الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين. سطيف2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة القيم وإبستمولوجيا العلوم الإنسانية

بعنوان:

الارتيابية في تأويلية بول ريكور

إعداد الطالب:

وليد بن هلال

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبـــة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د. شراد هشـــام	أستـــاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	رئيســـــا
د. العمري حربوش	أستـــاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
د. عبد الكريم عنيات	أستـــاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
د. محمد بن سباع	أستـــاذ محاضر أ	جامعة قسنطينة 2	عضوا ممتحنا
أ. د بلعالية دومة ميلود	أستـــاذ	جامعة الشلف	عضوا ممتحنا

السنـــة الجامعية: 2018 / 2019 م

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول تعالى:

﴿ وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ *
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾

سورة العصر: 1 - 3

إهـــــــداء:

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله

إلى عائلتي الكبيرة، إلى الأهل والأقارب الذين سَّاندوني، إلى كل الأصدقاء.

كلمـــــــــة شكـــــــر

بعد الشكر والحمد الله، الذي وفقني حتى استقام هذا البحث أرى أنه من واجبي أن أسدي الحق لأهله وذويه، وأحق بهذا الحق الأستاذ الدكتور عبد العزيز بولشعير، ولأستاذي المحترم والقدير العمري حربوش الذي وصل بهذه الأطروحة لخط النهاية.

كما أشكر الأستاذ عبد الرزاق بلعقروز الذي قدم لي جملة من النصائح والتوصيات في هذا البحث.

الشكر الخاص أيضا لأعضاء لجنة المناقشة على قبولهم قراءة بحثي هذا ومناقشته، وإلى كل من قدم يد المساعدة لي والعون من قريب أو من بعيد.

مقدّمة

مقدّمة:

يعتبر بول ريكور(Paul Ricœur)* أحد أهم منابع الفكر الفرنسي المعاصر قوة وأثرا، نظرا لطبيعة الفلسفة الواسعة والمنفتحة التي انفرد بها، والنظرة الثاقبة التي ميزت جل أعماله، وعبر كامل موضوعاته، إذ قد تتحد معالم فلسفة ريكور عبر عدة متناقضات بين الهرمينوطيقا والتأويل إلى الفينومينولوجية والبنيوية، بين العقل والخيال، بين الواقع والمجاز، بين الفلسفة والدين، وحتى الأدب، لتقتبس عناصرها من الفلسفة اليونانية والألمانية والقارية؛ في بناء واحد متعدد الألوان والأشكال وكذا التخصصات المعرفية الكثيرة، ليبين وبشكل كبير مدى الانفتاح المنهجي الذي يأخذه فيلسوف التخوم أو الحدود: بول ريكور.

ونحن في هذه الدراسة سنحاول الاقتراب قليلاً من فكر هذا الرجل انطلاقا من موضوع:**"الارتيابية في تأويلية بول ريكور"**، والذي يسمح لنا بالولوج إلى دلالات التأويل في الفلسفة المعاصرة وعلاقتها أيضا بمفهوم الارتياب كمفهوم فلسفي ظل ماثلاً في تصورات أساتذة الارتياب (ماركس-نيتشه- فرويد)، هؤلاء الفلاسفة الذين ربطوا بين التأويل كفن للتفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة بمختلف تمظراتها الدينية والأخلاقية، وبين الارتياب كبراديغم أساسي لم يعد غاية في ذاته كما تم رصد ذلك في الفلسفة اليونانية، ولا أداة ووسيلة للوصول إلى الحقيقة وفهم جوهرها كما عبر عن ذلك ديكارت، وإنما أضحى الرؤية العامة التي انطلق منها فلاسفة الارتياب.

فإذا كان الحديث عن الارتيابية في الحقبة المعاصرة، لم يعد ذو شأن مخصوص بمدرسة أو مذهب فلسفي معين، ولا بفيلسوف واحد محدد، بل أضحى وبداية من القرن التاسع عشر السمة الغالبة لهذا العصر إذ نحن اليوم أمام مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة، يمكن للمرء أن يلاحظ فيها، وأن يؤرخ لشكل أو ضرب آخر من ممارسة الارتياب الجذري في كل مناحي المعرفة، غدت أيضاً

*فيلسوف فرنسي (1913-2005)، من عائلة بروتستانتية محافظة عانى الكثير من المتاعب في فترات حياته، حيث فقد والدته وهو لم يتجاوز السنة الأولى من حياته، ثم والده الذي هلك في الحرب العالمية الأولى على أيدي القوات الألمانية مع فرنسا 1915، فبعد هذا اليتم المزدوج تولى جداه لأبوية وعمته تربيته في بيت عرف بالصرامة والانضباط السلوكي، ولما نشبت الحرب العالمية الثانية استدعي ريكور للعمل في صفوف الجيش الفرنسي، ولحس حظه سرعان ما وقع في الأسر عند الألمان، ولم يكن من أولئك الضحايا الذين أكلتهم مدافع الحرب، وظل في المعتقلات حتى وضعت الحرب أوزارها، حيث أطلق سراحه في ربيع 1945، حصل ريكور على الدكتوراه سنة 1950 عن فلسفة الإرادة وترجمة كتاب "الأفكار" لهوسرل، درس في عدة جامعات فرنسية وعالمية، منها: ستراسبورغ، السربون، لوفين، هارفارد، شيكاغو...إلخ، ترجمت أعماله إلى أغلب اللغات العالمية المتعددة، ومُنح شهادات دكتوراه فخرية وجوائز أكاديمية عديدة، كما صدرت له الكثير من الأعمال والمؤلفات، نذكر منها: "التناهي والعقاب" 1960، و"فرويد والفلسفة" 1965، و"الزمان والسرد"1985،1984،1983، العادل 1995، و"الذاكرة والتاريخ والنسيان، 2000، مسارات التعرف والاعتراف2004.

"التأويلية" -وفي ذات السياق- اللغة الشائعة للعصر، إذ لم تعد جهداً مخصوصاً ولا محصوراً على حقل معين من الدراسات سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية والأدبية، بقدر ما بلغ فيها أفق الاتساع والانفتاح نحو مناطق فكرية وفلسفية أخرى لم تطرق من قَبل، ولم يكن باب التأويل مفتوحا فيها على مصرعيه كما هو الحال اليوم.

أولا: أهمية البحث وأهدافه:

مما لا ارتياب فيه؛ أن الدراسات الهرمنيوطيقية أو ما يعرف بالتأويليات تعد في طليعة الأبحاث اللغوية والفلسفية المعاصرة، ذلك من شأنه أن يدفعنا كباحثين في الفلسفة إلى التوغل والدخول في معترك هذا الحقل المعرفي الكبير، هذا من جهة أولى، كما أننا قد نلاحظ ونحن إزاء دراسة الإرث التأويلي الذي تركه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بأن معظم البحوث والمقالات والإصدارات التي قدمت حوله؛ كانت قد دارت في معظمها حول البحث في التأويل بصفة عامة، أو حول الفينومينولوجيا والسرد والاستعارة والنص الأدبي، أما عن موضوع **"الفلسفة الارتيابية في تأويلية بول ريكور"**، فنادرا ما أفرد باحث؛ كتاباً من الدراسات العربية المتخصصة لموضوع الارتيابية الفلسفية وعلاقتها بفلسفة ريكور -في حدود علمي- بل جاءت الدراسات متفرقة ومبعثرة سواء في كتب أو مجلات بصفة عامة، دون ضابط معرفي ومنهجي يحكمها وينظمها، ولذلك خَلَقت لدينا الحاجة كي نقدم محاولة متواضعة لرصد جملة آراء ريكور في الارتياب وعلاقته بالتأويل خصوصا عند نيتشه-فرويد-ماركس، باعتبارهم النماذج الارتيابية الثلاث الذين ألحقوا بمغامرة الذات الحديثة نقداً لاذعاً وجذرياً.

ثانيا: إشكالية البحث:

الشكل العام للبحث يتجلى في طرح هذا السؤال المركزي: كيف قرأ ريكور الفلسفة الارتيابية (ماركس-نيتشه-فرويد) ضمن أفق الرؤية التأويلية المعاصرة؟ و التي قد تجعلنا نطرح جملة من الأسئلة حول: ما مفهوم التأويل ومفهوم الارتياب في فضاء الفكر والفلسفة؟ ماهي أوجه العلاقة أو التقاطع بين الارتيابية والتأويلية في نظر بول ريكور عبر أساتذة الارتياب؟ وماهي الأسباب التي دفعت ريكور إلى تقديم مسائلته النقدية لهذه الفلسفة الارتيابية عبر التأسيس لمشروع فلسفي يتجاوز مضائق الارتيابية، ويتخطى مزالقها؟

ثالثا: منهج البحث:

إن الإجابة عن الأسئلة الفلسفية المشروعة التي انطوت في هذا البحث، قد تجعلنا نستشكل أهم مفاتيح ريكور في رحلته الفكرية الطويلة، ولمعالجة هاته الأسئلة اعتمدنا ثلاث مناهج رئيسية وأساسية، المنهج التاريخي كسبيل في رصد التحول المفهومي لدلالة مفهوم "التأويلية" عبر محطاتها الفلسفية الكبرى، وكذا استجلاء صورة الارتياب في الفلسفة (اليونانية- الديكارتية- المعاصرة)، المنهج التحليلي واستخدامه في تحليل أهم مقولات الفلسفة الارتيابية والمفاهيم التأويلية واستخلاص المعاني منها، إضافة إلى الاستعانة بالمنهج المقارن في متفرقة من هذا البحث (خصوصا توضيح أهم الفروق بين الشّك، الارتياب، الخطأ، الوهم عند فلاسفة الارتياب).

رابعاً: أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أهم الدوافع والأسباب التي جعلتني أشتغل على هذا الموضوع بالذات وبالتحديد في فكر ريكور، فقد قسمتها لأسباب ذاتية، وأخرى أعتقد بأنها ذات صبغة موضوعية، فأما الأسباب الذاتية، فتتمثل في حب الإطلاع على الجهود الفكرية والفلسفية المعاصرة، خصوصا في فضاء الفلسفة الغربية، التي تشكل لا محالة حقلا خصبا لأي باحث يريد أن يبني أساليب التفكير والقوالب المنهجية لديه، إضافة إلى الموقع الرفيع لهذا الفيلسوف -أي ريكور- في باب الثقافة المعاصرة، خصوصا في مجالي فلسفة العلوم الإنسانية وفلسفة القيم والذي يبقى تخصصي التكويني الذي أنتمي إليه، وبالتالي هي فرصة ثمينة لكي أكون خط متوازيا بين مشروعي البحثي الذي أشتغل عليه في الدكتوراه ومساري التكويني الخاص بتخصصي الفلسفي.

في حين يمكن تحديد الأسباب الموضوعية في نقطتين أساسيتين: الأولى، وتتعلق ببيان المقولات الأساسية والمرجعية المعرفية التي يرتكن لها ريكور خصوصاً في نقده للفلسفات الارتيابية وتحليلها، انطلاقا من تفكيك هاته الفلسفات وتحديد وضعها المعرفي، إن التحليل العميق للأثر النفسي عند فرويد، والأثر الروحي الذي تركته كتابات نيتشه، وصولا إلى الأثر الاجتماعي الذي تركته أعمال ماركس من شأنه أن يظهر هذه الثلاثية في واحد يسلك مسلك العمق الفلسفي، والذي بإمكانه أن يتيح لنا العديد من الإمكانات لقراءة الفلسفة بوجهة نظر أخرى مغايرة عما كان من قبل، هذا من جهة، أما النقطة الثانية، فتتعلق بمحاولة استيعاب الطرح الريكوري الذي يهيئ لأفق ثقافي جديد يتجاوز قصور النظرة التبسيطية والتجزيئية الديكارتية للإنسان ويتجاوز أعطاب الفلسفة الارتيابية المتلاحقة إلى النظر إلى الإنسان في كليته دون اختزاله في جزء واحد دون البقية.

خامسا: صعوبات البحث:

لعل الباحث في فكر فيلسوف الحوار والمنعرجات يدرك لا محالة وجود العديد من العقبات المعرفية منها والمنهجية، فأما الصعوبة المعرفية، فتتمثل في عمق فلسفة الرجل وسعة إطلاعه ومناقشته للفلسفات الأخرى، وهو ما انجر عنه العودة المتكررة من قِبلنا لهاته الفلسفات، مما جعلنا في حالة من التشتت المعرفي الكبير بين المصادر والمراجع، هذا من جهة، كما أن انفتاح نص ريكور على أنساق وتيارات فكرية وفلسفية واتجاهات وتوجهات مختلفة، جعلنا أمام نص مركب، يحتاج العديد من التأويلات اللانهائية، بل ويحتاج صراعاً للتأويلات في داخله، الأمر الذي جعل من الإحاطة بمختلف جوانب تأويليته أمراً صعب وغير ممكن في بعض الأحيان.

أما من الناحية المنهجية؛ فقد لمسنا تعدداً منهجياً غزيراً من قبل ريكور، فتارة يؤخذ بالمنهج التأويلي، وتارة يستخدم المنهج الفينومينولوجي، وتارة أخرى يراوح بينهما، وبين هذا وذاك استعان ريكور بمنهجيات الفلسفة التأملية والوجودية، وكذا مناهج الدراسات الأدبية و الكتابات المقدسة، الأمر الذي جعلنا أمام تعدد منهجي كثيف كثيرا ما مررنا جانباً في توصيفه، هذا ولم تكن معالجتنا لهذا الموضوع بالأمر اليسير، فصحيح أنه توفرت لدينا أغلب مصادر الفيلسوف، إلى أنه واجهتنا صعوبات -نعتقد أنها ذاتية- في قراءتها وفهمها، وفي التعامل السليم معها.

سادسا: الدراسات السابقة:

هذا وقد تعرضت مجموعة من الدراسات -إن لم نقل أنها في الغالب مجموعة من المقالات- لموضوع **"الارتيابية في فكر ريكور"** أو علاقة ريكور بفلسفة ماركس ونيتشه وفرويد، سواء أكانت هذه المعالجة خاصة بفكر ريكور مع واحد من الثلاثة دون الأخريين أو مع الثلاث مجتمعين، مع العلم –وفي حدود كتابة هذه الأسطر- لم نصل إلى وجود دراسة في شكل كتاب أو مجلد خاص وفردي حاول التعمق في الموضوع بالذات، كل ما في الأمر مجموعة من المقالات الفلسفية التي نشرت في مجلات علمية وطنية في الجزائر أو دولية خارج الوطن.

فأما المقالة الأولى: فهي للباحث الأميركي من أصل فيليبيني "دانييل هوانغ" Daniel Huang والتي جاءت تحت عنوان: **"نقد ريكور للايديولوجيا من أجل اللاّهوت هيرمينوطيقا الارتياب"** ترجم النص للعربية رامي طوقان عن مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، بيروت، العدد السادس، شتاء 2017 العدد السادس، ففي هذا البحث يقرأ "هوانغ" رؤية الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور (1913-2005) ومنزلة الإيديولوجيا في النص اللاّهوتي المسيحي، وذلك انطلاقاً من اشتغاله في الحقل التأويلي، ولاسيما ما ورد في أبرز كتبه مثل: **"نظرية التأويل"**، **"التاريخ والحقيقة"**،

و"**الخطاب وفائض المعنى**"، كما أورد موقف ريكور من تأويلية الارتياب وكيف قرأت موضوعة الايديولوجيا خصوصا من منظور ماركس، كما عَّرض البحث أيضا مطالعات ريكور حول اللاهوت والإيديولوجيا من خلال الزوايا التالية: طبيعة الإيديولوجيا ووظيفتها، إمكانية نقد الإيديولوجيا، هيرمينوطيقا الارتياب وخصوصاً النقد الإيديولوجي المتعلق بالدين واللاهوت، وأخيراً: القصور الذي أصاب عمليات التأويل المتصلة بإعادة تفسير التراث الخاص بالكنيسة المسيحية في الغرب.

وأما المقالة الثانية: فهي للباحث الجزائري مصطفي لكحل، والتي عنونها بـ"**البعد الارتيابي "قراءة في التأويل عند بول ريكور**" والتي صدرت عن مجلة الباحث،المدرسة العليا بوزريعة الجزائر، المجلد 3العدد 5، شتاء2011، إذ حاول من خلالها الباحث الوقوف على جملة المسوغات التأويلية التي استطاع ريكور عن طريقها أن يجعل الارتياب مطية لتجاوز التراث الفلسفي للحداثة الغربية، كما وقف على بعض التداعيات والامتدادات التي كشَّف عنها هذا التجاوز كبديل لتبرير أحقية النموذج التأويلي عن غيره من المواقف في مسائلة قيمة الحداثة الغربية وأثرها، خصوصا عند ماركس-نيتشه-وفرويد.

هذا عن جملة الأبحاث التي عالجت موضوع الفلسفة الارتيابية عند ريكور بصفة مباشرة، فيما هناك مجموعة من الكتب والأطروحات التي نشرت لتتطرق ولو جزئيا عن هذا الموضوع، أو تتقاطع مع إحدى المباحث الفلسفية الموجودة في هاته الدراسة.

فأما الدراسة الأول، فهي أطروحة دكتوراه للأستاذ العربي ميلود: **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، نوقشت بقسم الفلسفة جامعة وهران، 2010-2011، والتي أورد فيها فصلا خاصا بسؤال الارتياب عند كلا من ماركس ومسألة ترميم الذّات، ثم نيتشه وانسداد أفق الذات، ووصولا إلى فرويد ومابعد الوعي، ليختم الباحث بعنصر أخر عنونه بـ" **ريكور وإرث الكوجيتو المجروح**".

كما يمكن أيضا التذكير بأطروحة دكتوراه أخرى استعنا بها كثيرا في بحثنا هذا، هي للباحث التونسي "زهير الخويلدي" والتي حملت عنوان "**تقاطع السردي والإتيقي من خلال أعمال بول ريكور**" نوقشت هذه الأطروحة سنة 2014 بجامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (تونس الأولى)، والتي تطرق فيها الباحث تشابك السرد والايتيقا في فلسفة بول ريكور، انطلاقا من قسمين أساسين: القسم الأول ويتعلق بالفلسفة السردية ومسارات الإنغراس الفلسفي للسرد وتأثيره على مباحث الذات، الهوية والوضع التاريخي، والقسم والثاني ويتعلق بفحص الأبعاد السردية الموجودة في الايتيقا، كما اهتم

بمسألة الايديولوجيا واليوتوبيا عند ريكور وأثر ماركس حول هاته المسألة، كما عالج العلاقة الجدلية بين الفينومينولوجيا والتأويلية.

كما تم الاستعانة أيضا بكتاب الأستاذ عبد الرزاق بلعقروز: **المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر**، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013-والذي هو في الأصل أطروحة دكتوراه- والذي بحث في قيمة المعرفة وأثر الارتياب عليها عند احد أهم نماذج الفلسفة الارتيابية ألا وهو نيتشه، ليقدم حوله فحصا عميقاً وجذريا لأهم أطروحاته الارتيابية حول مناحي المعرفة، كما وقف الأستاذ أيضا على امتداد الفلسفة الارتيابية في الفكر الفلسفي المعاصر.

سابعا: نماذج من مصادر البحث ومراجعه:

احتوى فهرس البحث على مجموعة من المصادر والمراجع المعتمدة، والتي جمعنا فيها أغلب المصادر على رأسها :"**من النص إلى الفعل**"،"**صراع تأويلات**"، "**الذات عينها كآخر**"، إضافة إلى كتاب "**الانتقاد والاعتقاد**"، "**الحب والعدالة**" وغيرها من المؤلفات الفلسفية لخاصة بريكور.

إضافة إلى المراجع ذات الصلة الوثيقة بفكر ريكور، من بينها كتاب "**دوائر الهرمينوطيقا**" لرتشارد كيرني، وكتاب "**النظرية التأويلية**" لحسن بن حسن، مع المراجع التي تتطرق للموضوع جزئيا، والتي أعانتنا على فهم العديد من الأفكار الخاصة بفلسفة ريكور، والتي نذكر منها: كتاب "**الكوجيتو المجروح-أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**" لفتحي المسكيني، وكتاب"**فهم الفهم-مدخل إلى الهرمينوطيقا-**" لعادل مصطفى، إلى جانب العديد من المجلات والدوريات .

ثامنا: تقسيم البحث

توزعت مواد هذه الأطروحة ضمن هيكلة منهجية مقسمة إلى: مقدمة، وأربعة فصول، خاتمة، وفهرس المصادر والمراجع، فأما المقدمة، فقد كانت وصفاً استطلاعيا لمحتوى الأطروحة والإحاطة بموضوع البحث بصورة عامة، إذ ضَّمت عناصر منها: التعريف بالموضوع، ودوافع اختياره، وكذا الإشكالية التي يطرحها هذا البحث، مع ذكر أهم المنهاج المعتمدة في الدراسة، والخطة المرسومة، إضافة إلى أهم الصعوبات التي صادفتنا أثناء إنجازنا لهذا العمل، كما تم ذكر أهم الآفاق التي تبتغي هذه الدراسة الوصول إليها.

وأما الفصل الأول، فقد عنوناه بـ"**التأويلية والارتيابية، بحث في مفاهيم وتاريخي المسألتين**"، ويظم سؤالين هامين، السؤال الأول ويخص "التأويلية" أصلها ومفهومها ومعناها، وكذا المحطات الكبرى التي

مرت بها، وكذا التصورات المعاصرة التي آلت إليها، في حين اختص السؤال الثاني بالبحث في "الارتيابية" من خلال مقاربة فلسفية لمفهومها، وكذا ورصد أبرز التحولات الكبرى التي مر بها عبر تاريخ الفلسفة، كما تم تحديد أهم النماذج التطبيقية المعاصرة للمسعى الارتيابي.

أما الفصل الثاني، فعنوناه بـ**"التقاء الدلالات الجديدة: التأويلية والارتيابية، تأملات في أوجه العلاقة من منظور بول ريكور"**، وارتكز على ثلاثة محاور أساسية، تخص أساتذة الارتياب(ماركس-نيتشه-فرويد)، المحور الأول، ويتعلق بالبحث في تقاطع التأويل والارتياب في فلسفة ماركس، والمحور الثاني، حول تقاطع التأويل والارتياب في فلسفة نيتشه، فيما كان المحور الثالث راصداً العلاقة والتقاطع بين التأويل والارتياب في التحليل النفسي عند فرويد.

في حين حمَّل الفصل الثالث عنوان**"في الوقوف أمام مدَّ الارتيابية المعاصرة: ريكور منازعاً تأويلية الارتياب"**، وركزنا فيه جهودنا حول بيان المساءلة المعرفية والنقدية التي قدمها ريكور للفلسفة الارتيابية، وموقفه إزاءها، كما تم البحث في التطورات الحاصلة لمفهوم التأويلية عند ريكور، خصوصا بعد تعامله مع الفلسفة الارتيابية الناقدة للمقدس الديني.

وأما الفصل الرابع المعنون بـ**"الكوجيتو الجديد،الانفتاح على الفلسفات، ومشروع الحقيقة: ريكور ومابعد تأويلية الارتياب"** والذي انطلقنا فيه من فكرة ريكور كنا قد استنتجناها في ختام الفصل الثالث، وتتعلق هذه الفكرة بضرورة تجاوز الفلسفة الارتيابية الهدامة صوب فتح أفق استكشافي جديد، يَنِمُ عن روح الانفتاح في إجراء حوار فكري بين مختلف الفلسفات من الفلسفة التأملية إلى الفينومينولوجيا، إلى فلسفة اللغة، ووصولا لفلسفة الفعل والعمل، والتوجه صوب الفن، الأدب والجمال، ولنصل إلى بلورة مشروع للحقيقة عند ريكور بما أفق وانفتاح مجاوز لعدمية الفلسفة الارتيابية التي تستكين إلى اللاحقيقة.

في حين كانت الخاتمة جمعاً لشتات ما تم تفصيله في هذه الأطروحة من جهة، وحاملاً لأفاق مستقبلية واعدة وقابلة للبحث، إلى جانب الإجابة عن مجمل الأسئلة التي تم طرحها في بداية البحث ومقدمته، هذا ونأمل أن نكون قد وفقنا ولو بشيء يسير في إيضاح فكر الرجل -خصوصا فكرة "الارتيابية في تأويليته"- وفي إنجاز هذه الأطروحة العلمية، وكذا في تطوير قدراتنا البحثية، وما النقائص التي سيتم تسجيلها من طرف الأساتذة واللجنة العلمية إلى دليل على أن من خصائص البحث العلمي أي كان نوعه مذكرة، رسالة، أطروحة- النسبية والانفتاحية والقابلية للمراجعة والتطوير وكذا إمكانية الخطأ، ونرجو التوفيق من الله.

الفصل الأول:

التأويلية والارتيابية

بحث في مفاهيم وتاريخ المسألتين

الفصل الأول: التأويلية والارتيابية: بحث في مفاهيم وتاريخ المسألتين.

المبحث الأول: سؤال التأويلية: الأسس المعرفية والإشكاليات المنهجية.

أولا: التأويلية : الأصل، المفهوم والمعنى المتعدد.

ثانيا: المحطات التاريخية الكبرى للتأويلية.

ثالثا: في التصورات الممكنة للتأويلية المعاصرة.

المبحث الثاني: سؤال الارتيابية: الحدود والأبعاد.

أولا: الارتياب: مقاربة في المفهوم.

ثانيا: رصد التحولات الكبرى للمسعى الارتيابي في تاريخ الفلسفة.

ثالثا: النماذج الأساسية للارتيابية المعاصرة –من الارتياب كغاية في حد ذاته إلى الارتيابية كرؤية عامة-

نتائج الفصل الأول.

المبحث الأول: سؤال التأويلية:- الأسس المعرفية و الإشكاليات المنهجية-

تمهيد:

لقد أضحى التأويل اللغة الشائعة للعصر-على حد تعبير "فاتيمو(Vatimo Gianni)"[1]-إذ لم يعد جهداً مخصوصاً ولا محصوراً على حقل معين من الدراسة سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية والأدبية، بقدر ما بلغ فيه أفق الاتساع والانفتاح نحو مناطق فكرية وفلسفية أخرى لم تطرق من قَبل، ولم يكن باب التأويل مفتوحا فيها على مصرعيه كما هو الحال اليوم.

نحن هنا لا نتحدث عن التأويل/الهرمينوطيقا بوصفها احترازا منهجيا وموضوعيا كما عرفها لالاند" على أنها تأويل للنصوص الفلسفية أو الدينية وللإنجيل على وجه الخصوص أو التخصيص، وينطبق هذا التعريف خاصة على تأويل كل ما هو رمزي في النص الديني"، لما في هذا التعريف من طابع الاختزال في ضبطه وتعامله مع مفهوم التأويل، بل إن الأصل كما يقول هايدغر(Heidegger Martin)(1889-1979):"في أن ما هو هيرمينوطيقي لا يعني التأويل بدءا بل هو قبل ذلك ذاته: إنباء وإخبار"[2]، فالتأويل لا يرتبط بمجال واحد ولا ببعد واحد، إنه ضرب من النشاط الفكري و الفلسفي الذي يستهدف البحث عن فهم للحياة عن طريق استعادة التجربة الإنسانية، إننا -ومنذ قرنين- إزاء عصر يحكمه البراد يغم التأويلي، سماه **جون غرايش** بالعصر التأويلي للعقل[3].

أولا: التأويلية: الأصل، المفهوم، والمعنى المتعدد:

قد يكون علينا لزاماً قبل البحث في مسارات التأويلية عبر تاريخ الفلسفة ومحطاتها، التعرض لمفهوم التأويل ومعرفة أصوله، والوقوف على بنيته ووظيفته، قصد فهم منطق اشتغاله وكيفية توظيفه وتعامل الفلاسفة معه، وكذا بيان ورصد جملة المفاهيم والأدوات المنهجية التي تلتقي معه في نفس الدلالة أو تشتبك معه في نفس المعنى وتفترق في أوجه أخرى.

مما لا شك فيه أن الباحث في فلسفة التأويل قد يصطدم بعدة مصطلحات ومفاهيم فلسفية تتشابه فيما بينها، إلا أنها قد تحمل اختلافات وتغيرات أساسية في جوهرها وفي أوجه استخدامها، فقد نجد مصطلح الهرمينوطيقا، التأويلية ،فلسفة التأويل، التأويل الفلسفي، وهي في الأساس مصطلحات لا تعبر عن نفس الدلالة حتى وإن تشابهت من ناحية التركيب، إذ ترتبط "الهرمينوطيقا" على سبيل

---

[1]Vatimo (Gianni), Au-delà de l'interprétation : la signification de l'herméneutique pour la philosophie, (Bruxelles /Paris, éd. De Boeck-Université, 1997).

[2]أورده : عبد العزيز العيادي في كتابه "فلسفة الفعل"، مكتبة علاء الدين، 2007،تونس،الطبعة الأولى، ص174.

[3]Greisch (Jean), l'âge herméneutique de la raison, (Paris, éd. Du Cerf ,1985).

المثال بالتأويل في حمولته الفلسفية والثيولوجية والأنطولوجية المرتبطة بالذات أكثر من النصوص، في حين تستخدم صيغة "التأويلية" ضمن سياق واسع بالحديث عن التأويل بوصفه عملية إجرائية ذات سيرورة إبستمولوجية مرتبطة بالنصوص أكثر من الذات، كما يتعلق مصطلح "فلسفة التأويل" (La philosophie de L'interprétation) بالحديث عن التأويل بوصفه نظرية فلسفية لها قواعدها وأسسها[1]، في حين يعبر التأويل الفلسفي عن التأويل المرتبط بقضية فلسفية خالصة مستخدما التراث الفلسفي على وجه الخصوص دون غيره .

لعل مفهوم الهرمينوطيقا هو مفهوم قلق وصعب التحديد، فقد لا نقف على ضبط استعمال مفهومي واحد بقدر ما قد نصل إلى استعمالات متعددة ومختلفة، وقد يتعلق استعمالها بعدة مستويات، فهي تحدد أحيانا بوصفها منهجاً، أو بالأحرى صنفا من المناهج الذي يستمد نموذجه من المسار المميز للنصوص الدينية، أو بصفة أرحب الأشكال المختلفة لتفسير النصوص، وهذا الاستعمال قد يكون مناسبة حين يكون الموضوع متمثلا في إبراز معنى مفترض ومتوقع ومحتمل، ولكنه غير معطى على نحو مباشر.

ولفظة "هرمينوطيقا"يمكن استعمالها لدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، والذي يهدف إلى تبريرها وتأسيسها، وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث التأويلي في مجال تفكيك الرموز، وقد تتحدد لفظة هرمينوطيقا أيضا كنوع معين من الفلسفة التي تسلك مسلكا تأويليا وتفسيريا يبرز نظرة خاص للوجود أو للشعور أو للعقل.[2]

أ/ التأويل كمصطلح :

تختلف الترجمات الفلسفية فيما بينها وتتعدد في تعاملها مع مصطلح "الهرمينوطيقا" باعتباره المرجع الأساسي لأصل التأويل وظرفيته الأولى عبر تاريخ الفلسفة، وذلك راجع بدرجة كبيرة إلى تعدد الرؤى المعرفية لكل مترجم واختلافها، حتى أضحت الترجمة في حد ذاتها تأويلا مغايراً للأصل، أو قراءة تتحول بدورها، إلى نص متحول يحتاج إلى تأويل[3]، ولا ضير أن نقف على أهم الترجمات التي مست لفظة هرمينوطيقا(Herméneutique) ،لأن ذلك قد يسمح لنا بفك الالتباس الموجود بين مصطلح الهرمينوطيقا والمصطلحات الأخرى المتاخمة له.

[1] عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج، مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2017، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] عبد الغاني بارة، فلسفة التأويل(الأصول والمقولات)-قراءة في أنظمة المصطلح المعرفية-، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2008، ص82.

إن لفظة هرمينوطيقا(Herméneutique) في الأصل مشتقة من اليونانية (Hermeneia)، وقد تترجم –حسب العديد من المترجمين والباحثين- في اللغة العربية إلى "فن التأويل"، تمييزا لها عن المفردة "التأويل" التي قد تقابل في الغالب اللفظ الفرنسي(Interprétation)،كما يفضل البعض الآخر بترجمتها إلى "علم التأويل"، وهناك من يتركها كما هي "الهرمينوطيقا"، معتبراً إياها إلى جانب العديد من المفردات كالفينومينولوجيا أو الميتافيزيقا من المتعذر ترجمتها إلى لغات أخرى مخالفة عن اللغة الأصلية، ولذلك يتم الاحتفاظ بها كما هي دون زيادة ولا تغيير، كما أن البعض يفضل ترجمة الهرمينوطيقا للعربية ب"علم التأويل" .

وتترجم "الهرمينوطيقا" إلى العربية أيضا تحت مدلول "علم التفسير" أي تفسير أو شرح الكتابة المقدسة و القانونية، وقد يكون هذا النوع من المدلول متعلقا وعلى وجه الخصوص بالنصوص الدينية المقدسة والمتون القانونية دون غيرها من النصوص، ولذلك يبقى مبحث "علم التفسير أو نظرية التفسير مرتبطة بجهة أكبر بهذا الاختصاص المحصور والضيق سواء أكان النص الديني أو القانوني، ولو أننا نقف في بعض الأحيان على ترجمات فيلولوجية تتعامل مع المفردة الفرنسية (Exégèse) على أنها مقابلة لكلمة (Interprétation)أي "التأويل" وهو ما نجده صراحة في ترجمة وجيه أسعد لكتاب ريكور"في التفسير، محاولة في فرويد".[1]

تجدر الإشارة أيضا إلى وجود ترجمة أخرى للهرمينوطيقا في المجال التداولي العربي ضمن ما يعرف ب"نظرية التأويل"وهي نفس الترجمة التي تعاملت مع كتاب ريكور، الذي ترجمه سعيد الغانمي تحت عنوان "نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى-"[*]، كما قد نقف على ترجمة أخرى "للهرمينوطيقا" لطه عبد الرحمن في كتابه "فقه الفلسفة" على أنها تقابل مصطلح التأويليات "بالجمع"، إذ تعني التأويلات في الأصل النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص"[2]، وقول "طه" في ذكره أن التأويليات جاءت بصيغة الجمع بيان على أن "الهرمينوطيقا" لم تكن شكل واحدا ولا مدرسة واحدة وإنما هناك اختلاف وتعدد في اتجاهاتها ودروبه[3].

قد يقف أي باحث أثناء دراسته لموضوع التأويلية/ الهرمينوطيقا إلى ملاحظة التعدد والتباين الموجود بين ترجمة مفردة الهرمينوطيقا للغة العربية، وكذا تلقي هذا المصطلح داخل الوسط المعرفي

[1] أنظر ريكور بول :في التفسير، محاولة في فرويد ،ترجمة وجيه اسعد ، الطبعة الأولى 2003.

[*] أنظر: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2003.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، الجزء الأول،المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 38.

[3] طه عبد الرحمن،فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص 38.

والفلسفي، لذلك جاءت الترجمات مختلفة ومتعددة فيما بينها، بين "فن التأويل" و"نظرية التأويل" و"علم الفهم والتفسير" أو "نظرية التفسير" أو "علم التفسير" و"التأويل" و"التأويلية" و"التأويليات"، وذلك راجع بالضرورة إلى اختلاف وجهات النظر والرؤى المعرفية التي يستند إليها عمل المترجم، كما قد يعزو ذلك إلى غياب إجماع معرفي وإبستمي من مختلف الأطراف وجهات البحث ومجمعات اللغة على ضرورة تبني مصطلح واحد في اللغة العربية يكون مقابلا ومرادفا للفظ "الهرمينوطيقا"[1]، كما يرد البعض هذا التعدد إلى اعتباره ظاهرة صحية وسليمة، تعبر عن الطاقة الاستيعابية للغة العربية، وقدرتها على مد الباحث أو المترجم ترسانة من المصطلحات و المفردات التي تكفل اللفظة المترجمة لتقابلها وترادفها.

ب/ التأويل في اللغة:

ما نلمسه حقيقة من خلال محاولتنا تفقد المعاجم العربية و الأجنبية (الفرنسية والإنجليزية) المحيطة بلفظ "التأويل" ذلك التعدد والاختلاف في دلالات استعماله، والتنوع الكثيف في اشتقاقاته.

تجدر الإشارة إلى أن الاشتقاق اللغوي لكلمة "الهرمينوطيقا" في اللغة الإغريقية يحيل إلى الكلمة(Tekhnè) أي الفن بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية و استعارية ورمزية، وبما أن "الفنّ"هو الآلية التي لا تنفكّ تبحث عن الغائية فإن الهدف الذي لأجله تُجنّد هذه الوسائل والتقنيات هو الكشف عن حقيقة شيء ما[2]، وتنطبق هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم والحقائق التي تختزلها والمعايير والغايات التي تحيل إليها، وعليه تعني "الهرمينوطيقا" فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص، والتأويل في أصله الأول عبارة عن فن.[3]

يذهب ابن منظور إلى القول "بأن التأويل هو المرجع والمصير، المأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه، وأولته : صيّرته إليه"، كما بّين أيضا في ذات الموضع من مؤلفه **اللسان** إلى أنه" سئل العباس بن أحمد بن يحي عن التأويل، فأردف قائلا أن التأويل يؤخذ بالمعنى والتفسير "، وقال أيضا "التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[4]، ويقترب تفسير الزمخشري

[1] الحبيب بوعبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا، الأصول الغربية والثقافية الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد140/2007،141،ص110.

[2] جورج هانس غادامير، فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، العدد 37، مارس جوان 1999، ص 73.

[3] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات –فصول في الفكر الغربي المعاصر-، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص31.

[4] ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1995، ص 34.

عبر مؤلفه **"أساس البلاغة"** بتصور ابن منظور للتأويل في قوله" لا تعول على الحسب تعويلا، فتقوى الله أحسن تأويلا: وقيل التأويل هنا بمعنى العاقبة والمصير.[1]

يعبر "التأويل" في اشتقاقه اللغوي على **الرجوع والعودة**، وهو ما نجده مبثوثاً في **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس "آل اللّبن يؤول أولا و أوولاً: أي رجع وصار خاثراً،وقد نجد في اشتقاقات كلمة "تأويل" الآل بمعنى عَمَدَ الشيء الذي يستند إليه، ويرد الآل هنا أيضا بمعنى السراب، كما يشير الآيل في اللغة العربية إلى اللبن الخاثر[2]، وهذا المعنى قد حظر في ذكر الأصفهاني لشرح التأويل من الناحية اللغوية بقوله" آل اللبن يؤول إذا خثر، فكأنه رجوع إلى نقصان، ولقوله في الشيء الناقص راجع"،[3] في حين ترد لفظة العاقبة كمرادف للتأويل في تفسير يحي بن زكرياء الفراء لمعاني القرآن الكريم في قول الله عزوجل "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلِهِ "*، والهاء هنا في تأويله، تعود للكتاب، إذ يريد عاقبته وما وعد الله فيه".[4]

وقد يرد لفظ "التأويل" ليدل على معنى الإصلاح كما ورد في صريح العبارة لأبي العباس المبرد عبر معجمه **"الكامل"** "إذ يقال آله يؤوله أولاً، إذا أصلحه،[5] وفي ذلك استشهاد وتدعيم بقول عمر بن الخطاب "قد ألنا وإيل علينا تأويلها، وقد ولينا ووليّ علينا، بمعنى أننا ولينا فعلمنا ما يصلح الوالي، ووليّ علينا ما يصلح على الرعية"، شرحه أبي إسحاق الفارابي قال أن له نفس الدلالة (معنى الإصلاح) في قوله" آل، أي :رجع، وآل مآله،أي أصلحه "[6].

يفيد لفظ "التأويل" أيضا معنى "الجمع"، يقال "أول" بمعنى "جَمَعَ"،و يقال "أَلت الشيء" "أؤوله" بمعنى "جمعته"، والتأويل يكون مراعيا لجهتين اثنتين أساسين –على حسب النقاري- من ناحية كونه يكون مراعيا لأمر "التدبير" و"التقدير" من جهة، فيقول في اللغة "أَوَّلَ" الكلام و"تَأَوَّلَهُ" بمعنى "دَبَّرَهُ" و"قَدَرهُ"، ومن كونه حافظا لأمر "التفسير" و "البيان" من خلال تأكيد الكلام على أنه يقال: "أَوَلَ" الكلام بمعنى "فَسَرَهُ"، كما يقال تأويل

---

[1] الزمخشري محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 652.

[2] ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979، ص.160

[3] لحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات، تحقيق كمحمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص 30.

* سورة الأعراف، الآية53.

[4] يحي بن زكرياء الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق النجار، مصر، 1955، الجزء الأول، ص380 .

[5] أبو العباس محمد بن يزيد المبرَّد، الكامل، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، 1992، ص1091-1992.

[6] أبو إسحاق الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، الجزء الرابع، ص 199.

الشيء أي تفسير و تبيين ما يؤول إليه ذلك الشيء.[1]

ج / التأويل كمفهوم فلسفي:

لو عدنا جزافاً للتأويل في تمظهراته الأولى أي للبيئة اليونانية الأولى بما هو مفهوم استشكالي قد يحيلنا إلى الفعل اليوناني "هيرمنيون(Hermeneuein) الذي يعني في اللغة العربية "يفسر"، في حين يترادف الاسم"هيرمينيا(Hermeneia) مع لفظ التفسير،أما عن الأصل اليوناني للفظة "التأويلية"(Herméneutics)فقد يعبر عن عملية الفهم والإفهام التي أساسها المحوري هو اللغة باعتبارها الوسيط الأساسي في عملية الفهم من جهة، وباعتبارها (اللغة) العنصر المشترك بين المعاني الثلاث الأساسية للفظة التأويلية في الاستخدام اليوناني القديم من جهة أخرى، وهذه المعاني لا تخرج عن ثلاث وهي:

1.يعبر بصوت عال في كلمات أي يقول أو يتلو.

2.يشرح، كما في حالة شرح موقف من المواقف.

3.يترجم، كما في حالة ترجمة من لغة إلى لغة أخرى أجنبية أي عمل المترجم.[2]

تتضمن الكلمة "هرمينويين"من ناحية أخرى وفي الجذر اليوناني أيضا، معاني البيان، التوضيح والتفسير، وكذا الترجمة، وهي معاني لا تخرج في مجملها عن مفهوم التأويل، لأننا إزاء تبديل أو شرح عمل خفي ومبهم إلى عمل واضح وجلي، ولا يتم ذلك إلا عن طريق لغة تفهم المعنى وتنقله للآخرين، وهاته العملية قد تستدعي دائما فرض الواسطة التي تنقل المعنى من فضاء المتن أو النص الأصلي إلى فضاء آخر.[3]

إن هذه الواسطة هي الإله "هرمس"(Hermes) رسول الآلهة للبشر أو إله الرسائل المتنقل بين الآلهة والبشر، وهرمس على حسب الأسطورة اليونانية هو إله الكلمة الفصيحة والبيان عند الإغريق، فهو ابن الإله "زيوس" والإله "مايا"، إذ نبغ منذ الصغر على صفة المكر والخديعة، كما كان ذكيا ومحتالا، ليحمل في ذاته صفات الكلمة بكل معانيها المتعددة و المتصارعة في الوقت عينه، من الحقيقة إلى الكذب، إلى الحكمة والعلم وكذا النظام والفوضى، والشك واليقين، لقد كان هذا الرسول

[1] حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016، الطبعة الأولى ، ص 151.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير-، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة، 2008، ص35.

[3] التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية، خدايار مرتضوي، قراءات معاصرة،مؤسسة مثل الثقافية،العراق، العدد الأول،2015،ص78.

الإغريقي بمثابة الكلمة التي تصل بين البشر، وتصل البشر بالمكان، ليمثل "هرمس" إله اللصوص والمسافرين والتجار، وهو إله الطرق والأسفار والمرشد إلى كل الاتجاهات، والداعي إلى البحث عن الآفاق الجديدة.

إن عَمل "المفسر" أو المؤول" يكون مشابها أو غير بعيد عن عمل الإله هرمس من ناحية سعيه نحو كشف معاني الكلام والنصوص والخطاب، باعتباره وسيطاً يتولى نقل هاته الأمور،ويكون وكيلاً بتبليغها من قبل طرف الآلهة، كما أنه قد يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمونها[1]،فالتأويل كما يصفه **"سلفرمان"** هو في حقيقته تحديدٌ أو تموضعٌ في منطقة أو مكان في "المابين"، فهو (أي التأويل) الرسول هرمس الذي يروح ويغدو بين زيوس والآلهة الأخرى، أو بين زيوس والبشر للبحث عن المعرفة وتوصيلها، والهرمينوطيقا في مفهومهما الأصلي هي فلسفة التجول والترحال في هذه الما بينية،فهي لا تتحدث وهي في متربعة على العرش،بل إن الحقيقي هم حمل الرسالة وإظهار الكلمة، وكشف غير المقول، وتعرية ما يقبح تحت السطح، إن مهمة الهرمينوطيقا-**بحسب سلفرمان**- هي الاشتغال في فضاء الاختلاف بين الذات والموضوع، بين الأساس واللا أساس، بين المفكر والفكر، بين المتكلم والمتكلَّم عنه، بين العارف والمعروف[2].

ج/ التأويل بوصفه أداة منهجية

إن تحديد التأويل بوصفه أداة منهجية لتحليل ظاهرة ما أو ما يعرف عند العديد من المفكرين ب"التأويلية المنهجية"، قد يجرنا لا محالة إلى الحديث عن مجموعة من المفاهيم المتاخمة له والمحيطة به، من قبيل الفهم أو التفسير والتي لا تنفك ترتبط بالتأويل كمنهج له قواعده وله آلياته، فالهرمينوطيقا باعتبارها حقلا معرفي وفلسفي كبير حاولت -ومنذ بداياتها الأولى- تفكيك هذا الجدل والتمفصل الموجود بين الفهم (La Compréhension) وبين التفسير(L'explication) وبين التأويل (l'interprétation).

ماذا نقصد بالفهم، وما المقصود بالتفسير وما علاقتهما بالتأويل؟يرى ريكور أن هذا الجدل ظل ماثلا في تاريخ العقل التأويلي، لقد ابتدأ هذا المشكل بالأساس انطلاقا من دلتاي الذي اعتبر أن التفسير هو البراديغم الأساسي الحاكم لمنطق العلوم الطبيعية والمادية، في حين أن الفهم هو المنهج الناظم لعلوم الروح والإنسان.

---

[1] ج. هيوسلفرمان، نصيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح ود. حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2002 م، ص61..

[2] التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية، خدايارمرتضوي، قراءات معاصرة، مرجع سابق، ص 21.

ليتطور التأويل باعتباره تقنية منهجية مع فيلسوف الدين "شلايرماخر" ويَحْمِلَ أبعادًا معرفية ومنهاجية جديدة فاقت حدود الرؤية الكلاسيكية الأولى لهذا الحقل المعرفي الذي لم يعد محصورا على فهم النصوص داخليا وربطها بسياقها العام الخارجي، بل تجاوز ذلك بأن صار منهجا لدراسة الظواهر الاجتماعية والسلوكات الفردية والأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية، أي الشرط الإنساني في أنطولوجيته[1]، إن هذا التحول في التأويل كان من خلال حدثين أساسين ربطها وميزهما شلايرماخر عن بعضهما في الممارسة التأويلية وهما:

1/ في أن التأويل قد يكون منهجا لقواعد اللغة ليعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة (لغة عقلية ، تركيب نحوي،شكل أدبي..)،وتحديد الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمته، ولذلك فالتأويل كمنهج في اللغة هو فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقا من وبمساعدة اللغة.[2]

2/ في أن التأويل قد يكون منهجا نفسيا أي أنه يعتمد على بيوغرافيا المؤلّف، حياته الفكرية والعامة والدوافع والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة، فهو إذن يموقع الأثر أو النص في سياق حياة المؤلف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.[3]

إن هاته الرؤية الرومانسية (دلتاي- شلايرماخر) لمفهوم التأويل لم تكن تبدو مقبولة في رؤية ريكور الفلسفية، فالتفسير لم يعد رهين العلوم الطبيعية وإنما آلية جامعة يمكن أن تنطبق على كل العلوم، إن تقسيم دلتاي _على حسب ريكور_ بقي محصورا في منطق التقسيم العقيم لهذه الثنائية (الفهم والتفسير)، في حين أن الأصل في الفلسفة يقتضي منا مد جسور التواصل والجدل الإيجابي والأخذ بهذه الثنائية إلى حدود التوافق والتكامل وفق القاعدة القائلة بأننا "نفسر لكي نفهم ونفهم لكي نفسر"[4] أو بالأحرى "نفسّر أكثر لنفهم أفضل،هذا التكامل بين التفسير والفهم من شأنه تجاوز ثغرات التأويلية الرومانسية(دلتاي- شلايرماخر) التي بقت عالقة في حدود الإبستومولوجيا التي ترى أن أشكال المعرفة العلمية والموضوعية هو إنكار للفهم ولمبدأ الذاتية.[5]

---

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص35

[2] المرجع نفسه، ص36.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، غين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001،ص(123-124).

[5] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق،ص(68-69).

لذلك يرتفع ريكور بهذه الثنائية الجدلية إلى مستوى الانطولوجيا، وليقترب من رؤية كل من هايدغر وغادامير في اعتبار أن المحاولة التأويلية لا تقوم على أساس من وعي الذات النفسي كما حاولت الأدبيات التأويلية الرومانسية تأكيده، وإنما قد قامت على أساس الأفق التاريخي أي الوجود المتناهي في العالم، فإذا كان هايدغر قد اختار طريق الوجود القصير،أي طريق الدازين في إثبات وجوده في هذا العالم[1]، فإن ريكور كان على عكسه من ذلك، بأن فضل "الطريق الطويل" لفك سؤال الوجود وتحقيق الذات عن طريق التأويل كمنهج، و الذي لا يتحقق إلا عبر إنزلاقات وانعطافات معرفية متعددة، من اللغة إلى التحليل النفسي، وإلى الرمز الديني وكذا الأسطورة، والتراث، والإيديولوجيا، ذلك أن الفهم الإنساني مجبر على عبر مستويات مختلفة من دوائر التأويل، لأنه وببساطة إذا كان هدف ممارسة التأويل هو الوصول إلى المعنى، والمعنى يبقى دائما مختبئ ومختفي، فالأصل -على حسب ريكور- هو البحث والتفتيش عنه ضمن وعبر هاته الانعطافات والحقول المعرفية الإبستمولوجية.

ثانيا: المحطات الكبرى للتأويلية :

من الضروري لنا العودة إلى تكشّف مسار التأويل، والبحث في تطوره التاريخي الفلسفي، وهدفنا من ذلك تبين أثر الأرضيات الفلسفية الأولى في صياغة وصون التأويل كما هو عليه اليوم من جهة، ولفهم التطورات المفاهيمية للتأويل من جهة أخرى.

يرى بول ريكور "بأنه ليس هنالك هرمينوطيقا عامة ،وليس هناك قانون كلي وشامل للتفسير ، هناك فقط نظريات منفصلة ومتعارضة بشأن قواعد التأويل "[2]، فالصراع الموجود فيما بين هاته النظريات لا يقتضي منا البحث عن مدى توافقها أو تجانسها بقدر يجر علينا البحث في رصد الأرضيات و المستندات التي تقف خلفها.

كما يقر على أن النظرية التأويلية من الناحية التاريخية قد مرت بثلاث مراحل أساسية وكبرى ساهمت في تطورها :

أ/ اللحظة الأولى:الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية وتأثيرها

نجد تأثير الفلسفة الكلاسيكية اليونانية كبير في بلورة مفهوم التأويل /الهرمينوطيقا، سواء تعلق الأمر بالحضور الكثيف في الميتولوجيا الإغريقية وارتباطها بالإله هرمس أو ارتباطها أيضا

[1] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عند بول ريكور، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى 2009، ص41.

[2] ريكور بول : :في التفسير، محاولة في فرويد ،ترجمة وجيه اسعد ، الطبعة الأولى 2003.ص 55.

بالتفسيرات الهوميرية (نسبة للشاعر هوميروس)، وهو نلمسه في بدايات الفكر اليوناني عند الفيثاغورسية وتأويلاتها الرمزية للأساطير والكون عبر رمزية الأعداد والموسيقى، كما نجده حاضرا أيضا عند الرواقية في قراءاتها لملاحم هوميروس، والشعراء الإغريق، ولذلك ارتبط التأويل في بدايته الأولى بالفيلولوجيا التي تعنى بالقراءة الحرفية للنصوص وللرموز أو يسمى اليوم علم اللغة .

لكن تبقى محاورة أيون الأفلاطونية أحد أهم النصوص الواضحة والمهمة في رصد تشكل مصطلح الهرمينوطيقا، والتي كانت بمثابة القاعدة والفضل في ظهور ما يعرف اليوم بمنهج تفسير النصوص الدينية أو نظرية التأويل أو فن الفهم،إذ ربطها بفهم الإنسان وقدرته على الاستماع والإصغاء لما تحمله النصوص التي قد تحمل رؤيته للوجود،يقول أفلاطون في المحاورة ذاتها، "أن من قدر الإنسان حقا أن يتخذ موقفا تأويليا من وجوده الخاص، ومن قدر البشر، بقدر ما يكونوا بشراً حقيقيين، أن يستمعوا إلى الرسالة، وأن يصغوا إليها وينتموا إليها بوصفهم بشراً"[1].

إن الهرمينوطيقا-بحسب أفلاطون- هي فن، وأن الماهر فيها هو الذي يظهر في أحسن صورة ويجعل من المعنى المقصد الأسمى بقوله على لسان سقراط "كأن فهم هوميروس ليس مجرد حفظ كلماته عن ظهر قلب، ولن يتسنى ذلك لإنسان أن يكون قصائد ملمحية ما لم يفهم المعنى الذي يرمي إليه الشاعر لأن الراوي عليه أن يؤول عقل الشاعر لمستمعيه، و ما كان له أن يؤوله حق تأويله ما لم يعرف ما يعنيه "[2].

يمكن لنا في هذا المقام أن نستعيد أيضا رؤية **أرسطو** لمفهوم التأويل خصوصا في مؤلفه "**في العبارة**"، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق على أن التأويل هو " قول شيء عن شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوي للكلمة التأويل "[3]،وهو في الأصل "إقرار" أو "إعلان" وهو الجهد الذي يبذله الذهن إزاء العبارات سواء بإقرار صدقها أو تصريح بكذبها، وقد يقترن التأويل مع المنطق من جهة اعتبارهما كليهما عمليتان أساسيتان للفكر، وقد يختلفان من جهة أن المنطق في الأساس ينطلق من مقارنة العبارات المعلَنة، في حين يهتم التأويل/ أو الإعلان بصياغة العبارات ذاتها وليس عملية

[1] أفلاطون، محاورة أيون، ترجمة عادل مصطفى، مأخوذة من كتابه فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 480.

[2] أفلاطون، محاورة أيون، المرجع سابق، ص481.

[3] نقلا عن بول ريكور :نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 31.

الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة كما هو الحال مع المنطق، ولذلك يقسم أرسطو العمليات الأساسية للفكر إلى:

1-فهم الأشياء أو الموضوعات البسيطة

2-عمليات التجميع والتقسيم.

3-عمليات الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة.[1]

ويتناول "الإعلان"، وفقاً لأرسطو، العمليات الثانية فحسب: أي عمليات البناء والتقسيم الخاصة بوضع العبارات التي تنطوي على صدق أو كذب، والتأويل إذن ليس بالمنطق ولا هو بالخطابة ولا الشعر، بل هو شيء أكثر أولية: إنه إقرار بصدق شيء ما أو كذبه بوصفه عبارة، لذلك فالمستندات الأفلاطونية والأرسطية كانت ضرورية للوعي بمفهوم التأويل عند الفلاسفة .

ب/ اللحظة الثانية: الكتاب المقدس (اليهودية والمسيحية) والبحث عن نظرية في التأويل

باتت ضرورة الحاجة إلى منهج التأويل ملحة، ضمن إطار تفسير الكتاب المقدس في القرون الوسطى، لكن هاته الحاجة تركت وراءها السؤال حاضرا حول كيفية فهم مقصد الكتاب المقدس الذي قامت عليه الأجيال التاريخية من اليهود والمسيحيين بإعادة تدوينه على فترات، لذلك اقترح المنهج التأويلي في مرحلة التعامل مع التراث المسيحي واليهودي، وخير مثال على ذلك كتاب "**تعاليم المسيحية** "للقديس أوغسطين، إذ كان الدافع وراء هاته المحاولة التأويلية هو اجتياز المسافة التي تنشأ عن التفسيرات الثقافية والتاريخية المتعاقبة من أجل تجديد المعنى الأصلي في نصوص"سفر الرؤيا"، جاعلا القديس أوغسطين روح الماضي الدينية تعاصره قراءة الحاضر التفسيرية، مميزا بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير ،العبارات الغامضة،حيث يكون المعنى مستترا ومغلفا بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية أو غرائبية، متعلقة بالمعرفة اللاهوتية القاصرة على علماء اللاهوت دون غيرهم من عامة.[2]

لقد اقتضى عمل "أوغسطين" التأويلي البحث عن قواعد عامة للتأويل، والقاعدة الأساسية عنده هي أن كل معرفة ذات صلة إما بأشياء (RES) وإما بعلامات(Signa)، وعلينا دائما أن نقر بأولية الشيء على العلامات، ذلك أن معرفة العلامات تفترض بالضرورة معرفة الشيء الذي تشير إليه هذه العلامات، ولذلك كان كتابه" في تعاليم المسيحية" شارحاً وواضحاً ومؤولاً لعرض "الشيء" الذي أن

[1] بول ريكور، نظرية التأويل،الخطاب وفائض المعنى، مرجع سابق،ص 32.

[2] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عند بول ريكور، مرجع سابق، ص 38.

يقدم في النص التوراتي، أو بمعنى مباشر رواية الخلق القائمة في الله الثالوث وفي الخلاص الذي يقترحه.[1]

يميز "أوغسطين" في هذا الكتاب بالذات بين نمطين من الأشياء: الأشياء التي تقال لذاتها، أي التي تكون غاياتها في ذاتها، والأشياء التي نستعملها لغاية أخرى، والأشياء الأزلية وحدها تقدم قواماً حقيقياً ومعرفتها مع الخير الأعلى، ويبدو الهدف الأساسي من هذا التفريق في تصور القديس بأن الكثير من العبارات الإنجيلية في الغالب تظهر مضمرة وخفية، ومثال ذلك فكرة التجسيد التي تعبر عن نفسها في مبدأ الحب أي حب الله لخلقه، ومن ذلك أننا يمكن نستخلص مع "أوغسطين" أول مبدأ تأويلي جدير بالاهتمام: يجب تأويل كل النصوص تبعاً لأمر الحب هذا، الذي يُحيل كل ماهو قابل للتغيير على ماهو ثابت".[2]

لابد لنا إذن الاستعانة الأقوال العلامات في أفق فهم الكتابة المقدسة، فانطلاقا من هاته الأشياء التي تبدو أساسية وضرورية يمكن النفوذ إلى المعنى، ولكي نفهم أيضا ما تحيل إليه العلامات والرموز الدينية علينا العودة العلوم، ولاسيما النحو والبلاغة(Rhétorique)، فالبلاغة تُعلِّمنا تمييز الاستعارات ومجازات أُسلوب "الكتاب المقدس"، وتمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي.

نتحدث هنا عن أثر البلاغة دون نسيان ما قدمته للتأويلية قبل عهد أوغسطين، إذ لم يكن من باب المصادفة البتة أن تكون أهم القواعد التأويلية هي القواعد التي اشتقت من فن البلاغة، فأهم قاعدة في البلاغة هي وجوب عد الفكرة التي نريد توصيلها فكرة يجب تقديمها بطريقة فعالة وفاعلة في الخطاب، وهي نفس القاعدة التي تتطابق وتتشابه إلى حد كبير مع قاعدة تأويلية أخرى ذات مركزية، تقول بأننا إذا ما أردنا فهم أجزاء النص يتعين علينا العودة إلى الكل الذي يُشكِّله الخطاب في قصده العام، هكذا تظهر قيمة البلاغة ودورها في العملية التأويلية منذ شيشرون إلى القديس أوغسطين، وحتى مع منظري التأويلية البروتستانتية الذين أتوا من بعد أوغسطين.

تظهر مهمة اللاهوتي النظامي في مجملها –وعلى حسب **ديفيد تريسي**- بأنها هيرمينوطيقة تأويلية في يعود لتفسير الإرث الديني بصفة عامة في الوضع أو الشرط الحاضر، ليجري تفسيره ضمن

[1]Augustin, La doctrine chrétienne, Institut d'études augustines, 1997.

[2]جان غروندان: التأويلية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2017، الطبعة الأولى، ص16

وساطة بينية أي بين العودة للماضي وأفق المستقبل، مترجماً ومؤولاً ما يجري ضمن إطار تاريخ وتقليد ديني محدد لاسترجاع معانيه الغربية في بعض الأحيان والمألوفة في أحيان أخرى". [1]

وهو ما حدا ببول ريكور إلى الاستعانة بمفهوم التفسير التوراتي والذي يهتم بموضوع قواعد التفسير الخاصة بالكتابة المقدسة، لذلك يرى هذا الأخير "أنه ليس هناك علم تفسير عام ولا شرعية كلية لتفسير واحد، بل هناك نظريات منفصلة ومتقابلة خاصة بقواعد التفسير، وبذلك ينشط في مفهوم التفسير ضربان من السعي الفكري:سعي الشرح والتفسير الذي به يتطلب الفكر المعنى المحجوب في مطاوي العبارة الخارجية، وسعي الإظهار والتعبير الذي ينشد الفكر انكشاف المعنى الداخلي والإفصاح عنه.[2]

ج/ اللحظة الثالثة : اتساع البراد يغم التأويلي إلى أفاق أخرى مع عصر التنوير.

أول من اتجه نحو هذا الوعي الحديث استخدام الهرمينوطيقا هو فريدرك شلا يرما خر (1768-1834)، حيث فتحت إسهاماته في التأويل أفقا جديدا وواسعا في تطور هذا الحقل من المعرفة، ليصبح غير مقصورا فقط على تفسير الكتاب المقدس بل تعداه الأمر إلى البحث عن نظرية عامة للتأويل بوصفه علما وفنا في الوقت ذاته تعكف على دراسة أشد الخطابات اختلافا،وتسعى إلى أن تبرز من الشروط العامة التي تمنحها اللغة في مفاهيم جديدة .[3]

كما يعتبر ويلهم دلتاي(1833-1911) تلميذ شلا يرما خر من المنتمين أيضا لمجال الهرمينوطيقا في أفقها التنويري الجديد، مستندا في ذلك لتصوره لـ"الفهم"والذي يمثل مقولة جوهرية وأساسية في كل مؤلفاته[4]،حيث يلخص المشكلة في كتابه "أصل الهرمينوطيقا"في السؤال التالي :كيف يمكن أن تكتسب العلوم الإنسانية والتاريخية منهجية في التأويل تختلف عن فلسفة العلوم الطبيعية

---

[1] ريتشارد كيرني: دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص57.

[2] ريكور بول : صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية ،ترجمة منذر عياشي ،تحقيق جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت، الطبعة الأولى ، 2005،ص374.

[3] Paul Ricœur :Du Texte A L'action, Essais d herméneutique, Editions Du Seuil, paris, 1986, p78.

[4] دلتاي فلهام، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة وتقديم فتحي انقزو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس،2015،ص30.

الوضعية؟ كما يتساءل عن الكيفية التي يمكن بموجبها لعلم إنساني متميز أن يكون في مقابل سيطرة الموضوعية التجريبية ؟[1]

وهو ما عمل عليه دلتاي من خلال تطوير نموذج جديد يؤخذ بعين الجدة المظهر الموضوعي والتاريخي لما يسمى ب"الطبيعة الإنسانية "،وتأكيده على تاريخية الوجود الإنساني وعلى ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره ،يتألف وجوده من سلسلة متصلة تحتوي على ماض وحاضر و مستقبل ، وتقع في علاقات مع الآخرين ومع الطبيعة، وهو بذلك ؟إنما سعى كما يقول ريمون أرون إلى إقامة "فلسفة للإنسان ككائن تاريخي"يكون في التأويل هو النهج الأساسي لكل العلوم التي تدعى ب"الروحية ".[2]

إن الحديث عن تطور تاريخ التأويلية، لم يكن من باب الصدفة، فتحديد مفهوم التأويل عند ريكور قد يستمد مرجعيته من هذا التاريخ، لذلك ينطلق ريكور في عرضه لمفهوم التفسير من وجود ضربين يعكسان اتساع مفهوم التفسير، **أولا** من خلال تعريف **أرسطو** "**في العبارة**"، للتفسير على أنه"قول شيء عن شيء"، **وثانيا** من خلال التفسير التوراتي بموضوع قواعد التفسير للكتابة المقدسة، لذلك يرى **ريكور** أنه ليس هناك علم تفسير عام ولا شرعية كلية لتفسير واحد، بل هناك نظريات منفصلة ومتقابلة خاصة بقواعد التفسير، وبذلك ينشط في مفهوم التفسير ضربان من السعي الفكري سعي الشرح والتفسير الذي به يتطلب الفكر المعنى المحجوب في مطاوي العبارة الخارجية، وسعي الإظهار والتعبير الذي ينشد الفكر انكشاف المعنى الداخلي والإفصاح عنه.

لذلك يقر ريكور أن علينا أن نضع هاذين التفسيرين في مواجهة المزدوجة فهذا التوتر وهذا الشد الأقصى هو التعبير الأكثر صحة على حداثتنا، هذا المطلب المزدوج، فمن جهة هو تطهير القول في إمكانياته، ومن جهة أخرى هو الإنصات و الإصغاء.

فالهرمينوطيقا أو علم التفسير هي علم وفن معا وفي أن واحد، لذلك لم يقنع بول ريكور، بالذاتية الصميمة المرتبطة بهذه الهرمينوطيقا، فأراد أن يتخذ المسار الضيق والخط الرفيع الممدود بين دعوة الموضوعية المرتكزة على النص نفسه، وبين إلقاء في حالة انفتاح معين على ما يعتمل في باطن النص ولعله كان قيما أن يقول تمثل الهرمينوطوقيا عند ريكور، محاولته لإبقاء على كل من الطابع

[1] المرجع نفسه،ص32.

[2] نبيهةقارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص51.

العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أي منهما منزلة مطلقة[1]، لذلك ذهب ريكور إلى أن حيوية الهرمينوطوقيا يكفلها هذا الدفاع المزدوج :الإصغاء والشك والإذعان والتمرد.

ثالثا: في التصورات الممكنة للتأويلية في الفلسفة المعاصرة

إذا ما صرفنا نظرنا صوب قيمة التأويلية وأثرها في الفلسفة المعاصرة، لتبدى لنا ذلك التحول من اعتبار التأويل كمنهج تطبيقي خاص بالنصوص، سواء أكانت هاته النصوص أدبية أو قانونية أو دينية جهة أكبر إلى التأكيد على أن التأويلية المعاصرة قد أخذت شكل الرهان الكلي والعام بحيث تغدو ضربا من اللسان المشترك بين الثقافات المعاصرة، أو اللغة النسبية السائدة في زماننا وبيننا، ألم يقر فوكو مرة في حديثه عن "تقنيات التأويل أو التأويل كتقنية" بأن التأويلية المعاصرة صنعتها الثقافة ليكون الغرض الأساسي منها :" الكشف عن اللغة التي تريد أن تعني غير ما تقوله، وتخمين وجود لغة خارج اللغة، وأنّ التأويل ينعكس دوما على ذاته، كأننا في لعبة مرايا بعضها عاكس لبعض بلا نهاية".

إننا أمام أفق جديد للتجربة التأويلية ضاقت بإحاطته الرؤية التقليدية القديمة، يقول ريكور في اعتراضه على غادامير:" أنّ التأويلية الحديثة ليست ترميماً منطقياً لضعف ما أصاب الآلة التأويلية عند تطبيقها، وإنما هي مغادرة لليقين وشك جذري موجع مؤلم، بل إن من المسلمات التأويلية اليوم، ليس اليقين من النصوص، وإنما الشك فيها، والتظنن عليها"[2]، قد نقف مع هذا القول بشيء هام ومثير وهو الانعطاف بمفهوم التأويل من النقيض إلى النقيض، إذ لم تعد التأويلية تفسيرا وشرحا وتحيينا بقدر ما غدت تمردا وإضاعة للمعنى بدلا من إيجاده.

سنحاول في هذا الحيز الهام الاقتراب قليلا من المشهد التأويلي المعاصر، والوقوف على الدلالات الجديدة للتأويلية، التي غدت ضربا من الانسحاب والمغادرة من المفهوم الثالوثي أو الثلاثي الكلاسيكي للشأن التأويلي (التأويل كفن، التأويل كفن للفهم، والتأويل باعتباره فن التطبيق على النصوص) إلى مساحة أخرى للفكر الفلسفي تبدو واسعة وموغلة في التعقيد، وإذا تقرر لنا ذلك سنجد أن الملامح الكبرى للتأويلية المعاصرة لم تكون محصورة في مدرسة فلسفية واحدة ومحددة كما هو الأصل في العهود الأنفة، بل سنلمح التأويلية كروح للعهد الفلسفي الراهن، بل وسنعاين اشتغالا واهتماما كبيرا بموضوع التأويل من جهات متعددة: تأسيسا ونقدا و استعادة وتحليلا، ولعل أهم هاته النماذج حصرها "فتحي انقزو" في مقالة له عنونها" تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات"هي كالأتي:

[1] ريكور بول: في التفسير، مرجع سابق ، ص33.

[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص85.

أ/ خط التأسيس والذي ينحدر من ديلتاي ويفضي إلى التأصيل الفينومينولوجي للتأويلية مثلما هو الأمر عند هايدغر غادامير وبولنو، ورواد المنطق التأويلي مثل ليبس وميش وبلسنر، ويجد عند ريكور تتمته القصوى وهو في مختلف وجوهه مبني على قراءة تأويلية لكتابات هوسرل.

ب/ خط النقد والمساءلة ومَثَلَهُ نيتشه ويقوم على نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية ومنه تطورت مختلف النزعات الجينيالوجية كالتحليل النفسي لفرويد والأركيولوجيا لدى فوكو.

ج/ خط الاستعادة (استعادة التأويل في مقاربة الدين)، ومثله كل من بولتمان وكارل بارت، وباول تليتش، وكذا دي لوباك.

د/ خط التحليل الذي تمثله محاولات نقد الميتافيزيقا والتدبيرات المعاصرة لما بعد الحداثة بشقيها التحليلي والقاري عند رورتي وديفيدسون، وفاتيمو* وغيرهم ممن انشغلوا بالتأويلية.[1]

الوجيه، التأكيد أن هذا التقسيم المنهجي الذي خَطَّهُ الباحث في التأويليات "فتحي انقزو" ليس تقسيما جامعاً ولانهائياً، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الكَشْفُ المُغْلَقُ لمسارات التأويلية المعاصرة، بقدر ما يجوز لنا الحديث عن مداخل منهجية وبحوث مجزؤوة، قدمها باحثين ومفكرين وفلاسفة* لضبط الشأن التأويلي، ولو قدر لهاته التقسيمات أن تختلف و تتعارض في بعض الأحيان، فليس غرضنا من هذا البحث بيان الاختلاف و أوجه التعارض، بل بتبيان هذا أهم وجاهات النظر والتقسيم، كما لا يفوتنا في هذا المقام التعّرض لتقسيم ثان* وضعه مؤرخ التأويل "جان غروندان"في كتابه الموسوم بـ"التأويلية"،والذي يعتقد بموجبه أن التأويلية المعاصرة هي "وليدة رد الفعل على فهم التأويلية المنهجية(عند دلتاي على وجه مخصوص)، ولقد اتخذ هذا الرد شكل فلسفة تأويل كونية،

---

*يعمل رورتي و فاتيمو على ربط الحقيقة بالتأويل كوجهين لعملة واحدة، للقول بأن المعالجة الكلاسيكية لمشكلة الحقيقة قد غدت خاطئة وضعيفة ممن جهة،و لنقض البعد الأحادي والتمركزي والذاتوي والسلطوي في الثقافة الغربية من جهة أخرى. (أنظر محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص20).

[1] فتحي انقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية، من شلايرماخر على دلتاي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب،الطبعة الأولى، 2017، ص53.

*بخصوص أهم الفلاسفة ممن انشغلوا بمسألة تقسيم الفلسفة التأويلية المعاصرة إلى تيارات يمكن مراجعة الكتب التالية:

-Gusdorf G, Les origines de l'herméneutique, Paris : Payot, 1988.
-Molino J, Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique, vol12, N2(1985).
-Grondin J, L'universalité de l'herméneutique, Paris : PUF ,2006.

*والحق أننا نعتقد بأن تقسيم جان غروندان لمصب التأويل في الفلسفة المعاصرة، يبدو إلى حد بعيد خادما لمضمون البحث وآفاقه، اعتزمنا التفصيل في هذا التقسيم مع المبحثين القادمين.

تقوم على اعتبار أن الفهم والتفسير ليسا ثنائيتين منهجيتين لفهم العلوم الإنسانية، بل إنهما سَيْرُورات أساسية،[1] نجدها في قلب الحياة بالذات، فالتفسير يبدو حينئذ أكثر فأكثر بمثابة سِمة أساسية لحضورنا في العالم".[2]

كل هذا لن نجد له مثيلا أكثر تطبيقاً وتنفيذًا إلا مع نموذجين اثنين أساسين اخترقا الفلسفة المعاصرة كلها، إذ لا يوجد فيلسوف معاصر اختص بالشأن التأويلي دون أن يمر عبر هاذين القرينين- بتعبير جان غروندان-: قرين غير معلن نجد صداه في فلسفة الألماني نيتشه وفي رؤيته الكلية الجديدة عن التأويل، وقرين آخر مُعلن، لا يقل أهمية عن الأول وهو الفيلسوف مارتن هايدغر الذي حاول بكيفيته الخاصة أن يُوجِدَ نمطاً آخر من التأويلية، تقطع مع التأويلية الإغريقية والشلايرمارخية، في تأويلية جديدة تتجاوز تأويل النصوص إلى محاولة البحث في تأويل الوجود.[3]

1. إرادة الاقتدار والمنظور الجديد للتأويل عند نيتشه

من المؤكد أن اللحظة النيتشوية قد مثلت لحظة فارقة ليس في سماء الفلسفة المعاصرة فقط بل في تاريخ الفلسفة الطويل ككل، لكن أن يكون تأثيره جلياً في المشهد التأويلي المعاصر بالذات فهذا ما يضعنا أمام حيرة وتساؤل: إذ كيف يمكن لفيلسوف لم يكن اهتمامه يرتفع مقام المؤسس -كما كان الحال مع شلايرماخر و دلتاي- ليتحول إلى ملهم بعد ذلك لفلاسفة أفنوا حياتهم في الاشتغال بشؤون التأويلية*.

أ/ التأويل بوصفه قراءة جينيالوجية لهذا العالم

مكمن السر في قيمة "نيتشه" التأويلية يظهر في أنه أول من أعلن وبشكل صريح، أن العالم قد استحال إلى نص متعدد المنظورات والتأويلات، مفطوراً على الصيرورة و معدوماً فيه الثبات، هاته الصيرورة هي من أفضى القول بها إلى وجود تفسيرات لا يحكمها نظام ولا منطق، ولا تتجه بسيرورتها إلى غاية معينة، لتنكشف بعدها المعرفة بوصفها شبكة من العلاقات والعلامات التي ينظّم بها المؤول

---

[1] عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الأمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2010، ص74.

[2] جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص 11-12.

[3] المرجع نفسه، ص13.

*أكد على ذلك غادامير وهو المعلم التأويلي المعاصر الكبير عن قيمة نيتشه وعن مدى تأثيره في كتابه "بداية الفلسفة" قائلا"لقد تشرب موقفنا من الماضي بنيتشه، كما أنه خلف أثره على أعمالنا الفلسفية الحالية"، أنظر غادامير بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2002، ص64.

العالم، وينتقي منه ما يُبصر فيه مطلباً لحاجاته الحيوية، وإذا تقرر هذا تتحول تجربة المعرفة عند نيتشه من مقام البحث في الحقيقة إلى مقام آخر هو مقام التأويل والتقويم، حيث تتبدى باعتبارها أثرًا لإرادة القوة أو علامة عليها، :"فإذا كان هناك معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنه قابل للتأويل بطرق متنوعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معاني غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظورية Perspectivisme".[1]

لعله حري بنا ونحن في هذا المقام بيان العلاقة الوطيدة بين المنظورية والتأويل التي جعلها نيتشه في مقام الصلة الحميمة والمتبادلة، يقول يوسف بن أحمد في حديثه عن المنظورية عند نيتشه "بأنه إذا كانت المنظورية تحيلنا بصورتها الفضائية إلى المَّوَاطِن المتعددة التي يتمركز بها في الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية قد يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجه الأفراد من منظورات مختلفة وفق قراءتهم المتنوعة لنص العالم"[2]، ولكن هذا التقسيم المفهومي –حسبه- لا يجعلنا نفصل بين هذين المفهومين عن بعضهما فصلاً مانعاً "فتعددية التأويل دائما ما تستجيب لتعددية المنظور، والنص هو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، لذلك تشقه صراعات عنيفة بين الإرادات المختلفة، والتي تريد كل واحدة منها أن تفرض تأويلها الذّاتي بدعوى أنه هو الذي من منظورها الخاص يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم". [3]

والحق أيضا، أن هذا البحث الجينيالوجي في متن نيتشه لم يكن صدفة، ولم يخرج من الفراغ، فالمنهج الجينيالوجي(La Méthode généalogique)في الأصل يعد أحد المناهج المهمة في دائرة العلوم الإنسانية والتاريخية، وغرضه الأساسي هو البحث في نشوء الظواهر الإنسانية أي العودة إلى الأصول الأولى و النبش في حقيقتها ومعرفتها، دالة أيضا على "العلم المتخصص في ذكر أصول ونسب العائلات وعلى سلسلة من الأسلاف، ويفترض أن قرابة نسبية تجمع هؤلاء الأسلاف لكونهم ينحدرون من أصل مشترك".[4]

لكن هذا المنهج مع -نيتشه- يغدو أداة تأويلية نقدية تمتلك قدرة تفسيرية ووصفية فاعلة، تخرج من إطارها التكويني الأصلي أي ميدان العلوم التاريخية إلى فضاء آخر، هو فضاء نقد الثقافة

[1] يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، السنة 19، العددان102-103، (كانون الثاني/ يناير-شباط/فبراير1998)،ص49.

[2] المرجع نفسه ،ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص50.

[4] عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2001،ص184.

والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية، كما أن هذا البحث الجينيالوجي بالمفهوم النيتشوي الجديد لا يبقى رهين البقاء عند إثبات النسب والوصول إلى الأصل، بقدر ما نصل به إلى أبعد من ذلك، "إنه الحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ووضعها موضع تساؤل، وهنا بالذات نحتاج إلى معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها"،[1] وكل هذا لن يتأتى ما لم نحتكم إلى المساءلة الجينيالوجية.

ب/ التأويل باعتباره تقويما للأخلاق

في ذات السياق، وعلى نفس المسار تشكلت ملامح صِلّة أخرى ربط فيها "نيتشه" بين التأويل(Interprétation) وبين التقويم(Evaluation)،انطلاقا من إرادة الاقتدار باعتبارها الجامعة بينهما، فهي التي تُؤَوِل وتُقَوِم، وإذا تقرر القول لدينا بأن التأويل هو تحديد الاقتدار الذي يعطي معنى للشيء، فإن التقويم هو تحديدُ لإرادة الاقتدار من جهة ما تعطيه للشيء من قيمة، وهكذا تُشتق قيمة القيم ودلالة المعنى من إرادة الاقتدار نفسها،[2]يحلل جيل دولوز هذا التو اشج في نص شهير حول "نيتشه والفلسفة" هما: حركتان مترابطتان(التأويل والتقويم)،أي نسب كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم، لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء يكون أصلها ويقرر قيمتها".[3]

وإذ عرف هذا الترابط الموجود بين التأويل والتقويم النيتشوي بما هما منهجيان أسياسيان ظَّلا ملازمين لفلسفة نيتشه كلها، حَّق لنا الخوض في تمظهراته وتطبيقات هاذين المنهجين خصوصا في الجانب القيمي الأخلاقي،وبالذات في مشكلة "قيم الخير والشر"، ونحن على أعتاب القيمة، تنتابنا العديد من الأسئلة: إذ كيف يمكن للتأويل أن يصبح بحثاً في القيمة أي قيمة الأصل وأصل القيم؟ وكيف له يَغّدُو تقويماً وتخريجاً لمشكلة الأخلاق كلها؟

إن إرادة الاقتدار أو القوة-على حسب نيتشه- هي الكاشفة الأولى لقيم "الخير والشر"، وهي الباحثة في أصول الأخلاق ومصدرها ونشأتها، وهي الناظرة في تشكل وتكون العديد من المفاهيم الأخلاقية، كأن نقول"الحسن والقبيح"، و"النافع والضار" والخير والشر"، وما هاته المفاهيم إلا تقويمات خاطئة، وغير معيارية، ولا عادلة وضّعها "السيد"، "التسلطي"، "القوي"، ودَعَّمتها وكرستها النُظم الفلسفية الأفلاطونية، وأثنت عليها الرؤية الدينية المسيحية العامة.

لقد أدت هاته الثنائيات المتضادة إلا ضرب من الإقصاء، أي إقصاء جميع جوانب الحياة من التمثلات والتفسيرات الأخلاقية، فلا الجسد ولا الغريزة ولا حتى الشّر هي معاني تم تقديمها على وجهها الكامل

[1] نيتشه فريدريك : جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب،المركز الوطني للترجمة، تونس، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص12.

[3] دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993،ص6.

والصحيح عبر التاريخ، "كل ما هنالك أن "اللغة المقننة أو تقنين اللغة"* تعمل على الإخفاء والتمويه، فمفهوم الخير لا يدلّ حقيقة على ماهو"غير أناني"، ومفهوم "الشرير" لا يدلّ فعلا على ماهو "أناني"، بل إن "غير الأناني" ليس المقابل الحقيقيّ لـ"الأنانيّ"، هذا التقابل ليس تقابلا موجوداً في أصل الكلام، بل إنه يستخدم للدلالة في الواقع على تفسير وضعه الأسياد الذين استحوذوا على حقّ وضع الكلام بناءاً على تراتبية المجتمع وتباين المراتب والدرجات، فإحساسهم بالترفّع والعلو جعلهم يضعون مسافة لغوية بين "الخَيِّر"و"الشرير" و"النبيل" و"الوضيع"، هذه المسافة اللغوية تلبي غرور حكمهم وتتوافق مع المسافة الموجودة افتراضاً بين الأسياد ومجتمع العبيد.[1]

إن التأويل الجديد عموما، -وعلى حسب نيتشه- هو فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بما فيها التمظهرات الدينية والأخلاقية التي حولت التأويل إلى فن القراءة المريضة، يقول: "إن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي... هي دائما طريقة تحكمية، بحيث تجعل الفيلولوجي فاقدا للصبر مجنونا"،[2] لابد علينا إذن، نحن معشر الفلاسفة أن نتخلص من هذا التأويل المريض الذي يمتنع عن ممارسة التقويم و في الآن ذاته يخلط بين الواقع والقيمة، ولن يتأتى لنا هذا ما لم نتحرر من هذا التأويل إلى تأويل آخر جديد: فأن نفهم بشكل مغاير هو موقف تأويليّ مضّاد لكل نمط تقليدي، ذلك ما فعله نيتشه تحديدا، الذي لم يُضِف _إلى جانب ماركس وفرويد وبحسب عبارة فوكو _ معنى جديد على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل وبدّلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤوّل بها".[3]

2.مارتن هايدغر والتصور الخاص للتأويلية: أو من تأويلية النصوص إلى تأويلية الوجود

من البين أن تصور هايدغر لمفهوم التأويل يبدو للوهلة الأولى تصورا يحتاج الكثير من الفحص والتعمق والبحث في سياقاته وحيثياته، كيف لا، وهو الذي قامت عليه العديد من النقاشات و التجاذبات في الفلسفة المعاصرة، سواء في انتماءه/من عدمه في التيار التأويلي التقليدي والذي يمثله شلايرماخر ودلتاي، أو في رؤيته ورهانه على صياغة تأويلية خاصة تختلف وتتغاير مع من سبقه، مع

* أي اللغة بوصفها واضعة القوانين، وهي التي تضع الحدود بين الصدق والكذب(مشكلة الحقيقة) وبين الصحة والخطأ، والقوانين على حسب نيتشه ليست في جوهرها سوى منتج لغوي، ومنتج بلاغي، فاللغة عنده هي فن بلاغي، إن البلاغة ليست ضرباً من اللغة وإنما اللغة نفسها ليست سوى بلاغة.

[1] فوزية ضيف الله، تأويلية إرادة الاقتدار عند نيتشه، مرجع سابق، ص189.

[2] نقلا عن : عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت ، الطبعة الأولى، 2013،ص148.

[3] فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص48-49.

هايدغر –كما يصرح جان غروندان- غيرت التأويلية موضوعها، ورسالتها ووضعيتها، بل وغيرت موضوعها، إذا لم تعد تتناول النصوص أو العلوم التفسيرية، لتتناول الوجود بذاته.[1]

أ/ هايدغر والإرث التأويلي الكلاسيكي: أو هايدغر بين شلايرماخر ودلتاي

إن الطريقة التي استعاد بها هايدغر في مقاربته لمفهوم التأويلية قد لا تقترب بشكل كبير مع ما قدمه شلايرماخر، لا تتجه صوبه، بقدر ما أنها تتصل بمسالك فلسفية متحررة من روح العصر الرومانسي وبالتنوير :بين دلتاي هوسرل،أي بين المطلب التاريخي والمطلب الفينومينولوجي، وبالتحديد في مفهوم الحياة، وهو المبحث الذي سينتظم بعد ذلك في فلسفة هايدغر، ليغدو مشروعا متكاملا منذ أن أعلن عنه في عنوان طريف قدمه كدرس في سداسي صيف1923، سماه بـ"انطولوجيا تأويلية الحدثية"[2].

موقف "هايدغر" من جهة "شلايرماخر" قد تبدو مشروعة ومؤسسة إذا ما علمنا بأن كتابات "شلايرماخر التأويلية" لم تكن تمتلك تلك المساهمة والمناظرة الفعلية في مشروع هايدغر الجديد، والذي يرى بأنه ما يمكن أن نستعيده و نعمل به حقا -في التراث التأويلي الغربي- سوى عنصرين أو لحظتين أساسيتين وحاسمين في الإعداد لهذا المشروع: **أولا:** العنصر الفلسفي الإغريقي، والذي يشتق معناه من التصور الأصلي للهرمينوطيقا عند أرسطو وأفلاطون أي : العبارة الناطقة عن الوجود على شاكلة تأويلية فينومينولوجية للوغوس بوصفه قولاً مُبيناً، **وثانيا:** العنصر اللاهوتي الوسيط الحديث، ويراوح في "هايدغر" تارة بين كتب أوغسطين (في تعاليم المسيحية) وتارة بين كتب رجال الإصلاح الديني، ونخص بالذكر أفكار لوثر.

غياب "شلايرماخر" عن المشهد التأويلي الهايدغري لم يكن غياباً تاماً ولا نهائيا، بقدر ما يُعد موقفاً نسبياً وخاصاً بـ "تأويلية الحدثية"، فما نلمسه في كتابات "هايدغر" قبل فترة 1923يعكس هذه الحقيقة، في دروس ترجع إلى سنوات1918-1919 قدمها "هايدغر" بعنوان "الأسس الفلسفية للتّصوف في العصر الوسيط" أورد فيها مقتطفات نصية من كتابي شلايرماخر " أحاديث في الدّين"و العقيدة المسيحية، إذ كان الغرض من التنصيص إجراء مناظرة فكرية مع شلايرماخر، غايتها الكشف عن القراءة الفينومينولوجية لتجارب التصوف المسيحي الوسيط واللاهوت عامة والتأويلية الفلسفية، إذا كان هذا في تعامل هايدغر لشلايرماخر، فما إذن عن علاقة هايدغر بـ "دلتاي" ؟

[1] جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص 34.

[2] فتحي انقزو معرفة المعروف، مرجع سابق، ص67.

مهما كان الأمر، فإن "شلايرماخر" قد ترك مكانه لـ"دلتاي"[1]، لقد وجد "هايدغر" في تركة "دلتاي" الفلسفية والتأويلية ما يمكن أن يشفي غليله، وما يدعم عناصر تأويليته الخاصة، خصوصا في فكرته حول مفهوم الفهم، ولو أنهما يختلفان جذرياً في منح الدلالة المناسبة لهذا المفهوم،و الذي يأتي عند دلتاي مرادفاً لمستوى إدراكنا لشيء ما، فإذا كنا بصدد محاولة فهم لوحة أو قصيدة في حدود اعتبارها مجرد معلومة من المعلومات أو بيان من البيانات،عندما نفهمها كتعبير عن الوقائع الباطنة أو تعبير عن الحياة ذاتها .

في حين يبقى تصور هايدغر بعيداً كل البعد عن ما جاء به دلتاي، فالأصل في الفهم ليس اعتباره موهبةً خاصة أو قدرة معينة على الإدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، "الفهم ليس شيئاً نمتلكه –يكتب هايدغر- الفهم شيء نكونه"، هو شكلٌ من أشكال "الوجود في العالم" أو عنصرٌ مكوِّنٌ من عناصر "الوجود في العالم"، فالفهم هو أساس كل تفسير، وهو متأصل ومصاحبٌ لوجود المرء وقائم في كل فعلٍ من أفعال التأويل.[2]

لقد رفع هايدغر -وعلى حسب عبارات ريكور-سقف الطُموح التأويلي عاليا، بأن نقل مشكلة التأويل برمتها من الطرح السيكولوجي التاريخي والذي يدخل في دائرة الدلتايية والشلايرماخرية إلى طرح مغاير، هو الطرح الوجودي، ومن فضاء النص الذي ارتبط وعَّقد وثاقه مع مسارات التأويلية القديمة إلى فضاء جديد هو فضاء اللغة، ومن البحث في الإشكالية الثقافية إلى الرهان في إشكالية -الكائن في العالم-، ولم يعد الفهم عنده: "فكرة سيكولوجية، لقد انفصل تماما عن كل معرفة للغير، وعن كل إدراك لأي وعي غريب، إن الفهم يؤول بعبارات انطولوجية، باعتباره أحد مكونات الكائن، طارحاً على نفسه مسألة الكينونة، انطلاقا من أوضاع، ومن مشاريع محددة وعلى ركيزة الفناء والانتهاء".[3]

ب/ تأويلية الحدثية: أو في الإزاحة الفينومينولوجية لفعل التأويل

بهذا التقدير يرى "هايدغر" أن عناصر تأويليته"في الحدثية"، :" جديرة بالتأويل،و هي في انتظاره وبها حاجة إليه، بل لا تعاش دائما إلا وسط نوع من تأويل لكينونتها"، ما فتئ أن أعاد التذكير بها في كتابه "الكينونة والزمان" (1959)، تستقي من ثلاث روافد أساسية: أولا، جزئيا، من دلتاي وفكرته في مسألة تأويل الحياة وتفسيرها،ثانيا: هوسرل، ومفهومه للقصدية ومحاولة ربطها بالتأويل، بحيث يغدو عيش الوعي كليا في عنصر غائية المعنى، مدركاً العلم من خلال وهم بنائي، أما عن المصدر الثالث،

[1] فتحي انقزو، معرفة المعروف، مرجع سابق، ص68.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم،مرجع سابق، ص222.

[3] بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989، ص28.

فيأتي أخيراً من الفلسفة المسيحية، من وحي "سورين كيركغارد" (1813-1855)، الذي تحدث عن الخيار الذي يوجد نفسه أمامه والذي يوجب المرء تبعاً لتوجّهات كينونته، إنه خيارٌ الوجود كينونة.[1]

والحق أن "الحَدَثية" هنا قد تُشير إلى الوجود العيني والفردي الذي لا يشكل لنا أول الأمر موضوعاً، بل مغامرة نُلقى فيها، وهي التي بإمكاننا أن ننتبه لها بطريقة سريعة أو لا، في حين تنطوي فكرة "تأويلية الحَدَثية" على معنى ثنائي مزدوج، تماشياً مع معنى المُضاف إليه المُزدوج في عبارة "الخوف من الأعداء" التي تشير تارة إلى الخوف الذي نشعر به من الأعداء (المضاف إليه- الموضوعي)أو الخوف الذي عند الأعداء منا(المضاف إليه- الذاتي).

بهذا المعنى، يبقى رهان "هايدغر" في مشروعه "لتأويلية الحدثية"على أن التأويل قد يجري بوساطة الوجود بالذات، وبعبارة ثانية، لا يمكن للفيلسوف أو لِمؤلف تأويلية الحدثية أن يجعل نفسه مكان الوجود بالذات، بل يمكن له أن يطور "إشارات شكلية" تتيح للوجود أن يكتسب إمكانات وجوده الخاص، يقول هايدغر:"إن موضوعة التأويليَّة هي"دازين" أيٍّ كان، وقد طرح عليه السؤال بطريقة تأويلية عن كينونته بهدف تحقيق صحوة كاملة لنفسه"[2]، هنا نلمس الفرق بين التأويليات الكلاسيكية وتأويلية هايدغر، إذ لا علاقة للتأويلية هاهنا بالنصوص، بل بالوجود الفردي لأيٍّ كان بهدف جعل هذا الوجود الفردي مُنتبهاً لذاته.

مهما يكن من أمر، فإننا قد نستفيد بكل تأكيد في درس هايدغر التأويلي، من لفتتان منهجيتان كانا لهما الأثر البالغ على امتداد الفلسفة التأويلية المعاصرة، ولا ضير أن نعتبرهما بمثابة إزاحتين فكرتين كبيرتين حدثتا في فعل التأويل الكلاسيكي، الأولى : في أن ما تجدر الإشارة بنا لتوضيحه في فعل التأويل، ليس معنى النص أولاً أو قصد الكاتب، بل القصد الذي يسكن الوجود بالذات، وهو ما يميز "تأويلية الحدثية"بالتخلي عن تأويل النصوص لصالح تأويل الوجود، الأمر الذي أحدث منعطفاً وجوديا هاماً لمفهوم التأويل، وصل صداه، وبلغ أشده مع ورثة هايدغر التأويلي، وبالأخص مع بولتمان، غادامير وإلى جانب ريكور.

والثانية تكمن في أن مفهوم التأويل -مع هايدغر- قد تغير تماما، إذ لم يعد تلك الوسيلة التي تُتيح التوصل إلى الفهم، تَبَعاً لبنية التأويل الغائية والفهم التي كانت سائدة في تصور التأويلية الكلاسيكي، بل أضحى مفهوم التأويل يرتبط بالأساس بالتوضيح النقدي لفهم يسبقه، إذ يوجد فهم

[1] جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص35.

[2] M, Heidegger, Herméneutique de la facticité, (Œuvres complètes, t63, Klostermann, 1988, p, 15.

أولاً، ثم يأتي تأويله، أو إن الفهم يتوصل إلى فهم نفسه، وأن يدرك نفسه في توقعاته، ذلك ما اصطلح عليه في الفلسفة: معرفة المعروف، أو فهم الفهم.

المبحث الثاني: سؤال الارتيابية: الحدود والأبعاد.

تمهيد:

خليقٌ بهذا البدء الأول، إذاً، مُعَاوَدة طَرح السؤال القديم والمتجدد حول ماهية "الارتياب"، وعن المقصود به باعتباره مفهوما فلسفيا مركزيا له أبعاده و تشكلاته التاريخية، والنفسية والاجتماعية وحتى الفيزيائية،لقد ظل ماثلا وحاضرا في رؤية وتصورات الفلاسفة الأوائل أي منذ اللحظة الإغريقية الأولى ووصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومرورا بعصر الفلسفة الوسطى، سواء أكان ذلك مع فلاسفة الإسلام أو مع الفلاسفة المسحيين.

دَخّل -كما تؤكد "جنيفر مايكل هيكت"- الارتياب سِجل التاريخ منذ ألفين وستمائة عام، ما جعله من أقدم معظم ضروب الإيمان، قد يكون الإيمان أمرا مدهشا، لكنه ليس وحده المثير للدهشة، كان الارتياب أيضا مدوّياً تماماً في وضعه لقواعد الحياة الهانئة وتواقاً للحقيقة بالمقدار عينه-مع الإيمان-، لقد أحرز نجاحاً هائلا بالعديد من المقاييس"[1].

أولا: الارتياب: مقاربة في المفهوم.

إن حديث الفلاسفة حول "الارتياب" هو حديث قبل كل شيء عن المعرفة وعن الحقيقة، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال التّفكر في مفهوم الارتياب دون التّعرض لهاته المفاهيم، والتي تبدو عادة مُناقضة ومجانبة للمفهوم المدروس، فالارتياب لا يكاد ينفك عن نطاق الحقيقة، بل إنه من نسائج الحقيقة ولو تبدى لنا في الأمر غير ذلك، ألا يعرف الشيء من نقيضه، ألا يظهر ويجلو بحقيقته إذا ما قَدَمْنَا وخَبَرْنَا ضدّه، ألم يصل نيتشه مرّةً بالقول: " إن كل ماهو طيب وخير وجميل مصدره الوهم، إن الحقيقة تقتل بل أكثر من ذلك، إنها تقتل ذاتها عندما تكتشف أن أساسها هو الخطأ"[2]. فإذا كانت "الارتيابية" على طرفي النقيض من الوثوقية والتسليمية من ناحية إمكان المعرفة أو عدمها، تقرر لدينا القول بأن العلاقة بين الارتياب والحقيقة تظل ملازمة لكل عصر من العصور، ولو كانت هاته العلاقة تتباين وتختلف من فيلسوف لآخر.

[1] جينفير مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص27.

[2] Friedrich Nietzche, Le Livre du philosophe, trad. Angèle kremer-Marietti (Paris Flammarion ,1991), p139.

أ/ في الاشتقاق اللغوي لكلمة "الارتياب"

من طبيعة أيّة دراسة فلسفية تختص بضبط مفهوماً ما أن تُحدد ماهيته، وأن تُحاول الإحاطة بمضمونه سواء في شقه اللغوي أو الاصطلاحي، ولعلّه حريّ بنا أن نقف، بادئ الأمر على الدلالة اللغوية لمفردة "الارتياب" في المعجم اللغوي العربي الصريح، وفي المعاجم الأجنبية، قبل أن نفحص مدار تشكلها، ومسار تحولها واختلافها عند الفلاسفة، وعند القراء والباحثين، ذلك أن معنى هذا اللفظ قد يختلف من ناحية مفهومه عن العديد من الألفاظ المشابهة لها والمطابقة معها، والتي قد تبدو في الغالب لها نفس المفهوم ونفس المدلول.

تأتي كلمة "الارتياب" في معجم الوسيط، من المصدر"إرتاب"، ومن الفعل"ارتاَب"، وارتاب بـ/ ارتاب في/من يرتاب، وارْتَب ارتياباً،فهو مُرتاب،والمفعول مُرتابٌ به، فَارْتَابَ مِنْ تَصَرُّفَاتِهِ: شَكَّ فِيهَا، وارتاب بِهِ: اِتَّهَمَهُ وَرَأى مِنْهُ ما يريبهُ،وقيل أيضا: ارتاَب بالأمر/في الأمر أي شَّكَّ فِيه وتَحَّيَر منه[1]، قال تعالى[[إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ والْيَوْمِ الآخِرِ وارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ]]* ، وكتب في الشعر أيضاً: "دع ما يريبُ لأمرٍ لا ارتياب به.... بذاكَ أوصى سَيّدُ البشَرِ"وكتب أيضا:" أراد الله بالفقراء براً ....وبالأيتام حُباً وارتياباً".

وذكر ابن كثير في **"لسان العرب"**: أن الرَّيْبُ والرِّيبة، قد يأتي مقابلاً للألفاظ التالية: الشَّكُّ، والظّنَّةُ، والتُّهْمَةُ، فالرّيْبُ: ما رابَك مِنْ أمر، وقد رَابني الأمْر رَّيباً بمعنى نابَني وأَصابَني، وأَرابَني أي أَوهَمَني الرّيبةَ، وأَرَبْتُ الرَجُلَ أي جَعَلْتُ فيه رِيبةً، ورِبْتُه أي أَوْصَلْتُ إِليه الرِّيبة،[2] ورُوي عن عمر بن الخطاب، رضي اللّه عنه، أَنه، قال : مَكْسَبَةٌ(رزقٌ) فيها بعضُ الرِّيبةِ خيرٌ من مُسأَلةِ الناسِ؛ قال القتيبي في تفسيره لقول عمر: الرِّيبةُ والرَّيبُ الشَّكُّ ؛ يقول : كَسْبٌ يُشَكُّ فيه، أَحَلالٌ هو أَم حرامٌ، خيرٌ من سُؤَالِ الناسِ، لمن يَقْدِرُ على الكَسْبِ؛ قال: ونحو ذلك المُشْتَبهاتُ،[3] وجاء في شرح ابن الأَثير: أن الرَّيْب بمعنى الشَّكِّ مع التُّهَمَةِ؛ تقول: رابني الشيءُ وأَرابني، بمعنى شَكَّكَنِي؛ وقيل: أَرابني في كذا أَي شككني وأَوهَمَني الرِّيبةَ فيه، فإِذا اسْتَيْقَنْتَه، قلت: رابنِي، بغير أَلف.[4]

---

[1] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية القاهرة، دون طبعة، ص 421.

* سورة التوبة، الآية 45.

[2] ابن كثير، لسان العرب، مرجع سابق، ص623.

[3] أبو العباس، شهاب الدين القتيبي، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، الجزء الثالث، دون طبعة، ص234.

[4] عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1997م، 525.

غنيٌ عن البيان أيضاً، أن لفظ"الارتياب" قد يُماثل العديد من المفاهيم الفرنسية، فنقول: (إرْتِيَاب/Soupçon) ونكتب أيضاً (إرْتِيَاب/Suspicion)،وفي معاجم أخرى (ارْتِيَاب/ Doute)، وفي أخرى (إرْتِيَاب/incertitude) في حين يقابل مصطلح "الارتيابية"/ Scepticisme.[1]

ب/ في المعنى الاصطلاحي لكلمة "الارتياب".

تتجانس وتترادف العديد من الألفاظ إذاً مع مفردة "الارتياب"، فـ"الشَّكُّ" و"التَظُّنُ" و"الشُّبْهَةُ" و"التُّهْمَةُ" كلها مفاهيم-على العموم- تندرج في معنى نقيضٍ لليقين، وإنكارٍ للمعرفة أو عدم الأيمان بوجودها أصلاً، فيحين قد تختلف وتتفّرق في بعض الأحيان، كما لا يفوتنا ونحن في هذا المقام المفاهيمي إلى تِبْيَان وكشّف مدى القّلق الموجود في عبارة "الارتياب، وفي حُمُولَتِها الدِلالية والدَلالية، ولذلك فلا ضَّير لنا أن نحاول تَقَّفِي مدلول الارتياب انطلاقا من أهم المفاهيم المجاورة له، كَّون أن معرفة معانيها قد يُقَرِبُ لنا وبشكل كبير معنى "الارتياب".

إن "الشَّكَّ" في الأصل، دالٌ على"القضاء بإمكان أمرين متقابلين لا ترجيح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس"، أو "تجويز أمرين فزائداً لا مزية لأحدهما على سائرهما"، وقيل أيضاً أنه"التردد بين نقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر"[2]، وذُكِرَ في تعريفه آخر أيضا، "أنه ما استوى طرفاه، أي الوقوف بين الشيئين لا يميل إلى أحدهما"[3]، وأما "التظنن" فهو "تجويز أمرين فزائد أحدهما أَظْهَرُ من الآخر"، أو هو" عبارةٌ عن ترجّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع"، ويسع مفهوم "التظنن" للدلالة على الاتهام والتوهم من جهة، وعلى انعدام الثقة أو الوثوق وغيابها أو غيابه"[4].

وأما "الشُّبْهَةُ"أو "الاشتباه"، فهي "الدليل المُشْتَبِهُ والمُشْكِلُ والمُخْتَلِطُ والمُلْتَبَسُ الذي لا يقع به التمييز بين الأمور بسبب تشابهها"[5]،في حين تأتي "التُّهْمَةُ" في اللغة للدلالة على "الطريق الواسعة، وبسعة الطريق قد يَحْصُل لسالكه الاهتداء إلى مطلوبه، لكن قد يَحْصُلُ له الضَّلالُ عنه أو عدم الاهتداء إليه"[6]،وأما "الارتياب" فهو شَّكٌّ مع تُهْمَّة، والشاهد أنك تقول إني شَّاكُّ اليوم في المطر، ولا يجوز أن تقول إني مرتاب بفلان إذا شككت في أمره واتهمته"،ويُذْكَّرُ"الارتياب" عندما لا يبلغ المرء درجة

[1] سهيل إدريس، المنهل، قاموس فرنسي-عربي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة والعشرون، 1999، ص 1152-368-670.

[2] الفارابي أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص83-86.

[3] بن الجوزي يوسف بن عبد الرحمن، الفروق، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، 1998، ص268-270.

[4] الباجي أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب، الإسلامي، 2001، ص11-20.

[5] الفارابي أبو نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985، الجزء الثاني، 35-38.

[6] حمو النقاري، معجم المفاهيم الفقهية، مرجع سابق، ص231.

اليقين من الشيء وإن ظهر ريب في ذاك الشيء، فيقال شك مريب، ولا يقال اِرْتِيَابٌ أو رِيْبٌ مُشَكَّكٌ، فالشك هاهنا مبدأٌ للارتياب، كما أن العلم مبدأ لليقين.[1]

ج/القَوْلُ فِي مَعْرِفَةِ صُّورِ الارتياب وحُدُودِهِ :

نحن إذاً، إزاء مفاهيم متعددة ومتفاوتة لحقيقة مصطلح "الارتياب"، وتعدد هاته المفاهيم راجعٌ بالأساس لاختلاف زوايا النظر والاتجاهات التي تنظر فيه، فالارتياب كبنية مفاهيمية فلسفية لها أبعادها وتشكلاتها التاريخية /النفسية /الاجتماعية وحتى الفيزيائية ظل عصيا على الفهم والإحاطة من زاوية نظر الفلاسفة والمفكرين، وإذا تقرر لدينا هذا أمكننا القول بأنه لا يمكن حصره في نطاق معنى واحد معرفي وفلسفي، بل وجب علينا النظر في هاته الدلالات الغَّنية، وكذا تتبع أهم الصور الفلسفية الدالة عليه.

1.في دلالات الارتياب وتمثلاته:

أ/ الدلالة النفسية و السيكولوجية:

قد يمتد نطاق الارتياب عند الإنسان إلى أفاق بعيدة في المجالات الإدراكية، فقد ينصب الارتياب على موقف إدراكي نفسي وسيكولوجي معين، وقد ينصب على جميع أنواع المدركات الحسية، فيكون إما ارتياباً فلسفياً عقلانياً، وإما ارتياباً نفسانياً وجدانياً مرضياً، وقد ينصب الارتياب على بعض الصور الذهنية التذكرية، هاته الارتيابات لا تقتصر على الصور التذكرية الإدراكية، بل إنها كثيراً ما تتعلق بالصور الذهنية الرمزية المجردة، فالتلميذ أو الطالب في الامتحان على سبيل المثال كثيرا ما يتلبسه الشك والارتياب فيما يسرده من معلومات على ورقة الإجابة أو في الامتحانات الشفوية، وعلى ذلك يرى علماء النفس أن "الشك واليقين قرينان لا يفترقان، إذا ما نكاد أن نشك حتى نصل إلى يقين، وما نكاد نوقن حتى نشك"[2].

ولقد تفطَّن علماء النفس إلا أن الأساس في حياة الفيلسوف العقلية هي حياة الارتياب والشك لا اليقين، وإن الارتياب هو الوقوف في مجابهة خيارات على المرء أن يقع على واحد منها أو أكثر واستبعاد باقي الخيارات الأخرى المتوفرة، كما أن الفيلسوف "ما يكاد يتخلص من موقف خياري أو ارتيابي إلى يقين باختيار أمرٍ ما حتى يبدأ في التواجد بموقف ارتيابي جديد، ذلك أن عقله المكتشف يمتلك خيارات جديدة، والخالق أيضا لخيارات جديدة لن تكن موجودة لا يريحه ولا يركن به الحال إلى

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة بالقاهرة، عالم الكتب، بيروت، ص 805.

[2] يوسف ميخائيل يوسف، سيكولوجية الشك، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون تاريخ، دون طبعة، ص102.

بر اليقين، بل سرعان ما يقذف به من جديد إلى مرحلة معاناة أخرى نتيجة الجهد الذي يبذله في مجابهة الخيارات المتعددة والمتجددة باستمرار".[1]

بناءاً على هذا، يبدو أن أهل علم النفس قد تقرر لديهم القول بأن الارتياب داءٌ يطلق على نوع من الاضطراب العقلي الذي يعجز المصاب به عن إصدار الأحكام، أو ترجيح أحد الحكمين على الآخر رغم وجود مزية لأحدهما على الآخر، ويطلق أيضاً على المبالغة في اجترار المسائل الفلسفية المتعارضة، أو على الميل إلى استقصاء أسباب المسائل التافهة، أو على الخوف المرضي من وقوع الحوادث وما شابه ذلك أو على الإفراط في التوهم.

كما يفرق علماء النفس بين "الارتياب" وبين "الوسوسة"، فللارتياب –حسبهم- وجهين أساسيان، أحدهما الوجه الاختياري، بمعنى أن للمرء القدرة على الاختيار وهو إزاء العديد من الاقتراحات والمتغيرات كثيرة كانت أو قليلة، والثاني، هو الوجه اليقيني، حيث يخرج المرء من دائرة الاختيار إلى دائرة الوقوع على خيار أو أكثر بينما يستبعد جميع الخيارات الأخرى المتبقية، في حين نجد "الوسوسة"، ذات وجه واحد، الوجه الاختياري، بأن يظل المرء على حالة التردد دون أن يقع في حالة اليقين، ودون الحسم باختيار واحد ومعين[2]، والوسوسة هاهنا، تقترب كثيرا من مفهوم الارتياب أو الشك المطلق، إذ لا يمكن للمرء الاستكانة لموقف واحد ثابت، بل يظل حبيس حالة من التذبذب والتردد والاضطراب.

ب/ الدلالة العلمية الفيزيائية:

لقد كانت نظرية النسبية التي وضعها ألبرت أينشتاين في مطلع القرن العشرين عام 1905، وميكانيكا الكم ومبدأ فيرنر هايزنبرغ حول اللايقين أو اللاتحديد الحدثان البارزين، ليس في الفيزياء فقط، بل في كل تصورات الإنسان المعرفية والعلمية، لقد افترض علماء الفيزياء القدماء أنه يمكن لنا أن نستطيع معرفة مكان الجزيء وسرعته في لحظة بعينها، أما عن ميكانيكا الكمّ، فإن هذا الأمر يبدو مستحيلاً، إذ كلما قسنا موضع جزيء بدقة، كلما كانت معرفتنا بسرعته أقل، هذا هو معنى الارتياب بالمفهوم الفيزيائي.

كان المتشككة الأقدمون يقولون بأن حواسنا وعقولنا لا تستطيع أن تعرف العالم لأنه غير قابل لأن نعرفه بحواسنا وعقولنا، إن ما جاءت به الشكوكية القديمة يبدو اليوم في علم الفيزياء ضرباً

[1] يوسف ميخائيل يوسف، سيكولوجية الشك،مرجع سابق،ص109

[2] المرجع نفسه،ص159.

من الحقيقة الصادمة، فما يُمَثِلُه "مبدأ الارتياب"اليوم هو أنه كان بمثابة البشارة الأولى التي أعلنت على عهد السببية قد ذهب إلى غير رجعة، وأن عَالَمَنا هذا شيءٌ عارضٌ تماماً، إنه كما يقول "ادوارد تيرون (Edward Tryon)ببساطة واحد من تلك الأشياء التي تحدث بين الحين والآخر دون ترتيب مسبق"،[1] هناك إذن شيء من الهشاشة واللا يقين أصيبت به قوانينها، بعد أن كنا نؤمن بصِدْقِيَتِهَا، وبعد أن كانت تبدو لنا آمنة بشكل بديهي، لقد أضحى ثمة جَهْلُ مُحَتَم مأتاه أن القياسات التي يقوم بها العلماء ليست سوى تصورات خَامِلة لعالم موضوعي، ومفارق ومعتصم باستقلاليته.[2]

إن "مبدأ الارتياب" يقر أن معرفتنا بأشياء مأتى جهلنا بأخرى، كما لو أن العلم يحتم الجهل، نحن نعيش بلغة "موران" في أرخبيلات من اللايقين، فإذا كان الأصل -في علم الفيزياء- قبل ميكانيكا الكم يسير على خط"أن لكل شيء موضع، وثمة موضع لكل شيء"، وإمكانيةُ فهم العلم مؤسس بدرجة كبيرة على إمكان التعرف على أجزاء المادة ومواضعها وطاقتها وكمية حركتها، صار مع العلم الكمومي، غير قابل للفهم(العالم)، لأنه لا رجاء في معرفة كل هذه الأشياء في آن واحد.[3]

غير أن هذه الاستحالة في عدم المعرفة ليست استحالة منطقية، إذ لا تناقض نطقي في إمكان أن يعرف البشر كل شيء، كما أنها ليست سيكولوجية ونفسية، لأن إقرار عجز البشر عن المعرفة الكلية لا ينهض في هذا السياق على قصور قدراتهم الذهنية أو ضعف استعداداتهم العقلية المنطقية، بقدر ماهو استحالة فيزيقية، أي أن طبيعة العالم نفسها لا تسمح بها،"إن هذا المبدأ لا يقول إن البشر قد خلقوا على نحو يحول دون قدرتهم على فهم العالم، بل يقول إن العالم قد خلق على نحو يحول دون قدرتهم على فهمه ولا إدراك كنهه.[4]

ج/ الدلالة الاجتماعية الأخلاقية:

قد يرتبط مفهوم "الارتياب" في المعنى الأخلاقي بالدرجة الأولى، على القيم والمعايير التي تقاس على ضوئها التصرفات التي تَصْدُرُ عن الفرد في علاقته بمجتمعه، وقد لَقِيَت أحكاماً مناسبة تصدر إزاء هاته الأفعال والتصرفات، كما أننا قد نَتَمَنعُ في بعض الأحيان عن إصدار أحكام أخلاقية على سلوك الشخص في حالة ما فقد شعوره أو فقد الإرادة في تنفيذ أو القيام بذلك السلوك.

---

[1] ديفيد لندلي، مبدأ الريبة، أينشتين، هايزنبرغ، بور والصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب ألحصادي، دار العين للنشر، 2009، ص122.

[2] المرجع نفسه، ص20

[3] السيد نفادي، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير بيروت، الطبعة 2، 2005، ص62.

[4] ديفيد لندلي ،مبدأ الريبة، مرجع سابق، ص19.

بمعنى آخر، يرتبط الارتياب من حيث دلالته الأخلاقية بوجود العقل وحضوره، بحيث لا نعطي حكمنا الأخلاقي أو القانوني للشخص أو ضده دون أن نتفحص حالته ونقف على جميع الظروف المحيطة به، فلو أخذنا قاعدة أخلاقية وقانونية تقول"أن القاتل مذنب ومن ثم يستحق القتل"، ونظرنا في حالة القاتل، فوجدناه إما مجنوناً، أو متخلف العقل، أو شخصاً وقع تحت تأثير منومٍ أو غير ذلك من ظروف، تجعلنا نعيد النظر في القاعدة العامة الأولى بشكل مطلق وعام وشامل، لِتَحُل النسبية محل الإطلاق، وبذلك لم تعد هاته القاعدة العامة التي توضع على جميع الأماكن والأزمان صالحة للتطبيق الكلي، بل صرنا ننزل من العموم إلى الخصوص، والحكم العام إلى الحكم الخاص، ومن التصور المجرد إلى الواقع الحسي، وإلى الظروف والملابسات التي ترتبط بالواقع.[1]

ومن الارتيابات الموجودة أيضاً في الأحكام الأخلاقية العامة، ذلك المجال النسبي الواسع في القيم الأخلاقية، التي تجعل ماهو خير في أحد المجتمعات شراً في مجتمع آخر، فتعدد الزوجات على سبيل المثال: دليل على مدى ما يتمتع به الرجل من قدرة جنسية في مجتمع أفي شعب معين، وهو على العكس من ذلك، إذ يبدو مظهرا من مظاهر التخلف وعدم اللحاق بركب الحضارة في مجتمع آخر، وكثرة الإنجاب يُعد مفخرة للمرأة في مجتمع، بينما يُعد مؤشراً للتأخر في مجتمع آخر، وفي مقابل الارتياب في القيم الأخلاقية من حيث قدرتها على التعميم والثبات، فإن هناك من يؤكد بأن هناك فرقاً جوهرياً بين المبدأ الأخلاقي والقاعدة الأخلاقية، فالقواعد الأخلاقية نسبية، ولكن المبادئ الأخلاقية مطلقة ولا يُخَالِطُها أي نوع الشك في عموميتها.[2]

02.مستويات الارتياب الفلسفي:

لقد تَقَرَرَ بالقول سلفاً، أن نقيض "الارتياب" في الفلسفة هو اليقين من الأمور والاعتقاد بها كماهي، والجَزْمُ القاطع بالتسليم بها دون فحصها أو كشفها، وأن من مُرَادفات "الارتياب" في الفلسفة أيضا،من ناحية الموضوع والمنهج، ثلاثة مُقَابِلَات أساسية هي: الخطأ، الوهم، الشك، والتي تركت لنا باب التساؤل مفتوحاً حول مدى إمكانية اعتبارها مستويات أو صُور دَارِجَة و مُشَكِلَة لمفهوم الارتياب فلسفيا،ومن حيث أيضا، إمكانية اعتبارها ليست فقط نَقَائِضْ لليَقِينْ والحقيقة بل نَسِيجٌ لها.

أ/ الخطأ:

[1] يوسف ميخائيل أسعد، سيكولوجية الشك، مرجع سابق، ص(18-20).

[2] المرجع نفسه، ص21.

قد يحتاجُ مفهوم "الخطأ" منا الكثير من إعادة النَّظَر والتَفَكُرِ في مدلوله ومعناه، فنحن إزاء مُشكلة أولية أصلية وذات أولوية في الفلسفة، فأكبر منبع للخطأ هو فكرة الحقيقة نفسها، أو ليست الحقيقة بحث لا نهاية له، والوصول إليها لا يكون إلا عبر التيه والترحال بين الأفكار، فهي تَجْرُبَة ومُحَاوَلة، ومن صفات المُحَاوَلَةُ أنها قد تصيب وقد تُخْطأ.[1]

إن أفكارنا-كما يقول موران- "ليست انعكاساً للواقع، بل هي ترجمة له، وهذه الترجمات قد اتخذت صيغة ميثولوجيات وإيديولوجيات وأديان ونظريات، ومن ثمة فإن كل ترجمة تتضمن مزالق الخطأ، فالترجمات السابقة تُظهر باستمرار ما لا يحصى من الأخطاء لدى الإنسانية، وبالمقابل فإنه في عالم الأفكار ظهرت في النهاية مشكلة الخطأ".[2]

فالحقيقة إذن، تنبثقُ أولا كفكرة مطلقة لا فقط على هيأة معتقدات دينية أو ميثولوجية مطلقة، بل أيضا على شكل أفكار دغمائية مطلقة، وظهورها قد يُضخم وبشكل كبير مشكل الخطأ، إذ أن كُلَ شخص يعتقد أنه يمتلك الحقيقة يصبح عديم الحساسية اتجاه الأخطاء التي توجد في منظومته الاعتقادية أو المعتقدية، ويميل إلى اعتبار كل من يناقض حقيقته على أنه أكذوبة أو خطأ، ألا يدل هذا على أن "فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ، والخطأ الأساسي الذي لا يمكن تصحيحه هو ذاك التملك وحيد الجانب أو وحيد زاوية النظر للحقيقة". [3]

ب/ الوهم:

دائما ما ظل الوهم مفهوماً مضادا ومعاكسا ونقيضا للحقيقة واليقين في تصورات الفلاسفة، ومنذ اللحظة الأفلاطونية والإغريقية الأولى، ووصولا إلى الفلسفات الوسيطة والحديثة، إلى أن أتى تغير كبير مس مفهوم الحقيقة في حد ذاته مع ثلة من الفلاسفة المعاصرين (نيتشه، ماركس، فرويد)، بحيث لم تعد الحقيقة سوى مجموعة حية من الاستعارات والتشبيهات والمجازات اللغوية، أو هي بإيجاز،حاصل علاقات إنسانية تم تحويرها وتجميلها شعرياً وبلاغياً حتى غدت، مع طول الأثر والاستعمال، تبدو لشعب من الشعوب دقيقة وذات مشروعية وسلطة مُكْرَهة، إلا أن الحقائق في أصلها هي "عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك-كما يقول نيتشه- واستعارات استخدمت كثيراً حتى

[1] جون سكانلان، النفايات، مدخل على الشك والخطأ والعبث، ترجمة محمد زياد كبة، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى 2017، ص58.[1]

[2] أورده : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 2005، ص26.27.

[3] نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2011، ص163.

فقدت قوتها، إنها قطع من النقود التي فقدت الطابع المرسوم عليها، وأُخذ يُنْظَرُ إليها لا على أنها قطع نقدية، بل مجرد مادة معدنية".[1]

حاصل الكلام هاهنا في نظر نيتشه، أننا لم نصل بعد إلى فهم معنى الحقيقة، كل ما في الأمر أننا نستمع لمظاهر الإكراه التي يُقَدِمُها المجتمع ويفرضها علينا فرضاً، لكي يحقق وجوده، فأن يكون المرء صادقا في نظر مجتمعه، هو أن يتقبل ويستحمل هاته الاستعارات المتداولة دون أدنى اعتراض، ولو كان هاته الاستعارات مجرد أوهامٍ مصنوعة في حقيقتها، "إن كل ماهو طيب وخير، وكل ماهو جميل مصدره الوهم، إن الحقيقة تقتل بل أكثر من ذلك، إنها تقتل لذاتها عندما تكتشف أن أساسها هو الخطأ".[2]

يقدم "فرويد" في كتابه "الطوطم والحرام"ثلاث أشكال أساسية وكبرى للوهم طورها بعد ذلك في كتبه التحليل نفسانية والتي طبقها على الثقافة: أولا الوهم الديني، والذي يراه شكلاً من أشكال الأوهام التي صنعها الإنسان(مجرد عُصَاب وسواسي)، بأن خلق آلهة في تصوره قصد إبعاد الخوف والشرور وقسوة الحياة، وينظر لها (أي لهاته الآلهة) على أنها ممسكة ومتحكمة في الواقع،وهنا يستحضر "فرويد" مقولة أبيقور الشهيرة"إن الخوف هو الذي صنع الآلهة".[3]

ثانياً: الوهم الفني،وهو تعبير قصري عن الطفولة المكبوتة والهرب إلى الخيال واللعب، فالفن نتيجة الغريزة لا العقل، وبالتالي فهو محكوم بالحتمية لا الحرية، ولهذا فإن الإنسان والفنان لا يتحكم في نتاجه بل أن نتاجه هو الذي يُسَيِرُهُ[4]،ثالثاً: الوهم الإيديولوجي أو الفلسفي، إذ عادة ما يجري القول في الفلسفة بأن الايديولوجيا قد تنتمي في الغالب لمنطقة الوعي، وهذا خطأ جسيم، إن الايديولوجيا في جوهرها لاواعية، فهي إذن، مجموعة من التمثلات الثقافية، تدرك وتقبل، وتعاني، فتوثر على البشر وفقاً لعملية هم في الغالب يجهلونها ويجهلون مدلولها.[5]

ج/ الشك:

مما تأتى ذكره أن الفيلسوف يكون وثوقياً و تسليمياً، إذا أكد وجود معارف أكيدة وأفكار ثابتة، يرتفع بها إلى مستوى المطلقية واللّازمنية ويفصلها عن تاريخها، لتصبح بعد ذلك أموراً يقينية

[1] نيتشه، ماوراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقيبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص12.

[2] نيتشه، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص23.

[3] فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة، جورج طرابشي، الطليعة، بيروت، 1983، ص65.

[4] .مجاهد، مجاهد عبد المنعم، أبعاد الاغتراب: فلسفة الفن الجميل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997

[5] Louis Althusser : Pour Marx, Paris, 1972, pp : 238-240.

واعتقادية، والفيلسوف الدغمائي(Dogmatisme) هو الذي يؤمن بأفكاره دون مناقشة، بخلاف الفيلسوف الشاكّ أو الشكّاك(Les Sceptiques)الذين ينكرون وجود مثل هذه الأفكار، أو أنكروا وجود معارف أكيدة أو حقائق مطلقة، والقول بوجود أساس للمعرفة أو معيار للحقيقة يرفضه الشكّيون، فنحن لا نعرف الواقع إلا بحواسنا وعقولنا المحدودة التي تحتاج هي الأخرى إلى أدوات للبرهنة على صدقها ويقينها.[1]

لقد كان الشكّيون عبر العصور، يطمحون للوصول إلى الطمأنينة من خلال لحسم في ما يفرق بين مظاهر الأشياء وحقائقها، فلما عجزوا عن ذلك علقوا الحكم، فلازمتهم من ذلك، صدفة حسنة- على حد تعبير –سيكتوس امبريكوس-، لتظل الطمأنينة ملازمة لجسم الإنسان،و"الشكّ هاهنا، يغدو ملكة أو مقدرة تعارض التمثلات الحسية والتصورات العقلية، فضلاً عن جميع السلوكات الممكنة، ومن أجل تحصيل هذا، تعطينا بالتساوي قوة خاصة تجاه الأشياء الحسّية أو العقلية، وبالطبع التوازن النفسي الذي يميز تعليق الحكم، ثم بعد ذلك طمأنينة النّفس".[2]

ومن هنا فالارتيابية أو الشكّية-عداً عن كونها موقفاً فلسفياً ومعرفياً- هي مدرسة للسعادة والطمأنينة(الأتراكسيا)، وكأنها بهذا الاعتبار تُنَافِحُ ضد موضوعية الحقيقة، من أجل غاية أخلاقية عملية، أكثر منها نظرية فلسفية.

ثانيا: رصد التحولات الكبرى للمسعى الارتيابي في تاريخ الفلسفة.

أفضى بنا الحديث في مفهوم "الارتياب"ودلالاته إلى حديث آخر عن شيء يمكن أن نَعُدَه في الفلسفة من الدرجة الثانية، هو تاريخ "الفلسفة الارتيابية "، فإذ تقرر لدينا هذا أمكننا القول في هذا الشأن أن كل حديث فلسفي لا يستقيم إلا بالحديث عن الارتياب وعن الشك وعدم استقبال الرأي ولا الاستسلام له بسهولة وإذعان، فالأساس هو التلازم بين طريق الفلسفة وطريق الارتياب عبر كامل تاريخ الفكر، والارتياب كمفهوم فلسفي لم يكن حكراً لمدرسة أو طائفة أو ملة واحدة ومعينة في تاريخ الفلسفة الكامل، بقدر ما هو قديم قدم الفلسفة في حد ذاتها.

والحق أيضاً، أن هذا الترابط بين الفلسفة والارتياب، يمكن أن نلمسه حقيقة عبر نماذج كثيرة اخترقت بإرتيابيتها تاريخ الفكر دون أن تُكَوِنَ مذاهب للارتياب، بل مارست الارتياب قبل أن تظهر

[1]عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف،بيروت، الطبعة الأولى، 2013،ص 50-51.

[2]Sextus Empiricus, Les Sceptiques Grecs, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont (Paris : Presses universitaires de France, 1966), p9.

اتجاهات في الفلسفة تبنت وأسست للارتياب مدرسة ومذهباً، فهذا "بارميندس"(449ق-م) على سبيل المثال انتهج الارتياب سبيلاً، عندما لم يثق في المعرفة التي تقدمها الحواس، وذات العمل قام به هيراقليدس (500ق-م) إذ وَجَهَ الارتياب صوب وجهة معاكسة هي المعرفة العقلية، دون نسيان أصحاب الاتجاه السفسطائي* اللذين كانوا سادة الارتياب سواء في ميدان الإبستمولوجيا و الأكسيولوجيا.

1/التشكلات الأولى للفلسفة الارتيابية في الثقافة الإغريقية

من المؤكد أن الارتياب في الفلسفة، لم يتأسس كمدرسة واضحة المعالم، ومحددة الأهداف والمناهج، إلا بعد تراكمات فلسفية طويلة، قامت على الجهود المفسرة للوجود والقيم والمعرفة، وحدوث صراع فلسفي كبير أدى إلى وجود تناقض بين النظريات الفلسفية الكبرى، خاصة النظريات الأفلاطونية والأرسطية القائمة على الوثوق والتسليم،وكذلك المذاهب الفلسفية الما بعد سقراطية ممثلة في الرواقية* والكلبية*الأبيقورية*

إذ أن كل مدرسة مما سبقنا ذكره،انفردت بالحقيقة، وادعت أن مبادئها وشعاراتها هي من تؤدي إلى الحقيقة والسعادة الأولى والنهائية،وبهذا فهي تمثل الطرف الايجابي الذي يثبت ويتبنى نظريات وأفكار، محولاً إياها في شكل عقائد وثوقية ودغمائية، لا يعتريها التغير والتحول والتبديل وإزاء هاته

* دائما ما يتم طرح في الفلسفة قولاً بتشابه بين السفسطائية التي تنكر الحقيقة كغاية للمعرفة، وبين الارتيابية، والحق أن السفسطائيين يبصرون في الإنسان مقياس جميع الأشياء، ويستمسكون بنسبية المعرفة، وقد يدافعون عن موقف مخصوص، وهذا ما تأباه الارتيابية بخاصة في إبقائها الحكم معلّقاً والسكون إلى طمأنة الذات.

*هي المدرسة اليونانية التي عاصرت وعارضت المدرسة الأبيقورية، أسسها "زينون"من "كيتوم" مدينة في قبرص، عاش "زينون" بين 336و264قبل الميلاد، يقال أنه تحصل على كتب أفلاطون، وبعد أن قرأها قرر الرحيل إلى أثينا لمقابلته، من أهم مؤلفات "زينون" كتاب "الجمهورية"، تقسم الرواقية من حيث تطورها التاريخي إلى عدة مراحل هي: الرواقية القديمة(زينون وتلامذته المباشرين)، الرواقية الوسطى(برئاسة "ديوجين" البابلي وخلفاؤه) وأخيراً الرواقية الرومانية(سنيكا-إبيكتيتوس-و الإمبراطور ماركوس أوريليوس)، نقلا (بتصرف) عن كتاب عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1959،ص34-35.

* هو" اسم لمدرسة يونانية، تم تأسيسها على يد الفيلسوف"أنستيس"(440-336ق-م) والذي تتلمذ على يد "جورجياس" السفسطائي ثم لسقراط، وأشهر أعضائها هو "ديوجين السينوبي" المعاصر لأفلاطون، وقد اختلفت الروايات بشأن التسمية، فهناك من يقول أن المدرسة سميت "كلبية" لأنهم ينبحون "كالكلاب"" ضد الآراء العامية، كما أنهم يعيشون عيشة الكلاب متجاهلين كل ضروب الحشمة والمحافظة، وهناك من يقول أن المؤسس اختار "ساحة البحر للتدريب الرياضي" كمكان لإلقاء محاضراته وللتعليم،والتي كانت مخصصة في الأصل للطبقات الدنيا والأجانب، وهناك من يقول أن التسمية من وضع أعداء هاته المدرسة، إذ إن "أنستيس" كان يسمى "الكلب الحقيقي"، أو "أفلو خوون" باليونانية"،نقلا (بتصرف) عن كتاب عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص242.

* نسبة إلى أبيقورر (341-269ق-م).

الدلالة الايجابية، ظهر رأي مخالف ومغاير تماماً لكل هاته النظريات، هو الموقف السلبي أو الارتيابي اتجاه المعرفة أو اتجاه جل ما تعتقد به هاته المدارس الفلسفية.

في محاولة استكشاف سمات النزعة الارتيابية في الفلسفة اليونانية، نجد أن هناك أربعة محطات أساسية، تُشكل تَكْوِينَ وتَطَوُرَ بذور الفلسفة الارتيابية عند أهل اليونان والإغريق، وهي كالآتي:

أ/ مدرسة بيرونPyrrhon:

يعتبر بيرون*(365-275ق م) في نظر العديد من مؤرخي وباحثي الفلسفة اليونانية أول من أسس لمدرسة الارتياب، والسباق لإنكار حقيقة العلم واليقين والمعرفة، والمؤسس الأول للنزعة الارتيابية في تاريخ الفلسفة التي كانت بمثابة الثورة على المذاهب والفلسفات الوثوقية والدغمائية، عاصر "بيرون" أرسطو لكنه لم يترك لا كتاباً ولا مؤلفاً يشهد عليه.[1]

هذا وقد كان تأثر "بيرون"بالمجتمعات الهندية بدا جلياً وواضحا في فكره، ومتأصلا في رؤيته العملية، "فتلك الحكمة الهندوسية التي لا جدال في أن "بيرون" قد اتصل بمصادرها، مادام رافق الاسكندر في حملاته، وعرف فقراء الهنود، الذين سماهم أهل اليونان بـ"الحكماء العراة" (Cymno Sophistes)،هي من شكلت جوهر وملامح فلسفته الارتيابية"، والتي صاغها في ثلاث مبادئ رئيسية، لم يدونها هو كما هو المعلوم بل تم نَقْلُهَا من تلامذته، وبالأخص "تيمون"، ويرجع لنا ما بقي من أقواله مجملة في "تاريخ الفلسفة "لفريدريك كوبلستون، وهي كالأتي:

أولا: أن كل قضية فهي تحتمل قولين، ويمكن إيجابها أو سلبها بقوة متعادلة، والحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب، والامتناع عن الجدل والوقوف عند ظاهر الشيء، فالارتياب لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس، بل يتناول أشياء في حد ذاتها، والارتيابي يبدو له الشيء أبيضاً، وأن العسل يبدو لذوقه الحلاوة، وأن النار تحرق إذا اقتربت منها، لكنه يمتنع عن إصدار الحكم بأن الشيء أبيض، وأن العسل حلو،وأن من طبيعة النار،ها تُحْرِق.

ثانياً: أن كل شيء يبقى مجرد اعتقاد ومَحَلَ ظّنٍ بين الناس، ذلك أنه ليس هناك خير وشر بالذات، وكل ما هناك عُرْفٌ واصطلاح يسير عليهما الناس، فالشيء الواحد تارة يكون خيرا وتارة شراً، وكل شيء

*يؤكد "يوسف كرم" في سرده لحياة "بيرون"، أنه ولد في مدينة "إيليس"(Elis) وتتلمذ لدى أحد المغاربين، وعرفه كونه من أتباع الفيلسوف اليوناني الشهير"ديموقريطس"(460ق م)، تابع الحملة العسكرية التي قادها الاسكندر على الشرق، وبعد وفاة الاسكندر عاد إلى وطنه وقضى جل حياته فيه، وكان موضع إجلال عند من عاش معهم، فعينوه كاهنا أعظم وأقاموا له تمثالا بعد مماته".

[1] Le Scepticisme philosophique, p15, Article : in : Encyclopédie Universalisé, 20/675.

زائلٌ، الخير والشر على السواء، فالناس يخطئون إذ يَتَوَهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء نفسها، ويعتمدون عليها كأنها باقية، أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة، انتفى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها، ونعموا بالطمأنينة و السعادة مهما تكن الظروف.

ثالثاً: أن الارتياب عند "بيرون" كان ارتياباً خُلقيا لقيمة الأشياء، بالإضافة إلى السعادة، لا قيمة المعرفة في ذاتها، ما معناه، أن طريق السعادة، ليس كما رَسَمَتْهُ ورصدته المعادلة السقراطية الشهيرة، التي ترادف بين السعادة كهدف وبين الفضيلة والمعرفة، كطرق مشروعة ومؤدية لهذا الهدف أي السعادة، بل على العكس من ذلك، فطريق الأمثل للسعادة هو التوقف عن إصدار الأحكام وقبول العالم كما هو كائن، لا كما ينبغي أن يكون، إذ كان البيرونيين"أتباع بيرون" كانوا كل الحرص على إدخال عنصر الارتياب، حتى أتفه الأشياء التي يتخذونها في حياتهم اليومية، فهم لا يقولون في أحاديثهم العادية" إن هذا الشيء هو"، بل يستعملون دائما عبارات من قبيل" إنه يبدو هكذا"أو إنه يبدو لي"، وكل ملاحظة في نظرهم تبدأ أو يسبقها تعبير "ربما أو قد".

هذا عن أهم المبادئ التي جاء بها المشرع الأول الارتيابية في تاريخ الفلسفة، والتي غدت بمثابة الأركان الأساسية للمدرسة البيرونية، يبقى علينا التأكيد بأن البيرونيين، لم يقيموا حججا دقيقة على أرائهم القائمة على استحالة معرفة حقيقة الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً عن طبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقة، واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة للإنسان، ولذلك فما نلمسه من دراستنا لهاته المدرسة هو وجود إرهاصات أو محاولات فقط لم تتعدى في حقيقتها إلى تأسيس نظريات كاملة حول "الارتيابية" كإجراء نظري ومذهبي خالص.

ب/الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال (أرقاسيلاس و قرنيادس)

تشترك العديد من المراجع الفلسفية تقريباً[1]، على أن هاته المدرسة هي ذاتها مدرسة أفلاطون، وأول من قال بها من رجالها "ارقاسيلاس"* (316-241)،نَهَجَتْ المدرسة نَهْجَهُ إلى منتصف القرن الأول

[1]من بين أهم المراجع التي اهتمت بمسألة تأثر الأكاديمية الجديدة بأفلاطون:

-إميل برهييه، الفلسفة الهلنستية واليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1936.

-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

-جان بيير فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2008.

*ولد أرقاسيلاس (316-241)في "أيولية"، وجاء "أثينا" وبقي فيها وترأس الأكاديمية ، كان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية، فتوافدت عليه جماهير الطلاب، إذ كان يناقش ولا يكتب لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط في الجدل، وتَصَنُع الجهل، و إلى منهج أفلاطون الذي كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة، بأن يستعمل صيغا ارتيابية في منازلة "زينون" وأصحابه، "هاجم "أرقاسيلاس"نظرية "الفكرة الحقيقة". (عن عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، بتصرف).

قبل الميلاد، فعُرِفَت في هذا العهد بـ"الأكاديمية الجديدة"،كما استفادت هاته الأكاديمية من البيرونية من الناحية المنهجية وأسلوب التفكير والتعامل مع القضايا، أكثر مما أخذت منها، من ناحية العقائد والأفكار المذهبية.[1]

هذا وقد استعّان"ارقاسيلاس"في نقد للفلسفة الرواقية، من معرفته بأفكار بيرون، في القول بأن المعرفة تنبني على التمييز بين الإحساس المُتلقى سلبياً-فهو غير يقيني-، وبين الإحساس المتفهّم، الذي يتميزُ بالوضوح والبداهة، فلذلك يفرض نفسه على الإنسان، فهو إذن يقيني، وهنا يقول هذا الفيلسوف: بأنه لا يمكننا أن نحكم على الإحساس، فهو عنصر ذاتي لا ينتقلُ ولا يُنقل، وإنما نحكم على الرأي، وهذه الآراء ليس بعضها أولى من بعض، ثم إن بعض الانطباعات-حتى حين تكون واضحة ودقيقة- ليست واقعية، كالمنامات مثلاً".[2]

من البينّ أيضاً، القول بأنه من رهانات "الأكاديمية الجديدة" هو التأكيد على استحالة إدراك الحقيقة، وأننا لا لن نعرف شيئا، وهذا يختلف عن مذهب الارتياب الخالص، كما لا حظ ذلك "سكتوس"، لأننا هنا نرتاب ؛ هل نعرف أو لا نعرف، ولسنا على يقين من أننا لا نعرف شيئاً.[3]

بعد "أرقاسيلاس" توالى على هذه المدرسة زعماء ثلاثة، نَحُو منحاه، ولم يزيدوا شيئا عنه، إلا أن جاء بعدهم قرنيادسCarneade*(219_129 ق-م)، الذي دخل في جدال عميق مع المدرسة الرواقية أيضاً، وأنكر على أن تكون هناك علامة للحقيقة نقد الحواس والعقل والعرف وقال بالاحتمال والترجيح ووضع لذلك ثلاثة شروط :

الشرط الأول:الانتباه: فكل ما انتهنا إليه من التصورات وبدا واضحا قويا صدقناه مع الاحتفاظ برأينا فإذا كان كاذبا اعتبرناه محتملا .

---

[1] Le Scepticisme philosophique, p16.

[2] Le Scepticisme philosophique, p22.

[3] Le Scepticisme philosophique, p25.

*نشأ "قرنيادس" في "ورينا" ودخل الأكاديمية، ثم صار زعيمها قبل سنة156 إلى وفاته ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خَرَبَت مدينة "اوروبة"، فقَضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بغرامة، لِيُوفِدَ الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة، يدافعون عن قضيتهم، فاختاروا ثلاث حكماء من ثلاث مدارس فلسفية مشهورة، رواقي وآخر أرسطو طالي وثالثهم أكاديمي، و الأكاديمي هو "قرنيادس"، فكان لخُطَبهم تأثير كبير في المجلس، وفي الجمهور، وخَطَبَ "قرنيادس" يومين متوالين، أورد في اليوم الأول، الحجج المؤيدة للأخلاق وفي اليوم الثاني الحجج المعارضة، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم وخافت السلطة على العقائد الموروثة فطلبت إليه إن لا يبرح المدينة .

الشرط الثاني:عدم تناقض التصورات: مثال ذلك إذا أَبْصَرْتُ شخصاً، فإني أُبْصِرُ وجهه وقامته وحركاته وثيابه، والأشياء المحيطة به، وإذا اجتمعت هذه الصفات كُلَهَا صَدَقْتُ الرؤية،أي اعتبرتها محتملةً،فإن غاب بعضها فقد وجب علي الحذر.

الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، ومثال ذلك إذا أبصرت حبلا، وظَّنْنته ثعباناً، فإني أضربه بالعصا لكي أعلم ما حقيقته، بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور، ولكنها لا تخولنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته هي محك للتصور فقط والاحتمال المستند إليها معادل عمليا للحقيقة الممتنعة الإدراك.[1]

إن كلا من فيلسوفي الأكاديمية الكبيرين، يصرح –في الإجمال-بأن الحقيقة لا تدرك، إلا أنه هناك اختلاف ثانوي في حُكْمَيْهُمَا، فإذا كان "أرقاسيلاس" يصرح بذلك بإطلاق ودون مواربة، يَعْمَدُ "قرنيادس" إلى القول بأن هناك حدٌّ أوسط بين هذه الحقيقة-التي لا سبيل إليها- وبين الغموض أو الجهل التَامَّيْن.

ج/ الارتيابية الجدلية: (أناسيداموس وأغربيا)

مع بزوغ القرن الأول لما قبل الميلاد، انبعث تيار ارتيابي جديد في فضاء الفلسفة اليونانية، وظهرت ما يسمى بـ "الارتيابية الديالكتيكية أو الجدلية"، التي حاولت في مُجْمَلِهَا فَلْسَفَةَ الارتياب كمذهب قائم بذاته، وتَقْعِّيده والدفاع عنه بأدلة قوية ومنظمة، وقد تولى هذا العمل المؤسس الثاني لفلسفة الارتياب بعد بيرون، ألا وهو "أناسيداموس"Aenésidème، فهو من وضع الحجج الشهيرة Tropes ou modes، وهي أدلة خاصة تكشف عن نسبية شواهد الحس وعدم كفايتها في المعرفة، ومن ثَمَّ ضرورة التوقف في الحكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء.

إن الجهد الجدلي الذي مارسه "أناسيداموس" يهدف في أساسه إلى نقد شغف العقل بامتلاك معيار مطلق يُدرك به الحقيقة، وكذاَ بيان محدودية الشواهد الحسية متوسلاً في ذلك بحجج عشر مخصوصة*، ويمكن ردها إلى حجة واحدة رئيسية هي حجة النسبية في الأحكام والمعارف، والتي يمكن

[1] أنتوني جوتليب، حلم العقل،تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2015،ص 366-369.

* هذه هي الحجج العشرة التي جمعها قدماء الفلاسفة من الأكاديمية الجديدة: الحجة الأولى: أن اختلاف الأعضاء الحاسة لدى الحيوان والإنسان، يستتبعه أن لكل نوع إحساساته الخاصة، فالرؤية مثلا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان، وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس أنه يبدو لنا كذا لا انه كذا في ذاته.الحجة الثانية : أن اختلاف الأجسام يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم،**الحجة الثالثة:** أن الحواس تتعارض إزاء الشيء

اعتبارها جنساً عالياً تتضمن تحته أجناس ثلاثة: جنس خاص بالشخص المدرك، ويشمل الحجج الأربعة الأولى، وجنس خاص بالموضوع المدرك ويشمل الحجتين السابعة والعاشرة، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.[1]

من بين المنافحين عن"الأكاديمية الجديدة"في نزعتها الارتيابية، نجد الفيلسوف "أغريبا"Agrippa،الذي صار على درب "أناسيداموس"، بأن قام بتدعيم الفلسفة الارتيابية بخمس حجج، تزيد من متانة الدرس الارتيابي اليوناني وتزيده قوة، وكذا تثبت عجز العقل عن المعرفة النهائية.[2]

أما الحجة الأولى: وهي الاختلاف، فالناس بما فيهم الفلاسفة يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة نظر، فكيف نرفع هذا الاختلاف؟ الحجة الثانية: نسبية العلاقة،إذ كل تمثل لشيء ما لا يكون مطلقاً، بل نسبة شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار، الحجة الثالثة:التسلسل، فأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما ، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لا نهاية، الحجة الرابعة:الفرضية، فالدوغمائي يضطر هروبا من التسلسل إلى التسليم بقضية يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها، لكن الارتيابي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها، الحجة الخامسة:الدور، فحين لا توجد قاعدة يقينية تنطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة، لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة، فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستنبطه من القضية التي تود إثباتها.

من الوجيه القول، بأن الارتيابية في عهد الأكاديمية الجديدة، قد تَدَرَجَتْ في حكمها على المعرفة البشرية، من نقد الحس مع أناسيداموس، إلى نقد العقل مع أغريبا، فكلا النقد يتكاملان في توضيح أثر الفلسفة الارتيابية، وفي بيان مقاصدها.

الواحد فالبصر يدرك بروزا في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق وماء المطر مفيد للعين، ضارٌ للرئة، ومن يدرينا لعل تباين الادراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا، فنحن هنا أيضا ندرك الظواهر لا الحقائق،الحجة الرابعة: إن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف، من سن وصحة ومرض ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك،الحجة الخامسة: أن الأشياء تبدو لنا مختلفة على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع، الحجة السادسة: أن الأشياء تبدو لنا مختلفة، على حسب ما تمتزج به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة، **الحجة السابعة:** أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية، الحجة الثامنة :أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة والى الشخص المدرك، الحجة التاسعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر، الحجة العاشرة: اختلاف العادات والقوانين والآراء، فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم، وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات .

[1]يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون طبعة، ص243.

[2]Le Scepticisme philosophique, p35.

د/ الارتيابية الأمبريقية (سيكتوس امبريكوس SextusEmpiricus)

منذ القدم لم تكن دائرة الارتيابية مخصوصة بالفلسفة فقط، بل بلغت من الانفتاح والتوسع، حتى شملت الطب، هذا الانفتاح أثمر ما نسميه اليوم في تاريخ الفلسفة بـ"الارتيابية التجريبية"، والتي كانت في الأصل مذهباً عملياً في المعرفة التجريبية، أسسه فيلينوس الكوسي Philinos de Cos،حوالي 250ق-م،كرد فعل على تعاليم أبقراط الطبية، فلا يهم –على حسب الارتيابية الامبريقية- معرفة سبب المرض، فهو غامض، وسؤال اللِّم(أي لم) هو سؤال ليس له جواب، ولذلك لا تصلح تعليلات الابقراطيين، فالأساس في الطب هو ملاحظة أعراض المرض، ثم إيجاد الدواء الفعال.[1]

لقد كان " امبريكوس" من رواد هذا المذهب، وأحد المصادر الهامة في تاريخ هذه الارتيابية، إذ حاول جاهداً التوفيق بين النزعة الامبريقية في الطب وبين الشكّاك القدامى، من خلال كتابين أساسين، الأول وعنونه:"الجمل البيرونية"Hypotyposes، والثاني وعنوانه: "ضد المعلمين Contre les Mathématicienne، وهما أكبر يعتبران في نظر مؤرخي الفلسفة من أهم مصادر الفلسفة الارتيابية، والتي عرض فيها "امبريكوس" جملة حججه التي واجه بها النزعات التسليمية والوثوقية، والتي نحصرها فيما يأتي:

1/ حجج تتعلّق بالذات التي تحكم، كتوقف عملية الإدراك على تركيب وبنية الذات التي تحكم واختلاف المدارك بحسب قوة وضعف الحواس، واختلاف الانطباعات، ووفقاً للظروف كحالة النوم أو اليقظة مثلاً.

2/ حجج تتعلق بالموضوع الذي نحكم عليه، فالأشياء المألوفة مثلاً تبدو لنا عادية أما النادرة فتثير فينا الدهشة، وهذا يدل على أننا لا نعرف هذه ولا تلك.

3/ حجج تتعلق بالذات والموضوع معاً، فالسفينة نفسها مثلاً تبدو من بعيد: صغيرة وساكنة، ومن قريب تبدو متحركة وكبيرة، ذلك ما يتعلق بالمسافات، أما ما يتعلق بالأماكن: فإن ضوء المصباح يبدو مظلماً في الشمس ولاَمِعاً في الظلمة.....وهكذا.[1]

وبالجملة يقول سيكتوس امبريكوس"أما وقد بينّا كل شيء نسبي، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدّد طبيعة أي شيء، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شيء آخر، وينتج من هذا أنه يجب علينا أن نعلّق حكمنا على طبيعة الأشياء".[2]

---

[1] Patrick, Mary :Sextus Empiricus and Greek Skepticism, Cambridge, Deighton Bell & Co, London George Bell & Sons,1899,p42.

وعلى العموم، تبقى "الارتيابية اليونانية" وعلى الرغم من تعدد مدارسها ومشاربها واختلاف فلاسفتها فيما بينهم، تقدم لنا درسا هاماً ومهماً في حدود العقل البشري وعجزه عن إدراك الحقيقة الكاملة، فضلاً عن أنها-أي الارتيابية اليونانية- لا ترمي إلى تقديس العقل، ولا تعتبره أداة وحيدة واحدة في درك حقائق الأشياء، كما هو الحال مع الفلسفات الدوغمائية التسليمية، التي تعول بلوغ الحقيقة وامتلاكها، مهما كلفها الأمر، لقد ظّل الارتيابيون القدامى راكنين إلى الامتناع عن الحكم على الأشياء والتواضع بالعجز عن الإحاطة بكنه الحقيقة القصوى، والرضا بهذا كله، ليبقى "الارتياب" في نظرهم غايةٌ في حدِّ ذاتِهِ ينبغي الوصول إليها، وطريقة للعيش ولتحقيق السعادة.

2/ مواصفات النزعة الارتيابية في الفلسفة الحديثة: (مونتاني- ديكارت)

سنحاول في هذا المقام، استعادة نموذجين اثنين للارتيابية الحديثة، وقد نعتقد في ذلك جازمين بأنهما يمثلان ركنين هامين، ومثالين بارزين للفلسفة الارتيابية، المثال الأول هو "ارتيابية مونتاني"*، ذلك الفيلسوف الفرنسي الكبير، والشارح البارز للارتيابية القديمة، الذي كان له الدور الأساسي والهام في إعادة الاعتبار لها، وفي بعثها ونشرها من جديد، إذ خص أطول فصول كتابه"مقالات"Essaisلمذهب "بيرون" شارحاً ومادحاً له، وأما المثال الثاني، فسنحاول فيه، الاقتراب ملياً من "ارتيابية ديكارت"، والوقوف على أبرز خصائصها، باعتبارها المنطلق الأول والرئيس الذي قدمه ديكارت لإرساء دعائم فلسفته.

أ/ إبراز المسعى الارتيابي في فلسفة مونتاني:

من الجدير بالذكر ونحن في هذا المقام، القول بأنه قد اجتمعت العديد من الأسباب التي جعلت من الفيلسوف "مونتاني" ارتيابياً له وزن وقيمة في سماء الفلسفة الحديثة، فهو الذي كان شاهداً –في عصره أي عصر النهضة الأوروبية- على سقوط الكثير من النظريات التي تهم الفيزياء والجغرافيا، إذ انهارت العديد من الأفكار الفلكية القديمة، وعَوَّض نظام "كوبرنيكوس" تصور بطليموس للسماء، كما أن اكتشاف الأراضي الجديدة بأمريكا، قد بَيَّن بأن أغلب الاعتقادات الراسخة بين الناس كانت في أساسها خاطئة، من هنا، مَثَّلَتْ هذه التحولات الكبرى دعامات أساسية في تصور

---

[1] عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص118.

[2] المصدر نفسه،ص نفسها.

* ولد "ميشال أيكوم دي مونتاني" مابين عامين 1533 و 1592، عاش حياة متقلبة، بدأت مهنياً بتعيينه مستشاراً في محكمة بوردو العليا. وفي العام 1568 مات والده ليرث عنه قصره ولقب نبالته، وفي العام التالي توجه إلى باريس لينشر أشعار صديقه "لابويسيه"، وبعد عام على ذلك قرّر أن يعتزل ويكتب تجاربه وخلاصة أفكاره، بعد الاعتزال وصدور طبعة «المقالات» الأولى.

"مونتاني" الارتيابي، جعلته يرتاب في مدى صلاحية العديد من آراءنا وأحكامنا حول ما نراه في الواقع، وفي كثير من الشؤون البشرية.

بهذا التقدير إذن، يجعل "مونتاني" من الارتياب قاعدة كلية، أو مبدأ نظرياً عاماً، يحق لنا من خلاله التعامل بشكل من الريبة مع العديد من القضايا التي أنتجتها ولا تزال الفلسفات القديمة، من أفلاطون وأرسطو أبيقور ومن نحى نحوهم، فكثير مما قالوه مجرد افتراضات، وهم لم يدَّعوا لأنفسهم صدقها وأحقيتها، بل كل ما في الأمر أننا ألبسنا غطاء المصداقية والحقيقة على مجمل أرائهم ولو كانت غير صحيحة، يقول "مونتاني:" داعماً لموقفه" كيف أثق في هؤلاء الناس الذين يحدثونني عن علة حركة الفلك الثامن، بينما هم عاجزون عن فهم أقرب الأشياء إليهم: أي نفوسهم"[1]، ويتساءل في محدودية إدراك الإنسان أيضا بقوله:" كيف يحاول الإنسان أن يخضع موضوع الألوهية لعقله هو، بينما اللّه تعالى هو الذي خلق كل شيء، بما في ذلك العقل وأسلوبه في العمل؟".[2]

يُبْدِي "مونتاني" في مساءلته الارتيابية مدى العجز الذي يصيب مصادر الإنسان في إدراكها لحقائق الأشياء، فلا العقل ولا الحواس قادرين ولو اجتمعا على دَّرك جوهر الحقيقة، والعقل مثلا ليس أجدر بالثقة من الحواس، لأن نتائجه دائما ما تكون متناقضة، وكل مقدمة أو دليل عقلي ينبني في أساسه على استدلال آخر،فإلى ما لانهاية، والحواس تَظَّلُ عاجزة، لأننا لا نمتلك الثقة فيها، يقول "مونتاني" معبّراً عن هذه الرّيبة الأبدية:" لنحكم على الظواهر التي نتلقاها عن الموضوعات يلزمنا أداة حكم، ولكي نتحقّق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقّق من البرهان يلزمنا أداة: ها نحن في دولاب مغزل، بما أن الحواس لا يمكنها إيقاف نزاعنا لأنها مليئة بعدم اليقين، ينبغي أن تكون الحجة، ولكن لا حجة يمكن أن تتثبت دون حجة أخرى: هنا نحن نتراجع إلا ما لا نهاية"[3].

أمام هذا التردد وعدم الرجحان، اختار"مونتاني" طريقا بديلاً ومغايراً لما سلكه أغلب الفلاسفة من قبله، سواء من آمنوا بقدرة العقل وصلاحيته، أو من احتكموا إلى قيمة الحواس وسلطتها، فإذا كان هؤلاء-على اختلافهم- يفضلون التحليق بخيالهم صوب عوالم بعيدة، يمكن أن تكون موهومة، فإنه اختار أن يتجه نحو ذاته، ويدرس دواخل نفسه، فلا غرابة إذن، أن نجد كتابه الضخم الوحيد الذي أصدره طوال حياته، يشرح فيه هاته العودة إلى الذات، ويَكشِفُ فيه ارتيابه المتكرر وعدم

[1]Michel de Montaigne, Essais, chapitre :de la Présomption, p146.

[2] Michel de Montaigne, Essais, p120-123.

[3]أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، ترجمة علي بوم ملحم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008،ص84.

استقراره على رأي أو موقف واحد، فهو لا يستطيع أن يحسم شيئا، خاصة في الشؤون البشرية، مادام أن لكل طرف أو جانب أدلته وحججه.[1]

يبقى الإنسان –في تصور مونتاني- عاجزاً لوحده عن معرفة الحقيقة في العديد من القضايا الجوهرية، كخلود الروح مثلاً، إذ لا سبيل له في معرفتها إلا بالعودة إلى الله والإيمان به، فعلى الرغم من أن "مونتاني" لم يكن رجل دين، ولا مهتما بشكل عام بالأديان، إلا أنه كان قارئا جيدا لأخبار الفلاسفة القدماء، وكان محاوراً ارتياباً كبيرا، واستفاد من الثورات التي حدثت في عصره، كل ذلك جعله يفقد الثقة في قدرة العقل على إدراك كل القضايا، وعلى الإحاطة بكل الأمور.

ب/ منطلقات ومقاصد الرؤية الارتيابية في فلسفة ديكارت:

لِديكارت، دون أدنى شكّ، رِيَادَةٌ ومَكَانَةٌ في حقل الفلسفة عامة، وفي الفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، لا يمكن، لا لمعاصريه أن ينكروها، ولا لمن جاء بعده، مكمن هذا التقدير كله، قد يعود بالأساس إلى تشّييده صَرْحَ العقلانية الحديثة، وتأسيسه مشروعاً فلسفياً جديداً، اعتبر في نظر العديد من الفلاسفة بمثابة العلامة الكبرى الدالة على تغير جذري وعميق مع الأطروحات القديمة السابقة، فبعد أن كان التقويم الديني-خصوصاً في العصور الوسطى-هو أساس تأويل الوجود والمعرفة والقيم، تم استبداله مع ديكارت بتقويم آخر جديد، استمد سلطته الكاملة من قوة العقل ومصدريته، هذا الفضل الديكارتي، هو الذي على أعتابه تأسست الحداثة، وفي ظِلّه ظهرت الثورة العلمية في عصور النهضة الأوربية.

لم يكن "ديكارت"طارحاً لفكرة الارتياب، إلا بعد أن تَبَيَّنَ له كثرة المفاهيم البشرية الخاطئة، وبعد أن حَصَّلَه عدم الثقة في الحواس الداخلية والخارجية،و في كل ما تُتَرْجِمُهُ لنا من مواضيع الوجود، لقد وصل حَدُّ الارتياب مداه الأعلى في كل معارف "ديكارت"، فحتى "الرياضيات التي تبدو في الأساس مجردة ومنزهة من الخطأ، يمكن أن تكون في كثير من الأحيان فاسدة، وبالتالي لا يمكن الاستكانة والثقة فيها"[2].

يقدم الارتيابي -في نظر ديكارت-السؤال الأتي: هل يمكن أن نشك في أننا نشك؟ إذ أصبح الارتياب مع ديكارت مبدأً قادراً على أن يَبْلُغ بنا الحقيقة، انطلاقا من الأنا يكتشف أنه يفكر عندما يمارس الارتياب، وبما أنه يفكر، إذن فهو موجود، وتلك هي الحقيقة الأولى التي يعبر عنها الكوجيتو،

[1] إلياس بلكا، الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 31،2008ص.

[2] رونيه ديكارت: البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، سفيان سعد الله،دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى ،تونس،2006،ص141.

وبعبارة أخرى يشمل فالارتياب علامة من علامات التفكير، ودلالة على الوجود، يقول ديكارت :"أنت إذن موجود، وإنك تعلم أنك موجود، وإنك تعلم ذلك لأنك تشك"[1]، لذلك تعد الوحدة بين التفكير والشك أساس وجودي كذات مفكرة، بهذا الطرح أحدث ديكارت تغييرا جذريا في السؤال الفلسفي، من سؤال ما الوجود الأرسطي والسكولائي المدرسي، إلى سؤال ما الإنسان أو ما حقيقة الذات، فغدت الفلسفة كما حددها ديكارت هي المعرفة بالعالَم كما يبدو لي، وهذا ما يعلن عن ولادة الذّات وتمركزها في العالم.

تشّكلت ارتيابية "ديكارت" إذن، من ضرورة ممارسة الارتياب في كل الأشياء التي تصادفنا، ولو كان ذلك الأمر مرة واحدة، فبعدما تبين لنا الخطأ في كثير من المعارف، وبعد أن أثبتنا نسبية حواسنا في تحصيل المعرفة، ونسبية إدراكنا الحسي، وعدم ثقتنا حتى في الرياضيات التي جاز اعتبارها مثال اليقين، تقرر لدينا القول بأن مفهوم الارتياب من منظور ديكارت قد يختلف ويتباعد عن باقي الفلسفات الارتيابية التي سبق لنا ذكرها، ومن جملة المواصفات والمقاصد التي يمكن إحصائها في فلسفة ديكارت، قد نجد:

أ) في أن الارتياب يكون جذري : ما معناه، أنه يقتلع الأسس التي تنبني عليها تصوراتنا، وقد حسبناها حقائق لِشدة تمكنها من الفرد، وبعد تجذرها في التاريخ، ومثل ذلك كمثل البيت العتيق الذي يحظى بإعجاب الناس لأنه ضارب في القدم، فقد أضحت أسسه متآكلة وهذا ما استدعى هدم البيت، كل البيت وإعادة تأسيسه، فيكون الارتياب بمعناه الديكارتي اجتثاثا لتلك الأسس الهشة.

ب) **في أن الارتياب يكون نابعاً من فعل الإرادة:** فإذا كان الارتياب بما هو فعل فلسفي خالص صادر عن قرار وإرادة حرة، أمكننا ذلك بالقول بأن كل فردٍ في مستطاعه التّفكير مادام يتوفر على عقل، ألا يفكر أو أنه يتوهم التّفكير لأنه يظلّ مشدودا إلى أحكامه المسبقة، هاهنا، يَصْدُرُ الارتياب بصفته فعلا إنسانيا عن إرادة التفكير، ومن تجلياتها إعادة النّظر في جميع الآراء السائدة، فليس الارتياب فعلاً عفوياً، وليد الصدفة وإنما هو ينبثق عن إرادةٍ، من أهم معانيها وضع كل الأشياء موضع الشك والالتزام بالبحث عن الحقيقة.

ج) في أن الارتياب يكون منهجاً لا مذهباً: وما نلمسه حقيقة في هاته الخاصية، هو بيان الفرق الواضح بين مفهوم الارتياب عند ديكارت وبين نظيره عند الارتيابية القديمة*، فإذا كان الارتياب عند

[1] رونيه ديكارت: مقال في المنهج، ترجمة محمد حمود الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968،ص70.

* يقول ديكارت معترضاً على أهم مبادئ الارتيابية القديمة :"أما نحن فقد دحضنا مرارا مذهب البيرونيين، فذريعتهم في التفلسف لم تُثمر لهم إلا القليل، إلى حد أنهم تاهوا فيما يبدو طوال حياتهم، وما استطاعوا الخلاص من شكوكهم، التي أدخلوها على الفلسفة".

هؤلاء هو موقف نهائي من المعرفة، إذ من طبيعة العقل نفسه عجزه عن الإدراك، كان عند ديكارت مرحلة توقفٍ وفحصٍ شديد أملاه الوعي بحدود العقل من الأوهام والأخطاء التي تواجهه.

د) في أن الارتياب يكون مؤقتاً : لا يرتاب ديكارت لمجرد الارتياب، كما أنه لا يتخذ من الارتياب غاية في حَّدِ ذاته، فهناك دواعٍ عدة حثته لذلك، فالذات العاقلة تدرك حقيقتها، كونها ترتاب أي تفكر، والارتياب هاهنا في تصور ديكارت هو العلامة الأولى للتفكير، لكن لا يغدو هذا الارتياب سوى مرحلة مؤقتة في تأسيس مفهوم الذات والإله والعالم.

ت) في أن الارتياب يكون ذو بعد تأسيسي: فلما كان الارتياب الديكارتي مؤقتاً، لزّم عنه أنه يؤدي إلى حقيقة راسخة لا تتزعزع، هي حقيقة الذات وحقيقة الإله ثم حقيقة العالم، أما الارتياب المطلق فهو فعل دائم ومتواصل، لا يعترف مطلقا بوجود حقيقة ثابتة، ولا يستكين إليها.

و)في أن الارتياب يكون شاملاً *: يقول ديكارت :"ومن ثمة لن أكون فقط غير متيقن من وجودك في هذا العالم، ومن وجود أرض وشمس، بل ومن أن يكون لي عينان وأذنان وجسد أيضا، وحتى إن كنت أحدثك وتحدثني، باختصار سأشكك في الأشياء جميعا "[1]، معنى ذلك، أن الفيلسوف ضمن عملية الارتياب لا يستثني أي معرفة، ولا أي ضرب من ضروب الموجودات، كلها دونها استثناء لابد وأن نُصوب سهام المساءلة والارتياب.

ولئن كان ديكارت، قد استفاد كثيرا من درس الارتياب، إلا أنه حاول قدر المستطاع البحث عن نقطة يقين واحدة، يستكين لها، وينطلق منها لاختبار الوجود، على اعتبار أننا في حالة بقائنا أسرى للارتياب فسوف لن ننتج أي معرفة ولن نصل إلى أي قرار، فأي حقيقة نؤسس عليها معارفنا؟ -يقول ديكارت- ألا يعتبر وجودي أنا يقيناً، وهذه القوة المفترضة التي تريد أن أعيش في عالم وهمي، ألا تفعل معي أنا، فأنا إذن موجود، والذي يوجد مني هو الفكر، فأنا شيء يفكر، فأنا لإذن موجود، وكوني أفكر هو اليقين الأول الذي ينبني عليه ما بعده، إن العقل يمكن أن يرتاب في وجود الأشياء، لكن لا يمكنه أن يرتاب في وجوده".[2]

ثالثا: النماذج الأساسية للارتيابية المعاصرة -من الارتياب كغاية لذاته إلى الارتيابية كرؤية عامة-

---

* يقول ديكارت :"ومن ثمة لن أكون فقط غير متيقن من وجودك في هذا العالم، ومن وجود أرض وشمس، بل ومن أن يكون لي عينان وأذنان وجسد أيضا، وحتى إن كنت أحدثك وتحدثني، باختصار سأشكك في الأشياء جميعا ".

[1] رونيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص213.

[2] المرجع نفسه، ص211.

لعل الحديث عن الارتيابية في الحقبة المعاصرة، لم يعد ذو شأن مخصوص بمدرسة أو مذهب فلسفي معين، ولا بفيلسوف واحد محدد، بل أضحى وبداية من القرن التاسع عشر السمة الغالبة فيه هي الارتياب، كتب ماركس مرة قائلا: "على أن اليقين السائد في الوقت الراهن هو عدم اليقين"[1]، إن عصرنا هذا لهو عصرُ ضاجٌ بالارتياب، في هذا العصر بالذات زيادة مفرطة في مقدار الارتياب، أو لم يقل نيتشه الشيء ذاته، عندما قال: "بأن قرننا هو قرن الشكوكية"[2]، نحن إذن أمام مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة، يمكن للمرء أن يلاحظ فيها، وأن يؤرخ لشكل أو ضرب آخر من ممارسة الارتياب الجذري في كل مناحي المعرفة.

والحق أيضاً، أن غرضنا الأساسي في هذا العنصر، يبقى مجرد رصد وتتبع نماذج ارتيابية خاصة ومعينة، دون الحديث والغوص في كل التصورات الفلسفات الموجودة في الحقبة المعاصرة، على اعتبار أن البحث فيها سيتطلب مجهودا كبيرا، ومقاما واسعاً، لن تُحَقِقَ هذه الصفحات قدر كفايتها، هذا من جانب، ومن جانب آخر سنكتفي بطرح هاته النماذج الخاصة الثلاث للارتياب، كونها هي من تجذر وتأصل للفصل القادم بإذن الله.

مهما كان الأمر، فقد يكون، من الوجيه القول بأن ثمة ثلاث فلاسفة بسطوا سلطانهم على مدرسة الارتياب المعاصر L'école contemporaine du soupçon،وهم: ماركس-نيتشه وفرويد، هؤلاء الثلاث وإن بدوا في الظاهر مختلفين، بحيث أن كل واحد منهم قد برّع في حقل معرفي معينة، إلا ذلك لا يمنع من القول بأنهم التقوا على أرض واحدة، هي أرض الفلسفة، بل وقد اشتركوا في جيش واحد أمام خصم لدود هو خصم الكوجيتو الديكارتي الواعي بذاته، والقائم في أساسه على البداهة والوضوح.

فإذا ما رجعنا إلى المقصد المشترك فيما بينهم، أي كل واحد من هؤلاء الثلاثة، لوجدنا فيه الاعتزام على النظر إلى الوعي -باعتباره مقولة أساسية لا يطاولها الارتياب عند ديكارت-على أنه وعيٌ زائف بالدرجة الأولى، هكذا أعاد كل فيلسوف من هؤلاء، وبطريقته الخاصة، طرح مشكلة الارتياب الديكارتي من جديد، ولكن هاته المرة تم نقلها إلى صميم الحصن الديكارتي ذاته، مهددين له، وهادمين لِبِنَائه، كيف لا وقد سماهم ريكور بعظماء الهّدم الثلاث، والهدم هنا بالمعنى الهايدغري، الذي يفيد لحظة من لحظات تأسيس جديد، أو بمعنى السلب الهيغلي الذي يفيد التجاوز والاحتواء في الآن ذاته.

[1] فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديث، ص 113

[2] نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1998، الجزء الثاني، (المسافر وظله)، فقرة 158.

ماذا بقي لديكارت إذن؟، لقد بات مهدداً في نسقه المعرفي وفي مقولاته الأساسية، بسلاحه الذي كان يواجه به خصومه، فالفيلسوف الذي درس في باحة ديكارت، لطالما يقر بأن كل الأشياء محلُ ارتياب، وأن هاته الأشياء ليست في حقيقتها، على ما تبدو عليه، إلا أنه لا يرتاب في أن الوعي هو على ما يبدو لنفسه في الوعي، إذ هناك توافقاً بين المعنى والوعي بهذا المعنى، لكن مع ماركس، نيتشه، فرويد، أصبح الدرس على خلافٍ من ذلك، حيث غدا هذا الوعي محل ارتياب، فبعد الارتياب في الأشياء انطلاقاً من الوعي مع ديكارت ومن حام حوله، أضحى الارتياب في الوعي ذاته مع فلاسفة الارتياب، يقول **فوكو:**" إن هؤلاء المفكرين الثلاث (**نيتشه- فرويد-ماركس**)لم يقدموا دلائل جديدة للفكر الغربي، وإنما غيروا طبيعة الدليل والكيفية التي كان يؤول بها ".[1]

أ/ نيتشه و استئناف المساءلة الارتيابية:

قد تبرز قيمة الارتياب عند نيتشه، في المساءلة أو السؤال عن المقولات الميتافيزيقية، فهو بذلك لا يبحث عن مصدر أول لها، بقدر يحاول الكشف عن الأول كان دليلا عن تشكل هاته المقولات، وهي بكل تأكيد نفس القراءة تقريباً التي يقدمها فرويد في دراسته لعمق اللاشعور، إذ أنه لا ينقب في أغوار الإنسان وأعماقه ليكشف عن المعنى الأصلي، بل يبحث عن آليات اللاشعور، الذي ينتج المعنى -ينتجه من اللامعنى بحسب فرويد-.

الشيء ذاته، قد نجده مع ماركس في بحثه عن الإيديولوجية، باعتبارها لغة رمزية تعكس العاقات الاجتماعية الموجودة، بل وتعكس علاقات الناس بهذه العلاقات، فلو أخذنا على سبيل المثال: الإيديولوجية بهذا المفهوم لوجدناها يتجاور بشكل كبير من مفهوم الميتافيزيقا عند نيتشه، فالوقوف على هاذين المفهومين ملياً وعند كلا الفيلسوفين (نيتشه وماركس)، قد يوضح لنا وبشكل كبير، "أننا أمام لغة للغة الأصلية، وتأويل لشيء معيش، فلا تحيل المعاني مباشرة إلى جوهرها أي إلى موضوعاتها، وإنما إلى تأويل سبق أن أعطي –بوجود قوة- لتلك الموضوعات، فحينئذ ولحظة كشفها تغدو هاته الأوهام الميتافيزيقية والإيديولوجية مجرد أقنعة لابد من ممارسة فعل التأويل لفضحها وفضح البعد الإيديولوجي والزائف فيها".[2]

هكذا ينحو نيتشه، نحو الانعطاف في تغيير أسلوب وأنموذج التفكير، انطلاقا من التغير الذي حدث الابستيمي في القرن التاسع عشر، حيث تم تغيير البراديغم الناظم لجوهر المعرفة، كما تم

[1] ميشيل فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط2، 2008،ص 49.

[2] نبيهةقارة:الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص51.

الطعن في قيمة ومشروعية الكوجيتو الديكارتي باعتبارها الحقيقة الأولى التي لها كل الحق في التأسيس المعرفي، وبالتالي تم زعزعته.[1]

يعيد نيتشه طرح مسألة الارتياب إلى مستوى أعمق، بل ويوجه نقدا لاذعاً لديكارت ومن نحا نحوه، فالديكارتية التي أثبتت أن كل الأشياء يمكن الارتياب فيها، تنكر في مقابل ذلك أن يكون الشعور مخالفاً لما يبدو عليه، أي أن هناك توافقاً بين المعنى وبين الوعي بهذا المعنى، يعبر نيتشه في سخط كبير عن أراء ديكارت قائلا: " إن الشعور أو الوعي المباشر عاجز عن التوصل إلى فهم ما ينتجه، ولذا ينبغي عليه اللجوء إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته، وهي تكتسي معنى كامناً غير مباشر، ينبغي استحضاره ورفعه من مستوى الباطن إلى مستوى ظاهر، تلك هي مهم التأويل المتمثلة في فك الآليات التي تتحكم في الشعور وتجعله غافلا عن ذاته، وهي بكل تأكيد تسمح بتقدير درجة عبوديته وتفسير انحسار حقله المعرفي والعملي"[2].

مما لا شك فيه، أن نيتشه قد يلتقي بشكل كبير، في اعتماد منهج التأويل والبحث في الأصول الأولى للواقع، مع ماركس وفرويد، فبالرجوع لمفهومه حول الجنيالوجيا، الذي يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها، أي معرفة الأصل والصيرورة الذي كان يوجهها ويقومها، بدلاً من العمل على إضافة مصدر متعال إلى نظام جامد من البنى النهائية والدغمائية الثابتة، نجد أن كل الأفكار والقيم ماهي إلا منتجات ثقافية، يقتضي توضيحها الكشف عن شروط وجودها.

ب/ماركس والارتيابية المادية :

الآن ننتقل إلى أحد أهم فلاسفة التاريخ، أحد أبرز فلاسفة الارتياب في الحقبة المعاصرة، بل أكثر الفلاسفة تأثيرا على الإطلاق، إنه كارل ماركس، والذي نطلق معه –ونحن على مسار الارتيابية- من خلا سؤال هام، سيكون بمثابة الانطلاق في نقده للكوجيتو الديكارتي الواضح والمباشر، هذا السؤال هو: ما مصير الشعور في سياق المادية التاريخية، كمنهج يعتمد على دراسة الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وتأثير نمط العيش على الأفكار والتصورات؟ يقول ماركس مجيباً عن هذا الاستفهام الكبير :" إننا ننطلق من النشاط المادي للبشر، لنبين من خلال صيرورة وجودهم الفعلي، نشوء منعكسات هذه الصيرورة وأصدائها، بحيث إن الكينونة ترتبط حتماً بالظروف المادية لإنتاجهم"[3].

---

[1] وفاء درنوسي، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، 2005-2006، جامعة منتوري قسنطينة، ص45.

[2] نيتشه فريدريك ، هذا هو الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، 1997،ص137.

[3] كارل ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، النهضة العربية، القاهرة، 1969، ص89.

إن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة بكل تأكيد عن الفكر الواعي، فهي متجذرة في التنظيم الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غفل عن حاجاته الحقيقية ومُثله، لذلك فإن إنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط ارتباطا وثيقاً ومباشراً بالنشاط المادي للبشر، إنها لغة الحياة الواقعية، وهاته الأفكار في نظر "المادية التاريخية" عند ماركس ماهي إلا وثائق تعمل على تبرير وجودها انطلاقا من البحث عن مصدرها، يقول ماركس في ذلك:" ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل على العكس من ذلك، إن الحياة هي التي تحدد الوعي"[1].

ما معناه، أن الحياة المادية هي أساس العلاقات الاجتماعية، من جهة، وأن حقيقة الشعور مشروطة بالوجود المادي والاجتماعي، من جهة أخرى، إذ يستحيل تجريد شعور الإنسان وأفكاره من شروط وجودها، وتحويلها إلى ذات مستقلة، وإلى عالم ذهني متعال عن العالم المادي، ولذا فلا فائدة ترجى من الصعود بها وجعلها مبادئ مجردة لفهم التاريخ، بل ينبغي الاستناد إلى الظروف الواقعية الأبسط والأعم التي أشرفت على الصيرورة التاريخية، "ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ، نعثر على جملة من القوى الإنتاجية المهيمنة هي من لها سلطة التأثير وسلطة صناعة القرار، وهي من تهيمن على علاقات البشر وتحددها، في ذلك فقط، يتحدد الأساس الواقعي لما يعبر عنه الفلاسفة بألفاظ مثل" الجوهر" و"الشعور" و الفكر"، والتي تقتضي أن نتتبع نشأتها وتكوينها انطلاقاً من ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويلة"[2].

ج/ فرويد والارتياب في مقولة الوعي:

أعلن "فرويد" سُروره بأن يكمل ضرب النرجسية العامة للبشر، والتي تبدو مصدر غرور للإنسان، وكبرياء في محلها، ولو سبقه في ذلك إلى العمل العلمي كوبرنيكوس، حين أكد أن الكُرة الأرضية ليست مركزاً للكون، وبالتالي فقد أصاب الإنسان في الصميم، لأن نرجسيته، كانت تجعله يحسب نفسه سيد الكون، وكذلك داروين حين برهن أن الإنسان لا يتمتع بموقع مهيمن على بقية المخلوقات الحية، بل هو واحد منها في سلسلة طويلة متصلة، أما الجرح الكبير والأهم لهذه النرجسية فهو ما يقدمه علمه التحليل النفسي، حين يبرهن على أن الإنسان ليس سيد جهازه النفسي الوعي، والأنا ليست سيدة في بيتها نفسه، إنها خادمة للرغبة وللعالم الخفي المختبئ في أعماق الاندفاع

[1] ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق،ص16.

[2] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص26.

والنزوة، معنى ذلك، "أن الإنسان الذي كان يعرف سابقاً أنه ليس سيد الكون ولا سيد الكائنات الحية، يكتشف حدثا آخر في أنه ليس سيد نفسه".[1]

إن النتيجة الحاسمة تقريباً التي قدمها فرويد إلى جانب هذا الحدث، هو إشارته الكبرى حول مفهوم اللاوعي، و الحديث عن أزمة أصابت الوعي الحديث، قد تعود هاته الأزمة في أساسها إلى أمرين: الأول، وهو أن وعينا المباشر بأنفسنا ليس يقينيا حقيقياً[2]، والثاني، وهو أن ماهو غير مفكّر فيه ضمن تفكيرنا هو أيضا ليس المعنى الحقيقي للاوعي[3]، هذا ما تعرفه الفلسفة منذ ديكارت ووصولا إلى هوسرل، ولذلك فإن علينا أن نقر بأن فلسفات الوعي تنطوي على فشل كبير، يتمثل في أن وعينا بذاتنا لا يقدم كحقيقة أولى، ولا في البداية كمسلمة، بل لابد وأن نحصلها غالباً في النهاية، أي بعد تفكر كبير في أنفسنا.

تكمن مهمة التحليل النفسي –حسب فرويد- في استحضار كلام خفي، يبدو أن الذات البشرية تَحْمِلُه في داخلها، وذلك في ترابط بمسارات نفسية لا شعورية، تحدد ردود فعل تفلت من مراقبة الذات، فحقيقة الخطاب الإنساني إذن ، تتعالى على المعنى الذي يدعي الفكر الواعي منحه إياه، إن العام النفسي --بعبارة فرويد- مليء بالسراب والأوهام، فالتحليل النفسي يخضع الذات لتأويل تاريخي عن طريق إدراجها في مشروع أركيولوجي، ينشد تفسير الحاضر بالرجوع إلى المصدر، وهذه الطريقة تقصي وجهة الذات، التي تمثل علة ذاتها كنواة مستقلة عن العناصر التي تندرج في تكوينها، ليس هناك كوجيتو أصلي يضع نفسه في حكم يقيني، ولا ذات تمثل موجوداً يتمتع بالدوام الجوهري ومعطى مباشراً ونهائياً.

والحق أيضا، ونحن على أعتاب دراسة مفهوم الارتياب عند فرويد، نجد أن الرجل في مقاربته للتحليل النفسي، قد طرح بالأساس مشكلة الحقيقة، ونحن على يقين بأن مشكلتي الارتياب و الحقيقة هما مشكلتان مترادفتان في تاريخ الفلسفة، ذلك أن من إشارات فرويد -الفلسفية- هو القول بأن موقع المعرفة والحقيقة ليسا في المستوى ذاته، معنى هذا أنهما غير متطابقين، لأن ثمة تفوتاً بين ما يعرِف الفرْدُ عن تصرفه وتاريخ طفولته ومشاريعه، وبين حقيقة هذا التاريخ وهذه المشاريع، هذا التفاوت أيضاً موجود أيضا في المعارف الجماعية، وفي مجلات المعرفة العامة.

---

[1] روجيه بول دروا، أساطين الفكر، عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين، ترجمة نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012، ص59-60.

[2] فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2013،ص162.

[3] المرجع نفسه، ص163.

بعبارة أخرى تكفّ المعرفة مع فرويد عن أن تكون شفافة، إذ لم تعد الحقيقة والمعرفة مترابطين، خلافاً لما كان مسلما به دوماً، وقد استوفى فرويد السُبل، بأكثر مما فعل نيتشه وماركس، بدراسة الفجوة والصَدع القائم بين المعرفة والحقيقة، "فثمة ما أعرف، وثمة ما يفوتني غالباً، أي حقيقة هذه المعرفة، ثمّة ما أعرِف بصدد ما أكون، وحقائق عمّن أكون تظل خافيةً عليّ لأنها ببساطة لاوعية، وبالتالي لا أدركها، فهناك إذن ودوماً، غير المعروف في المعروف، وهناك ما نجهله في ما نعرِفه، وغير المُفكِّر فيه في ما نُفكِّر فيه"[1]،في هذا الخلل، وأمام هذه المعضلة، قد ينتج بكل تأكيد انفصال المعرفة عن الحقيقة.

وردت في كتابه العمدة "صراع التأويلات" إشارات دائمة لهؤلاء الأساتذة المتخصصين بالارتياب، إذ نجده يقول: "لم يعد مشكوكا فيه أن عمل فرويد، بالنسبة إلى وعي الإنسان الحديث، يساوي في الأهمية عمل ماركس أو عمل نيتشه، فالقرابة بين هؤلاء من نقاد الوعي المزيف واضحة (...) قام ثلاثتهم بالهجوم على وهم وعي الذات...".[2] إنهم أساتذة الارتياب بلا أدنى شك حسب ريكور وغيره، والسبب هو كونهم دفعوا بعملية الارتياب إلى حيث لم يكن ديكارت يتصور، لقد نجحوا في إحداث هزة هائلة في شخصية الفيلسوف المعاصر، جعلته يرتاب في إنجازات تمتد من ديكارت لتصل إلى حدود فلسفة اللغة ، ذلك أنهم لم يهاجموا هذا الموضوع أو ذاك من مواضيع الفلسفة، بل هاجموا عرين الفيلسوف الحديث، "الوعي"، أليس الوعي قد شكّل للفلاسفة المحدثين والمعاصرين الحقل والأساس وحتى أصل كل معنى.

نتائج الفصل الأول:

يمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذا الفصل الأول من بينها:

- أن وقوفنا على دلالات التأويلية في تاريخ الفلسفة، وبالخصوص الحديثة والمعاصرة(منذ شلايرماخر-دلتاي-نيتشه- هايدغر)، قدم لنا تفسيرا هو أن التأويلية قد أضحت فلسفة كونية على حد تعبير جان غروندان، إذ عرف تطورها امتدادا واسعاً، ظهرت معالمه في فكر كلا من ريكور-غادامير.
- يظل نيتشه العنوان الأبرز لممارسة الانعطاف بمفهوم التأويل صوب مشكلة الحقيقة، وهو القائل "لا يوجد وقائع وإنما فقط تأويلات"، يقول فاتيمو محيلاً على فلسفة نيتشه بالذات، بأن "كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية".

[1] بول دروا، أساطين الفكر، مرجع سابق، ص62.

[2] بول ريكور: صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 191.

- الخروج بفكرة اتساع البراديغم التأويلي، ليشمل أفاقا لم تعد محصورة في محاولات شرح وتفسير النصوص الدينية، وبالتالي قد نقف على دلالة جديدة للتأويل بمعية ماركس-نيتشه-فرويد.
- لقد كان القرن التاسع عشر قرنا ضاجاً بالارتيابية، إذ أصبحنا نتحدث وبشكل كبير عن عصر اللايقين، إذ بتنا نتحدث عن أعمال روجت وساهمت في بلورة شك جديد أو ارتيابية لم تكن حاضرة من قبل ولم تطرح من قبل، ومن بين أهم هاته الأعمال قد نجد كتاب فيورباخ" جوهر المسيحية" باعتباره حجر الزاوية أو الأساس المعرفي والابستمولوجي في التحول إلى الارتياب الجديد.
- إن للارتياب بنية مفاهيمية فلسفية لها أبعادها وتشكلاتها التاريخية والنفسية والاجتماعية، وحتى الفيزيائية.
- من دلالات الارتياب المهمة في أنه نقد لليقينات المؤسسة للفعل الفلسفي، وبما هو نقد لمقولة الوعي الديكارتية، وبما هو صيغة سلبية تنظر لمفهوم الحقيقة على أنه إما كذب وافتراء أو أنه وهم وخطأ.
- إن النظر بعلاقة الارتياب بالحقيقة، يجعلنا أمام مقاربتين: الأولى كلاسيكية تعتقد بأن نقيض الحقيقة هو الشك أو الارتياب، ومقاربة أخرى ترى بأن نقائض الحقيقة ذاتها هي أرضيات مؤسسة و لمدلول الحقيقة.
- الخروج بفكرة هامة ومهمة مفادها: التحول المفهومي لمفردة الارتياب الذي لم يعد غاية في ذاته (كما تم رصد ذلك في الفلسفة اليونانية) ولا أداة مساعدة للوصول للحقيقة (كما فعل ديكارت)، وإنما أضحى الرؤية العامة التي انطلق منها فلاسفة الارتياب (ماركس-نيتشه- فرويد).

الفصل الثاني:

التقاء الدلالات الجديدة: الارتيابية والتأويلية؛

تأملات في أوجه العلاقة من منظور بول ريكور

الفصل الثاني: التقاء الدلالات الجديدة: الارتيابية والتأويلية؛ تأملات في أوجه العلاقة من منظور بول ريكور

المبحث الأول: تقاطع ماهو تأويلي بما هو ارتيابي في فلسفة ماركس

أولا: في الايدولوجيا واليوتوبيا كتعبيران عن المتخيل الاجتماعي

ثانياً: في الأخلاق والسياسية.

المبحث الثاني: تقاطع ماهو تأويلي بما هو ارتيابي في فلسفة نيتشه

أولا: نيتشه؛ بين تأويلية الاقتدار وتأويلية الارتياب-حدود المسألة-

ثانياً: من الكوجيتو المُؤَسِسُ إلى الكوجيتو المُضَاد: نيتشه ناقدا لديكارت.

المبحث الثالث: تقاطع ماهو تأويلي بما هو ارتيابي في علم النفس الفرويدي

أولا: في أزمة مفهوم الوعي.

ثانيا: في الاستعادة التفكرية للتحليل النفسي الفرويدي.

ثالثا: في الصراع بين الأركيولوجيا والتيولوجيا.

نتائج الفصل الثاني

تمهيد:

لعله حريّ بنا أن نقف، بادئ الأمر، ونحن أمام البحث في سُبُل الالتقاء بين مفهومي "التأويلية" و"الارتيابية" في الفلسفة الحديثة من منظور ريكور، وعبر نماذج فلسفية خاصة وأساسية، يمكن حصرها في ثلاثة وجوه هي: نيتشه، ماركس، فرويد، على التنبيه إلى أمر هام وضروري، يتعلق أساسا بكيفية تعاملنا مع هاته النماذج الفلسفية، والتي تمثل بكل تأكيد أبرز مثال وشاهد في الفلسفة الحديثة على دلالة الالتقاء بين التأويل بمعناه الجديد أي باعتباره فناً للتفكير خارج الأطر الفلسفية والميتافيزيقية الموروثة بمختلف تمظهراتها الدينية والاجتماعية والأخلاقية، وبين "الارتياب" بمفهومه الجديد، أيضاً، أي باعتباره الرؤية العامة أو النظام المعرفي والابستيمي، الذي يَرْسُم حدود هذا التفكير، ويُرتِّبُ نواظمه، ويَحْكُم على نواتجه.

إن ما تركه هؤلاء –وفق فوكو- من نصوص عميقة، يطرح أمامنا تقنيات جديدة للتأويل، ويحدث هزة وجرح كبير في الفكر الغربي الحديث، ربما يعود إلى كونها قد أقامت أمام أنظارنا شيئا كان ماركس قد سماه(هيروغليفيات)، الأمر الذي وضعنا في موقف غير مريح، لكون هاته التقنيات تخصنا نحن، ولأننا نحن المؤولين، قد أخذنا نؤول ذواتنا عن طريق هذه التقنيات، وعلينا أن نفحص هؤلاء المؤولين أنفسهم، سواء فرويد أو نيتشه أو ماركس عن طريق تقنياتهم ذاتها، بحيث إننا نجد أنفسنا غارقين ضمن سلسلة من الانعكاسات المرآتية.

إنه لمن الضروري-على حسب ريكور- التميز بين نمطين أساسين، يمكن لأي باحث أو قارئ أن يتبناهما ويتبعها عند تعامله مع فلاسفة الارتياب الثلاثة: النمط الأول، وهو القراءة الفلسفية، وموضوع القراءة هاهنا، يعد انشغالاً للمؤرخ في الفلسفة، فهي لا تطرح مشاكل مختلفة، لأن الغرض الأساسي فيها، هو الوقوف وتتبع تاريخ أي فيلسوف كان، كالبحث في فلسفة أفلاطون،أو ديكارت، أو حتى كانط، إذ يبقى الهدف المحدد من هذه القراءة هو الوصول إلى النوع نفسه من الموضعية التي وصل إليها ذلك الفيلسوف، بحيث لا تخرج القراءة هنا عن حدود تأريخٍ للفلسفة.

أما النمط الثاني، فهو التأويل الفلسفي، والتأويل هنا –على حسب ريكور- يعد فعلا أساسيا يقوم به الفيلسوف، ذلك أنه يفترض وجود قراءة فلسفية أولى سبقت هذا الفعل، تطمح إلى نيل الموضوعية عند تطبيقها، لكنها ما تَبْرَحُ أن تتخذ موقفاً غير حيادي للعمل الذي تقوم به[1]، ولذلك

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى2005، الصفحة 74.

يراهن ريكور النمط الثاني من التفكير في قراءته لنيتشه، ماركس، فرويد، ذلك أن القراءة السطحية والمباشرة لا تكاد أن تصل إلى حقيقة ما كتبه هؤلاء، كما أن يبقى التأويل أحد الأسلحة الفلسفية والمنهجية التي لابد للفيلسوف من امتلاكها، خصوصاً في تعامله مع كتابات هؤلاء الفلاسفة،من جهة أخرى، ولذلك سنحاول في هذا الفصل اعتماد النظر التأويلي على القراءة المجردة لنصوص فلاسفة الارتياب.

المبحث الأول: تقاطع ماهو تأويلي بما هو ارتيابي في فلسفة ماركس

ينطلق ريكور في إبراز الوجّه الارتيابي في فلسفة ماركس، من مسألة أساسية وهي مفهوم الخيال أو المتخيل الاجتماعي، والذي يتضمن في عمقه مجموعة المثل والصور والايدولوجيات واليوتوبيات، التي تُشّكل بكل تأكيد وعينا السياسي، والتي لابد للفكر الناقد كشفها، وفضحها، كونها قد تبدو خفية غير واضحة في حياتنا اليومية، إلا أنها هي من تلعب الدور الرئيس في صنع سرديات كبرى[1]، تتجاوز حدود الخيال الفردي، وتمتد في تأثيرها حتى تشمل مملكة الخيال الاجتماعي في بعديها الإيديولوجي واليوتوبي.

أولا: في الايدولوجيا واليوتوبيا كتعبيران عن المتخيل الاجتماعي

يتحدد مفهوم المتخيل الاجتماعي في الفلسفة على أنه "الأُطُر المرجعية" أو "الخلفيات الثابتة" التي تدل على السياقات الفكرية والثقافية للذات، وهذه الأطر والمعاني قد تبقى ثابتة لكونها موروثة ومعبر عنها في اللغة والجسد والجماعة التاريخية، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال استبدالها ولا إلغاءها لأننا ببساطة لا يمكننا التأسيس "لرؤية آتية من لا مكان" حول الإنسان، كما أن هذه الخلفيات تبقى حاضرة كضرورة حتمية تنعكس على أعمال الفرد، وبالتالي فهي ليست مجرد تشكيلات اقتصادية وسياسية واجتماعية بائدة فحسب، بل هي روح الشعوب و ذاكرتها وهويَّتها.

إن طريق المتخيل الاجتماعي ليس طريقاً بسيط أو مباشر، بل مزدوج، معنى ذلك أنه يظهر تارة في شكل إيديولوجيا، وتارة أخرى في شكل يوتوبيا، ولذلك على المتخصصين- في نظر ريكور- من المربين وعلماء السياسة والاجتماع والانثروبولوجيا، والفلاسفة بطبيعة الحال الانتباه لهذا الوضع المزدوج، إذ أن أي محاولة للتفكير في الايديولوجيا واليوتوبيا سوية، وفهم إحداهما بواسطة الأخرى، قد يصطدم بصعوبات عدة، فهناك أولاً، أن كل واحد من هذين القطبين على حدة، يكون غالبا له معنى جدالي،

[1] تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت 2015،الطبعة الأولى، (ص37).

أحيانا تنقيصي يحول دون فهم الوظيفة الاجتماعية للمتخيل الاجتماعي[1]، لكن هذه الصعوبة الأولى قد تعكس صعوبات أخرى، من بينها التحديد المفاهيمي الدقيق لكليهما.

فإذا قبلنا بتعريف الايديولوجيا*-وهو تعريف أغلب السيوسيولوجيين- على أنها سيرورة لإلتواءات وإخفاءات بواسطتها نخفي عن أنفسنا، مثلاً، وضعنا الطبقي، وبصفة عامة صيغ انتمائنا إلى مختلف العشائر التي نشارك فيها، عندئذ، تكون الايديولوجيا مندمجة، بلا قيد ولا شرط، في كذبة اجتماعية، أو أخطر من ذلك في وَهْمٍ حامٍ لوضعنا الاعتباري الاجتماعي، مع كل ما يشتمل عليه من امتيازات ومظالم[2].

لكن في اتجاه معاكس نتهم طواعيةً، اليوتوبيا بكونها مجرد هروب من الواقع، ونوعاً من الخيال العلمي المطبق على السياسية، ننتقد بشدة التصلب شبه الهندسي للمشاريع الطوباوية ونرفضها بمجرد ما يبدو أن ذلك التصلب لا يهتم بالخطوات الأولى التي عليه أن يخطوها باتجاه السياسة، وبصفة عامة باتجاه كل ما يشكل منطق الفعل، حينئذ، لا تعود اليوتوبيا سوى طريقة للحلم بالعمل، متجنبة التفكير في شروط إمكان اندراجها ضمن الوضع الراهن.[3]

لذلك يقترح ريكور تنظيماً جديداً للدلالات والوظائف الخاصة بالايدولوجيا واليوتوبيا باعتبارهما الصيغتين الأساسيتين للمتخيل الاجتماعي، ووضعهما في طرف عقد مقارنة أخرى عميقة، الهدف من المقارنة البحث تعالق أعمق بين الصيغتين، كل هذا لن يتأتى إلا بالعودة إلى ماركس والتفكّر معه في هاتين الصيغتين.

هذا ويرى ريكور بأن هناك اهتماما كبير بالايدولوجيا واليوتوبيا بعد دراسة كارل مانهايم المحورية من قبل العلماء والباحثين، لكن لم يكن هذا الاهتمام متصلا وجامعا بين هذين المفهومين، فأغلب علماء الاجتماع الماركسيين ومابعد الماركسيين، خصوصا من يمثلون مدرسة فرانكفورت(وعلى وجه التحديد هابرماس وكارل أتو أبل) من اهتموا بدراسة الايديولوجيا، في مقابل هذا الاهتمام المنفصل بها، نجد اهتماماً آخر بحقل اليوتوبيا من قبل علماء اجتماع لا تربطهم إلا علاقة واهية

---

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص299.

* سجل ديزتوت دو تريسيDestutt de Tracy أول استخدام للمصطلح في نهاية القرن الثامن عشر وعرفها بأنها "علم نشوء الأفكار" وقد تلاشت دعوة الايديولوجيا الأولية إلى تأمين أساس علمي لقانون اجتماعي بمجرد صدورها، ثم أصبحت كلمة إيديولوجيا تقال من أجل أن تُدين هؤلاء الذين انغمسوا في مثاليات مجردة بدلا من مواجهة الحقائق بشجاعة،

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق،ص300.

[3] المصدر نفسه،ص301.

باهتمام حقل النقد الاجتماعي للايدولوجيا، ولذلك كانت محاولة ريكور البحث عن طريقة يدرس بها هاتين الظاهرتين مجتمعتين دون فصل أحدهما عن الأخرى.

01/ تأويلية الارتياب و مدارجُ الايدولوجيا:

مما لاشك أن معظم نقاد الايديولوجيا قد ركزوا على دورها وبعدها السلبي بوصفها رحما يولد الزيف والوهم، ويصف ريكور نفسه هذه النظرة بتأويلية الارتياب؛ التي يرى فيها ماركس الممثل الأعظم والقائد الرئيس، هاته التأويلية تعتبر الخطاب في ذاته هو خطاب مزيفا قبل كل شيء، ومن ثمة ترى ضرورة إخضاعه للممارسة التأويلية، وقد يعترف ريكور بشكل كبير بهذه التأويلية الارتيابية، فنحن بحاجة دائما إلى إسقاط الأقنعة الإيديولوجية عن مضمون حياتنا.

ومن حق هذه التأويلية الارتيابية اعتبارها عنصرا لازماً للثقافة الحديثة، يقول ريكور في ذلك:"وقراءة الإيديولوجيا بوصفها مؤشرا يتجاوز تطبيقها السياسي، وانطلاقا من وجهة النظر هذه؛ فإن ماركس لا ينتمي إلى الشيوعية فحسب، ولا يجب أن ننسى بأن الماركسية ظهرت في ألمانيا في أواسط القرن الماضي في قلب طائفة اللاهوت البروتستانتي، ولذلك فهي بما هي كذلك حدث ثقافي غربي بل وحدث لاهوتي غربي"[1].

فمهمة هذه الارتيابية الماركسية إذن، فضح زيف القلب الإيديولوجي للعلاقة الأساسية بين الحقيقي والخيالي، لكنها ليست المهمة الوحيدة-على حسب ريكور- الذي يتجه إلى أبعد من ذلك من خلال تدليله على أن النقد نفسه يجب أن يكون موضوعاً للنقد، هذا التوسيع للتأويلية النقدية نجد لها الأثر البالغ في فلسفة ريكور خصوصا في نصوصه الخاصة بمسألة الايديولوجيا، فعبر كتابيه الهامين "من النص إلى الفعل" والكتاب الآخر "الايديولوجيا واليوتوبيا"؛إنبنت أطروحته حول استعمال ثلاثة توصيفات ومفاهيم للايديولوجيا، تعمل هي الأخرى وفق ثلاث مستويات مترابطة ومتميزة:

أولا: الايديولوجيا بوصفها وظيفة خداع- إخفاءdissimulation.

إن التصور الأول الذي يصوغه ريكور للايدولوجيا يرتبط في أساسه بالكتابات الأولى لماركس الشاب، في فترة المخطوطات الاقتصادية والسياسية لسنة 1843-1844، وخاصة كتابه "الايديولوجيا

[1]Ricoeur, The critique of Religion (1973), in The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work, ed. Charles Regan and David Stewart (Boston, MA: Beacon Press, 1955), p50.

الألمانية"*، هذه الكلمة نفسها التي تم استعارتها من فلاسفة جد محترمين كانوا يدعون هم أنفسهم إيديولوجيين، وكانوا في فرنسا هم ورثة "**كونديلاك**"، فبالنسبة لهم، كانت الايديولوجيا هي تحليل لأفكار تكونت من لدن الفكر البشري والاجتماعي، لكن سرعان ما حُمِلَت هذه المفردة الدلالة السلبية، إذ شَّن نابليون حملتَهُ عليهم مبرراً ذلك، بأنهم يهددون النظام الاجتماعي العام.[1]

لقد استعمل ماركس الشاب "الاستعارة" للوصول لمعنى الايديولوجيا عن طريق قلب الصورة داخل غرفة معتمة، أي نقطة انطلاق للفوتوغرافيا، ومنذئذ، تصبح الوظيفة الأولى المعطاة الايديولوجيا هي إنتاج صورة مقلوبة للواقع، لا نكاد نجد تطبيقاً أكثر دقة و تعميما لهذه الوظيفة -على حسب ريكور- من استعمال "فيورباخ" في كتابه "جوهر المسيحية" للدين باعتباره التواء/ إخفاء للواقع، زاعما في ذلك-فيورباخ- أن الدين يحمل خصائص أو محمولات تنتمي إلى الذات البشرية لكنه تم إسقاطها على ذات إلهية متخيَّلة، بحيث إن المحمولات الإلهية للإنسان-الذات، صارت محمولات بشرية لذات إلهية.[2]

إذ يرى ريكور بأن نقد ماركس للايدولوجيا يشبه إلى حد كبير نقد فيورباخ للدين، يقول في ذلك :"إن منهج ماركس قريب من ذلك الذي طبقه فيورباخ على الدين، أي المنهج الاختزالي، اختزال عالم التمثيلات والأفكار المجرد إلى أساسه الملموس التجريبي، وإطِّراح للتخمين الباطني، الاختزال قلب القلب....يصبح القلب هو المنهج العام لإذابة الأوهام....كانت مهمة ماركس أن يحقق بنقده للفلسفة ما حققه فيورباخ في نقده للاّهوت: إعادة تأسيس أولوية المتناهي، الملموس، الواقعي "وهذا النقد أيضا يشبه إلى حد كبير مع ما مارسه نيتشه وفرويد في نقد لايديولوجيا الدين واعتبارها تظل تجهل إنتاجها للقيم الزائفة، فبالنسبة لهم تصبح الأسطورة الدينية بما هي قلب للواقع وللخيال؛ تعويضاً عن ظلم تاريخي من خلال عدالة غيبية ولا تاريخية، فالأسطورة هنا ليست أكثر من اقتراح فانتازي ونسق وهمي من العلاقات يجد المرء نفسه خلاله منحطاً وسجينا ومنبوذاً.[3]

---

* يبقى اهتمام ريكور بماركس وبالماركسية على وجه العموم هو اهتمام منهجي أكثر منه تاريخي، فتحليله لفكر ماركس توقف كثيرا عند "الايديولوجيا الألمانية"، نظرا لأن هذا النص يمثل –في نظر ريكور- أساس كل أعمال ماركس، فما يرده ريكور من ماركس تحديدا تطوير أنموذج يربط بين الايديولوجيا والواقع، وهذا الأنموذج موجود بكل تأكيد في كتابه "الإيديولوجية الألمانية"، على عكس الكتابات اللاحقة(رأس المال) التي تعكس تجريداً منهجيا مناقشاً لاقتصاد السياسي المجرد عن أدوار الفاعلين البشر الأفراد.(من مقدمة كتابه).

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص300.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق،ص301.

[3] بول ريكور،محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص38

بهذا المعنى يكون نقد فيورباخ للدين المثال-النموذج، البراديغم الأمثل لتأويل استعارة ماركس للحجرة المظلمة تقلب الحد الفاصل بين الوهمي والحقيقي، فما هو ماركسي إذن في تطبيق فيورباخ، هو العلاقة الموجودة بين التمثيلات وواقع الحياة الذي يشّيده ماركس ويسميه ممارسة/براكسيس، حاصل هذا الكلام أنه قبل كل شيء توجد حياة واقعية للناس: وهي ممارستهم، ثم هناك بعد ذلك انعكاس لتلك الحياة في مخيلتهم ذلك ما نسميه "إيديولوجيا".

إن هذه الأخيرة، تصير بمنظور ماركسي الإجراء العام الذي بواسطته تُزَيَّفُ سيرورة الحياة الواقعية عن طريق التمثيل المتخيّل الذي يصنعه الناس لتلك السيرورة، نحس فوراً كيف ترتبط المهمة الثورية بنظرية الايديولوجيا، فإذا كانت الايديولوجيا صورة مشوّهة، وقلباً للحياة الواقعية وإخفاء لها، فإن الأمر يتعلق بجعل الإنسان السائر على رأسه يمشي على قدميه، فعلى عكس هيغل يقول ريكور-في توافق كبير مع أطروحة ماركس-"علينا أن ننزل الأفكار من سماء المتخيل إلى أرض الممارسة".[1]

يرى ريكور أن هذا النقد الماركسي يخدم الغرض المفيد من نفي دور الإيديولوجيا السلبي، فالإيديولوجيا تكشف عن التمثيلات الخادعة التي تخدم مصالح الطبقة المسيطرة، وذلك بالحفاظ تبعية الطبقة المحكومة، ومن ثم يصر ريكور على إخضاع كل ما يتعلق بالدين لطائلة الشك التأويلي المطهر[*]، فما يؤيده ماركس فيورباخ من نقد الدين يلاءم إيمان الإنسان الحديث الناضج، فقد تتولى تأويلية أساسية-هي تأويلية الارتياب- إعداد نفسها من أجل نزع السحر عن الدين بوصفه قناعاً للهيمنة والكراهية والخوف.[2]

لكن هل نبقى -على حسب ريكور- أسّرى للتوظيف الأول والحصري للإيديولوجية الذي استمددناه من عمل ماركس دون زيادة ولا نقصان؟ أم أن الأمر يتعدى ذلك، كون أن هذا المفهوم الماركسي للايدولوجيا لا يغدو أن يغطي مساحة واحدة، فإذا قبلنا القول بأن الحياة الواقعية أي "البراكسيس" تسبق في الحق وفي الواقع، الوعي وتمثيلاته[3]، فإننا لن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية

---

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص301.

[*] بلغ هذا الشك مع ماركس حده الأقصى حتى في نقده للفلسفة؛ حيث يقول:" إن الفلسفة بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تمتلك وظيفة، إنها لا تساهم في تغيير العالم، وإنما في تغيير تفسير العالم". نقلا عن عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص14.

[2] رتشارد كيرني: دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص129.

[3] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص301-

أن تنتج صورة عن نفسها، أو بالأحرى أن تنتج صورة مقلوبة، وبالتالي نجد أنفسنا أمام ثغرة خطيرة في التفسير، إننا لن نفهم ذلك إلا إذا ميزنا داخل بنية الفعل نفسها، وساطة رمزية يمكن تحريفها، وبتعبير آخر، إذا لم يكن الفعل معجوناً بالمتخيل، فإننا لا نستطيع إدراك كيف أن صورة مغلوطة يمكن أن تولد من الواقع[1].

ثانيا: الايديولوجيا بوصفها وظيفة إضفاء المشروعية/ السيطرة domination.

بهذه الطريقة، نكون على أعتاب مستوى آخر تبدو فيه الايدولوجيا أقرب لصفة التبريرية والمشروعية من كونها أداة لتزييف الواقع وإخفاءه، ينشأ هذا المستوى الثاني بعد أن تطورت الماركسية لتصبح نظرية ونظام، تظهر هذه المرحلة في كتابات رأس المال والكتابات الماركسية اللاحقة، خصوصاً أعمال إنجلز، حيث حاذى ماركس الناضج عن نفسه (ماركس الشاب)في هذه الكتابات؛ مصرحا بأن أفكار الطبقة المسيطرة تصبح أفكاراً مهيمنة عندما تضفي على نفسها صفة الأفكار الكونية، هكذا تصير المصالح الخاصة لطبقة خاصة هي نفسها مصالح كونية، ما لامسه ماركس هنا-وفق ريكور- "ظاهرة لها أهمية أكثر من موضوعة القلب والإخفاء، هي ظاهرة التبرير التي تحدثه الفئة المسيطرة والمهيمنة"[2].

هذه الظاهرة بالذات، هي من يصفها ريكور بأنها مقولة إضفاء المشروعية* وليست مقولة الإخفاء، كما هو الشأن في المستوى السابق، إنني ألح مرة أخرى -يقول ريكور- على طبيعة الظاهرة؛ فنحن نستطيع أن نرتاب بها، ويجب؛ ولاشك أن نرتاب دائما لكننا لا نستطيع تجنبها، ذلك أن كل نسق للسلطة يستتبع طلباً للمشروعية يتعدى ما يمكن لأعضائه أن يقدموه من خلال الاعتقاد"[3]، هكذا تغدو الايديولوجيا عنصراً مبرراً -لا يمكن الاستغناء عنه-، فحتى الدولة عبر أجهزتها "لا تؤدي وظيفتها من خلال القوى فقط، ولكن من خلال الايديولوجيا أيضاً، وهي تفعل من أجل إعادة أنتاج ذاتها".[4]

---

[1] المصدر نفسه،ص302.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 302.

* يرتكز ريكور في موقفه هذا إلى دراسات ماكس فيبر ويورغن هابرماس حول الايديولوجيا، مؤكدا على أن الأنساق الاجتماعية تنزع إلى إضفاء شرعية على نفسها من خلال إيديولوجيا تبرر لها حق حيازة واحتكار السلطة.

[3] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص305.

[4] بول ريكور ، محاضرات في اليوتوبيا والإيديولوجيا، مصدر سابق،ص205.

مما لاشك فيه؛ أن كل سلطة تريد أن تبرر نفسها، وتبرر وجودها، لا تفعل ذلك باللجوء إلى مقولات قادرة على أن توهم بأنها كونية، أي صالحة لنا جميعا، غير أنه توجد وظيفة للغة تستجيب لهذا المقتضى، وهي وظيفة البلاغة المُمَوّنَة بأفكار كونية مزعومة، والعلاقة بين السيطرة والبلاغة* قد عرفت من قديم، ولاشك أن أفلاطون أول من نبه إلى هاته المشكلة، فلا يوجد طغيان ولا استبداد دون مساعدة سوفُسّطائيّ، ذلك أن القوة الخشنة لا تنجح دون ممارسة إقناع من سفسطائيين عموميين.

ثالثا: الايديولوجيا بوصفها وظيفة إدماج intégration.

إن هذا الاستعمال الثالث للايدولوجيا يتعلق أساسا بالطقوس الاحتفالية التخليدية التي تُحيِّنُ بواسطتها أمة أو عشيرة ما؛ الأحداث المعتبرة في نظرها مؤسسة لهويتها*، فالأمر إذن يرتبط ببنية رمزية للذاكرة الاجتماعية، إن دور الايديولوجيا في هذا المستوى هو نشر الاقتناع واليقين وتوجيه أنظار الأفراد إلى أن تلك الأحداث المؤسسة هي عناصر مكونة للذاكرة الاجتماعية، ومن خلالها للهوية نفسها، ولذلك فالدور الرئيس الذي تلعبه هذه الوظيفة هو الإدماج والصهر والمصالحة[1]، فهي التي تمنح الجماعة صلابة واستمرار يفضل الصورة المحكية والمتذكرة التي تقدمها لنفسها عن ذاتها، وهكذا فإن "الايديولوجيا ستبقى موجودة دائماً لأن الناس مضطرون إلى فهم حياتهم".[2]

وإذاً، نستطيع القول نستطيع القول أن الايديولوجيا في هذا المستوى تشتغل من أجل أن تصل خيال جماعة اجتماعية بحدث "تدشيني" ما وجدت من خلاله، ثم تأخذ الايديولوجيا في تكرار هذا الحدث تكراراً متوالياً عبر الزمن حتى تحفظ بذلك معنى الدمج الاجتماعي[3]، وحول ذلك يقول ريكور:" لا يقتصر دور الايديولوجيا على أن تنشر قناعة تتجاوز دائرة الآباء المؤسسين إلى حد أن تجعل من هذه القناعة عقيدة للمجموعة ككل فحسب، بل أن تؤجج كذلك الشعلة الأولى التي طبعت زمن ولادة الشعور الجمعي المؤسس، كما تضطلع الايديولوجيا بسد الفجوة -خلال المواقف الطارئة- التي

---

* إن هذا الربط الذي يمارسه ريكور في تأويلية لمسألة العلاقة بين السلطة والبلاغة عند ماركس، قد نجد لها تشابه آخر عند نيتشه في حديثه عن اللغة بوصفها واضعة القوانين، وهذه الأخيرة على حسب نيتشه ليست في جوهرها سوى منتج بلاغي ،واللغة نفسها ليست سوى بلاغة تعمل على الإخفاء والتمويه.

* يقدم ريكور أمثلة واقعية على هذا المستوى(الاستعمال الثالث للإيديولوجيا) بقوله" أفكر في ظواهر مثل إعلان الاستقلال في أمريكا الشمالية، أو الاستيلاء على سجن الباستيل أثناء الثورة الفرنسية، أو ثورة أكتوبر بالنسبة لروسيا الشيوعية، في جميع هذه الحالات، وأثناء تخليد الحدث، تقيم العشيرة علاقة مع جذورها الخاصة الماثلة في الحدث المؤسس".

[1] Voir Wall (john), Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility, Oxford, University Press, 2005.p13.

[2] ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا،مصدر سابق، ص210.

[3] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا،مرجع سابق،ص 124.

تبرزها الصور والتأويلات، ومن خلال التأويل فحسب يمكن إحياء الفعل المؤسس وتفعيله حيث يعيد التأويل تمثيله خلال تمثيله لنفسه".[1]

تصير الايديولوجيا –انطلاقا من تَبَيُّن مهماتها الثلاث- شيئا فشيئا؛ خانة لقراءة مصطنعة وسلطوية ليس فقط لطريقة عيش فئة ما، بل أيضا لمكانها ضمن تاريخ العالم، وعندما تصير رؤية العالم، فإن الايديولوجيا تصبح سننا كونيا لتأويل جميع أحداث العالم، وبالتدريج تغدو الوظيفة التبريرية للأخلاق وللدين وحتى العلم، يقول ريكور "ألم نعرف تلك الفكرة الحمقاء المبتدعة من لدن الماركسيين بعد ماركس، التي تقول بان هناك علماً بورجوازيا وآخر بروليتاريا، وأن هناك فنا برجوازيا، وفنا بروليتاريا؟ إن هذا التلويث لا يترك أية ظاهرة اجتماعية معافاة، ذلك أن مجموع نسق فكرنا أو فكر مجموعة ما يتحول إلى عقيدة جماعية تعتبر نفسها ناجية ومعصومة من النقد".[2]

لكن هاته النظرة السلبية للايدولوجيا لا يمكن أن تعتم صورتنا الكلية، والوجه الايجابي الآخر لمفهوم الايديولوجيا، فإذا كان علينا أن نخضعها حقيقة للنقد أو نزع الوهم Demystificationكما يسميه ريكور،وطالما أبانت تأويلية الارتياب الكشف عن المعنى المخبوء وراء المعنى الظاهر عن أقنعة الزيف، تتبقى مهمة أخرى –إنها الممارسة المكملة لمضامين التأويل- وهي ما يصطلح عليه ريكور بتأويلية الإثبات، وتسعى هذه التأويلية إلى الفصل بين الزائف وتحرير أشكال الترميز Desymbolization، فبمجرد تحطيم أصنام الوعي الزائف تقوم تأويلية الإثبات بتحديد رموز التحرير الأصلية.

هذا هو الدور التأويلي الثاني -الدور اليوتوبي- الذي يراه ريكور هاما ومُهّما من أجل تقييم مناسب لخيالنا الاجتماعي، حيث تناسب رمزية يوتوبية بعد خيالنا الاجتماعي المستقبلي، فتأويلية الإثبات إذن لا تركز على الأصل الذي يتوارى خلف الرموز، بل إنها تقصد "الأفق" اليوتوبي الذي يمتد أمامها، أي الأفق المأمول الذي تفتحه الرموز، وبهذه الطريقة وفقط يمكن أن ننقذ الترميز الاجتماعي من استراتيجيات التشويه التي تمارسه الرجعيات الإيديولوجية السياسية.[3]

[1] Ricoeur, Science and Ideology (1974) in Hermeneutics and the Human Sciences, Ed, and trans. John B. Thompson (Cambridge University Press; 1981), p.225.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق،ص 305.

[3] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص132.

02/تأويلية الإثبات واستعادة اليوتوبيا دورها

إن تحطيم الأوثان يعني إفساح المجال أمام الرموز كي تتكلم، هكذا يخبرنا ريكور بقيمة الرموز اليوتوبية، التي لا يظهر أثرها لواقع ما قبل التمثيل؛ بل أفق قيمة مستقبلي مفتوح؛ تقذف فيه المخيلة خارج الواقع نحو "هناك" هو لا مكان، إن اليوتوبيا هي ممارسة للخيال وللتفكير في "ما يغاير الوجود الاجتماعي"[1]، ويوضح لنا تاريخ اليوتوبيات منذ توماس مور؛ مبتدع الكلمة؛ أنه ليس هناك مجال من حياة المجتمع لا تتسرب إليه اليوتوبيا؛ إنها "الحلم بصيغة أخرى للوجود العائلي، وبطريقة ثانية في تملك الأشياء واستهلاك الخيرات، وبكيفية أخرى ثالثة في تنظيم الحياة السياسية وممارسة الطقوس الدينية"[2].

مع التأويلية اليوتوبية يمكن أن يتجاوز فائض المعنى –بعبارة ريكور- حدود الايديولوجيا، لتقف القيمة أمام الرمز وليس خلفه، حيث تنتشر بوصفها أفقاً من الممكنات، كما يوضح ريكور ذلك في قوله:" تهتم التأويلية بروح اللغة الخالدة[....]ليس من قبيل الزخرف الفارغ أو الدردشة الفكرية، ولكن بوصفها قدرة اللغة على الإبداع وعلى فتح عوالم جديدة، فالرموز الشعرية والأسطورية على سبيل المثال لا تعبر عن نستولوجيا عوالم منسية فحسب، لكنها تؤسس انكشافاً لعوالم غير مسبوقة وانفتاحاً يدرك معاني المعاش الأخرى التي تتجاوز حدود عالمنا الفعلي المؤسسة[.....]بالإضافة إلى دورها في تجديد اللغة".[3]

غير أنه ينبغي علينا أن نحتاط –بلغة ريكور- عند تعاملنا مع الرموز؛ بين لحظتين هامتين وأساسيتين، بين لحظة نزع الوهم النقدية التي تمارسها تأويلية الارتياب في نقدها للايديولوجيا، وبين لحظة فك الترميز التي تمارسها تأويلية الإثبات عند تعاملها مع اليوتوبيا، فبدلا من اختزال الرموز إلى مضمون حرفي مزعوم؛ لابد للعقل التأويلي أن يكشف عن انحراف الرموز من أجل استعادة قيمتها الأصلية، فالعديد من الرموز الاجتماعية تلعب دور السيطرة الإيديولوجية؛ ومن ثم فقد تخلت عن أدوارها الكشفية في إطلاق عوالم ممكنة، مثال ذلك عندما تعلن كنيسة ما أنها ملكوت السماء، أو عندما تعلن دولة أنها مهد اليوتوبيا الوحيد أو المالك الوحيد للحرية والمساواة، فلا شك أن هاته اللغة ماهي إلا لغة حروب، أي لغة الايديولوجيا المنغلقة، ولا يعني دور الفهم التأويلي النقدي نبذ الخيال

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص306.

[2] المصدر نفسه، ص306.

[3] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق،ص133.

الاجتماعي نبذاً تاماً؛ وإنما يتمثل دوره في الكشف عن اغتراب المخيلة الاجتماعية من أجل استرداد مشروع الحرية اليوتوبي الأصيل".[1]

من سمات اليوتوبيا أيضا، اللايقين والتناقض والتضاد، فهي أنها لا تَكُّف أن تنتج مشاريع طوباوية قد يعارض بعضها البعض، غير أنها تشترك في كونها تنسف من الداخل النظام الاجتماعي بجميع مراتبه وأشكاله، من الأسرة إلى العشيرة إلى الدولة، ففي الأسرة كثيرا ما نجد تنويعا واسعاً من اليوتوبيات، ابتداء من فرضية العفة الرهبانية، ووصولا إلى الاختلاط والعشيرة والتهتك الجنسي، وعلى الصعيد الاقتصادي، تتباين اليوتوبيات مابين تمجيد التقشف المفرط، وتمجيد الاستهلاك الباذخ، المبذر،والسياسية نفسها تتناقض سواء من خلال أحلام يقظة فوضوية، أو من خلال عرض نظام اجتماعي هندسي قامع إلى أقصى.

الأمر ذاته، قد نجده على الصعيد الديني، فقد تتراوح اليوتوبيا مابين الإلحاد والاحتفالية بالدين، ومابين الحلم بمسيحية جديدة ومسيحية ذات قدسية بدائية، لذلك؛ فليس مستغربا ألا نستطيع معرفة أو تعريف اليوتوبيا بمحتواها، وأن تكون مقارنة بين يوتوبيا وأخرى باعثا على الخيبة؛ ذلك أن وحدة الظاهرة اليوتوبية لا يأتي من محتواها وإنما من وظيفتها التي تتمثل دوما في اقتراح مجتمع بديل، وعن طريق هذا الاقتراح تشكل اليوتوبيا الرد الأكثر جذرية على وظيفة الايديولوجيا الإدماجية، إن "الهناك"و"ما يغاير مجرد الوجود"-يؤكد ريكور- في اليوتوبيا يجيبان بقوة على "الوجود هكذا وليس بطريقة مغايرة" التي تلفظت بها الايديولوجيا في معناها الأصلي.[2]

يشير ريكور من جهة أخرى إلى أن خطاب "اليوتوبيا" ليس خطاباً إيجابيا طوال الوقت، فمثلما تنطوي الإيديولوجيا على أمراض ، فالأمر ذاته مع اليوتوبيا، إذ يمكن أ، نصطدم بوجود خطاب انفصالي Schizophrénie Discours خطير يقترح علينا مستقبلاً منغلقاً وجامداً؛ مفصولا عن الماضي والحاضر، قد يؤدي إلى مجرد تبرير يعزز قوى القمع القائمة، وذلك في مقابل يوتوبيا الانقطاع أو المقاومة الصادقة، وبإيجاز؛ فإذا كانت الايديولوجيا إثباتاً رمزياً للماضي، غدت اليوتوبيا توجهاً رمزياً صوب المستقبل، فهما يكملان بعضهما البعض، وفصلهما عن بعض قد يؤدي بكل تأكيد إلى أمراض سياسية كبيرة.[3]

---

[1] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق ،ص 133.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق،ص 307.

[3] ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص201.

إن السلسلة المزدوجة التي قدمها ريكور عبر كتابيه "من النص إلى الفعل" و"محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا" وعبر نصوص أخرى متفرقة، قد يقودنا إلى التفكير في التقاطع الضروري بين الايديولوجيا واليوتوبيا داخل المتخيل الاجتماعي، فكل شيء يجريكما لو أن هذا المتخيل يستند إلى التوتر الدائم بين وظيفة إدماجية للايديولوجيا، أخرى توقعية مستقبلية لليوتوبيا، في هذه النقطة بالذات يقول ريكور" لا يختلف المتخيل الاجتماعي عن المخيلة الفردية؛ فتارة تنوب الصورة عن غياب شيء موجود وتارة تعوضه بالتخييل، إن أبرز مثال في ذلك يعود إلى كانط، الذي استطاع أن يشيد مقولة المخيلة المتعالية على هذا التناوب بين الخيال المنتج(اليوتوبيا) والخيال المعيد للإنتاج(الايديولوجيا)".[1]

ثانياً: في الأخلاق والسياسية:

إن الحديث عن تأويلية ريكور لفلسفة ماركس، لن يكون حديثا ذو شأن خاص، إذا لم نتطرق لمسألة الأخلاق والسياسية، كوننا نعتقد جازمين بأنه من أهم مفاتيح فهم ذلك التقاطع الموجود بين الارتياب والتأويل عند ماركس بعد مشكلة الايديولوجيا واليوتوبيا، هو مناقشة مفاهيم من قبيل السياسي، الأخلاق، الدولة والاقتصاد، والنظر في التقابل الموجود بينها، وكذا التمعن في أولوية إحداها عن الأخرى*، يقول ريكور" إنما أريد مناقشة التقاطع بين ثلاث دوائر: الاقتصادية والسياسية والأخلاقية، وإذا كنت أتصرف على هذا النحو، فلأنني أنتظر من المقارنة بين الاقتصادي والأخلاقي وسيلة لتخصيص السياسي، حتى أتمكن من وضعه في مواجهة أفضل مع الأخلاقي، ذلك أنه بقدر ما يثير السياسي معضلات وصعوبات خاصة غير قابلة لأن تختزل إلى ظاهرات اقتصادية –كما فعل ماركس- ".[2]

01/ متاهة السياسي: السياسي أولا بالقياس إلى الاقتصادي والاجتماعي، قبل مواجهته بالأخلاقي.

من الوجيه القول بأن التأويل الذي يقدمه ريكور هاهنا، كان رحيماً بماركس، معنى ذلك أن ريكور لم يَعْثُر في أعمال ماركس المكتوبة، على أي تصور للسياسي*، فالسياسي- كما يقول ريكور- عند

---

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص309.

* من بين أهم النقاط التي يقدمها ريكور في نقده لماركس هو البعد الاختزالي للأشياء ورد الأخلاق والسياسية إلى الجانب الاقتصادي.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق،ص310.

* يقيم ريكور تمييزا واضحا بين السياسي le politique كبنية نشاط مشتركة، وبين السياسية lapolitique كنشاط يدور حول الحكم وكيفية الوصول إليه وممارسته، يقوم السياسي إذن على تواتر عال بين البحث عن العقلانية التاريخية التي تعبر عن نفسها أساساً ببناء دولة القانون والاستعمال المحدود للعنف في خدمة السلطة. (فلسفات عصرنا، ص99).

ماركس كان صفحة بيضاء[1]، لكن ما لا يمكن إغفاله هو أن تَرْكُ ماركس مسألة السياسي وعدم الاعتناء بها، فَرَض على البشرية فجوة عميقة، أفرزت لنا التطور المكيافيلي للسياسة اللينينية، ثم الستالينية فيما بعد، ذلك أن تركيز ماركس المفرط على الدور الذي يلعبه البعد الاقتصادي في حياة البشر، وعدم تنزيله للبعد السياسي منزلة خاصة، جعله ينظر إلى أن هناك مصدر واحداً للشر: هو قمع العمال بواسطة المال الذي تَعَرَّضَ للتشيء من قِبل الرأسمالية، فنَسِي نتيجة ذلك أصله الخاص انطلاقا من العمل الحي.[2]

إن إهمال ماركس لهذا الجانب، جعل "لنين" –بحسب ريكور- يمارس نوعا من التلفيقية المقيتة في كتاباته السياسية(خصوصا في كتابيه: في ما العمل؟ - وفي الدولة والشيوعية) تمتزج فيها مذاهب عديدة متنافرة، لأن ماهو جوهري ليس هنا بالنسبة له، ولهذا نجده يمدح التراث الفوضوي لشيوعيي القرن التاسع عشر، كما نلقاه ينهل من التراث الديمقراطي لكومونة باريس، واللافت للانتباه أنه لم يكن يكتب عن الديمقراطية البريطانية، على الرغم من عراقة ممارستها[3]، ذلك أن المحدد الأول والأخير الذي يحكم أرائه هو تطرفه وتعصبه لإيديولوجيته- بالمعنى السلبي الأول أي باعتبارها تزييفا للوعي- ولو كانت هذه الإيديولوجية مجانبة في كثير من الأحيان للحقيقة.

يستند ريكور في تبرير موقفه بأولوية البعد السياسي على البعد الاقتصادي، أي في نقده للماركسية؛ إلى كتابين أساسين: الأول، وهو كتاب شرط الإنسان الحديث لحنة أرندت، والثاني، وهو كتاب الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية لإريك فايل*، حيث يشترك هذين المؤلفان -على حسبه- :" في اعتبار المجال الاقتصادي-الاجتماعي يستند أساساً على الكفاح المنظم ضد الطبيعة، وعلى التنظيم المنهجي للشغل وترشيد العلائق بين الإنتاج والتبادل والاستهلاك، فالنظام الاقتصادي محدد بالأحرى على أنه أوالية اجتماعية مجردة بدلاً اعتباره عشيرة تاريخية ملموسة"[4].

إن التأكيد في القول على أن النظام الاقتصادي عند ريكور هو حقيقة مجردة، له جانب كبير من الأهمية في الوصول لتعريف صحيح للسياسي وللدولة، ذلك أن كل دولة حداثية معينة ظهرت مع

---

[1] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص7.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص 8.

* إيريك فايل (Eric Weil)فيلسوف فرنسي معاصر(1977-1904) من أهم مؤلفاته: هيغل والدولة، والفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية، كما يعتبر من أهم الفلاسفة الذين اشتغلوا على مشكل العنف، والذي كان في قلب تأملاته واهتماماته.

[4] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 310.

أتساع القطاع الاقتصادي-الاجتماعي للمجموعات التاريخية، توجد حيث هناك مجتمع للشغل منظم بقصد كفاح الإنسان المنهجي ضد الطبيعة، والمجتمع الحديث هو يفرض الذي هذا الكفاح.

فلو نظرنا في جهة معاكسة للتقابل الموجود بين الاقتصادي والسياسي، والذي يُقَدِمُ السياسي على أنه انعكاس للاقتصادي(وفق وجهة النظر الماركسية التي غالت في تقدير صيغ الإنتاج في تطور المجتمعات)، لو جدنا أن الأذى الموجود في الحياة المشتركة لا يمكن أن ينتج إلا عن فائض القيمة المعتبر هو نفسه على أنه استغلال للشغل من منظور ربحي خالص، وإذا أمكن البرهنة على أن هذا الاستغلال مرتبط بالتملك الخصوصي لوسائل الإنتاج، فعندئذ يكون أي نظام سياسي صالح إذا رشح نفسه لإلغاء الاستلاب الاقتصادي الناتج عن التملك الخصوصي لوسائل الإنتاج وعن استغلال الشغل بواسطة نهب فائض القيمة، إن هذا الاختزال للسياسي إلى الاقتصادي-على حسب ريكور- هو المسؤول عن عدم الاهتمام الملحوظ للمفكرين الماركسيين بالمشكلات النوعية التي تطرحها ممارسة السلطة، وهي مشكلات سياسية للغاية".[1]

يقترح ريكور لتجاوز هذا الخلط بين المفاهيم، من قبيل القول بأن القضاء على الليبرالية الاقتصادية يقتضي التفريط في الليبرالية السياسية، والناتج عن إهمال ماركس والماركسيون، والذي أفرز بدوره ميكيافلية سياسية حقيقية، ضرورة الانتقال بالإنسان الحديث إلى مرحلة أخرى، لا يكون فيها البعد الاقتصادي هو المهيمن؛ الذي أنتج مجتمعاً غير راض عن نفسه، يعرف نفسه فقط بمصطلحات اقتصادية، مجتمع تنافس حيث الأفراد ممنوعون من بلوغ ثمرات الشغل، إنه مجتمع حيث الطبقات والفئات تتواجه دون تحكيم".[2]

من جهة ثانية يكون الفرد غير راضٍ، بل وممزق داخل المجتمع الحديث للشغل، لأنه لا يجد معنى في مجرد مكافحة الطبيعة وتمجيد الحساب الفعال، فالشغل في المجتمعات الصناعية المتقدمة كف عن أن يكون الملقن الكبير للعقلنة التي كان هيغل وماركس يعدان بها ، ويريانها مرتبطة به[3].

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص312.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، 313.

02/السياسي والدولة

يستند ريكور في بيان مفهوم الدولة من تعريف إريك فايل على أنها: "التنظيم الذي يسمح لجماعة تاريخية باتخاذ القرارات "[1]، وفكرة الجماعة التاريخية ليست من خلق الدولة في حد ذاتها، بل تعمل الدولة على تأطيرها وتنظيم شؤونها، من ناحية العادات والمقولات المقبولة وللرمزيات من كل صنف، فالهوية السردية والرمزية لمجموعة ما، تدوم وتستمر وفق هاته المعطيات، كما تستند الدولة إلى البعد الإرادي فيها هذا الشكل، كما تستند أيضا إلى بعد آخر هو العنف المشرع أو المؤسس، والذي لا يمثل السياسي برمته، وإنما هو نصيب منه.[2]

إن هذا التعريف بالذات لا يجعل من الدولة مجرد كيان فارغ، أو مجرد زخرفة بتعبير هوبز، ذلك أن تعريف "اريك فايل" قد يستبعد الفرضية القائلة باختزال دولة في جهز تعسف وقمع واضطهاد، ذلك أن العنف لا يحدد الدولة بل يمنح غايتها، أي مساعدة المجموعة التاريخية على أن تصنع تاريخها، وهذا ما يجعل منها مركزا للقرار، هذا القرار يمكن تلخيصه كلمة واحدة: هي الاستمرار في الحياة، والوجود الدائم للعشيرة التاريخية ضد جميع التهديدات الخارجية والداخلية[3].

ولو عدنا أيضا إلى تحليل استمرار الحياة في هذا الدولة، لوجدنا أنها تستمد بقائها من أسلوبين مختلفين في الفلسفة السياسية، فإما على الشكل أو على القوة[4]، فكل الفلسفات العقلانية السياسية من فلسفات القرن التاسع عشر، وأيضا فلسفتي حنة أرندت وإيريك فايل تتبنى الموقف الأول كونه الملائم لوظيفة الدولة العقلية الملموسة، التي تضع الشروط الحقيقية وضمانات المساواة للجميع وأمام القانون، إنها دولة الحق، في تستكين فلسفات الموقف الثاني(خصوصا موقف ماكس فيبر)* إلى

---

[1]E.Weil, « la Philosophie morale ».Paris, Vrin, 1961(dernière éd.1981), p42.

[2]بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص 18.

[3]المصدر نفسه، ص 18.

[4]بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص316.

*تعد الدعوى القائلة بأن **"الدولة بوصفها تجمعاً سياسياً يحق لها الاستئثار بالاستعمال المشروع على أرضها"** إحدى المسلمات الأساسية في الفلسفة السياسية وفلسفة القانون، والتي أوردها **"ماكس فيبر"** ضمن كتابه" **العالم والسياسي**" إلا أن طه عبد الرحمن يرى أن تفسير **"ماكس فيبر"**يبدوا قاصرا من عدة أوجه: **أولا** من جهة عدم تمييز"فيبر" بين قوة الدولة الذي يبقى أمرا محفوظا وايجابيا وبين استخدامه للعنف الذي يحمل معنى مقدوحا وسلبا من الناحية الأخلاقية ولو أضيف إليه صفة المشروعية ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نضع القوة كمرادف للعنف، **ثانيا** من ناحية أن نسبة العنف للدولة قد يفضي إلى تشريع العنف و تقنينه ،وهو ما لا يمكن حدوثه ،إذ لا يمكن لأي دولة أن يجتمع فيه العدل والظلم دون ترجيح كفة الظلم ، **ثالثاً** أن استعمال لفظ "العنف" في حق الدولة له ضرر أكبر من نفعه، فسلطة الدولة في قوتها لا في عنفها، أنظر **طه عبد الرحمن، سؤال العنف –بين الائتمانية والحوارية-**، مرجع سابق ص38-39.

استعمال القوة والعنف المؤسس أو المشروع في تبرير منطقها ومنطق استمرارها وشرعيتها.[1]

03/ التفاعل بين السياسية والأخلاق.

لقد تنامى التفكير في مسألة السياسي والاقتصادي والدولة في سياق الفلسفة المعاصرة دون الحديث الوضع الأخلاقي، إلا أن ذلك لا يمنعنا -على حسب ريكور- من فتح الباب والمجال في البحث عن كيفية إيجاد ذلك التقاطع بين الأخلاقي والسياسي، على اعتبار أننا لسنا بعيدين عن الحقل الأخلاقي في دراستنا للدولة، فالبحث عن العقلانية الموجودة في موضوعة دولة الحق والقانون هو امتداد لمقتضى إنجاز مطلب آخر؛ هو البحث في نطاق الحرية على صعيد النية الأخلاقية الأكثر جوهرية، فالسياسي، هنا، يمدد الأخلاقي بإعطائه مجالاً للممارسة.

وفضلاً عن ذلك، يمدد المقتضى الثاني للمكون للنية الأخلاقية، مقتضى الاعتراف المتبادل، ذلك الاعتراف الذي عن طريقه-على حسب ريكور- يدفعنا إلى القول": أن حريتك تساوي حريتي، إلا أن أخلاق السياسي لا تكمن في شيء آخر غير خلق فضاءات الحرية، وأخيراً، لأن الدولة بوصفها تنظيماً للجماعة، تقدم شكلاً قانونياً لما يظهر أنه عنصر محايد في النية الأخلاقية، أي القاعدة، تكون دولة الحق، بهذا المعنى، هي إنجاز النية الأخلاقية داخل مجال السياسي.[2]

يلعب القانون المدني في دولة الحق وفق وجهة نظر ريكور الآمر والناهي، فهو الذي يحدد، وهو الذي يأمر، وهو الذي يربط بين الأدوار والمرافق، بطريقة تجعل جميع المسئولين بنفس الأدوار، إذا يعاملون بالتساوي من لدن القانون الوضعي، فصحيح أن المساواة أمام القانون ليست بعد هي مساواة الحظوظ والشروط، وهنا، أيضا، يجانب تفكيرنا اليوتوبيا -يوتوبيا الدولة وحدها هي القادرة على أن تقول: لكل واحد بحسب حاجاته- على الأقل تمثل المساواة أمام القانون عتبة حاسمة هي عتبة المساواة القانونية.[3]

من الدلالات الأخلاقية للدولة، والتي يوردها ريكور في نصوصه، محاولته تطعيم مفهوم الديمقراطية السياسية وتحميله معنى أخلاقي، انطلاقا من تعريفٍ مزدوج: الأول ويهتم بموضوعة

[1] بن هلال وليد: سؤال العنف والدين -أزمة فهم أم أزمة علاقة- من منظور كارين آرمسترونغ، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 99، السنة الخامسة والعشرون، ربيع 2018م، ص 141.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص319.

[3] المصدر نفسه، ص 320.

الصراع، والثاني وينطلق من فكرة السلطة[1]، فأما المعنى الأول، فيشير له ريكور على أن ديمقراطية الدولة لا تعمل على إلغاء الصراعات، بل تبتكر الإجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها، وأن تبقى قابلة للمفاوضات، فدولة الحق بهذا المعنى هي دولة النقاش المنظم، أما من ناحية تعريف الديمقراطية قياسا للسلطة، فإن الديمقراطية الأخلاقية بأتم معنى الكلمة، هي من تكون فيه المساهمة في القرار مضمونة لعدد من المواطنين دائما في تزايد، حيث تقل المسافة بين الرعية والسيد، ذلك ما سماه كانط يوما ماً "مملكة الغايات"، فأي واحد في "المملكة" حق له أن يكون سيداً ورعية في الآن ذاته.[2]

ينتهي ريكور في إشارته لمسألة التقاطع بين الأخلاق والسياسية- والتي نعتقد جازمين بأنها مسألة بدأت معه منذ مناقشته لأفكار حول مشكلة الايديولوجيا- إلى محاضرة ماكس فيبر"حول السياسة بوصفها رسالة" الذي توجه بها لمجموعة من الشبان الذين دعوا إلى السلام بعد الحرب العالمية الأولى، إذ قال لهم بأن السياسة قد تقسم الأخلاق إلى قسمين: فمن جهة هناك أخلاق الاقتناع التي يمكن تعريفها بتفوق ماهو مفضل، ومن جهة ثانية، بين أخلاق المسؤولية التي تتحدد بما هو قابل للتحقق في سياق تاريخي معين، ولأن أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية لا يستطيعان الانصهار تماما، فأن الأخلاق والسياسة يكونان مجالين متمايزين حتى عندما يتقاطعان. [3]

بناءاً على ما سبق -سواء أكان ذلك في مشكل الايديولوجيا واليوتوبيا أو في مشكلة الأخلاق والسياسية وأولوية الجانب الاقتصادي على السياسي- يتضح لنا بشكل شكل جلي وواضح أن أطروحة ماركس ترتكز على جعل كل أسباب السلوك الإنساني غريبة بكل تأكيد عن الفكر الواعي، وبالتالي جعلها متجذرة في التنظيم الاقتصادي المادي؛ الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غَفْلَةٍ من حاجاته الحقيقية ومن مُثله، لذلك فإن إنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط ارتباطا وثيقاً ومباشراً بالنشاط المادي للبشر، إنها لغة الحياة الواقعية، وهاته الأفكار في نظر الارتيابية الماركسية ماهي إلا وثائق تعمل على تبرير وجودها انطلاقا من البحث عن مصدرها، يقول ماركس في ذلك:" ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل على العكس من ذلك، إن الحياة هي التي تحدد الوعي"[4].

---

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ، ص319.

[2] المصدر نفسه، ص320.

[3] المصدر نفسه،ص321.

[4] ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق،ص16.

إذ لا فائدة –على حسب ماركس- ترجى من الصعود بها وجعلها مبادئ مجردة وعامة لفهم التاريخ، بل لابد من الاستناد إلى الظروف الواقعية الأبسط والأعم التي كونت الصيرورة التاريخية، "ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ، نعثر على جملة من القوى الإنتاجية المهيمنة هي من لها سلطة التأثير وسلطة صناعة القرار، وهي من تهيمن على علاقات البشر وتحددها، في ذلك فقط، يتحدد الأساس الواقعي لما يعبر عنه الفلاسفة بألفاظ مثل" الجوهر"و"الشعور"و الفكر"، والتي تقتضي أن نتتبع نشأتها وتكوينها انطلاقاً من ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويلة"[1].

إن التقاطع الكبير بين التأويل والارتياب في فلسفة ماركس يظهر في "تشخيصه للمادي أو الواقعي"، فتقرير طبيعة الواقع قد يؤثر في مفهوم الايديولوجيا، إذا ما اعتبرناها في نهاية المطاف "الما ليس واقعاً"، ذلك أن التقابل حاصل بين الإيديولوجيا والواقع، ونحن لن نعرف هذا الواقع /الحقيقة إلا إذا عدنا لمفهوم الممارسةPraxisأي الفعالية الإنسانية المنتجة.[2]

والحق أيضا، أن ماركس قد استعان في تبرير ارتيابيته بأساس آخر؛ هو القلب المنهجي الذي قام به فيورباخ حول الدين ليضعه ضمن نطاق الفعالية البشرية، فإذا كانت هذه الفعالية بقيت متمركزة حول نشاط الفكر والوعي فيورباخ، تتحول مع ماركس في شكل قلب منهجي ثاني، حيث يغدو المصدر الاقتصادي أي الممارسة هو المحدد الأول للفعالية البشرية وليس الوعي.[3]

لتتحول بعد ذلك الحياة المادية الأساس الأكبر لكل العلاقات الاجتماعية، حيث أن حقيقة الشعور مشروطة بالوجود المادي والاجتماعي، ولذلك كان نقد ريكور لماركس كبيرا في هذه الزاوية -على الرغم من طابع الاحتفاء والإعجاب الذي يكنه ريكور له- ذلك أن اختزال ماركس كل الظواهر في جانب اقتصادي هو بكل تأكيد إهمال للجوانب الأخرى، خصوصاً الجانب السياسي، الذي قدم فيه ريكور رأيه، منطلقا من الاعتقاد بأن ماركس لم يكن مهتما كثيرا بالجانب السياسي، الذي جعل انتشار الأفكار السياسية المتطرفة يطفوا على الساحة الفلسفية السياسية.

---

[1] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص26.

[2] بول ريكور،من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص323.

[3] ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا،مرجع سابق، ص 52.

المبحث الثاني:تقاطع ماهو تأويلي بما هو ارتيابي في فلسفة نيتشه

سنحاول في المبحث الاقتراب قليلا من الدلالات المتاحة لتقاطع الارتياب والتأويل في فلسفة السائل الكبير نيتشه، هذا الفيلسوف الذي يعتبر بحق وفي نظر الكثيرين من الباحثين والمفكرين الأب المفصلي للفلسفة الارتيابية، الذي نظر إلى التأويل على أنه فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بما فيها التمظهرات الدينية والأخلاقية التي حولت التأويل إلى فن القراءة المريضة ،يقول "إن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي... هي دائما طريقة تحكمية ،بحيث تجعل الفيلولوجي فاقدا للصبر مجنونا".[1]

أولا: نيتشه؛ بين تأويلية الاقتدار وتأويلية الارتياب-حدود المسألة-

إن القارئ لفكر نيتشه، والمتأمل لكتاباته يدرك ملياً بأن مفهومه "للتأويل" يبدو مفهوماً خاصاً ومخصوصاً به، إذّ يكاد يتميز عن باقي التعاريف الفلسفية السابقة للتأويل، يقول فتحي المسكيني واصفاً مفهوم التأويل عند نيتشه:" إنه فن القوس المشدودة التي تعلم المرء كيف يذهب إلى أبعد من نفسه ويتغلب على حدود نفسه، هو "فن التغلب على النفس"[2]، تلك النفس التي ورثها وراثة ولم يشارك في صنعها إلى حد الآن، وانقلبت إلى حجر عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد فأبعد". يغدو التأويل -مع نيتشه- إذن ضرباً من الصراع، صراع في التفسيرات، وتنوع في المعاني، بل واختلاف في الأذواق والآفاق، إنه مكابدة ومجاهدة للنفس على الوصول للحقيقة، ولكن أية حقيقة، فالحقيقة ماهي إلا تاريخ من الخطابات والإرادات والتمثلات.

1/ في تفسير معنى تأويلية الاقتدار

يقول نيتشه:" أن نفسر حياتنا برمتها تهيئة وتفريعاً لشكل أساسي واحد من الإرادة- ألا وهي إرادة الاقتدار-، تلك هي أطروحتي الخاصة"[3]، إن إرادة الاقتدار أو القوة-على حسب نيتشه- هي الكاشفة الأولى لقيم "الخير والشر"، وهي الباحثة في أصول الأخلاق ومصدرها ونشأتها، وهي الناظرة في تشكل وتكون العديد من المفاهيم الأخلاقية، كأن نقول"الحسن والقبيح"، و"النافع والضار" والخير

---

[1] نقلا عن : عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب ، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مندى المعارف ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2013،ص148.

[2] فريدريك نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1،2010، ص8.

[3] فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص142.

والشر"، وما هاته المفاهيم إلا تقويمات خاطئة، وغير معيارية، ولا عادلة وضّعها "السيد"، "التسلطي"، "القوي"، ودَعَّمتها وكرستها النُظم الفلسفية الأفلاطونية، وأثنت عليها الرؤية الدينية المسيحية العامة.

فكل عمل أو جهد يحاول أن يكبح أو يجابه إرادة الاقتدار هو ارتكاس ضد الحياة*،هو تقنية للسيطرة على إرادة الاقتدار التي تحركها، هاته المحاولة تكون تحت عنوان كبير يبعث على الارتياب: " هو القول بتربيتها وتهذيبها*، ولا يعني ذلك على حسب سوى لغة خادعة وجب فضحها وفضح زيفها، كونها ليست سوى ألعوبة كبرى تعمل على تدجينها (أي أرادة الاقتدار)ومعاقبتها من الداخل؛ بتحميلها "الذنب" كونها "هي نفسها، أي كونها "حية"، إن الحياة هي كل ما وجدنا عليه أنفسنا من حيوانية دفينة، من غرائز ودوافع وحريات ورغبات وآمال وطاقات ولذات وذكاء وحقوق، سابقة على الطبقة "الإنسانية" أو المؤنسنة والتي ندعوها "تخلقاً" بأخلاق أفضل أو حسنى أو مثلى".[1]

إن تلك التقويمات الأخلاقية (الحسن والسيئ، الجيّد والرديء، النافع والضار، اللائق وغير اللائق، والمشروع وغير المشروع) التي تكونت في النظرة الأخلاقية الحديثة على أنها تقويمات ناجحة وسليمة، تبدو مع نيتشه وفي مجملها تقويمات منافقة، ذلك أنها لا تريد الحسم الأخلاقي في مرتبتها من "إرادة الاقتدار": فهل تريد السيادة، أم تبغي لنفسها الخضوع والعبودية والإذعان، إنه لا معنى لأن نقول عن شخص ما إنه سيّء أو إنه حسن، وإنه جيّد أو إنّه رديء، ما لم نربط ذلك بتأويل حيوي نشط وجسور لإرادة الحياة التي تحدو ذلك الشخص، من أجل ذلك لا يكون الشخص "سيداً" أو "عبداً" بالمعنى الاجتماعي أو السياسي السائد، بل في معنى إرادة السيادة على معنى الحياة التي يريد أن يخلقها وإرادة العبودية لمعنى مقرر وفروض عن الحياة.

يجعل نيتشه كل تخريجاته الفلسفية ذات طابع تأويلي مميز وأصيل، فليس من أصالة في شيء، لأي فكر أو تقويم أو تأويل ما لم يكن صيّاداً للأنماط التأسيسية المؤسسة والكبرى لمغامرة الإنسان الحديث على هذه الأرض، تلك الأنماط التأسيسية ليس بينها من "تراتب"*.

---

* يقول نيتشه:" إذا كان شوبنهاور يبشر بالزهد إنكار الحياة، أما أنا فسوف أبشر بالتأكيد المرح للحياة".

* يرى نيتشه:" أن الخطر الذي يتهدد البشرية يأتي من مؤسسات التربية والتعليم، وفي انحراف التربية باتجاه التوسع وتعميم التعليم، بعد ما لاحظه من زيف التربية الحديثة، لقد أصبحت المؤسسات التعليمية المكان الذي يضم الثقافة المنمطة والمشبوهة، لأنها بدل من أن تعمل على انتخاب حقيقي للعقول والمواهب، تقوم بإقصاء كل ثقافة ممتازة وأرستقراطية". جمال مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص44.

[1] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص9.

* للاستزادة يمكن الاستعانة بكتاب: عبد الرزاق بلعقروز: نيتشه ومهمة الفلسفة، قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2013.

إلا في ميدان القيم، أي قيم الاقتدار والحياة.[1]

قد يكون هذا المآل التأويلي في نظر نيتشه حرباً كبرى بين قيم الأنماط البشرية، وهو ما يعني أنه توجد حرب تأويلية بين الشعوب الكبيرة، بل إن نيتشه قد وجد الممثّلين الأكبرين لهذه الحرب في تأويل "قيمة القيم" التي تحكمت في معنى وجود الإنسان على الأرض إلى حد الآن، ذلك ما جعله يقول:" إن رمز هذا الصراع، مكتوباً بخط ظل إلى حدّ الآن مقروءاً على مدى تاريخ البشر برمّته، إنما اسمه روما ضد يهودا، ويهودا ضد روما".

إن دور الفلسفة مع نيتشه هو رصد الدوافع النفسية التي تقف خلف التأويلات الأساسية للحياة في شكل سلالم قيم، وذلك من أجل تقويمها بحسب إرادة الاقتدار التي تحدوها، يقول نيتشه :"كل العلوم إنما شأنها منذ الآن أن تهيئ المهمة المستقبلية للفيلسوف: متى فهمنا هكذا مهمة بأن على الفيلسوف أن يحل مشكل القيمة، أن عليه أن يعين تراتب القيم"، فليس ثمة إذن –مع نيتشه- واقع موضوعي متفق عليه، كما أنه لا وجود لأي مفاهيم أو مقولات محضة وبريئة أو جاهزة للعقل السليم، بل الواقع واللغة والمفاهيم هي أمارات حية عن إرادة اقتدار مخصوصة وشديدة التوقيع: لعبة تأويلات تدور حول زيادة مطردة للقدرة على الحياة.

2/ مبادئ تأويلية الارتياب ومواطن النقد الفلسفي

من أهم مبادئ تأويلية الارتياب في تقدير نيتشه أنه ليس هناك اصطلاح نهائي للتفكير، ثمة باستمرار حاجة للتأويل والتقويم والتحويل المفهومي والأسئلة الجديدة، يحرص نيتشه دائما وباستمرار على التمييز الحاد بين "التأويل" كغريزة سميوطيقية خاصة بالحيوان البشري بعامة، وبين التأويل الديني* كمكر لا هوتي لئيم يقوم على تحريف النصوص واستعمالها كإرادة اقتدار مريضة لا تقوى على مواجهة الحياة فتعوضها بضرب متنكر من إرادة العدم"، هذا الموقف الذي يقترب كثيرا في دلالاته من رؤية سبينوزا إزاء نقده للتأويل الديني في قوله:" "إنني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحدا يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدا يعتقد أنه لا يرتكب جرما حين يحط من شان العقل، وهو الوثيقة التي

[1] نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص80.

* إن التأويل حسب "نيتشه"باعتباره الأب المفصلي لتأويلية الارتياب، هو فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بما فيها التمظهرات الدينية والأخلاقية التي حولت التأويل إلى فن القراءة المريضة، يقول "إن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي... هي دائما طريقة تحكمية، بحيث تجعل الفيلولوجي فاقدا للصبر مجنونا"(نقلا عن : عبد الرزاق بلعقروز : المعرفة والارتياب ، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مندى المعارف ،بيروت ، الطبعة الأولى، 2013،ص148.)

تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط على حين يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنما معبودا، ومن ثمة يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة ".[1]

ما يريده نيتشه في تأويلية الارتياب* أيضاً هو نقده ومساءلته لقيمة العلم والمعرفة، ذلك أن المعرفة عنده ليس كما توهّمها فلاسفة الثبات مجردة وبريئة، فضلاً عن أنّها لا تعني بالضرورة ماهو ضد الأخطاء؛ فهي على التحقيق" تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تشرح؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به".[2]

ذلك ما جعله يصف سلوك العلماء بـ"أعداء الحرية" وأعداء الحياة" و"رجال التأمل"، لأنهم سقطوا، من ناحية، في حبائل الثقافة الإسكندرية وفي شِراك العلم الذي كان سقراط نموذجه وأصله الأعلى، أي العلم الذي يرفع العقل فوق الحياة، ولأنهم يقومون، من ناحية أخرى، بأعمال أشق من أعمال العبيد، مقيمين مع العلم علاقةً كعلاقة العمال مع الأعمال التي تفرضها عليهم الحاجةُ والبؤس"[3].

ينتهي نيتشه من تشخيصه لحالة العلم الحديث بالارتياب فيه، والارتياب في العلم الذي انتهى إليه نيتشه هو مماثل للارتياب عينه في الميتافيزيقا والدين والأخلاق، فالعلم، هو الآخر، يَتَقَنع: إنه يتخفى خلف قناع "الموضوعية" objectivitéالتي يخفي وراءها رغباتٍ ميتافيزيقية وأخلاقية ودينية، يقول نيتشه:" إن اعتقادنا في العلم، لا يزال وسيبقى مرتكزاً على اعتقاد ميتافيزيقي" [4]مثلما سيتبقى

---

[1] سبينوزا باروخ : رسالة في اللاهوت والسياسة،دار الفارابي، بيروت، 2005، ص375

* قد يتبادر إلى ذهن العديد من قراء نيتشه، لأول وهلة، تلك النزعة الارتيابية الجذرية في نصوصه ولا يكاد يعبر عنها كل سنحت له الفرصة واللحظة: يقول في إحدى هاته النصوص : "إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحو مفرط (...) فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا... ".(فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 ، مقالة II ، فقرة 1، ص 43.)

ويقول في موضع آخر؛في الكتاب الذي تضمن البنود السبعة ضد الرذيلة، وهي المسيحية بالتحديد، ما يلي: "لا نكن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة. زرادشت متشكك، والحرية المتأتية من القوة ومن فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية، إن المعتقدات بمثابة سجون (...) إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، ولا ترى ما تحتها".(فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار (دون مكان) الطبعة الثانية،(دون تاريخ)، فقرة 54، ص 155).

[2]Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La « Raison » Dans La philosophie-trad. Henri Albert Mergvre de France §1p125.

[3] F.Nietzsche, le gai savoir, traduit par, Klossowski, Gallimard, 1989, Fragment344.

[4] فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد ناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، الفقرة 373.

مرتكزاً على اعتقاد أخلاقي واعتقاد ديني*، فعلى الرغم من أن العلم يُعتبر محارباً شديد للميتافيزيقا، إلا أننا يحق لنا وصفه بالميتافيزيقي، كونه لا يحمل بعضاً من صفاتها، ويظل محاربا ورعياً وتقياً للدين، كما يظل أخلاقيا كذلك عن محاربته للأخلاق، إنه بكل بساطة مثل الرواقي الذي يظل ناكراً للحسن ومع ذلك يبقى وفياً له من منظور وزاوية أخرى.[1]

لا شك أن العلم في نظر نيتشه، ليس نقيضاً للأخلاق فأولئك العلماء اللا أخلاقيون، الذين أعلنوا أنهم يناضلون ضد المثال الزهدي وأخلاق الكهنة، إنما قفزوا في نظره، إلى مقدمة الساحة ليستأنفوا الدور الاجتماعي الذي يقوم به اللاهوتيين وليواصلوا الايديولوجيا نفسها، ف"موضوعية العلم الحديث" ليست؛ في حقيقتها إلا زهداً العلم، غّن ليس نقيضاً للميتافيزيقا والدين والأخلاق كما تم تواتره، وهو لا يمتلك الإرادة ليكون كذلك، إنه لا يزال بعيداً عن الاستقلالية التي تمكنه من الاضطلاع بهذه المهمة، لأنه هو نفسه في حاجة إلى قيمة مثلى، إلى قدرة مبدعة للمُثل يقوم على خدمتها وتمنحه الإيمان بذاته، لأنه لا يخلق بذاته أية قيمة.[2]

ولذلك فنيتشه يرى بأن التقاطع الموجود بين العلم و الميتافيزيقا، يشبه إلى حد كبير ذلك التقاطع بين الدين والعلم، فالفروض الأولية التي يقوم عليها العلم هي ذاتها فروض الدين: فإذا العلم الحديث يهدف إلى خفض الألم أكثر الإمكان، وإطالة العمر أكبر قدر، وتحقيق حياة وثيرة في عالم منغلق ودافئ، أي الوعد بسعادة خالدة، وهذا الوعد هو الوعد ذاته الذي يقدمه الدين: أي الوعد بالخلود، مع وجود فارق بينهما، يقول نيتشه:" إن وعد العلم متواضع جدًّا مقارنة بوعود الدين".[3]

إن الاقتراب من نصوص نيتشه يكشف لنا على أنه لم يترك شيئاً دون إحالته لمقصلة الارتياب والنقد، يقول في مقدمة الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته" ما يعبر عن ذلك: "لقد وصفوا أعمالي بمدرسة الارتياب، مدرسة الازدراء (...) إنني أعتقد أيضا أنه لا أحد قد نظر إلى العالم

---

*يدعو نيتشه أيضا من جهة أخرى؛ إلى التعامل مع الأفكار والحقائق والقيم الدينية، على أساس أنها لا تعبر عن جوهر فكري واع ، بقدر ما تعكس أعراضا وعلامات على إرادة متخفية، وهذه الإرادة، إما أن تكون إرادة قوة تنادي بقيم الانتصار والتعالي، وإما أن تكون إرادة ضعف تستكين لقيم الرحمة والتسامح والتعاطف، فالهدف الحقيقي- حسب نيتشه- للدين هو أن ترفع الضعفاء إلى موقع القوة، وتجعل من الضعف فضيلة، وهو هدف يكذب هدفها الظاهري وهو أن تجعل الحياة أكثر احتمالا بالنسبة إلى الضعفاء وذلك بتدعيم فضائل من قبيل الشفقة والكدح والتواضع والود، وغير ذلك هو ما أسماه أخلاق العبيد هكذا أزال نيتشه القناع على الدين وكشف أنها مهرب الضعفاء وملجأ العجزة.(عادل مصطفى: فهم الفهم، مرجع سابق، ص463).

[1] جمال مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 67.

[2] المرجع نفسه،ص 68.

[3] نيتشه، إنسان مفرط بإنسانيته، الجزء الأول، فقرة 128.

بارتياب في عمق ارتيابي كبير".[1]هنا نفهم أن نيتشه قد انتبه إلى طبعه الفطري الذي يميل للارتياب الحاد في كل الأمور، مما يجعل الموروث الثقافي؛ يتحول إلى رمال متحركة تحت قدميه، فلا مجال للثقة و للوثوقية أمام مد الارتيابية وقوتها.

3/ حرب المعنى و دلالات التأويل النيتشوي الجديد

يظهر التأويل النيتشوي إذن؛ بمفهوم جديد مختلفاً كليا وجذريا عن باقي التأويلات الممكنة، خصوصاً التأويل الديني، إن تأويل نيتشه هو فنّ التمييز بين المعنى والحاجة إلى المعاناة بواسطة ضرب صحي من غريزة الحرية، ولذلك فهو لا يقصد إلى أقل من اختراع غرائز جديدة للحياة، وهي ليست جديدة إلا في معنى كونها لا تستطيع أن تعمل إلا بقدر ما تتخلص من نمط التقويم الذي ظل يسيطر عليها، وبهذا المعنى يدافع نيتشه عن "النسيان" بوصفه "قوة" بإمكانها أن تعيد لنا قدرتنا القديمة على النسيان النشط، ذاك الذي يعلمنا أن عمل الغرائز موازٍ لعمل المعاني، فكلها تقويمات لإرادة الاقتدار، ومن ثمة إنه كما تحتاج الحياة إلى الالتهام بالجسد، فهي تحتاج أيضا إلى الالتهام بالنفس، أي إلى تحويل تفكيرنا إلى ضرب من الاستهلاك الصحي لدوافعنا النفسية.

كما يغدو أيضاً(أي التأويل) تمرينا في النسيان الأرستقراطي لتلك "الأفكار الثابتة" أو للثوابت التي تفرضها الجماعة على الفرد الحر أو النابتة-بلغة المسكيني- في شكل سلم قيم يعمل بوتيرة آلية وينقلب في آخر المطاف إلى "مثل عليا نسكية" تدرب النفوس على التنسك والزهد، ومن أجل ذلك على تأويلية الارتياب أن تنزع الطابع النُّسكي عن العقل البشري، وذلك بأن تحرره من "مُثُله العليا"، التي مَثَلَت إلى حد بعيد التصور النهائي لمعنى وجودنا في هاته الأرض،يقول نيتشه في ذلك :" أنّ كلّ حادثة في العلم العضوي هي غلبةٌ وسيادة وأن كل غلبة وسيادة هي بدورها تأويلٌ جديد، وترميم، لديه لابد وأن يصبح "المعنى" و"الهدف" السابق مستوراً أو ممحوّا تماماً"[2]، ويعيد –نيتشه- الاعتبار لنفس الفكرة في قول ثاني وفي موضع آخر؛ بقوله : "أن كل الأهداف وكل الفوائد إن هي إلا أمارات على هذا، أن إرادة اقتدار قد صارت كما سيّد مقتدر على شيء أقل منه اقتداراً، وختم له من نفسه على معنى وظيفة ما؛ وإن التاريخ الكامل لـ"شيء" ما؛ وعضو ما؛ وتقليد ما؛ إنما يمكن أن يكون على هذا النحو سلسلة علامات متصلة من التأويلات والاستصلاحات الجديدة على الدوام، لا تحتاج أسبابها ذاتها لأن تكون في

[1]فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، المقدمة 1، ص 9.

[2]نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص13.

تلازم فيما بينها، بل حَسْبُها على الأرجح إذا اقتضى الحال أن تتالى على سبيل المصادفة وأن تتناوب .....إن الشكل لمائعٌ، لكن "المعنى" أكثر وأكثر....". [1]

ماذا يقصد نيتشه من خلال الحديث عن هاته اللعبة أي لعبة التأويلات؟ وهل مكر المعنى بلغ أشّده إلى هذه الدرجة، بحيث لا يمكننا مسكّه أو القبضّ عليه؟ يؤكد نيتشه مرة أخرى؛ بأنه ليس هناك معنى في ذاته، بل كلُ معنى هو "توليفة من المعاني" التي تقود إرادة الحياة في عصر أو ثقافة ما، لكن تحرير "المعنى" من رياضة "اللامعنى" التي انقلبت مع العصور إلى سلم قيم يعمل بشكل آلي ليست نزهة استطيقية، بل هي حسب نيتشه، حرب ضدّ المثل الأعلى التنسكي الذي انتصر على الأرض وصار يعمل بشكل لا واعٍ تماما.[2]

إذا كان من مَعْهُودِ عملِ الكاهن في كل ثقافة ممارسة "التدجين"، أو تدجين "الوحش بالمثل العليا" وفق عبارة نيتشه، فإن القيمة الحقيقية للتأويل تظهر في تحرير ذلك الوحش: أي تحرير المعنى من قبضة الكاهن، وهو فن صعب المراس، ولا يأتينا في كل مرة إلا بـ "إبانة مؤقتة"، يظهر هذا الطابع المقت لفعل التأويل؛ في أن المؤول أو القائم بأمر التأويل لا يدافع عن أي جدار ولا خيار نهائي للمعنى، بل هو تحرير للمعنى وإثبات لقوة الإثبات إلى أقصى ما يمكن من إرادة السؤال عن قيمة الحياة.

قد نصل في هذا التحليل إلى نقطة جوهرية وأساسية، نعتقد جازمين أنها تعكس وبشكل كبير دلالة التأويل النيتشوي الجديد، وتعبر عن حقيقته، هاته النقطة تتمثل في حرص نيتشه على الربط بين" مصلحة الحياة نفسها" وبين معاني وأنواع التقويم والتأويل، فإذا كان كل موقف "نُسُكي" هو ضرب من تعويد النفس على الاستغناء من دوافع الحياة، هو تناقض مع النفس، كونه يدرب ذالك الإنسان على إرادة العدم في مقابل إرادة الحياة، تحت فن الرجاء* في عالم آخر[3]، ولأن فن الرجاء لا يعدو-وفق نيتشه- سوى مرض أخلاقي خطير تغلب على منافسيه القدامى أي على غرائز الحرية القديمة، فإن

---

[1] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص14.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* تعتبر مقولة الرجاء مقولة مسيحية خالصة أول من أدخلها للفلسفة –على حسب رأي المسكيني- هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، عبر كتابه: الدين في حدود مجرد العقل، والذي نقله المسكيني إلى اللغة العربية سنة سنة2012، عن دار جداول للتوزيع والنشر، بيروت، للاستزادة أنظر: فتحي المسكيني: الكوجيتو المجروح-أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر،2013. الفصل أو التحقيق الأول خصصه كاملا لمفهوم الرجاء.

[3] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص15.

التأويل هو بالأساس سلوك طبّي، تظهر قيمته في دواء النفوس وشفاءها من السقم الذي أصابها بفعل هذا الرجاء.[1]

يَظْهر التأويل عند نيتشه ؛ إذن، في أنه ليس بحثاً عن "المعنى" المتخفي والمختفي في النصوص أو في الظواهر الأخلاقية، بقدر ماهو محاولة للربط بين المعنى الذي يعطيه كائن حي لحياته وبين نمط "المعاناة" الذي أقام عليه ذلك المعنى[2]، ولذلك فالتأويل هاهنا، ليس دحضاً منطقياً لأي تناقض مع النفس، بل هو محاولة لفهمه حسب منطقه الحيوي الخاص، بعيداً عن أي منطق آخر، لأنه سيكون مجرد مكر حيوي متنكّر، يقول نيتشه:" إن إرادة المرء أن يرى على نحو مغاير ليست تربية أو تهيئة هيّنة للعقل من أجل موضوعية" مرتقبة، بل هي القدرة على أن نملك نَعَمَنا ولاءَنا تحت سلطتنا وأن نرفعها أو نضعها كما نريد: بحيث يعرف المرء حتى بإزاء اختلاف المنظورات والتأويلات الوجدانية كيف يجعلها في خدمة المعرفة".[3]

ما حاصل هذا الكلام، أو ما معنى ذلك - وفق نيتشه-؟ إن كل فهم أو تفكير مغاير يتخذ مقاماً وموقفاً تأويليا من شأنه أن يكون مضادا ورادعا للتفسير الديني، والنسكي بصفة عامة، إن القول هو تعزيز قديم لربط نيتشه العلاقة بين الطابع المنظوري للوجود والطابع التأويلي لمعانيه المتعددة واللامتناهية[4] (المعرفة المرحة، الفقرة374)، ثمة إذن تأويلات بقدر ما ثمّة "لحظات" في وجودنا،وكل لحظة كما يردد المسكيني هي بذاتها لحظة تأويل.[5]

"إن الحياة نفسها تأويل"؛ يقول نيتشه، هي نزاع غريزي مع المعنى واللامعنى، لكنّ الهدف واحد:" أن تبرّر نفسها، أن تبرر ما فيها من معاناة"، ومن هنا يؤكد نيتشه أن علينا أن نميز بين التأويل الصحي والصحيح وبين "منهج التبرير"* الذي يقوم على عدم التمييز بين المعنى والمعاناة، يجد التبرير راحته في "الامتناع عن التأويل"، ويجد التأويل الصحي قيمته وأثره في كّسر هذا "الامتناع"، وفي تعّرية المكّر

---

[1] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق،ص15.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته،مرجع سابق، ص 175.

[4] فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا للشرق، الدار البيضاء،ط1، 1993.ص212.

[5] فتحي المسكيني: الكوجيتو المجروح-أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، 19.

* يميل التأويل الديني على حسب نيتشه إلى الخلط بين التبرير والتأويل، وذلك من خلال الخلط بين الواقع والقيمة، وفي الأخير بين "القطيع"و"الجماعة"، وهذا هو حسب نيتشه منبت إرادة "تكوين القطعان" وتكوين الجماعات و"الطوائف"، دائما ما كان نيتشه يحرس على مضادة ثقافة القطعان والجماعة، لأنها في حقيقة الأمر تعبير عن إرادة اقتدار متنكرة ومريضة ترغب في أمر واحد: هو تدجين الوحش الذي في الحياة الإنسانية.

النسّكي مهما كان مختبئاً، وفي البحث عن العلاقة اللازمة بين المعنى والمعاناة[1]، لقد فكر نيتشه في وضع كتاب لم يكتب له الوجود- في خريف 1884- أعطاه عنواناً : "الأنوار الجديدة مقدمة إلى فلسفة العود الأبدي"، يعتقد العديد من الباحثين* بأنه لو وُجد كان؛ سيكون شارحا لمجمل هذا الاستئناف، أي استئناف نيتشه المساءلة التأويلية لضروب اللامعنى ولحقيقة "الامتناع عن التأويل"، إذ قد يتشابه مفهوم "الامتناع عن التأويل" الذي يطال عمل الكاهن عند نيتشه مع مفهوم فلسفي آخر نعثر عليه في فضاء الفلسفة اليونانية، وهو مفهوم "تعليق الحكم" أو الامتناع عن إصدار الأحكام الذي نجده عند الارتيابية القديمة، ولو أن جوهر الفرق بينهما، أن الامتناع عن التأويل هو فعل يقوم به الكاهن في دوغمائيته أي في درجة كبيرة من الوثوقية، على عكس الارتيابية القديمة التي تمارس هذا الامتناع في درجة كبيرة من الجهل وعدم اليقين، يقول نيتشه في حديثه عن "الامتناع عن التأويل":" هذا الامتناع عن القيام بأي تأويل بعامة (بأي عنف أو تعديل أو اختصار أو حذف أو سد للثغرات أو اختلاق أو تزييف وسائر ما يدخل في ماهية كل تأويل)-كل ذلك إنما يعبّر، متى أخذ في جملته، عن نُسُكّية الفضيلة، بنفس القدر الذي يعّبر به عنها أيُ نفي لشهوة الحس". [2]

ثانياً: من الكوجيتو المُؤَسِسُ إلى الكوجيتو المُضَاد: نيتشه ناقدا لديكارت.

من البين أن فلسفة ديكارت بأكملها كانت قائمة على مقولة أساسية، هي مقولة الكوجيتو"أنا أفكر"،هذا المبدأ ذو الدلالة الفلسفية القوية، التي سَكَّنَها طموح التأسيس الأخير والنهائي لكل المعارف، لقد ظّلت "الأنا أفكر" وعبر تاريخ الفلسفة الكبير معظّمة، ومفخّمة إلى أبعد الحدود وأقصاها، بل غَّدت مرفوعّة إلى منزلة الرتبة الأولى للحقيقة، هذا الطُموح في التأسيس النهائي رَّافَقَ العديد من الفلاسفة، بدءاً من ديكارت، إلى كانط، ومن فيخته إلى هوسرل من خلال كتابه "تأملات ديكارتية"[3]، إن هذا الكوجيتو -كما كتب ريكور-: "ليس حقيقة أولى تتبعها حقيقة ثانية وثالثة الخ...، ولكن الأساس الذي يؤسس نفسه، والذي لا يمكن مقارنته بأي نوع من القضايا، ليس فقط التجريبية منها، ولكن حتى تلك المتعالية".[4]

---

[1] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص17.

* للاستزادة أنظر: ضد التأويل ومقلات أخرى، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون سنة.

[2] نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص16.

[3] بول ريكور، في التفسير،محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص61.

[4] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص84.

أ/الكوجيتو المُتعالي أو الواضح بذاته:(Le cogito exalté*)

إن مقتضى ديكارت من "الكوجيتو" هو إرساء عقلانية فلسفية*، تقوم على الربط بين محور المعرفة ومحور الذّات، والانخراط بالأساس في نظام معرفي وحقبة أوسع هي حقبة الذاتية، فمع ديكارت تغدو الذات العاقلة بوصفها ذاتاً مفكّرة، تستمد مبادئ يقينها من داخلها، وتبصر في ما يختلف عنها من موضوعات قابلة للمعرفة يسلط عليها العقل العلمي عمله، ويُحَوِلُهَا إلى أداة في خدمة أغراض معينة، وتتحول عن طريقها المعرفة التقليدية إلى معرفة تُنْتِجُ أساساً اليقيني والقطعي الخاص بها وبالاعتماد على ذاتها، وبناءاً على ذلك، تصبح القضية"أنا أفكر، إذا أنا موجود" المبدأ المؤسّس لخطاب الحقيقة.[1]

غير أنه وخلافاً لذلك، يرى ريكور بأن هذا التأسيس الديكارتي، لا يعدو أنه يحمل في طياته بذور فنائه، ومؤشرات نهايته،ذلك أن هناك مشكلة ما قد أصابت هذا الكوجيتو في صميمه، ملحقتاً به الضَّرر الأكبر، ومسببتاً له أزمة فلسفية كبرى في عمقه، هاته الأزمة لم تتراكم مع الفلاسفة الذين أتوا بعد ديكارت، بل كانت مبثوثة لحظة ولادته، ومتزامنة مع تأكيد ديكارت على تثبيت الكوجيتو بوصفه أساس كل العلوم، كتب ريكور عن ذلك قائلاً: "غير أنه قدا بدا لنا أنه يكفي أن نحاول أن نتحقق من هذا الطموح، في مكان ولادته أي عند ديكارت نفسه، كي نرى أن فلسفته تشهد بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو ذاته".[2]

إن السؤال الأول والرئيس الذي يستعيده ريكور في مساءلته النقدية الكوجيتو الديكارتي، هو البحث عن الكيفية الصحيحة لفهم حالة الانقلاب الذي وصل إليه ديكارت، من النقيض إلى

---

* عند العودة إلى كتاب ريكور "الذات عينها كآخر" باللغة الأصلية الفرنسية نجد بأنه استعمل نفس المصطلح،(Le cogito exalté) كما أوردناه في النص، أنظر:

Paul Ricœur, Soi même un autre, Seuil, 1990, p.27.

* أورد عبد الرزاق بلعقروز في كتابه المعرفة والارتياب، أربع سمات أساسية للعقلانية الديكارتية، نعتقد أنها وبشكل كبير تعكس المشهد الذي صارت عليه هذه العقلانية،السمة الأولى، وهي بروز الرياضي(Le Mathématique)كنموذج رئيسي بالنسبة للمعرفة الإنسانية، والذي من شأنه أن يحوّل العالم بجملته إلى موضوع قابل للعلم والقياس والنظام، أما السمة الثانية، فهي تحول المعرفة التقليدية إلى معرفة تُنْتِجُ أساساً اليقيني والقطعي الخاص بها وبالاعتماد على ذاتها، وبناءاً على ذلك، تصبح القضية"أنا أفكر، إذا أنا موجود" المبدأ المؤسّس لخطاب الحقيقة، والسمة الثالثة، هي تحول الحقيقة-المطابقة إلى الحقيقة- اليقين بما هو يقين تنتجه الذّات من حيث هي كوجيتو، فالتفكير واليقين يصبحان المعيار المحدّد لجوهر الحقيقة، أما السمة الرابعة، فهي بروز الإنسان الحديث كوعي نَزُوعٍ إلى الحرية، والتحرر هنا عملية انقلاب ذاتي يعود فيه الإنسان إلى كينونته ويتلّى عن مصادر التشريع الخارجية في تقرير الحقيقة وتدبير السّلوك، وفي أحكام الذّوق وطرائق التفكير.

[1] عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، مرجع سابق، ص94.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر ،مرجع سابق، ص 74.

النقيض، أي من حالة الارتياب الجذري والراديكالي* إلى حالة من اليقين والطمأنينة، إذ كيف يمكن لفيلسوف مارس هذا الطابع المغالي في الارتياب، والذي لم يستثني من الوضع في مقام الرأي لا الفهم العام، ولا العلوم –سواء أكانت رياضية أو فيزيائية أو طبيعية- ولا التراث الفلسفي، كيف له أن يتحول بعد هذا، وبعد تأسيسه الكوجيتو إلى ضربٍ من الوثوقية والتسليم.

لا شك أن اختراع ديكارت لفرضية الشيطان المخادع، قد انبثقت –على حسب ريكور- من هذا الارتياب الذي يدعوه ديكارت دائما بالارتياب الميتافيزيقي، لكي يدلل على عدم تناسبه مع أي ارتياب آخر يأتي من داخل أي حيز خاص باليقين، فهذه الفرضية الخرافية التي حبّكها ديكارت، والتي تَدَعِي وجود مخادع كبير أو روحٍ خبيث شرير، يمثل صورة مقلوبة للإله الصادق الذي يحيله ديكارت إلى مجرد رأي، فإن كان الكوجيتو يمكن أن ينبثق من هذا الوضع المتطرف الارتياب فهذا يعني أن هناك من يقود هذا الارتياب.[1]

من مظاهر الأزمة إذن، أن يغدو القائم بفعل الارتياب باعتباره ارتياباً ميتافيزيقياً متعالياً عن كل معالم الزمان والمكان، ومخترعاً لفرضية الشيطان الماكر،وظل مرتبطاً بالجسد الخاص، وذلك هو التمزق الإبستمولوجي للأنا الذي يجعله موحداً ومتعيناً في العقل ومتجوهرا في النفس، بينما يحافظ التصور الفينومينولوجي للأنا على تنوع فعل التفكير وتعدده ويجعله مرتبطاً بالتخيل والإحساس والتذكر والإثبات والنفي والإرادة والتصور والإدراك.[2]

علاوة على هذا، فإن نظام التفكير عند ديكارت، لطالما شّهد تغيرات وتحولات عديدة ما بين التأمل الأول والتأمل الثالث، إذ من المعلوم أن ديكارت يعتبر يقينية الكوجيتو هي الحقيقة المطلقة، والأرض الصلبة التي تصلح لتشيد المشروع الفلسفي بأكمله، غير أنه في التأمل الثالث، يحاول البرهنة على وجود الله بقلب نظام المعرفة كلية، والنظام التراتبي الفلسفي، حيث يغدو الضمان الإلهي أولا، وتتراجع يقينية الكوجيتو إلى المنزلة الأنطولوجية الثانية،* لتأتي بعد ذلك الماهيات الرياضية المجردة والأشياء الحسية، وكذا الأجسام في مراتب تالية ومتأخرة، يقول ريكور:" يبدو أن التأمل الثالث يقلب

* يمكن لنا الاستعانة بهذا النص الديكارتي الذي يثبت الطابع المغالي في الارتياب الذي مارس ديكارت،و المستمد من كتابه "تأملات"، وقد أوره ريكور أيضا في كتاب الذات عينها كآخر، يقول ديكارت:" كان عليّ أن أبادر جديّاً إي التخلص من كل الآراء التي تلقيتها وصدّقتها، وأن أبدأ كل شيء من جديد من أسسه، إن كنت أرغب في أن أقيم شيئاً وطيداً أو ثابتاً في العلوم".

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص75.

[2]Martial Guéroult, Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. (Paris : Aubier-Montaigne, 1953).

* كتب ديكارت:" إني أملك في داخلي بطريقة ما وأولاً أفهوم اللامتناهي قبل أفهوم المتناهي، أي الله لا ذاتي"، أنظر: Descartes, Œuvres de Descartes, t.9 : Troisièmes médiations, p36.

النظام حين يضع يقينية الكوجيتو في وضع يجعلها خاضعة بالنسبة إلى الصدق الإلهي، الذي هو أول بحسب حقيقة الشيء"[1].

إن خطورة هذا التخريج أو الانقلاب –بحسب ريكور- هو اقتلاع الأنا من وحدته الأولى، وفقدان الكوجيتو هالة الأساس الأول واكتشاف أنه ليس سوى حقيقة مجردة مبتورة ومخرومة من أواخرها، كما يتخلى عن صيغة المتكلم وتبتعد إشكالية الذات عن الأفق الفلسفي، إن :"أنا الكوجيتو –يصرح ريكور- حين تترك لذاتها تصبح مثل سيزيف(Sisyphe)المحكوم عليه بحمل صخرة يقينه، والصعود بها في كل لحظة، عكس انحدار الارتياب، وفي مقابل ذلك، لما كان الله يحافظ علي ويبقيني، فإنه يضفي على يقينيتي أنا نفسي الديمومة التي لا تستمدها هذه الأخيرة من ذاتها"[2].

هكذا يضع ديكارت ورثته من الفلاسفة، خصوصا من تأثروا به*، مابين خيارين أساسين في بناء المعقولية الديكارتية الحديثة: فإما أن يكون الكوجيتو هو المالك الأول لقيمة التأسيس، وفي هذا الحال يصبح حقيقة عقيمة غير منتجة، ولا يمكن إلحاق أي أمر بها، إلا بإجراء قطيعة مع نظام الأسباب، وإما ان فكرة الكامل هي التي تؤسسه في وضعه كوجود متناهٍ، وفي هذه الحالة فأن الحقيقة الأولى للكوجيتو تفقد هالة الأساس الأول[3].

لقد تضاربت القراءات الفلسفية لمحتوى هذا التخيير وهذا الانقلاب، والذي حوّله "ورثة ديكارت "إلى إحراج وإشكال فلسفي كبير، أي إلى برهان ذي حدّين: مثله الطرف الأول: مالبرانش وسبينوزا، وكانت خلاصة موقفهم تقول بأنه وحده خطاب الجوهر اللامتناهي هو الذي يمتلك حقيقة التأسيس، وأما الكوجيتو فلا يتراجع إلى المكانة الثانية فقط، بل إنه يفقد صيغة المتكلم*،أما الطرف الثاني، فقد مثله بالأساس تيار المثالية، من كانط إلى فخته وهوسرل خصوصاً في كتابه التأملات الديكارتية، والذي اعتبر أن القراءة الوحيدة المتماسكة للكوجيتو هي تلك التي تقول بأن اليقينية لوجود الله، لابد أن تخضع هي أيضاً إلى خاتم الذاتية، بحيث تصبح حقيقة الكوجيتو الأساس الذي

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص82.

* يتحدث ريكور عن أسماء فلسفية عديدة لطالما تأثرت بفلسفة ديكارت، وانتهجت طريقه، من بينهم: مالبرانش، سبينوزا، كانط،هوسرل، فيخته.

[3] المصدر نفسه، ص83.

* في إشارة واضحة من سبينوزا في كتابه الأخلاق يقر بأولوية اللامتناهي على المتناهي، بقوله:"إن ماهية الإنسان لا تتضمن الوجود الضروري، بمعنى أنه يمكن تماماً وبحسب نظام الطبيعة، أن هذا الإنسان أو ذلك يُوجَدُ، كما أنه لا يُوجِدُ".
Benedictus Spinoza, Ethique, traduit par C.Appuhn (paris : Vrin, 1977), livre 2.

يؤسس لنفسه، وبالتالي لا يمكن مقارنته بأي قضية أخرى، هكذا يضعنا ديكارت بهذا التخيير أما مفترق طرق خطير، تدين الحداثة كلها له.[1]

ب/ الكوجيتو المحطّم: في تدمير مفهوم الحقيقة.

إن مقولة الكوجيتو المحطّم يمكن أن تكون أحد الشعارات والدلالات المناسبة التي تعبر عن ميلاد براديغم فلسفي جديد، يَحِّل مَحَلَ براديغم الكوجيتو الديكارتي، يعكس البراديغم إرثاً فلسفي كبير، بَّلَغَ ذروته القصوى مع فيلسوف النقد والارتياب، الألماني نيتشه، الذي جعل من ديكارت المناوئ و العدو الأول والبارز له، فلماذا يا ترى كان نيتشه هو حامل اللّواء ضد الكوجيتو الديكارتي والمناهض له؟ وما سر هذا الهجوم؟ وكيف يمكن فهمه ونحن إزاء إطار فلسفي تاريخي؟

يتعين علينا- على حسب ريكور- لكي نفهم هذا الهجوم الصريح من نيتشه، وخصوصاً في الفترة الأخيرة من كتاباته الفلسفية ومن حياته، أن نعود إلى دراساته المعاصرة لمصنَّفه "ولادة التراجيديا"، فهناك بالتحديد نجد أن مرافعته ضد البلاغة كانت تَنْشُدُ إدعاء الفلسفة بأن تُقَيِمَ نفسها بوصفها علماً، أو بالمعنى الأقوى أن تَغدُو علماً يكون هو الأساس لكل العلوم، هذا التهجم الكبير على قيمة الفلسفة في التأسيس، يستند بعبارة ريكور إلى "محاكمة اللغة" التي يستعين بها نيتشه في نقد الفلسفات السابقة، ذلك أنها تؤسس دعائمها على الوسيط اللغوي الذي كان مهملاً ومهمشاً في كل فلسفات الوعي*، فحين شدد نيتشه على هذا البعد في الخطاب الفلسفي، أظهر للجميع كل الاستراتجيات البلاغية الغائرة أو المنسية، أو حتى المستنكرة بكل نفاق، باسم مباشرية التفكير.

لقد وصل "نيتشه" بمفارقة اللغة إلى أبعد الحدود، ففي نص صريح له في كتابه دروس البلاغة يقترح أن :"التعابير البيانية من استعارة ومجاز وكناية لا تمثل زينة مضافة إلى خطاب حرفي حقيقي غير مجازي، بل هي جزء لا يتجزأ مرتبط بالعمل الأكثر بدائية لوظيفة اللغة، فهذه بأكملها عبارات

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص84.

* يصف نيتشه فلسفات الوعي الممتدة من سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط بأنها فلسفات زهدية وثنائية، تقوم على شطر الإنسان إلى نصفين متفاضلين بالقيمة والماهية، جسد/روح، وهي إذ توطن التفكير داخل الروح وتعتبره إحدى صفاتها، تلغي الدلالات الأنطولوجية والمعرفية للجسد، وتلقي به خانة الزوائل والأعراض، وتكتفي بمنحه صفة الوعاء أو الحامل وفي أقصى حالات التهجين والإقصاء، "قبر" بلغة أفلاطون، يتعين السعي إلى مغادرته نحو الموت للروح من قبرها الأرضي، يعتبر نيتشه أ، مثل هذه الفلسفات التي اختزلت الأنا في التفكير والفضيلة المتعالية عن نزوات الجسد، وقعت في المحظور الأقصى ألا وهو العدمية، التي تعني باختصار إبادة قوى الحياة وقهر الرغبات، من أجل مثل أعلى زهدي لا يوجد إلا في أوهام أصحابه، نقلا عن: مصطفى بن تمسك، "الذات المتعددة لدى ريكور"، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد السادس صيف 2015،ص 145.(بتصرف).

مجازية"،ذلك ما يعنيه نيتشه بتقنين اللغة، أي اللغة باعتبارها واضعة القوانين، وهي من تسن الحدود بين الصدق والكذب، وبين الصحة والخطأ.

كيف يمكن لنا فك الوثاق والارتباط بين اللغة والحقيقة؟ يجيب نيتشه في "كتابه الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق"*، أن ما نسميه "حقيقة" في الأمر الواقع ماهو إلا حشد متحرك من الاستعارات، والكنايات وكلمات المشبهة(anthropomorphisme)،إنها باختصار مجموعة من العلاقات البشرية التي تم تكثيفها في صورة شاعرية وبلاغية وتناقلها وتنميقها، فبدت في أعين الناس من فرط استخدامها راسخة ومقدسة ومُلْزِمَة[1]، إن الحقائق "عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك-كما يقول نيتشه- واستعارات استخدمت كثيراً حتى فقدت قوتها الحسية، إنها قطع من النقود التي فقدت الطابع المرسوم عليها، وأُخذ يُنْظَرُ إليها لا على أنها قطع نقدية، بل مجرد مادة معدنية".[2]

بأي معنى يمكن القول بأن الكوجيتو الديكارتي يبدو مستهدفاً هنا؟ يؤكد ريكور على عدم استطاعة الكوجيتو في ممارسة حالة استثنائية للارتياب المعمّم، مدام أن اليقين الذي يغطي الأنا موجود، الأنا موجود مفكراً، قد أصابه الاختزال المجازي اللغوي، الذي أعلنه نيتشه هنا، فكما كان ارتياب ديكارت يخرج من عدم التمييز بين الحلم واليقظة، فإن ارتياب نيتشه ينبثق من عدم التمييز بين الصدق والكذب، وهو أكبر وأخطر، ولهذا فإن الكوجيتو سيسقط تحت وطأة هذه الصيغة وهي صورة مضخّمة للروح الخبيث الشرير، لأن ما لم يكن هذا يستطيع أن يضمه إليه هو غريزة الحقيقة.[3]

هذا الاختزال اللغوي المجازي قد يمثل –على حسب ريكور- مفتاحاً مفيداً من أجل تأويل المواجهة النقدية للكوجيتو الديكارتي، وللبرهنة على أن الكوجيتو المضاد الذي يستعيده نيتشه ليس

*هذا الكتاب كان عبارة عن مجوعة نصوص و مسودات تركها نيتشه بعد وفاته، وقد كتبها في صيف 1873، يشير نيتشه في هذا النصوص إلى الآلية اللغوية التي ترتقي بها كلمة ما إلى رتبة المفهوم : والمفهوم هنا ليس كلمة تعبر عن جوهر شيء ما، وإنما هي كلمة تعبر عن الشيء المشترك بين مجموعة أشياء، فالورقة على سبيل المثال تحيل على جنس"الورق" كلها، دون أخذ اعتبار الاختلاف الموجود في الحجم أو في الشكل أو في اللون، والإنسان –على حسب نيتشه- يلجأ إلى صناعة لصناعة المفاهيم، لأنه لا يقوى على ملاقاة كل هذا التنوع والتغير من حوله، فالمفهوم فيه اختزال للأشياء، ومن ثمة يمنحه شعوراً بالمعرفة، وبالاطمئنان، فالمفهوم هنا يغدو ضرباً -من التقنين أي تقنين اللغة.

[1]Friedrich Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » dans : Ecrits posthumes, 1870-1873, sous la direction de G.Coli et M.Montinari, (paris, Gallimard, 1975), tome1, vol2 in : Œuvres philosophiques complètes.

[2]نيتشه، ماوراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقيبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص12.

[3]بول ريكور، الذات عينها كأخر ،مصدر سابق، ص88.

نقيضاً مباشراً للكوجيتو الديكارتي، بقدر ماهو الهادم الأول للسؤال الذي كان من المفروض للكوجيتو الإجابة عنه، يبدو أن الارتياب مع نيتشه وصل تتمته القصوى، وقد قلبه ضد اليقينية نفسها التي ظن بها ديكارت أنه قد جعلها خارج لعبة الارتياب، يقول نيتشه نقلا عن ريكور:" إني أشك أفضل من ديكارت، الكوجيتو أيضا مشكوك فيه".

ج/ مفهوم الإقرار: في البحث عن مجاوزة اليقين الديكارتي والارتياب النيتشوي

يعترف ريكور بمدى الفشل الذريع الذي أصاب الكوجيتو الديكارتي في كونه "فلسفة أولى"، وأن يحل محل الأساس الأخير، ولذلك حاول صياغة تأويلية جديدة تجاوز تؤخذ مسافة من فهمي ديكارت ونيتشه للذات، بل وتشغل حيزا معرفيا وانطولوجيا، يقع بعيدا عن التفخيم المعرفي الديكارتي وعن الإذلال الجينيالوجي الذي مارس نيتشه في مساءلته للكوجيتو.

إن توجه ريكور في مساءلته التأويلية للذات، يمكن فهمه أساساً من اعتباره أن معركة فلسفات الكوجيتو تبدو منتهية الصلاحية، وعوض الخَّوض في تفاصيلها ومناقشة حيثياتها، لابد لنا من إزاحة السؤال الفلسفي كلية، وتدويره صوب تأويلية الذات، التي تحتاج إلى أرغانون فلسفي جديد يحكمها ويدلل على وجودها وصدقها،هذا الأرغانون هو مفهوم الإقرار؛ الذي ينحته ريكور في كتابه "الذات عينها كأخر" كنمط جديد للحقيقة ولليقين، يقول ريكور:" إن الإقرار يحدد في نظرنا نوع اليقين الذي تستطيع التأويلية أن تطمح إليه، وذلك ليس فقط بالنسبة إلى التفخيم المعرفي للكوجيتو ابتداء من ديكارت، ولكن كذلك بالنسبة إلى إذلاله عند نيتشه والذين خلفوه".[1]

معنى ذلك أن مفهوم الإقرار في الواقع، يتعارض مع اليقين الذي يطالب به الكوجيتو أكثر مما يتعارض مع معيار التحقق في المعارف الموضوعية، كما يتعارض أيضاً بشكل أساسي مع مفهوم "الابستمة"،* العلم بمعنى المعرفة الأخيرة والمؤسسة لذاتها، كونه يتطلب أقل من اليقين المرتبط بالأساس الأخير، هاته الاختلافات قد تسمح لنا بالقول، أن مفهوم الإقرار يبدو لنا كنوع من الاعتقاد، ولكنه ليس اعتقاداً دوغمائياً، ذلك أن الاعتقاد طالما تندرج تحته قواعد من قبيل "أعتقد بأن"، في حين أن الإقرار يدخل في قواعد "أومن بـ"، ومن هنا فإنه كما يقول ريكور:"يقترب من مفهوم الشهادة، على ما يذكرنا به علم الاشتقاق حين نعلم بأننا بكلمة الشاهد نُؤَمِنُ الاعتقاد".[2]

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كأخر، مصدر سابق،ص100.

* عند ميشيل فوكو.

[2] بول ريكور،الذات عينها كأخر، مصدر سابق،ص 101.

من سمات مفهوم الإقرار أيضا-من منظور ريكور- أن لا يَدَعِي المقدرة على التأسيس الأخير كما هو الحال مع الكوجيتو الديكارتي، كونه يبقى مهدداً حقيقة في وجوده من قبل الريبة (soupçon)، يذكرنا بقوله:" لسنا بحاجة للقول بأن هذه الريبة هي النقيض النوعي للإقرار، إن القرابة بين الإقرار والشهادة تتحقق هنا: ليس هناك من شاهد حقيقي دون شاهد كاذب، ولكن ليس هناك من وسيلة أخرى نلجأ إليها ضد الشهادة الكاذبة سوى شهادة اصدق منها، وليس هناك من وسيلة نلجأ لها ضد الريبة سوى إقرار جدير بوثوق أكبر".

كما وقف مفهوم الإقرار عند ريكور في الجهة المقابلة للكوجيتو الديكارتي، كذلك الأمر ذاته، والحال نفسه مع الكوجيتو النيتشوي المضاد، ذلك أنه ضربا من الثقة، في عبارة ريكور السابقة: "إقرار جدير بوثوق أكبر"، وهو بشكل أساسي إقرار بالذات، إن هذه الثقة ستكون بالتتالي ثقة بالقدرة على القول، وبالقدرة على العمل، وبالقدرة على الاعتراف بالذات كشخصية في قصة، وأخيرا في القدرة على الرد على الاتهام بالتحدي: ها أنذا، بحسب التعبير المحبب لدى ليفيناس، إنه تصديق من دون ضمانة، وبما هو كذلك فهو ثقة أقوى من كل ريبة، عن طريقه يمكن لتأويلية الذات التأكيد أن بإمكانها الوقوف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكارت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهياره.

المبحث الثالث: تقاطع ما هو ارتيابي بما هو تأويلي في التحليل النفسي الفرو يدي

تمهيد:

لقد كانت أعمال فرويد-وهو أحد الأساتذة الثلاث لتأويلية الارتياب- أبرز ما شغل ريكور عبر مجمل فلسفته، ذلك أنه كَرَّس قراءة في العديد من المؤلفات جملة من المقالات التي أردفها في دراسة فكر فرويد في الإرادي واللاإرادي وفي رمزية الشر، بل وأضطره الأمر إلى إصدار أعمال ضخمة تصب في كانت هذا الاهتمام، خصوصاً في كتابه "في التفسير محاولة في فرويد"* الذي كتبه سنة1965، وكتابه الآخر: صراع تأويلات، ولا ضير أن نقول بأن تطور أفكار وفلسفة ريكور كان الفضل الكبير فيها للتحليل النفسي الفرو يدي.

لعله من بين أهم الأسباب التي يمكن استخلاصها في تعاطي ريكور مع المسار النفسي الفرويدي، خصوصا في مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين، يمكن إجمال ثلاث نقاط أساسية إلى:

أولا: إيمان ريكور بخصوصية المرتبة التي يحتلّها الإنسان، بوصفه كائنا بسيطا وهشاً ، وبالتالي فهو خاضع بصفة دائمة لقطبي الإرادي واللاإرادي، ما يجعل منه المؤهل للممارسة الّر، وهذه المسالة جعلته يبني هيرمينوطيقا تقدم الإنسان في محدوديته؛ مواجهاً بذلك التصور اللانهائي للإنسان الحامل لكل أصناف الغموض، والتسليم بكونه كذلك هو من جعله ينخرط في ميادين منها التحليل النفسي.

ثانيا: عدم إمكان تحليل الإثم من دون اللجوء إلى التأويل الذي اعتمده التحليل النفسي للإثم، هذا رغم أن التحليل النفسي كان يرتبط بشكل مباشر بالمعضلات اللغوية الناتجة من استخدام البنى الرمزية، ونفهم من هنا لجوء ريكور إلى هذا الميدان الذي أسسه فرويد لم يكن بداعي استثمار تصوّر

* يمثل هذا الكتاب مرجعاً أساسيا لدى العديد من الباحثين والمهتمين بدراسة فكر ريكور، وبالأخص تعامله مع المحلل النفسي فرويد، يحاول ريكور في هذا العمل البرهنة على إمكان تحقيق التحوّل الهيرمينوطيقي وجعله ضروريا في من ناحية دراسته للرموز، كما ينوه ريكور في الكتاب على الدور الذي يلعبه البعد اللغوي في الفلسفة، ليجعله مدمجاً بالبعد الجسدي الطاقوي، يكمن الهدف من دراسته للمسار الفرويدي إلى إظهار التوتر الخالص لإبستومولوجيا التحليل النفسي الذي ظهر بين قطب الدوافع والقطب التأويلي، وهو دليل على الضعف الإبستمولوجي، وفي الآن ذاته ضامن له ضد كل محاولة تدميرية، يلعب الحقل الفرويدي كذلك دوراً هاماً في تفادي الانحياز للبعد الجسدي، وكذا اختزال اللاوعي إلى مجرد لعبة لغة بسيطة، والتأويل إذاً هو قطعة رئيسية تدافع عن الشّرعية النّظرية لطموحات التّحليل النفسي، وتشكل في الوقت نفسه إجابة وهجوماً مضاداً للطرح البنيوي الذي ذهب ممثّلوه إلى أن اللاوعي ينبني كلغة، إن غرض ريكور من هذا الانتقال أي الانتقال إلى أفق اللغة كبراديغم وكأرضية مشتركة للعقل المعاصر، هو محاولة داخلية منه للانفلات من قبضة إشكالية الكوجيتو الديكارتي، الذي يبدو في كثير من الأحيان غير قادر على استيعاب كل منجزات الذات الحديثة.

التحليل النفسي للإثم، بل كان بسبب البنية العامة للّغة* التي قدمها النفسانيون للأحلام والأعراض المَرَضَية ولنسيج الرموز الثقافية وللأساطير الدينية.

ثالثا، هو إدراك ريكور أن التحليل النفسي دَفَعَ المشروع الفينومينولوجي إلى مواجهة حدوده وبشكل غير مسبوق، ما أدى إلى بروز تساؤل ضمني مفاده: هل دَشَّنَ اللاوعي نهاية الطّموح الفينومينولوجي؟

سنحاول في هذا المبحث كذلك؛ التساؤل عن مفهوم الوعي الذي يجب أن يخصّص مكاناً للآخر أي اللاوعي، كما سنحاول البحث في الضرورة القصوى لإيجاد ابستمولوجيا للتّحليل النّفسي، التي تفترض عملاً نقدياً لتحديد شروط إمكانيتها بالمعنى الكانطي، مع العمل على إمكان خلق انثروبولوجيا فلسفية قادرة على ضمان جدلية الوعي واللاوعي، وهذه الأخيرة تتشكل بدءاً من تقاطع الاستثمار الليبيدي عند فرويد وأوجه فينومينولوجيا الرّوح الخاصة بهيغل، ما سماه ريكور بالتقابل بين تيولوجيا الهيغيلية والأركيولوجيا الفرويدية. هذه النقاط يمكن لها أن تمهد لنا الطريق للبحث في مواصفات النزعة الارتيابية التي ميزت كتابات فرويد؛ هذا من جهة، ويمكن من خلالها ولوج الكيفية التي جعلت ريكور يهتم بفكر وبتحليلات فرويد،من جهة أخرى.

أولا: في أزمة مفهوم الوعي:

إن فرويد في نظر ريكور ليس مجرد كاتب عادي، أو مجرد طبيب أو محلل نفسي، بل يعتبره إلى جانب ماركس و نيتشه من أبطال الارتياب الذين أحدثت هزة هائلة في شخصية الفيلسوف المعاصر؛ جعلته يرتاب حتى في إنجازات امتدت من الفلسفة الديكارتية إلى الفلسفة الظاهراتية والوجودية، ذلك أن أبطال الارتياب لم يهاجموا هذا الموضوع أو ذاك من مواضيع الفلسفة، بل هاجموا عرين وحصن الفيلسوف الحديث: إنه مقولة الوعي، والتي تحولت فيما بعد إلى ما سماه ريكور ذاته بـ "أزمة مفهوم الوعي".

يستفيد ريكور بكل تأكيد من أطروحة فرويد من جهة مواجهته بالفلسفة الديكارتية (وحتى الهوسرلية) *التي ادعت أن وعينا بأنفسنا يكون مباشر وفي شفافية ووضوح، على عكس الكوجيتو المجروح الذي ظل ريكور يبحث عنه في جل كتاباته ؛ هو كوجيتو قائم على الوساطة، الضبابية

*يقول ريكور "إني لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها، فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذي يملكون منطقاً رمزياً، وعلماً تفسيرياً، وأنثروبولوجياً، وتحليلاً نفسياً، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يتناولوا مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة". صراع تأويلات، ص47.

*في موقف مشابه تماما يستعين ريكور بنيتشه في نقده للكوجيتو الديكارتي والذي أتينا على ذكره في المبحث الثاني.

والشهادة، بمعنى أن وعينا ليس معطى في البداية، بل في النهاية، أي بعد تفكر كبير في أنفسنا، أو ما سماه "دولاكروا" في وصف فكر ريكور بالدورة* أو المنعرج الطويل بسؤال الذات.

كما ينبهنا ريكور من أمر ثاني وهو مكانة فرويد في الثقافة المعاصرة وهو الذي ألحق الإهانة الكبرى بمفهوم الإنسان الحديث، فبعد إهانة كوبرنيكوس (الجرح الكوبرنيكي) الذي أكد على أن الأرض ليست مركز الكون، وإنما هي كوكب، وبالتالي انهارت مركزية الإنسان، والجرح الدارويني الذي عَمِلَ على القول بأن الإنسان في أصله الأول حيوان أو قرد، أتى الجرح الفرويدي ليزيد من حدة الإهانة؛ قائلا بأن الإنسان لا يتحكم في كل أفعاله عن طريق الوعي، بل أن هناك العديد من الأمور التي تخضع أو يحكمها الجانب اللاواعي فينا.

إن غاية تأويلية الارتياب الفرويدية بدءا هو بيان أن قضية الوعي -والتي كانت حِصّن الكوجيتو الديكارتي وحِصّن البداهة الإنسانية في الفلسفة الحديثة- تبدو قضية غامضة مثلها مثل قضية اللاوعي، "لا يمكننا معرفة الوعي انطلاقا من الوعي ذاته، أو من الوعي المسبق، ولا يمكننا فهم اللاوعي انطلاقا مما نعرفه عن الوعي، أو حتى من الوعي المسبق"، هكذا ينبهنا ريكور إلى الوعي مهمة لا تقل عن اللاوعي غموضاً تأويليا.

ما مَرد أزمة مفهوم الوعي يا ترى؟ أو كيف يمكن لنا إعادة التفكير في مفهوم الوعي انطلاقا من مقولة اللاوعي؟ ربما يعود أساس المشكلة؛ أي أزمة مفهوم الوعي؛ إلى أمرين : أنّ وعينا المباشر ليس يقينا حقيقيا، أي ليس معرفة حقيقية عن الذات، وهذا ما عَرِفته الفلسفة منذ ديكارت إلى هوسرل، والأمر الثاني، وهو أن ماهو غير مفكر فيه ضمن تفكيرنا هو أيضا ليس المعنى الحقيقي للاّوعي[1].

فأما الأمر الأول، "يوجد يقين مباشر للوعي" وهذا اليقين هو يقين حصين، إنه اليقين الذي أعلن عنه ديكارت في "المبادئ"*،هو اليقين الذي آمنت به الفلسفة التفكرية، بل ومَثَل محوراً مؤسساً في خطاباتها، معتقدةً بأنه شرط كفيل بتحقيق فهم الذات، والذي لا يمكن أن يتحقَّق، وأن يكتب له

*كتب كريستان دولاكروا في مقدمة تأليف مشترك مع فرانسوا دوس وباتريك غارسيا"هو من الفلاسفة النادرين الذي عانوا بفنه في اللّف(Détour)وقراءة مجموع ما أنتج في العلوم الإنسانية، تنازله عن وضع كلّ وضع ميلي انحيازي ورفضه إعطاء دروس وأحكام، جعلته يتبنى موقفاً متواضعاً، يتمثل بحسن الإنصات، من أجل توجيه أحسن لتفكيرٍ يتغذّى عبر عبور التجربة".نقلا عن :
(Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paul Ricoeur et les sciences humaines (Paris : la Découverte, 2007), p.7.

[1] بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص139.

*يقول ديكارت" إني لأفهم من كلمة الفكر كل ما يصنع نفسه فينا وذلك على محو يجعلنا نلاحظه مباشرة بأنفسنا، وإنه لمن أجل هذا ليس الفهم، والإرادة، والخيال فقط، ولكن الإحساس أيضاً يعنون الشيء نفسه الذي يعنيه التفكير...".

التحقُّق، ما لم يمرُ عبر وساطة، فهو يتطلب بالضرورة –على حسب ريكور- أن يكون متوسّطاً بالنقد والتأويل، ذلك أن هذا اليقين أو الإدراك أو الوعي المباشر لا يفضي إلّا إلى كوجيتو فارغ، فوفقاً للكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" يُعدُ وجود الذات أمراً قطعياً لا يمكن دحضه، لكن السؤال الذي يبقى، مع ذلك بلا إجابة مباشرة، هو "من أنا؟" فالحدس يفضي مباشرة، ومن دون حاجة إلى وساطة، إلى التأكيد القطعي لوجود الذات، لكنّنا لا نستطيع أن نعرف –بواسطة الحدس- ماهية الذات التي نجزم وجودها، وهذا يستدعي ضرورة ملء هذا الكوجيتو الفارغ عن طريق فهم أو تأويل ما يسميه دلتاي التعابير التي تتموضع فيها الحياة (الرموز والعلامات والنصوص والأفعال الإنسانية).[1]

ولذلك ينبغي منا الانتباه إلى أن كون الكوجيتو –الناتج من التفكر المباشر أو الحدس-كوجيتو فارغاً، لا يعني أبداً أن الكوجيتو أو وعي الذات لذاتها فارغ بالفعل، فهذا الكوجيتو أو الوعي ممتلئ دائماً بأنا أو بوعي زائف(Un Faux cogito)أو (Une Conscience fausse)،وهذا الزيف هو ما يستدعي بالضرورة و اتخاذ موقف نقدي اتجاه هذا الوعي، فالفلسفة التفكرية منذ ديكارت لا تستطيع بلوغ هدفها المتمثل في فم الذات بوساطة الهرمينوطيقا، ولهذا ينبغي أن تمرَّ بما سماه ريكور منعطفاً هيرمينوطيقياً يمكن أن يستفيد بكل تأكيد من منجزات التحليل النفسي، ومن تركة فرويد، وفي المقابل لا بدَّ من أن تكون هذه الهرمينوطيقا نقدية وارتيابية بالضرورة، حتى تستطيع التخلّص أو التحرر من الوعي الزائف أو الكوجيتو الكاذب.[2]

لقد تغلب ديكارت على ارتيابه في الأشياء ببنية الوعي، وتغلب فرويد إلى جانب ماركس ونيتشه على ارتيابهم في الوعي بطرح تفسير للمعنى، وبدءا من هؤلاء صار الفهم هيرمينوطيقا، ولم يعد البحث عن المعنى هو الإفصاح عن الوعي بالمعنى، بل صار فك شفرة تعبيراته، فالكوجيتو أو الوعي المباشر، عاجزٌ عن التوصل إلى فهم ما ينتجه، ولذلك عليه أن يلجأ إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجا ته، تلك هي مهمة التأويل المتمثلة في فك الآليات التي تتحكم في الشعور وتجعله غافلاً عن محاكّمة ذاته، وهي بذلك تسمح بتقدير درجة عبوديته وتفسير انحسار أفقه.

[1] حسام الدّين درويش،إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، محو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2016.ط1،ص 42.

[2] المرجع نفسه، ص43.

أما عن الأمر الثاني؛ الذي يبدو في نظر ريكور وليد فلسفة هوسرل، التي ابتدأت بنقد الوعي المفكر، كما أدخلت موضوعا صار اليوم مبحثا هاما، يتعلق بالاستبطان المسبق بغير المفكر فيه، ومن فضائل هذه الفلسفة أيضا أنها أظهرت بأن أبحاث "التكوين" تحيل إلى معطى مسبق، وإلى تكوين مسبق كذلك، ولكن ظاهراتية هوسرل في الأخير لا تستطيع أن تذهب للنهاية القصوى لفشل الوعي، ذلك أنها تبقى في دائرة التلازم بين فعل التفكير نفسه والتمثيل الملازم لهذا الفعل.[1]

إن فشل المقاربة التفكرية الهوسرلية في استعادتها لمفهوم اللاوعي، تبقى في حاجة ضرورية لمقاربة أخرى يكون قادراً على استنفاد مشكلة الوعي الاستنباطي الهوسرلي، هذه المقاربة –حسب ريكور- هي الواقعية الفرويدية التي تمثل المرحلة الضرورية، ذلك أن "الوعي ليفهم ذاته عليه أن يتخلى عن كل بخّل إزاء نفسه، وعن هذا الشبق البارع إزاء ذاته، والذي ربما يكون هو العلاقة النرجسية لوعي الحياة المباشر، وإنه ليكتشف عن طريق هذا الفشل أن اليقين المباشر للذات لم يكن سوى ادعاء، وهكذا، فإنه يستطيع أن يشق طريقاً إلى الفكر الذي لم يعد مقصداً يتجه من الوعي إلى الوعي"،[2] لأن الوعي ببساطة ليس الأصل، إن الوعي مهمة –كما يردد ريكور ذلك دائما.

علينا إذن بحسب ريكور أن نقرّ بأن فلسفة الوعي تنطوي على فشل ما": أن وعينا بذاتنا لي معطى في البداية بل في النهاية، أي بعد تفكر كبير في أنفسنا، لقد وصل الحد بهيغل إلى القول بأن إقامة "فلسفة وعي" هو أمر غير ممكن، لأن الوعي هو هذا الذي لا يستطيع تجميع معرفة عن نفسه، أو أن يجمع نفسه، ضمن تفكر يتّخذ الوعي نفسه مقياساً، إن تفكّر الوعي في نفسه ليس هو الطريق الملائم لمعرفته/ ومعرفة أحواله، ذلك ما يمكن أن يتوافق تماماً مع أطروحة فرويد، ولذلك يبحث ريكور في الجدل الموجود في تقابل تحليلات فرويد وفلسفة هيغل.

غير أن ظاهرة اللاوعي التي يشير إليها فرويد -حسب ريكور- فيها العديد من المؤاخذات، خصوصا في تعامله مع مشكلة الوعي واللاوعي، ولو أن نقد ريكور لفرويد لم يكن من زاوية نظر ظاهراتية، ذلك أن الوعي ليس أرضية مناسبة لنقد اللاوعي، فما يقوله الوعي عن نفسه ليس سوى تمثيل عن واقع خفي لا يعرفه؛ وإن كان يقع تحت سيطرته، كذلك ليس اللاّوعي مجرد انفعال غريزي، يمكن أن نعي به، بل هو جملة من التمثّلات والأعراض التي تسري في كلامنا عن أنفسنا.

---

[1] بول ريكور، صراع تأويلات مقالات هيرمينوطيقية، مصدر سابق،ص 140.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من أجل ذلك يقترح ريكور أن ننقد فرويد نقداً كانطيا ولكن من دون ذات متعالية، ومعنى التعالي هاهنا؛ هو أن اللاّوعي يعمل كما تعمل تجربة لا تسيطر على شروط إمكانها، وهي بذلك تقوم بعمل معقد ومركب، إنها تجمع بين ماهو مثالي وبين ماهو واقعي، أو بين المثالية المتعالية والتجريبية الواقعية بتعبيرٍ كانطيٍ محض[1].

إن جوهر هذا الجمع؛ في نظر ريكور قد ينتج لنا نبأً هاماً، وهو أن اللاوعي لا نكاد نعثر عليه موجوداً حاضراً وجاهزاً، بل على العكس من ذلك تماماً، إننا نبنيه بوصفه واقعة تشخيصية، تؤدي إلى جملة من المعاني التي أنتجها آخر عني، ومن أجلي، وهو بذلك يتكوّن في "التأويل وبوساطته"، أي في التأويل بوصفه تشخيصاً، ونمطاً من البحث عن المعنى في منطقة نفسية نسميها اللاّوعي، وهي لا تعدو أن تكون مجموع الإجراءات التأويلية التي تقرأه".[2]

إن القصد الأساسي الذي يتبناه ريكور في مساءلته لمفهوم اللاوعي عند فرويد، لا يبدو ذو مرامٍ تأسيسي لهذا المفهوم، إنما الهدف منه هو السعي إلى الكشف على نسبية هذا المفهوم، أي مفهوم اللاوعي، عن طريق التنبيه إلى أمر عاجل وضروري، وهو "أنّ اللاّوعي لا يفكّر" ولذلك فأفضل تسمية له هي الإشارة له بضمير الغائب"هو" [3](das Es)، "إن الوعي لا يقل غموضاً عن اللاوعي "[4] ذلك ما نستفيده من قراءتنا لفكر فرويد الكبير في نظر ريكور، إنه الدرس الأول؛ فالوعي ليس في الابتداء أصلٌ بل مهمة، إن المطلوب ليس أن نصف كيف أن الإنسان سيبقى دائماً فريسة لطفولته، بل أن نتبين كيف تحدث "ولادة الذات"، والمقصود هنا بولادة الذات هو تجليها عبر ازدواجية الوعي/ اللاوعي، فليس من الممكن اختزال الإنسان في ماهو بيولوجي لأن ما يحرك الإنسان فعلاً هو أن يصبح معترفاً به بوصف شخصاً"[5].

هذه المسألة بالذات؛قد تنقلنا إلى إشكالية أخرى ذات أهمية قصوى، وهي البحث في الإشكالية الإبستمولوجية والمنهجية للتحليل النفسي الفرويدي أو ما يسميه ريكور الخطاب المركَّب والمختلط[6]؛ أي بين استخدام فرويد في خطابه للغة اقتصادية تتأسس من عدة مفاهيم مادية من قبيل: لغة القوة التابعة لعلم الطاقة، توظيف دافعي، عدم توظيف دافعي، توظيف دافعي مضاد؛ من جهة،

[1] بول ريكور، صراع تأويلات مقالات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص141.

[2] المصدر نفسه، ص 142.

[3] المصدر نفسه، ص147.

[4] المصدر نفسه، ص149.

[5] المصدر نفسه، ص150.

[6] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 61.

واستخدامه للغة أخرى؛ هي لغة المعنى التي تقترب كثيرا من لغة العلوم الروحية –بلغة دلتاي- التابعة للهرمينوطيقا والتأويل، من خلال مفردات من قبيل: تمثيل، تأويل، معنى الحلم، وغيرها*،هذا التأرجح إن صح التعبير؛ يكْشِفُ عن الهشاشة الإبستمولوجية وعن التأرجح بين طرفي نقيض للتحليل النفسي الفرويدي الذي يمكن اعتباره "علم دلالة الرغبة"(Sémantique du désir)، وبالتالي يجعلنا أمام العديد من التساؤلات حول إمكانية الجمع والتوفيق بين هذا الجدل الإبستمولوجي والمنهجي.

ثانيا: في الاستعادة التفكرية للتحليل النفسي الفرويدي.

قد يقف المرء ملياً أمام حالة من التضارب في آراء فرويد العلمية، فتارة يستخدم جانباً أو نوعاً من التجريبية التي تميل بشكل كبير إلى الواقعية، وتارة أخرى؛ يستخدم نظريات -يصفها هو بالذات- نظريات غير علمية، تنتمي بشكل كبير إلى الشعر والفلسفة والأمور الحدسية، هذا التضارب قد نجده حاضرا واضحاً في تقويماته للظواهر الإنسانية مثل الأحلام، أو أعراض العُصاب، أو الدين،أو الحضارة، وذلك ما فتئ ريكور ينبهنا إليه، إذ أن التحليل النفسي الفرويدي في مجمله يستند إلى خطاب مزدوج وفقا للطبيعة المزدوجة للحياة النفسية، فالتحليل النفسي كما يقول ريكور مثله مثل العلوم الطبيعة، يختزل الظواهر النفسية في قوىّ معينة وتفاعل هذه القوى فيما بينها، ومثله مثل العلوم الإنسانية من ناحية أخرى، يسعى إلى لكشف عن معناها وفهمها.[1]

قد نلمح موقف فرويد ظاهرا في تأكيده على أنه ليس فيلسوف، بل هو عالم وطبيب يدفعه طموح علمي وعلاجي، وأحياناً ما يقارن عمل المحلل النفسي بعمل الكيمائي، فهو على سبيل المثال يشرح الطريقة التي بنى بها مصطلح التحليل النفسي، مستخدماً في البداية هذا القياس: "أعراض المريض وظواهر مرضه، مثل جميع الأنشطة النفسية، من بالغ التركيب، وعناصر هذا المُركَّب في أعماقه دوافع ونوازع غريزية، ولكن المريض لا يعرف شيئاً عن هذه الدوافع الأولية، أو لا يعرف ما يقترب من الحد الكافي، ونحن نُعَلِّمه أن يفهم أسلوب امتزاج هذه التكوينات النفسية البالغة

---

* يمكن المقارنة مثلا بين مؤلفات فرويد:

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 2006.

تفسير الأحلام، ترجمة: مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، 1994.

مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974.

موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1973.

[1] الشريف زيتوني وآخرون: إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2017، ص 198.

التعقيد.... تماماً مثلما يفصل الكيميائي المادة الأساسية، "العنصر الكيميائي"، من الملح الذي كانت تختلط به مع عناصر أخرى، حيث لم يكن من الممكن التعرف عليها[1].

ولكن هذه الشروح الأولى ينبغي أن لا تخفي الغموض العميق الذي يكتنف أسلوب فرويد وأطروحاته، وكذلك لا ينسينا في الرابطة الوثيقة بين التحليل النفسي والتأويل، إذ أن العديد من المقولات الفرويدية بقت مبهمة يصعب وضعها في نطاق التفسير الفيزيائي والكمي، يشير ريكور في ذلك إلى أن أول مفهوم منها؛ هو مفهوم "الليبيدو" (La Libido)بوصفه "أول مفهوم يمكننا أن نقول أنه طاقي وغير تشريحي في الوقت نفسه".[2]

لعل أحد أكبر الأمثلة الدالة على العلاقة المتبادلة بين التأويل والتفسير الفيزيائي الطاقي عند فرويد قد نجد له حضورا في كتابه "تفسير الأحلام"، ففي هذا الكتاب بالذات وعند دراسة فرويد لمسألة الحلم عن طريق لغة الطاقة، يتم إدخال لغة المعنى بصفة مباشرة دون إدخالها إلى أية مرجعية تشريحية[3]، إن هذا الترافق يعتبر ريكور تغييراً جذرياً، من حيث أنه إجراء هيرمينوطيقي، فللحلم معنى عندما يتم فهمه وتأويله من نص مباشر يكاد يكون واضح إلى نص آخر تلفه من العديد من التفسيرات والرؤى، وبالتالي فالحديث عن التأويل –أي تأويل الحلم- يتضمن إذن التسليم بأن ثمة معنى مخبّأً ومتنكراً ومكبوتاً، وبأن عمل التأويل يقوم على الكشف عن هذا المعنى وفكِّ رموزه، فما يؤول ليس الحلم بحدِّ ذاته أو صورته، وإنما الحلم بوصفه سرداً ونصاً، وعلى الرغم من أن النفس عموماً، والحلم خصوصاً يمكن اعتبارهما نسبياً، في التحليل النفسي، بمنزلة "نصٍ بحاجة إلى فك رموزه".[4]

ربما تعود "إشكالية الحلم"عند ريكور إلى كتابه "رمزية الشر"*أي قبل كتابته "فرويد والفلسفة"، عند تفسيره لمشكلة الشر الأسطورية، وهو التي تربط ارتباطا وثيقاً بمسألة الرمز، ليوسع ريكور في هاته الإشكالية بعد ذلك في مؤلفاته، باحثاً في تحليل ابستمولوجيا الرموز كما تعبر عن نفسها في رغبات اللاوعي[5]، وتوضح صورة الحلم بشكل كبير كيف يمكننا أن نعبر عن معنى ما ثانٍ نقصده من

---

[1] جاف مالباس و هانز هيرنيث: موسوعة الهرمانيوطيقا، (الجزء الثالث)، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1،2018 ، ص 260.

[2] حسام الدّين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص82.

[3] فرويد : تفسير الأحلام، ترجمة: مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، 1994، ص7.

[4] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ص 324.

* Paul Ricoeur : De l'homme faillible a l'homme capable، coordonné par Gaëlle Fiasse. Paris : Presse universitaires de France, 2008.

[5] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص176.

خلال معنى أول نتظاهر بأننا نقصده، أو بتعبير آخر كيف يمكن أن تتوارى المعاني غير المباشرة خلف المعاني المباشرة، و"بفعل هذه القصدية الازدواجية أو المزدوجة تصنع-بلغة ريكور- الرموز شاعراً من حالم"[1].

فإذا كانت الشعرية تمثل "جوهر الأحلام" في بعدها الإيجابي والجميل، فإن الخداع يمثل محورها السلبي القبيح، مثلها مثل الايديولوجيا عند ماركس، أو قل الأخلاق عند نيتشه، فالدرس التأويلي الكبير الذي نتعلمه من تأويل فرويد للأحلام: هو أن الصور يمكن أن تؤدي إلى احتجاب المعاني على النحو الذي تؤدي به إلى ظهورها، ويوفر عمل الحلم حجة دامغة على حقيقة أن مستويات المعنى الرمزية شديدة الخفاء والتعقيد بالمقارنة مع ما كانت توفره النماذج التقليدية للمماثلة والأمثولة.[2]

إن فرويد بجانب ماركس ونيتشه يمثلون ثالوث الارتياب التأويلي الحديث، وهُم من نَبّهوا إلى تشوه وزيف إمكانات الصور، لذلك يعد التحليل النفسي وسيلة للكشف عن دور الحلم الرقابي، وتؤدي مهمة هذا المنهج الأساسية إلى تعرية كافة الحيل المتقنة التي تعترض بين تجلي وخفاء المعنى، ذلك هو الجهد النقدي المتاح والذي يتطلب من التحليل النفسي بَذْلُهُ، من خلال توضيح عدم شفافية الصور والكيفية التي تخفي بها بقدر ما تكشف، وكيف تشوه المقاصد بقدر ما تكشف عنها، "فكل الأساطير-بحسب ريكور- تنطوي على لوغوس مستتر يتطلب الظهور، فعندما يحلم فلان...ينهض آخر حاملاً عبأ التفسير".[3]

لعل هاته المناقشة المنهجية من قبل التحليل النفسي لمشكلة "الحلم" قد تشبه إلى حد بعيد تلك المقاربة الفينومينولوجية للدين في تأويل وتفسير العديد من المسائل من قبيل الرموز الكونية الكبرى للأرض مثلا، وللسماء وللمياه وللحياة، وهذه القصص التي تبدو وكأنها غريبة عن أصل الأشياء ومنطقها،هي قصص أساطير، يظهر تجليها اليومي عبر المعتقدات والطقوس، قد تنهّض الفينومينولوجيا* بدراستها وليس التحليل النفسي، ولكن إلا أنه من شأن التحليل النفسي أن يساعدها، ذلك لأنه من شأنه أن يعري المعنى المختبئ والمحتجب ورائها، ويزيل التضليل عنها.

---

[1] François Dosse, Paul Ricoeur : Les sens d'une vie, La Découverte. Sciences humaines et sociales (Paris : 2d. La Découverte ,1997), p120.

[2] ريتشارد كيرني: دوائر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص74.

[3] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق،ص336.

* لا تعمل الفينومينولوجيا عمل التحليل النفسي وفق ريكور بل تتقدم للظاهرة قبله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كلاهما لا ينشد الشيء نفسه في الظاهر.

ذلك ما يريده ريكور، إنها الاستفادة القصوى من مشروع فرويد، ولو كانت نسبية هذه الاستفادة تبدو لمتتبع فكر ريكور نسبية، خصوصا في بلورة مفهوم جديد للتأويل، أوفي خلق تأويلية خاصة بريكور، يضع ريكور التحليل النفسي في طرف مقابل و في مناظرة لغوية تأويلية كبرى، يقول ريكور عنه" إنه مدرك بوصفه إزالة التضليل، وبوصفه مقلص الأوهام"[1].

من النتائج الحاسمة أيضا؛ والتي نظّفر بها من قراءة ريكور لفرويد في مرحلة أولى، هو أن التحليل النفسي الفرويدي قد يقودنا مباشرة إلى إزاحة الكوجيتو الديكارتي عن عرشه الكبير، إن الأنا أو الوعي سَّقط من علياء المركز، إذ لم يعد الوعي أو الشعور أصلا بل صار مهمة[2]، كذلك لم تعد إشكالية الذات-الموضوع إشكالية الشعور أو الوعي، لقد أصبح الشعور مع فرويد مشكِلاً وما عَّاد بداهة نؤسس عليها حقائقنا.

و في مرحلة أخرى نحسبها ثانية، يأخذنا ريكور إلى القول بأن هناك تقاطعاً بين اللغة الطاقية أو لغة العلوم المادية والتجريبية وبين التأويل في ميدان التحليل النفسي، ذلك أنه من الممكن تقريبا معرفة ما قدمه فرويد في معرفة اللاشعور دون إجراء ذلك التوافق بين بعدي القوة والمعنى، إنه هاته المنهجية المختلطة للتحليل النفسي الفرويدي هي ما تجعل ريكور يقول عنه أنه "نصف هيرمينوطيقا، ونصف علمٍ طبيعي".[3]

لقد طور فرويد –على حسب ريكور- بجانب نيتشه على نحو متوازٍ نوعاً اختزالياً من التأويلية، وهو في الوقت نوع من فقه اللغة ونوعا من علم الأنساب، وإنه ليعد فقها للغة، وتفسيراً، وتأويلا وذلك لأن نص وعينا يستطيع أن يقارن بالمحو تحت سطح مكتوب فيه نص آخر، وإن تفكيك هذا النص يعد من مهمة التفسير الخاص، ولكن هذه التأويلية هي في الآن ذاته علم الأنساب، وذلك لأن اعوجاج النص يصدر عن صراع القوى، وعن الغرائز، وعن الغرائز المضادة، والتي يجب أن يكون أصلها قد تم الكشف عنه، فإذا كان نيتشه يسمي هذا الأصل "إرادة القوة"، فإن فرويد يسميه "اللوبيدو"، وعلى الرغم من الاختلاف الموجود في المخطط الخلفي بينهما، في الاهتمام وفي المقصد.

[1] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد،مصدر سابق، ص 33.

[2] بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص147.

[3] حسام الدّين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 99.

ثالثا: في التمفصل بين الأركيولوجيا والتيولوجيا

في هذا العنصر بالذات وعلى وجه التقريب؛ يؤكد ريكور على أن عهد قراءة فكر فرويد قد انتهت مع نهاية العناصر الفارطة، لتبدأ مرحلة أخرى مرحلة المناظرة والوقوف أمامه نداً لند، هذا الأمر لن يتحقق ما لم نضع تأويلات نيتشه ومعرفته أمام ضربٍ من الديالكتيك الفلسفي الكبير، تكون معطياته موافقة للنمط الجدلي الهيغلي.

ولما كان الشأن عند ريكور اعتبار وإنزال التحليل النفسي منزلة الأركيولوجيا في شكل مقابل وفي علاقة جذرية مع التيليولوجيا الهيغيلية، دفعه ذلك إلى البحث في إمكانية إجراء علاقة جدلية بينهما، مؤكدا في الوقت ذاته؛ على أن التيليولوجيا الهيغيلية تشتمل ضمنياً على أركيولوجيا، وأن الأركيولوجيا الفرويدية تحتوي على تيولوجيا ضمنية، ليبرز موقف ريكور في هذا التوسط وبين هذا الجدل.

كيف يمكن أن نفهم الفرويدية فلسفيا؟ وكيف يمكن لنا أن نقاربها مع فلسفة هيغل أو الفلسفة التفكرية بصفة عامة، يؤكد ريكور على أن ثمة وسيطاً في هذه العملية؛ ألا وهو مفهوم الأركيولوجيا، لعل هاته المغامرة التفكرية التي تشُنها الفرويدية قد تفصح عن ضربٍ –كما يقول ريكور-من الكوجيتو المجروح؛ الذي يطرح نفسه، لكنه لا يملكها؛ كوجيتو لا يفهم حقيقته الأصلية إلا في الاعتراف وبالاعتراف بعدم مطابقة الوعي الراهن لموضوعه، بوهمه وكذبه.[1]

يمكن القول بأن ريكور قد ميز بين ثلاث مستويات من الأركيولوجيا الموجودة في أعمال فرويد*، تبعاً للمسار البحثي والحياتي الخاص به، فمن جهة أولى؛ أسست الكتابات المبكرة (خصوصا في مجال الميتاسيكولوجيا) لفرويد أركيولوجيا مقيدة ومقصورة على الدافع والنرجسية، ومُستنبطةً مباشرة من الحلم[2]، ومن جهة أخرى ثانية، ثمة أركيولوجيا معمَّمة في الكتابات التي تعرض وتشرح نظرية التحليل النفسي للثقافة، على أن تبلغ هذه الأركيولوجيا مداها الأعلى في نقد فرويد للدِّين*، التي تغلب عليها

---

[1] بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق،ص 363.

*إن هذا التقسيم الذي يتبعه ريكور في تصنيف مراحل الأركيولوجيا عند فرويد قد أخذناه من كتابه"في التفسير، محاولة في فرويد"، إذ قام ريكور بعد ذلك بتطويره عبر كتابه "صراع تأويلات"، حيث أصبحت الأركيولوجيا العامة في نظرية الثقافة تضم قسمين، وهكذا لدينا ثلاثة أنواع أو مستويات من الأركيولوجيا، في التحليل النفسي الفرويدي: أركيولوجيا مقتصرة على الدافع والنرجسية، أركيولوجيا معمّمة للأنا الأعلى والأوثان، أركيولوجيا ذات تعميم مفرط، وتتناول حرب العمالقة: إيروس(الحب)، وثاناتوس(الموت)، أنظر: ريكور: صراع التأويلات، ص220.

[2] فرويد : تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص 29.

يحاول ريكور من خلال كتابه في التفسير تقديم شرح لموقف فرويد من الدين دون نقد واضح وجلي له، على أن يعود ويقوم بهذا النقد

*من خلال الفصل السادس من كتابه صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية.

الطابع الاختزالي في التأويل (بصيغة: هذا ليس إلا، أو ليس سوى....)، وتظهر هذه الاختزالية في رؤية فرويد للدّين في قوله "بأنه عصاب الإنسانية والوسواس الكلي"[1]، هذه السمة الأركيولوجية للتأويل الفرويدي للثقافة تزداد قوتها تدريجيا في أعمال فرويد، خصوصا المتأخرة، في مستقبل وهم، قلق في الحضارة، وفي موسى التوحيد.[2]

لا يقف الحال عند ريكور بتقسيم لفكر فرويد إلى وحدات وربطها بفكرة الأركيولوجيا فقط، بل يتجاوز الأمر إلى أكثر من ذالك، إذ يستدعي مفهوماً آخر مكملاً له هم مفهوم التيولوجيا، وعلى هذا الأساس عمل ريكور على مَفْصلة الفرويدية؛ منظوراً إليها كأركيولوجيا للذات الفاعلة، مع تيلوجيا للذات، وأكد بذلك على أن الذات الفاعلة لا يمكنها أن تكون ذات أصول أو جذور عتيقة، ما لم تكن غاية وتطلُّعات مستقبلية، ويقيم ريكور هذا الوضع التفكُّري المسبق، على النحو الآتي: "وحدها الذات الفاعلة التي تمتلك بداية عتيقة (Un Arché) يكون لها غاية (Télos Un): تفترض ملائمة معنى، مكون خلف الأنا، حركةَ ذات فاعلة مشدودة إلى ما هو أمامها عن طريق سلسلة من "الصور" التي تجد كلُّ واحدة منها معناها في الصور التي تليها".

في النطاق ذاته، يقر ريكور بأن مفهوم التيليولوجيا-مثله مثل مفهوم الأركيولوجيا- لا ينتمي إلى الحقل المفهومي للتحليل النفسي الفرويدي،لكنه يعتبر أن فهم الذات، يتطلَّب صوغ مفهوم أركيولوجيا الذات، ولا يمكن هذه الأركيولوجيا أن تكون مفهومةً دون العودة إلى العلاقة الموجودة مع نقيضها الجدلي، أي بالتيليولوجيا، وقد وجد ريكور في فينومينولوجيا الروح* الهيغيلية أنموذجاً موضحاً لهذه التيلولوجيا، ولا تعني أنموذجية الفينومينولوجيا الهيغيلية –بوصفها تيولوجيا للذات الفاعلة- أنها الأنموذج الوحيد الممكن، فالغاية (Un Télos) يمكن أن تقال بطرائق فلسفية ومعرفية متعدِّدة، مثلها مثل الوجود.[3]

بناءاً على هذا الجدل؛ أراد ريكور البحث في قيمة التيلولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي، من خلال تركيزه على بعدين خاصين، وهما: بُعْدُ المفاهيم الإجرائية المبثوثة في التحليل

---

[1] فرويد، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص370.

[2] للاستزادة أنظر: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،1974

قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1977.

موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1973.

* أنظر: جيورج فلهلم فردريش هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العوني(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).

[3] حسام الدّين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، 116.

النفسي الفرويدي، وبُعْدُ الآليات التي تفضي إلى تكوين الأنا الأعلى عموماً، مع التركيز على دراسة مفهوم التوحد والتصعيد خصوصا، وتأتي أهمية هاذين العنصرين الأخريين انطلاقا من السمة الأركيولوجية للتحليل النفسي.

قد تلتقي الرؤية الفينومينولوجية ونظيرتها الأركيولوجية على مقصد واحد ورئيس، ألا وهو إذلالُ أو إهانة الوعي، ذلك أن كلا يهما يقوم بمهمة زحزحة وتغيير مركز المعنى، فإذا ما وقفنا على تعريف ريكور للفينومينولوجيا الهيغيلية بأنها" وصف للصور، أو للمقولات أو للرموز التي تقود هذا النمو، وفق نظام تركيب تقدمي، لتبدى أنها تمثِّل طريقاً أكثر مباشرة وعمقاً من تحليل نفسي مباشر للنمو أو لـ"الصيرورة- الشعور"، فالفينومينولوجيا لا يتحول الشعور أو الوعي إلى نقطة ارتكاز وتأسيس للمعنى، بل الروح هي أساس هذا التكوين، وهي عبارة عن حركة تقدمية من جدل الصور التي تجعل الوعي "وعياً بذاته"ن وتبدأ هذه الحركة التقدمية والجدلية مع التخلي عن هذا الوعي.

ثمة في فكر هيغل بسلسة كاملة من التوسُّطات (السيد والعبد- غربة الفكر الرواقي- اللامبالاة الريبية...) التي تعبيرات حية عن وجود تيليولوجيا، يصبح الإنسان على أساسها وبمقتضاها واعيا أو راشداً؛ من خلا مرور عبر جميع مناطق أو مجالات المعنى التي "يجب أن يلتقي بها الوعي ويحوزها، حتى يفكِّر، هو نفسه، في ذاته، بوصفه ذاتاً إنسانية راشدة، واعية".[1]

والحق أيضاً؛ أن ريكور قد سعى بكل تأكيد إلى إقامة الوساطة بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيولوجيا الهيغيلية، أولا بإظهار أن كل واحد من هذين الفكرين يتضمن الآخر، لا بوصفه نقيضاً خارجياً وغريباً عليه فحسب، وإنما بوصفه آخره الخاص به أيضاً، والسؤال الهام هاهنا: هو كيف يمكننا أن نتصور الفينومينولوجيا الهيغيلية -بوصفها تيولوجيا صريحة- قد تحيل في قرارة ذاتها على أنها أركيولوجيا ضمنية؟ يقول ريكور في محاولة الإجابة عن هذا السؤال:" إن اكتشاف مسألة فرويد في هيغل هو اكتشاف وضع الرغبة في القلب نفسه من السيرورة الروحية لازدواج الوعي، وإشباع الرغبة من الاعتراف، في مختلف ضروب وعي الذات".[2]

ما معنى ذلك؟ أو كيف يمكن أن نبرر لهاته الوساطة والعلاقة الفينومينولوجية بين الرغبة والحياة؟ يؤكد ريكور على أن" السمة المُتعذَّر تجاوزها للحياة والرغبة"[3] هي نقطة ومدار الالتقاء، كونها

[1] فرويد، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص 585.

[2] المصدر نفسه، ص388.

[3] المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

تعكس وضعاً بدئياً وتأكيداً أصلياً وتوسعاً مباشراً، تظهر الرغبة في الجدل الهيغلي لوعي الذات، بوصفهما ما يتمُّ تجاوزه وما لا يمكن تجاوزه، تيوليوجياً وأركيولوجياً في الوقت نفسه، إن الرغبة التي قبلت موتها الخاص، هي التي تستطيع وحدها أن تتصرف بحرية في الأشياء.[1]

إن الاستفادة هاهنا من فرويد؛ وفي هذا العنصر بالتحديد؛ هو طرافة الفلسفة التي عليها الكشف عن التواشج والتراكب بين "حيوية الرغبة" التي يحللها فرويد وبين "دلاليات الرغبة" التي نكتشفها من بوتقة الكلام[2]؛ والتي يمكن تحليلها إذا ما أردنا فينومينولوجياً، ولا يعوقنا لفهمها والمسك بها غير نرجسيتنا[3]، إن المقصود والمطلوب هو الشفاء، الشفاء من كل ما تم أسطرته وتأليهه باسم الرغبات المكبوتة في وعينا، وإعادة توجيه رغبتنا توجيها جديداً في شكل نوع طريف من "إعادة تربية اللذة".[4]

نتائج الفصل الثاني:

يمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذا الفصل الثاني:

- ✓ أن المقصود بذكر الفلسفة الارتيابية عند ريكور مخصوصٌ بثلاثة فلاسفة عظام، كان لهم الأثر البالغ في تاريخ الفلسفة، وفي الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص، وهم: كارل ماركس- فريدريك نيتشه-سيغموند فرويد.
- ✓ يضع ريكور هؤلاء الفلاسفة على خط ومسار واحد؛ معتبراً إياهم مشكلين مدرسة، هي مدرسة الشبهة، وواصفاً إياهم أيضاً بأساتذة الارتياب.
- ✓ يستند هؤلاء الفلاسفة إلى عقد تقاطعٍ بين مفهوم التأويل كفن للتفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة بمختلف تمظراتها الدينية والأخلاقية، وبين الارتياب كبراديغم أساسي لم يعد غاية في ذاته كما تم رصد ذلك في الفلسفة اليونانية، ولا أداة ووسيلة للوصول إلى الحقيقة وفهم جوهرها كما عبر عن ذلك ديكارت، وإنما أضحى الرؤية العامة التي انطلق منها فلاسفة الارتياب.
- ✓ ينظر هؤلاء الفلاسفة(ماركس-نيتشه-فرويد) إلى الحقيقة بوصفها كذباً، وتلك هي الصيغة السلبية التي تحكم توجهاتهم، والتي يمكن أن تمثل نقطة انطلاق فيما بينهم.

---

[1] بول ريكور: صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 241.

[2] المصدر نفسه، ص 234.

[3] المصدر نفسه، ص235.

[4] المصدر نفسه، ص 241.

✓ أما عن مقصدهم المشترك، فهو النظر صوب إلى "الوعي" واعتباره مشكلة، أو النظر إليه على أنه وفي مجموعه"وعي مزيف"، وهم بذلك يستأنفون، كلٌ في مجاله الخاص، وعبر سجّل مختلف، المساءلة الارتيابية الديكارتية الأولى، ولكن بطريقة مختلفة، يتم من خلاله نقل الارتياب إلى الحصن الديكارتي ذاته، ألا وهو حصن الوعي، فبعد أن كان الفيلسوف التكون في باحة ديكارت يرى أن كل الأشياء هي في موضع ارتياب، وأنها ليست كما تبدو عليه، انطلاقا من لبنة وأرضية الوعي، على أساس أن الوعي وعي المعنى يتطابقان، تحول هذا الارتياب جهة أوسع منذ ماركس-نيتشه- فرويد، إذ دخلنا بعد الارتياب في الشيء إلى الارتياب في الوعي.

✓ على الرغم من أن النقد الذي مارسه هؤلاء الفلاسفة على جميع دروب المعرفة كان نقد قوياً ولاذعاً وهداماً في بعض الأحيان، إلا أن ريكور يرى أن هذا النقد يبدو أمراً صحيا وضرورياً-ولو أنه يبقى نسبياً- كون أن هذا الهدم الذي مارسوه هو هدم ذو معنى إيجابي، يمكن من خلاله تأسيس وبناء صرح جديد.

✓ فالأصل أن الثلاثة كلهم يحررون الأفق مما يتلبدّ من غيوم لفائدة عهد جديد للحقيقة، باختراع فن للتأويل هو فن جديد يختلف عما كنا نعرف عليه مفهوم التأويل من قبلُ، إنهم ينتصرون-على حسب ريكور- على الارتياب في الوعي انطلاقا من تأويل المعنى، ذلك أنه لم البحث في المعنى، تهجئة للوعي الموجود فيه[1]، بل غدى فكَّ وتفكيكاً لرموزه المزدوجة.

✓ لعل ما قدمه ماركس في مسائلته لطبيعة الايديولوجيا، وما كتبه نيتشه في تأويلية الارتياب ومشكلة الكوجيتو، وما عبر عنه فرويد في دلالة أزمة الوعي هو تعبير واضح على أن الثلاثة أرادوا إيجاد -كلُ بوسائله المتاحة وعبر اختصاصه- علماً أو فناً وسيطاً للمعنى، لا يمكنه بأية حال من الأحوال رده إلى الوعي المباشر بالمعنى.

✓ إن من دلالات التقاء الارتياب والتأويل في فلسفة هؤلاء هو رفع التضّليل، وتوسعة الوعي بدل من هدمه بشكل نهائي، فما يريده ماركس إنما هو تحرير البراكسيس بمعرفة الضرورة، ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن احتياز الوعي الذي يقوم بهجوم مضاد ظافر على دروب التضليل للوعي الزائف، وما يريده نيتشه إنما هو زيادة استطاعة الإنسان عن طريق إحياء قوته، وما يريده فرويد هو أن المحلَّل

[1] فرويد، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص 38.

يوسع حقل وعيه إذ يجعل المعنى الذي كان غريباً عنه خاصاً به، ويعيش على نحو أفضل، وأخيراً يكون أكثر حرية، وأكثر سعادة إذا أمكنه ذلك.

✓ إن ما نستفيده من درس الارتيابية عموماً؛ هو توجيه مفهوم التأويل لرفع التضليل عن دروب المعرفة، ولمواجهة"الوهم" ووظيفة التخريف، أو نظام الضرورة القاسي، إنه درس مشابه -حسب ريكور- لدرس "سبينوزا"، فالمرء يكتشف نفسه على أنه عبد، ويفهم عبوديته، ويجد نفسه حراً في الضرورة من جديد، إن الأخلاق الفلسفية هي الطراز الأول لهذا التقشف الذي ينبغي أن يجتازه الليبيدو، وإرادة القوة، وأمبريالية الطبقة السائدة، ولكن ألا تنقص بالمقابل هذا النظام للواقعي، وهذا التقشف للضروري، نعمة الخيال، وانبعاث الممكن، وتجلي المقدس.

الفصل الثالث :

في الوقوف أمام مدّ الارتيابية المعاصرة:

ريكور مسائلا تأويلية الارتياب

الفصل الثالث: في الوقوف أمام مَّـــد الارتيابية المعاصرة: ريكور مسائلا تأويلية الارتياب

المبحث الأول: مساءلة ريكور النقدية للفلسفة الارتيابية المعاصرة

أولا: في بيان العدمية الجذرية للفلسفة الارتيابية.

ثانيا: المرجعية المعرفية لدى ريكور وأثرها في نقده للفلسفة الارتيابية

المبحث الثاني: قطبية التأويلية: في البحث عن الخطوط الواصلة بين تأويلية الارتياب وتأويلية الإثبات.

أولا: التأويل بوصفه ممارسة الارتياب.

ثانيا: التأويل بوصفه جني المعنى مجددا أو في تأويلية الإثبات.

ثالثا: من صراع التأويلات إلى التوظيف المنهجي المزدوج في التعامل مع إبهام المقدس الديني.

نتائج الفصل الثالث:

المبحث الأول: مساءلة ريكور النقدية للفلسفة الارتيابية المعاصرة

تمهيد:

من البين أن ريكور؛ وعبر العديد من مؤلفاته الخاصة قد نَهَضَ بمهمة أساسية وهامة؛ نعتقد جازمين أنها أثرت بشكل كبير في تحول وفي تَمَثُّلِ فلسفته عبر محطاتها المختلفة، هاته المهمة هي كيفية التصدي فلسفيا-إن صح التعبير- للمدّ الجارف الذي تتميز به "الفلسفة الارتيابية"،والتي هيمنت سلطتها ليس على الخطاب الفلسفي فقط، وإنما امتدت لكي تتمظهر في عناصر الثقافة برمتها: في الفن كما في الأخلاق وفي السياسية كما في الدين.

والحق أيضاً؛ أن ريكور وبهذه المواجهة قد وضع نفسه أمام امتحان فكري خاص مع الفلسفة الارتيابية، حول مسألة العدمية التي كانت الشعار العام لهاته التأويلية الاختزالية، خصوصاً وأن ريكور يعتبر نفسه مسيحياً مؤمناً، وعملياً إلى أبعد الحدود، تُرى كيف كَشَّفَ ريكور عن مواصفات العدمية الخاصة بالفلسفة الارتيابية؟ ما هي منطلقات هاته العدمية وأسسها؟ وكيف انعكست على مختلف مناحي الحياة والوجود ضمن تصور فلاسفة الارتياب(ماركس- نيتشه- فرويد)؟ وكيف استعاد ريكور هذه المطَّارحة الفكرية في الدرس الفلسفي المعاصر؟

أولا: في بيان العدمية الجذرية للفلسفة الارتيابية

لعل الحديث عن العدمية والإلحاد وعن مقابلاتها الدين والإيمان يبدو حديثا ذو شأن مخصوص عند ريكور، خصوصاً وأنه أردف فصلا كاملا لها من كتابه "صراع تأويلات" ليُفَكِكَ ويُحَلِلَ هاته المفاهيم ويبحث في معانيها وتشكلاتها*، إن هاته القضايا المتشابكة على حسب ريكور تبقى مُهمة صعبة ومقدمة للتفكير الفلسفي، كون الفيلسوف قد يصطدم عند قراءته لهاته القضايا بالعديد من الأمور، فبَيْنَ دين، وإلحاد، وإيمان، لا يملك الفيلسوف أي أداة للتبشير لأي جهة كانت، بل ما يمتلكه هو الإعداد الطويل والتفكير المحترف و المسؤول في هذا الزمن المشوَّش.*

* أنظر الفصل السادس المعنون بـ :"الدين والإيمان" من كتاب بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص502.

*يقول ريكور على مهمة الفيلسوف إزاء قضايا الدين، الإلحاد والعدمية بأنه على الفيلسوف:" مفكراً محترفاً ومسؤولاً، ويبقى مبتدئا، أي يكون خطابه خطاباً إعدادياً، وربما يجب عدم الندم على هذا، فهذا الزمن المشوَّش، حيث يخبئ موت الدين الرهان الحقيقي؛ ربما هو أيضاً زمن الإعدادات الطويلة والبطيئة، وغير المباشرة".(صراع تأويلات، ص 504).

1/ مواصفاتها.

لبيان صفات العدمية الموجودة في الارتيابية المعاصرة؛ يسير ريكور صوَّب موضوعين أساسين للدين؛ الأول ويتعلق بالاتهام، والثاني يتعلق بالمواساة أو الحماية، إنهما يمثلان قطبي الشعور الذي تم نقده والمساس به من قبل فلاسفة الارتياب(ماركس-نيتشه-فرويد)، ذلك ما جاز لريكور تسميته "بالنقاط العفنة من الدين" بالمعنى الذي سمى فيه كارل ماركس الدين نفسه: النقطة العفنة من الفلسفة، وهنا بكل تأكيد يجد الإلحاد معناه وسبب وجوده، بل وأقصى حدوده.[1]

ففي في عنصر هام من كتاب فلسفة الدين لجان غروندان عنونه: نقاد الدين بعد هيغل، يعتبر ماركس ونيتشه وفرويد في أدانته للدين بوصفه شكلاً من العصاب الجماعي، هم كبار معلمي التوجّس الذين يبقى تأثيرهم على فلسفة الدين هائلاً؛ ذلك أن دافعهم كان مزدوجاً: إذ كان نقد الدين عندهم مثال للاستقلالية المنبثقة عن الأنوار وعن كانط بالتحديد(ولو هاته الاستقلالية التي حلم بها كانط أضحت معهم معكوسا؛ ففي الوقت الذي رأى فيها كانط علامة تقربنا من الإله، غدت مع ورثته دلالة تحثنا على التخلي والاستغناء عنه)، هذا استفادت هاته الفلسفات الناقدة للدين أيضا من التفسيرات الوضعية والطبيعانية للدين، خصوصاً النزعة الوضعية المهيمنة في المحيط الفلسفي، والتي ارتقت إلى مستوى المفهوم من طرف أوغست كونت بتمييزه بين ثلاث حالات للإنسانية: الدينية والميتافيزيقية والوضعية، فوحده العلم في نظره، يمكنه بطريقة مقبولة وذات مصداقية أن يدلي برأيه حول الواقع، بل حول الدين ذاته، الذي يمكن أن يتناول كشكل مرضي، ومنذئذ أصبح بالإمكان إعلان الموت القادم للدين كيقين فلسفي، كما ساهمت هاته الفلسفات في اختفاءه الدين كموضوعة مركزية في الدرس الفلسفي الحديث ولو مؤقتاً.[2]

ولعل أبرز نموذج عدمي يتعرض له ريكور بالفحص هو البحث في عدمية نيتشه وفرويد،إنهما لا يمثلان فقط المثال الأبرز للنقد الديني بما هو منع واتهام، وعقاب، وإدانة،بل لأنهما أبدعا نوعاً من التأويلية يختلف تماما عن نقد الدين المتجذر في التقاليد التجريبية البريطانية أو الوضعية الفرنسية، إذ ليست القضية –عند الفلسفة الارتيابية- قضية براهين وجود الله، فهي لم ترتاب في مفهوم الله بوصفه

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص504.

[2] جان غروندان: فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2017،(ص ص140-144).

خالٍ من المعنى، بقدر ما قدمت نوعا جديد من النقد، هو نقد التمثيلات الثقافية المنظور إليها بوصفها أعراضاً متنكرة للرغبة وللخوف.[1]

تنظر الفلسفة الارتيابية في البعد الثقافي للوجود الإنساني الذي تنتمي إليه الأخلاق والدين على أنه معنى مخبوء وغامض، يتطلب طريقة خاصة للتفكيك، ولرفع الأقنعة، فلدّين معنى لا يعرفه المؤمن، وذلك راجع للإخفاء الخاص الذي يستخلص أصله الحقيقي من استقصاء الوعي[2]، ولهذا، فإنه يتطلب تقانة للتأويل متلائمة مع طريقته في الإخفاء، أي تأويلاً للوهم بوصفه متميزاً عن الخطأ البسيط، وذلك بالمعنى الإبستمولوجي للكلمة، أو للكذب؛ بالمعنى الأخلاقي العادي، فالوهم إذن هو قضية ثقافية، وإن هذه الوظيفة تفترض مسبقاً أن المعاني العامة لوعينا تقنّع المعاني الحقيقية التي وحدها النظرة الحذرة للنقد، النظرية الارتيابية تستطيع الوصول والاقتراب منها.[3]

لقد طور نيتشه بجانب فرويد ضرباً اختزالياً من التأويلية، وهو الآن ذاته نوع من فقه اللغة ونوع من علم الأنساب، وإنه ليعد فقهاً للغة وتفسيرا وتأويلا -على حسب ريكور- كونه يستطيع أن يقارن بالمحو تحت سطح مكتوب فيه نص آخر، وإن تفكيك هذا النص يعد مهمة هذا التأويل الخاص، كما أن هذا الضرب الاختزالي من التأويلية هو في الآن ذاته علم الأنساب، كونه يقوم اعوجاج النص الصادر عن صراع القوى، وعن الغرائز، وعن الغرائز المضادة، والتي يجب أن يكون أصلها قد تم الكشف عنه.[4]

من المهمات الأساسية التي ينهض بها علم الأنساب الكشف عن الأصول، والبحث عن بؤر افتراضية أو أماكن فارغة، حيث تصدر فيها قيم الأخلاق والدين، إن هاته المنطقة تقريباً هي ما يسميها نيتشه "إرادة القوة"، وفي ما يسميها فرويد في موضع آخر "الليبيدو"، فعلى الرغم من اختلاف مخططهما الخلفي، وفي الاهتمام، وحتى في المقصد، إلا أنهما يشتركان في هذا التحليل الأركيولوجي لموضوعة الدين.[5]

---

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص505.

[2] حسام نايل، دروس التفكيك، الإنسان والعدميّة في الأدب المعاصر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص64.

[3] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق،ص505.

[4] المصدر نفسه، ص505.

[5] عبد الرزاق بلعقروز وآخرون، فلسفة الدين،المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، منتدى المعارف، الطبعة الأولى بيروت،2018، ص19.

يظهر هذا الأصل في تصور نيتشه في "المثال" باعتباره مكاناً خارجياً، هذا المكان المثالي هو من وصفته الميتافيزيقا الغربية التقليدية على أنه المعقول، وأنه الخير المطلق، وأنه الأصل المتعالي للقيم غير المرئية، ولما كان هذا المكان فارغاً أي بوصفه مثالاً، فإن هدم الميتافيزيقا يجب أن يأخذ في عصرنا شكلاً عدمياً.[1]

ليس نيتشه-في نظر ريكور- أول من ابتدع العدمية وأخرجَّها للوجود، ولا العدمية من ابتدعت العدم، بل إن العدمية هي الدالة على الصيرورة التاريخية التي يكون نيتشه عليها شاهداً، فالعدمية إذن؛ في ذاتها تمثل فقط التجلي التاريخي للعدم الذي ينتمي إلى الأصل الوهمي الفارغ، ولهذا فإن العدم لا ينبثق من العدمية، وإن العدمية لا تنبثق من نيتشه، بل العدمية هي روح الميتافيزيقا، ذلك لأن الميتافيزيقا في نظر الفلسفة الارتيابية هي من تطرح مثالاً وأصلاً فوق طبيعي لا يعبر عن شيء آخر سوى احتقار الحياة، والافتراء على الأرض، والحقد على قوة الغرائز، تستهدف إذن هذه التأويلية الاختزالية: المسيحية في وصفها لها بأن لا تمثل سوى"أفلاطونية من أجل الشعب"، ونوعية للفوق طبيعي في الأخلاق، فانتقال القيمة، وانقلاب تراتب القيم، ليعدان مؤشران هامين على انقلاب للانقلاب، وإنشاء لأصل القيم الذي هو إرادة القوة.[2]

الأمر نفسه؛ مع فرويد الذي قدم نقده المعروف للدّين، عبر ما سماه "الأنا العليا" الذي يمثل البناء المثالي الذي يصدر عنه المنع والإدانة، ليكون التحليل النفسي تفسيرا على طريقة فرويد الخاصة للدين، ولتتحول الدراما الأوديبية إلى علامة منهجية لقراءة ما خلف النص الرسمي للضمير الأخلاقي، وليتحول التحليل النفسي إلى علم للأنساب يربط بين الطاقات الموظفة في كبت القوى المستعارة من "الهو"، أي من عمق الحياة، وبهذا المعنى؛ تغدو الأنا العليا المرتفعة عن الأنا محكمة تراقب وتحكم، وتدين، فالأنا الأعلى تنسلخ من مظهرها الأعلى المطلق، ويتبين أنها مؤسسة مشتقة و مكتسبة.[3]

ما يميز فرويد عن نيتشه، وما يُظْهِرُ فرادة فكره -على حسب ريكور- في أنه حاول اختزال الضمير الأخلاقي ورده إلى الأنا الأعلى ليصدر، من جهة أولى، عن التجربة السريرية المطبقة على العصاب الهجاسي، وعلى الكآبة، وعلى المازوشية الأخلاقية، والمطبقة، من جهة أخرى، على اجتماع الثقافة، وهكذا، فإن فرويد قد استطاع أن يقيم ما يمكننا أن نسميه علم أمراض الواجب أو

[1] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص506.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص507.

الضمير، ولقد قدم، من جهة أخرى، تكوين العصاب* له مفتاحاً يؤول بعبارات تكوينية ظواهر الطوطم والمحظور للدين اللذين تعطيهما الإتنولوجيا (علم السلالات) لها.[1]

من المعلوم أن هذه الظواهر يعتقد فرويد فيها؛ أنها أصَّل ضميرنا الأخلاقي والديني، لتظهر بوصفها سيرورة لاستبدال تحيل إلى الصورة المستترة للأب الموروثة من "عقدة أوديب"، وبدوره الأوديب الفردي استخدم كنموذج لنوع من الأوديب الجماعي الذي ينتمي إلى الأركيولوجيا الإنسانية، وهكذا فقد تم الربط في تاريخ الشعوب بين مؤسسة القانون مع دراما بدائية هي دراما القتل الشهير للأب.[2]

لعل هاته العملية أي نقل القيم، و ما سماها ريكور "قلب القلب" التي قام بها فرويد ونيتشه لا يجب أن تمر فقط على الامتحان الثقافي، الذي يسميه نيتشه "العدمية"، بل لابد لها وأن تمر أيضا على امتحان آخر هو امتحان "التخلي الشخصي"، أو بتعبير فرويد" التخلي عن الأب"، إن طريق "العدمية" و طريق "التخلي عن الأب" هما الطريقين الأساسين والمتوازيين الذين من خلالهما تعاد القيم إلى أصولها، أي إلى إرادة القوة، إلى غريزة الإيروس (الحب) في صراعها الأبدي مع الثناتوس(الموت).[3]

خلاصة حول مواصفات العدمية باعتباره شعار الفلسفة الارتيابية.

2/ أسسها و منطلقاتها أوفي تفكيك أسئلتها الكبرى.

مما سبق التذكير به أن معنى الإلحاد والعدمية التي امتازت بها الفلسفة الارتيابية خصوصا مع نيتشه وفرويد قد يختلف جذريا عن إلحاد التجريبية الإنكليزية أو الوضعية الفرنسية، ذلك أنهما لم يفصحا عن التفسير الجينيالوجي و الأركيولوجي الموجود في فلسفة نيتشه وفرويد، كذلك تختلف أيضا الفلسفة الارتيابية مع نظريتها الأخرى في نقطة الانطلاق، إذ تعد لحظة إطلاق نيتشه عبارته الشهيرة "مات الله" في كتابه "العلم المرح"* أول باعث رئيسي لتصاعد منحى هاته العدمية.

---

* يختزل فرويد ومصادره إلى الخوف والرغبة، ويرتبط هذا الاختزال بالمماثلة بين الدين والعصاب، وبين الممارسات الدِّينية والأفعال التسلطية أو الو سواسية، وانطلاقا من هذه المماثلة يرى فرويد ":أن نتصور العصاب الوسواسي على أنه نظير مَرضي لتشكُّل الأديان، وأن نصف العصاب بأنه تدين فردي، والدين بأنه عصاب عام".سيغموند فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت،دار الطليعة، 1980،ص59.

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص507.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه،ص508.

* إن دلالة العدمية في أفق الفلسفة النيتشوية التي استند إليها ريكور هي شكل من أشكال بيان هيمنة الميتافيزيقا المسيحية فكريا على الشعب المسيحي، وكما يقول نيتشه:" كيف تعلم العالم القديم أن يقول لنفسه لا: الإيمان الذي دعت إليه المسحية الأولى، وحققته أكثر

يقدم ريكور في مساءلته لطبيعة العدمية الموجود في الفلسفة الارتيابية مجموعة من الأسئلة التي يمكن من خلالها فهم معنى العدمية ومنطلقاتها، يقول ريكور: "عن أي إله قد مات في مقولة نيتشه، ومن قتله يا ترى، هذا إذا كان هذا الموت هو بالفعل قتلاً، وأي نوع من السلطة ينتمي هذا الكلام؛ أي الكلام الذي يعلن هذا الموت.

فأما الإجابة السؤال الأول،"أي إله قد مات؟ فتكون بالقول بأنه إله الميتافيزيقا، وهو أيضا إله اللاهوت، ذلك لأن علم اللاهوت يستند إلى ميتافيزيقا السبب الأول، والكائن الضروري، والمحرك الأول، والمصمم بوصفه أصل القيم، وبوصفه الخير المطلق، ولنقل إنه الكائن اللاهوتي*، باستعمال مفردة هايدغر.[1]

أما إجابة السؤال الثاني: من هو القاتل؟ فتقول إنه ليس الملحد، ولكنه العدم الذي يسكن قلب المثال الأخلاقي، والنقص المطلق للأنا الأعلى، فقتل الإله الأخلاقي إذن ليس شيئا آخر سوى ما وصفه نيتشه بأنه إجراء ثقافي، إجراء العدمية، أو ما يمكن أن نعبر عنه مع فرويد على أنه عمل الحداد المطبق على صورة الأب.[2]

في حين تأتي الإجابة عن السؤال الثالث: أي نوع من الضمان يمتلكه الكلام الذي يعلن هذا الموت لإله الأخلاق؟ مفاجئة نوعاً ما -حسب ريكور- إذ يغدو الأمر ذو طابع إشكالي، فنحن نعتقد أن نعرف -مما سبق- أي إله مات، ولقد قلنا: الإله الأخلاقي، وإننا نعتقد أن نعرف سبب هذا الموت، إنه الهدم الذاتي للميتافيزيقا الغربية، وذلك بوساطة العدمية، ولكن كل شيء يغدو تحت مقصلة الارتياب ما إن تسأل: من يقول هذا؟ المجنون؟ زرادشت؟ أو المجنون بوصفه زرادشت؟[3]

من مرةّ وسط عالم من متشكك وجنوبي، حلّ الروح، عالم استوعب وتخطى قرونا من العراك بين المدارس الفلسفية (...)، هذا الإيمان ليس ذلك الإيمان الخنوع الحوشي الطيب الذي من خلاله تعلق أمثال "لوثر كرومويل" وغيرهم من برابرة الروح الشماليين بإلههم ومسيحيتهم، بل هو أقرب بكثير من إيمان باسكال الذي يشبه على نحو مفزع، انتحاراً مستمراً للعقل(....)، عقل لا يمكن قتله واحدة" (نيتشه، ماوراء الخير والشر ، تباشير فلسفية للمستقبل،نقلا عن علية الخليفي، الرمز في تأويلية بول ريكور، دار الروافد الثقافية، ناشرون، الطبعة الأولى، 2015، ص127-128).

*لقد وجد هذا الكائن اللاهوتي في الفلسفة الكانطية تعبيره الفلسفي الأسمى، خصوصا في فلسفة الأخلاق، ذلك أن ارتباط الدين بالأخلاق يظل وثيقاً، عندما نجد هذا الكائن ينظر إلى وصايا الضمير بوصفها الله، وهنا يكمن المعنى الكبير للوظيفة الأولى للدين.(بول ريكور، صراع تأويلات، مصدر سابق، ص507).

[1] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص508

[2] المصدر نفسه، ص509.

[3] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق،ص509.

قد يبدو الكلام –على حسب ريكور- مقبولا من الناحية الشكلية، لكنه ليس طريقة برهانية للتفكير، ذلك أن "إنسان المطرقة" له سلطة الرسالة التي يعلنها فقط: هيمنة إرادة القوة، ولاشيء يثبت هذا، اللهم إلا نوع الحياة الجديد الذي يكون الكلام قادراً على فتحه، وإلا فالجواب نعم؛ المعطى إلى ديونيزيوس، وإلا حب القدر القدر، والرضا بـ" العودة الخالدة للشيء عينه"، والحال أن هذه الفلسفة الإيجابية لنيتشه، والتي وحدها نستطيع أن تعطي سلطة لتفسيرها السلبي، لتبقى مدفونة تحت الهدم الذي راكمه نيتشه حوله، فلا يوجد أحد أن يعيش بمستوى زرادشت، ونيتشه نفسه، "إنسان المطرقة" ليس الإنسان الأعلى الذي يعلنه، وحتى اعتداؤه على المسيحية يبقى قائما في الضغينة، لذلك فالمتمرد لا يمكن له أن يصل مرتبة النبي لأن عمله يبقى اتهاما للاتهام، ويبقى دون التأكيد المحض للحياة.[1]

لقد ترك نيتشه-حسب ريكور- جميع الأبواب مفتوحة على مصراعيها، باب واحد أغلقه نيتشه هو طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في إله أخلاقي، مصمَّم بوصفه مبدأ أخلاقيا وأساسا للمنع والإدانة، وإني لأعتقد أننا من الآن فصاعداً غير قادرين على ترميم شكل للحياة الأخلاقية التي تقدم نفسها بوصفها مجرد خضوع لوصايا غريبة أو عليا.[2]

ما دور الفيلسوف هاهنا في هذا الصراع؛ وفي ظل هذا الجدل القائم بين الإلحاد والعدمية من جهة وبين الدين والإيمان من جهة أخرى؟ يجيب ريكور متفائلا: "إن مسؤولية الفيلسوف أن يفكر، أي أن يحفر تحت سطح التناقض الحاضر، ويستمر في ذلك حتى يجد مستوى التساؤل الذي يجعل الوساطة ممكنة بين الدين والإيمان من خلال الإلحاد"، "تكون الوساطة هنا منعطفاً طويلا، كما إنها تستطيع أن تظهر بوصفها طريقاً ضائعاً، وقد كان هايدغر يصف هايدغر بعض دراساته بالطرق الغابية ذلك أنها لا تذهب إلى أي مكان، اللهم إلا إلى الغابة نفسها، وإلى عمل الحطابين".[3]

ليس الفيلسوف –حسب ريكور- هو هذا المبشر الرسولي، ذلك لأنه ينتمي إلى زمن الجفاف والعطش؛ زمان لا زلت المسيحية بوصفها مؤسسة ثقافية تمثل أفلاطونية من أجل الشعب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم تبلغ العدمية نهايتها، وربما لم تبلغ بعد هدفها، فمازال عمل الحداد المطبق على الآلهة الميتة لم ينته بعد[4]، فدور الفيلسوف بوصفه مفكراً ومسؤولاً إذن؛ هو الوقوف في الوسط

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص510.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص512.

[4] المصدر نفسه، ص511.

بين الإيمان والإلحاد، إنه لا يستطيع أن يكتفي بأن يضع تفسيرا سلبياً اختزاليا في خلع الآلهة من عرشها، ولا تفسيراً ايجابيا يكون إلصاقاً وإحياءً للإله الأخلاقي والإعلان الديني، أي إعلان الأنبياء، وإعلان الجماعة المسيحية البدائية، إن مهامه المنوطة دون ذلك؛ عليه أن يفكر في الزمن الوسيط بين العدمية والإيمان المصفى.[1]

لعل مهمة الفيلسوف ليست المصالحة بين التفسير الارتيابي الذي يهدم الأوثان القديمة والتفسير الذي يعيد بناء الإعلان الديني، بقدر ماهي شيء آخر يبدو ذو أثر عميق في نظر ريكور، ذلك أن المرء عند ممارسته للتفكير العميق وفي الحفر بين الوساطة الممكنة بين الدين والإلحاد،ولقد ظهرت الوساطة بوصفها دورة طويلة، إن لم تكن طريقا غابياً ظائعاً.[2]

3/ نتائجها وانعكاساتها.

لقد تركت عدمية الارتيابية مخلفات عدة وكبيرة على تاريخ الأفكار وعلى تاريخ الفلسفة المعاصرة، انعكست هاته المخلفات طبعا على منظومة القيم والأخلاق والدين، تجلت مظاهرها على الصيغ الآتية:

أ/ على تاريخ الأنساق الفلسفية.

إن عدمية نيتشه وفرويد-وفق ريكور- تستوجب عناية كبرى، ذلك أن نقدهم للدين بوصفه ملجأ وحماية يذهب من اعتباره مجرد نقد إبيستيمولوجي إلى إطار تأويلي يقوم بتعرية البنية التحتية لحوافز الدفاع عن العدالة الإلهية، فاستبدال الإبستمولوجيا بالتأويلية لا ينفذ فقط إلى كل عدالة مكتوبة بأسلوب ليبنتز، ولكنه ينفذ إلى كل الفلسفات التي تزعم أنها تتجاوز الدفاع عن العدالة الإلهية، وتحاول مع ذلك أن تقيم مصالحة عقلانية بين قوانين الطبيعة والمصير الإنساني.[3]

لعل أبرز مثال لهاته المصالحة هي ما قام به كانط عند نقده لليبنتز، ومصالحته بين الحرية والطبيعة تحت قاعدة الله الأخلاقي، وكذلك فَعَلَ "هيغل" بنفس الطريقة؛ ناقداً كانط ورؤيته الأخلاقية للعالم، انطلاقا من بناء نسق عقلاني تتصالح تحته جميع المتناقضات، وتحقق فلسفة هيغل في نظر نيتشه جوهر كل فلسفة أخلاقية، إن هذا الاختزال العنيف إلى الأخلاق لفلسفات مختلفة مثل فلسفة

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق،ص512.

[2] المصدر نفسه،ص524.

[3] المصدر نفسه، ص520.

ليبنتز، وكانط، وهيغل هو اختزال غير مقبول في نظر مؤرخ الفلسفة، إذ لابد للمؤرخ أن يحمي البنية العقلانية الفريدة لكل واحدة من هذه الفلسفات.[1]

يفتح نيتشه-حسب ريكور- عن طريق هذا الباب الخاص بالعنف الذي يختزل الاختلافات الأكثر بداهة وينكرها، إلى طريق آخر يتعلق تأويل الحافز المشترك خلف الأنساق الفلسفية الأكثر تعارضاً للتفلسف، فالإرادة التي تختبئ وراء هاته العقلانيات والأنساق هي إرادة ضعيفة على الدوام، ويرتكز هذا الضعف تحديداً على رؤية للعالم يهيمن فيه المبدأ الأخلاقي، والذي يسميه نيتشه المثال.[2]

ب/ على الدين.

قد نجد تقابلا كبيرا بين أفكار نيتشه وفرويد حول الدين في كثير من المفردات والمفاهيم، فالنظر في الفكرة النيتشوية عن براءة الصيرورة قد نجد له مقابلاً لها في تعبير فرويد وحديثه عن مبدأ الواقع، وليس مصادفة –حسب ريكور- أن يعطي فرويد لهذا المبدأ اسما آخر، يذكر بحب المصير عند نيتشه: إنه اسم Ananké أي الضرورة، والتي هي بالتأكيد مستعارة من التراجيديا(المأساة) اليونانية، وتذكر بحب المصير تبعاً لنيتشه، ولقد عارض فرويد على الدوام مبدأ الواقع بمبدأ اللذة وبكل طرق التفكير التي يؤثر فيها مبدأ اللذة، أي كل صور الوهم.

ولذلك يؤكد ريكور بأن نقد فرويد للدين قد أخذ شكلا معيناً في عمله، إذ يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي، ,غنه ليعد تعويضاً يُحْمَلُ إلى قسوة الحياة، فالدين بهذه الطريقة، وبهذا المعنى يمثل الوظيفة الأكثر علواً في الثقافة، وإن مهمته حماية الإنسان من تفوق الطبيعة وتعويضه عن التضحيات الغريزية التي يتطلبها العيش في المجتمع، ولذا لم يعد الوجه الجديد الذي يديره الفرد نحو المجتمع هو وجه المنع، ولكنه وجه الحماية، ولقد أخذ يتجه صوب الخوف بصورة أقل مما يتجه صوب الرغبة.[3]

إن ما يفضيه هذا التأويل الاختزالي الارتيابي العنيف، للمرة الثانية هو صورة الأب الجماعي، ولكن صورة هذا الأب لم تصبح كم هي الحال عليه من قبل، بل أضحت غامضة، وأكثر تناقضاً وجدانياً، ذلك أنها لم تعد تستجيب فقط لخوفنا للعقاب، وإنما لرغبتنا للحماية والسلوان، إن هذا التعبير هو دلالة واضحة على الحنين إلى الأب، وهكذا فإن الدين يمر إلى جانب اللذة الذي يصبح

[1] بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، ص520.

[2] المصدر نفسه،ص521.

[3] المصدر نفسه، ص522.

واحداً من نماذجها الأكثر اعوجاجاً وتقنعاً، ويغطي مبدأ الواقع إلغاء أو التخلي عن الحنين إلى الأب، ليس فقط على مستوى مخاوفنا بل وحتى على مستوى رغباتنا.[1]

لقد وصل فرويد تقريبا إلى نفس النقطة التي وصل إليها نيتشه، عندما حول هذا الانقلاب في المعنى من مبدأ اللّذة إلى مبدأ الواقع، فقد نلمس هذا التقارب –حسب ريكور- لما نتأمل الانقلاب الذي قدمه نيتشه من الرؤية الأخلاقية للعالم إلى براءة الصيرورة وإلى مفهوم العالم بوصفه"لعباً"، "ولقد كانت لهجة فرويد اقل غنائية من لهجة نيتشه، أقرب منها إلى الاستسلام أكر من قربها للابتهاج، لقد فرويد يعرف ضيق الإنسان وضعفه، ولذلك كان قبوله لأمر الطبيعة القاسي، وكأننا أمام رؤية علمية باردة للعالم".[2]

ج/ على الرؤية الأخلاقية للعالم

في دراسة فلسفية لهايدغر عنونها "عصر رؤى العالم"، والذي اعتبر فيها عصر الميتافيزيقا بوصفه العصر الذي "وضعت فيه الكينونة تحت تصرف تمثيل تفسيري، فالكائن يتحدد للمرة الأولى على أنه موضوعية التمثيل، فيما تظهر الحقيقة بوصفها يقيناً للتمثيل خصوصاً في ميتافيزيقا ديكارت".

يصبح العالم في الوقت نفسه –حسب ريكور- لوحة أو صورة مدركة، وبذلك تكون كلية الكينونة مفهومة ومثبتة بوصفها الشيء الذي يستطيع الإنسان منه أن يتوجه، كما هذا يريد في النتيجة أن يأتي وأن يمتلك ذاته، طامحاً بهذا النوع إلى توقيفه، وهكذا تكون السمة التمثيلية بعبارة ريكور هي العلاقة المتبادلة لانبثاق الإنسان بوصفه ذاتاً، ولذا فالإنسان يدفع نفسه بنفسه إلى مركز اللوحة، ومذ ذلك الحين توضع الكينونة أمام الإنسان مثل الهدف والأمر الجاهز للتصرف فيه.

قد نلمس تحولاً في مفهوم الإنسان وفي النظام الأخلاقي للعالم الذي تركه ديكارت، فمع كانت، وفيخته، وأخير نيتشه يصبح الإنسان بوصفه إرادة، ولتبدو الإرادة أصلاً للقيم، في حين يتراجع العالم إلى المخطط الخلفي، ليصبح باباً ثانوياً بعد أن كان مع ديكارت ذا مرجعية وأولوية كما لو أنه واقعة بسيطة؛ مسلوبة القيمة، ولذا فالعدمية هنا ليست بعيدة، مادام لم يعد من الممكن عبور الهاوية القائمة بين ذات تفرض نفسها بوصفها أصلا للقيم، وعالم ينتشر بوصفه من المظاهر الخالية من

[1] سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979، ص118.

[2] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص523.

القيمة، ومهما طال الزمن الذي نتابع فيه النظر إلى العالم بوصفه موضوعاً للتمثيل وللإرادة الإنسانية بوصفها موقعاً للقيمة، فإن المصالحة والاندماج سيكونان مستحيلان.[1]

لعل من أبرز انعكاسات العدمية الارتيابية على النظام الأخلاقي للعالم–وفق ريكور- في أنها تعد الإثبات التاريخي لعدم صلاحية هاته الإمكانية، أي المصالحة بين العالم بوصفه موضع تمثيل وبين الإرادة الإنسانية باعتبارها موقع القيمة، وإن العدمية لتعري أي محاولة كانت لتقديم المصالحة، وبالتالي فهي تعلن فشل مقولة الله الأخلاقي الميتافيزيقي الذي يستطيع تقديم هاته المصالحة، يقول ريكور:" مادامت قضية الله مطروحة بهذه العبارات، وعلى هذا المستوى، فإن مسألة الله نفسها لتصدر عن النسيان الذي أولد تصور العالم بوصفه موضوعاً للتمثيل ومفهوم الإنسان بوصفه ذاتاً تطرح القيم".[2]

ثانيا: المرجعية المعرفية لدى ريكور وأثرها في نقده للفلسفة الارتيابية

قد يمثل هذا العنصر في تصورنا نقطة الجذب المركزية في أعمال بول ريكور وفي منطق تعامله مع فلاسفة الارتياب، خصوصاً من ناحية موقفه النهائي والأساسي منهم، فعلى الرغم من أن ريكور قد أبدى الكثير من الإعجاب بفلسفة ماركس-نيتشه والتحليل النفسي عند فرويد، إلا أن ظل حذراً كثيراً من بعض أطروحاتهم، سيما تلك المتعلقة بالمسألة الدينية، وهو ما جعله يراجع العديد من القضايا والتصورات،دافعا بمعول النقد على الفلسفة الارتيابية.

يقول أوليفي آبيل -الفيلسوف الفرنسي وأحد أشهر تلامذة ريكور والمختصين بفكره- في تقديمه لكتاب ريكور "الانتقاد والاعتقاد" :"هاته الارتيابية التي تقدم نفسها كبداهة لا تفكك في الحقيقة شيئاً، بل تفسد كل شيء على وجه التقريب وتجعله غير قابل للاستعمال فلا شيء يفلت من قبضتها بما في ذلك الدين والسياسة والعدالة والتاريخ والذاكرة والصحافة بطبيعة الحال، وفي هذا السياق يجري تحويل الاعتقادات وتسفيهها أو جعلها تبدو مخجلة، وهكذا ما أن يتم الحديث عن مفكر مسلم أو مسيحي حتى يتم الانتقاص من شأنه والتشكيك في قدراته بصورة قبلية، فهو بحسب هؤلاء لا يمكن أن يكون موضوعيا، ولا متسامحاً، ولا علمانياً، ولا نقدياً، ولا حتى متمتعاً بالكفاءة الضرورية، إنه متورط دوماً وفق هذا المنطق بارتباطات مشبوهة في زمن لا يعترف إلا بالتحرر والانعتاق".[3]

---

[1] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص525.

[2] المصدر نفسه، ص528.

[3] ريكور: الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص5.

1/ في العلاقة بين الدين والفلسفة :

دائما ما كانت نظرة أساتذة الفلسفة الارتيابية على أن هناك فصل منهجي صارم وحرفي بين التمثل الديني من جهة، والتأمل الفلسفي من جهة أخرى، فلطالما مَثَّل الدين أكبر وهم في تصورهم يعترض الإنسان، وعلى الفلسفة دائما أن تكون بمثابة السلاح الذي على الإنسان امتلاكه لمحاربة هذا الوهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى جرى التسليم عنهم بأن الدين هو مبنى الاعتقاد والإيديولوجية، في حين يكون مبنى الفلسفة السؤال والانتقاد والارتياب، وبالتالي فرض عليهم القول بأن الدين والفلسفة خطان متوازيان لا يلتقيان.

لكن؛ على العكس من ذلك يحذو ريكور وبكل قوة ناحية التوفيق والجمع بين النظر الفلسفي والعمل الديني دون مواربة وبكل وضوح، يقول ريكور مجيبا عن هذا السؤال الكبير:"مهما عدت بالذاكرة إلى الوراء، سأجد نفسي أسير دائما بقدمين، لذلك فعدم الخلط بينهما لا يعني احترازا ميتودولوجي منهجي، بل هو تأكيد على وجود مرجعية مزدوجة تحظى بمكانة مطلقة" .[1]

ففي دراسة فلسفية للأستاذ عمارة الناصر حول فكر ريكور والذي عنونها "الهرمينوطيقا والحجاج، مقاربة في تأويلية بول ريكور"، وفي فصل خصه "المنطق التيولوجي لهيرمينوطيقا ريكور"، يرى أن من بين أهم العوامل التي جعلت من ريكور يتخذ اللاهوت المسيحي أو التيولوجيا كمرجعية أساسية في أطروحته التأويلية قد يعود بالأساس إلى أمرين مركزين: الأول، ذاتي، يتعلق بالتكوين الفلسفي والديني لفكر ريكور، بوصفه مدافعاً عن المسيحية المؤمنة، ولذلك فهو أمام وضعين أساسين، أن يكون تيولوجياً متنكّراً في ثوب فلسفي، وفيلسوفاً مسئولا عن إرثه الديني الذي ساهم في بناء رهاناته الأولى حول مسألة الشر ورمزيتها التأويلية، والمستوى الثاني، موضوعي، يعتبر فيه ريكور التجربة الدينية، بَعْدَ جدلها التاريخي مع البعد الأسطوري للثقافة الغربية، تجربةً أساسية لحياة الرمز كمعنى مزدوج ومضاعف، ولذلك فإن الهرمينوطيقا تبدو مطالبة وفق أساس عملها الفينومينولوجي، بمقاربة الرمز داخل مجاله الحيوي ووضعه التكويني طلباً للفهم واستزادة الإيضاح واستهدافاً لجعل آثار التأويل تظهر في حياة موضوعه، أي التجربة الدينية.[2]

وقد يستند ريكور في طرحه بوجود تناسق وازدواجية بين ممارسته للفعل الفلسفي وتدينه، انطلاقا من دعامتين أساسيتين أوردهما في كتابه "الحب والعدالة " وهما :

---

[1] بول ريكور:الانتقاد والاعتقاد،ترجمة: حسن العمراني،دار توبقال،المغرب، الطبعة الأولى، 2011، ص 57.

[2] الناصر، الهرمينوطيقا والحِجاج، مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2014، ص118

أ : في محدودية القول بأن الفلسفة تقدم أسئلة والدين يمدنا بأجوبة.

يقول بول ريكور "أن يكون المرء يهوديا أو مسيحيا يعني امتلاك الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الفلسفة وتركت دون تقديم جواب عنها، فالفلسفة، هنا، تطرح أسئلة بينما اللاهوت (الدين) يجيب، والحال أنني لا أتشوق البتة إلى مثل هذه الخطاطة: بداية إني لا أضع الإجابة إزاء السؤال وإنما أضعها إزاء النداء/الرسالة /الكلام، وهذا يغير من مقاربتي كلها: فمن جهة أولى الأمر متعلق بالإجابة عن سؤال، أي إيجاد حل لمشكل مطروح، ومن جهة أخرى متعلق بالاستجابة لهذا النداء، أي الارتكان و الانضمام إلى فهم الوجود الذي يدعو إليه.....، ثم إن هذا النداء لا يصدر عن الفلسفة وإنما ينشا عن الكلمة المبثوثة في النصوص المقدسة، وفي نهاية المطاف فأن الإجابة التي أرنو إليها ليست هي إجابة الذات التي تنتقل من كونها ذاتاً منادى عليها إلى ذات مستجيبة، أما عن العلاقة بين الفلسفة والإيمان، فإنها علاقة غير محددة بالعلاقة بين السؤال والجواب.[1]

قد تظهر الفلسفة في العديد من الأحيان على أنها تقدم إجابات، لا أسئلة، مختلفة في ذلك عن الذات المؤمنة، حيث تصبح قادرة على حل المشكلات التي تطرحها هي ذاتها على الصعيد التأملي الخاص بها، أما الإيمان فيمكن أن يتحول إلى طرف متسائل، سواء اتجاه الألغاز التي يرفض تحويلها إلى مشكلات يتعين حلها، أو اتجاه الحلول التي يثيرها التأمل الفلسفي في غلوه المؤسسي والشمولي الارتيابي، وباختصار فإن الرد عند الفيلسوف يعني حلا لمشكل ما،أما الرد في مواجهة كلمة الكتابات المقدسة فيعني التطابق مع فحوى الكتاب المقدس، وينتج عما سلف أن العلاقة بين طريقتي الإجابة تتبدى أنها تنطوي على تعقيد كبير تعجز خطاطة السؤال والجواب عن الإحاطة به.

لذلك يمتلك النص الديني-حسب ريكور- خصوصية مهمة في نمط التواصل بين النص والقارئ، هذا التواصل يقوم على النداء/ الاستجابة بدل خطاطة السؤال / الجواب، ولا يكون هذا الاعتقاد ممكنا إلا إذا اقتنعنا في الحجاج الفلسفي أن ثمة نداء يأتي من أعماق الذات متجاوزا كل إمكانية للاستدلال و الإثبات بالحجة العقلية، وهذا النداء لا نجد له جوابا في النص الفلسفي، لأن الأجوبة التي تختص بها النصوص الفلسفية هي من قبيل أجوبة على أسئلة استشكالية تبحث عن حل

[1] بول ريكور:الحب والعدالة ،ترجمة :حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت،الطبعة الأولى،2013، ص ص 57-58.

بينما النصوص الدينية توجه نداء عميقا يدعو الذات إلى إعادة تأويل التعبيرات المعطاة في استحضار للهم الوجودي الإنساني بشكل أكثر أصالة من الإيمان الكتابي التاريخي المتوارث.[1]

ولبيان الاختلاف الموجود بين المشكل الفلسفي والنداء الديني،يذهب ريكور إلى القول بأن "المشكل هو ما نشكله ونصوغه نحن كذوات، في الفلسفة كما في الرياضيات، بينما النداء هو تلقي الكِلم، كما لم يكن من ذواتنا نحن، بل هو بالنسبة للمؤمن اليهودي أو المسيحي"[2]، لذلك يرفض ريكور التقسيم الذي يرى بأن الفلسفة تسأل و التيولوجيا تجيب، لأنه لا يضع الإجابة مقابل السؤال عندما يتعلق الأمر بالهرمنيوطيقا الدينية، بل يضعها مقابل النداء، كما تكون الإجابة عن السؤال الفلسفي شيئاً ما بوصفه مشكلاً مطروحا يتطلب حلاً، فتكون الإجابة عن النداء استجابة للتعرف على تصور الوجود الذي يقترحه، الكلام الإلهي المجموع في الكتابات الدينية المقدسة.*

ب : في مشروعية القول بوجود تكامل بين الوساطات المفهومية لكل من الفلسفة والدين (الوساطة اللغوية والكتابية)

يؤكد بول ريكور، على وجود تفريق بين سِجّل الفلاسفة (أرسطو - كانط- هيغل- نيتشه - ياسبرز) وبين نصوص المكونة للمتن الديني (الكتب التوراتية - الإبراهيمية - العهد الجديد-و ما هو ثيولوجي وتأويلي عند الآباء)، إلا أن ذلك لا يلغي الحوار الكبير الموجود بين هاته الوسائط، أي بين ميراث الكتاب المقدس وأسلوب الفلاسفة، وأكبر مثال على ذلك، هو كتاب"اعترافات"الذي جمع فيه القديس أوغسطين بين أسلوب الفلاسفة وعمل الثيولوجيين،[3]هذا العمل هو ما جعل القديس أوغسطين، يحتل مكانة هامة في فكر ريكور، الذي حاول الجمع بين الفلسفة والدين عن طريق الرابطة التأويلية، بالرغم من الاختلاف بين التأمل الفلسفي القائم على الفعل والسؤال والارتياب، و بين التجربة الدينية قائمة على الإنصات والمحبة والاعتقاد.

---

[1] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق،ص 61.

[2] المصدر نفسه،ص 60.

* لطالما كان ريكور حريصاً على التمييز بين أسلوب الخطاب الفلسفي ومضمونه، وبين أسلوب اللاهوت ومضمونه من جهة أخرى، وذلك من أجل تجنب الوقوع في الخلط بين الفروع المعرفية، لكن هذا الحرص، لم يكن مانع ورادعاً في وجه من اتهموه من النقاد بأن فلسفته ليست "إلا لاهوتا متخفياً"، ومتهمين إياه بأن جل مؤلفاته تنمي إلى كتب اللاهوت، أبرز مثال في حديثهم عن ثلاثيته حول السرد، والتي وصفوها بأنها موضوع ديني قديم يتعلق بالكتاب المقدس أعاد ريكور طرحة إلى فضاء الفلسفة بشكل ضمني"، أنظر: Olivier Mongin, « Note éditoriale »dans : Paul Ricoeur,Lectures 3.Aux Frontières de la philosophie, La couleur des idées (Paris :Ed. du Seuil.1994).p.9.

[3] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد،مصدر سابق،ص62.

إنه لمن الرؤية السطحية والساذجة -بحسب ريكور- أن يتم إجراء تقابل بين الانتقاد/ الفلسفة وبين الاعتقاد/ الدين، ذلك أن الفلسفة الأكثر نقدية قد تتضمن لا محالة اعتقادات قوية، وكذلك الاعتقاد الديني يتوفر اليوم من دون شك على حس نقدي ل نجد له نظيراً في مجتمعاتنا، فأدوار الانتقاد والاعتقاد اليوم لا بد أن تكون معكوسة، فمن شأن الاعتقادات الراسخة والوازنة أن تعيد تأسيس نقاش أكثر ذكاء، وتهب للجميع الإحساس بأننا نتوجه نحو مزيد من الحوار والعمل المشترك.[1]

2/ في الإيمان.

لو أمعنا النظر قليلاً في موقف ريكور من التجربة الدينية ولغتها، لأبصرنا بأن مفهوم الإيمان عنده يماثل ويجانب كل كتاباته، خصوصا تلك الخاصة بالفلسفة الدينية، أو بفلسفة الدين، والتي يعتبر فيها ريكور بأن وليم جيمس الفيلسوف البرغماتي الكبير أحد أهم من سبقه و من حلَّل تنويعاتها المختلفة عبر محاضراته الشهيرة المعنونة بـ"محاضرات غيفورد"، والتي تعد مرجعية أساسية عند ريكور سواء في تحليله للظاهرة الدينية أو حتى في فهمه لمعنى الإيمان وقيمته.

يقدم ريكور في شرحه لمعنى الإيمانFoi* كما هو الحال في الحقبة المعاصرة، وفقاً لثلاث معان أساسية يعتقد بأنها تمثل أقرب التعابير وأكثرها شيوعاً: المعنى الأول ويحيل إلى القول بأن الإيمان هو شعور"بخضوع مُطلق" لعملية خلق سابقة عليَّ، وفي معنى ثاني، هو ثقة مشروطة مفعمة بالأمل والرجاء رغم كل صعاب الحياة، في حين أتى المعنى الثالث في قول ريكور بأن الإيمان قد يمثل آخر اهتما ته ودراساته،"إنه لا انهمام أخير له"، على الرغم من أن هذا المفهوم قد ظل ماثلاً عبر جل كتاباته منذ بداياتها الأولى.*

هاته الصيغ الثلاث والتي يمكن إضفاؤها على طبيعة الإيمان قد ترادفها معاني أخرى مشابهة، ذلك أن فعل الإيمان يأبى الاختزال في مقاربة واحدة وفي كلام معين، وفي أي لغة من اللغات، يقول ريكور:" إن الإيمان هو أكر بدائية من أي كلام آخر، فإذا كانت فرضية الموعظة المسيحية تقوم، في

---

[1] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد،مصدر سابق ، ص6.

*لم نترجم فعل "Croire" إلى الإيمان أو التصديق، بل ترجمانه إلى Foi، اعتقاداً منا أن هاته الترجمة قد تصون المعنى وتحافظ على دلالة المعنى، كون هاتين المفردتين، الاعتقاد Croire، والإيمانFOI، قد تحملان معنى مغاير فيما بينهما خصوصاً من زاوية فلسفية، فالإيمان قد يحمل في أساسه دلالة فلسفية نظرية، في حين قد يعبر الاعتقاد عن معنى نفسي عملي.

*يولي ريكور أهمية كبيرة لمقولة الإيمان، ففي حقل الدائرة الهيرمينوطيقية يعتبره الأساس الأول للتفكر، ذلك أننا لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم"، أنظر: بول ريكور، صراع تأويلات، مصدر سابق، ص 380.

الإيمان، على أن كل شيء ليس لغة، فمن الصحيح، أيضاً، أن تَمَفْصُلَ التجربة الدينية لا يتأتّى، دائماً إلا ضمن لغة تُفهم في إطار معنىّ إدراكي أو عمليّ أ وعاطفّي".[1]

إن الرهان الأساسي –حسب ريكور- لهاته الصيغ الواردة أعلاه عن الإيمان هو إمكانية تسمية اللّه، ذلك أن هاته التسمية تشكل البنية اللغوية الأصلية للإيمان، الذي نقول عنه أن إيمان معيش Foi vécue، هذا من جهة، ويبقى الرهان الآخر هو تمييز الإيمان في علاقته بالكتاب المقدس ومقارنة مع باقي التمظهرات اللغوية للتجربة الدينية، في أن الجامع بين الإيمان والكتاب المقدس هو وساطة الكتابة المقدسةScripturaire،التي اتخذت شبكة لتأويل التجربة الدينية المرتبطة بأعضاء الجماعات اليهودية والمسيحية.[2]

ففي هذه الجماعات تمر تسمية الله عبر قناة الكتابات المقدسة Ecritures bibliques، فمن خلال هاته الكتابات لا تفضي التجربة الدينية إلى التعبير وإلى التَّمفصل اللّغوي فحسب، وإنما إلى تشكيل نوعيّ للخطاب المُسيّج بتوضيحات، قد تزيد وقد تقل –حسب ريكور- انطلاقاً من النصوص المقدسة المعتمدة، اليهودية ثم المسيحية، فحتى إذا كان الإيمان بالكتاب المقدس يمثل تجربة دينية، فهو في الأساس إيمان تثقيفي، أي بمعنى تكويني وتنويري وتربوي، ضمن شبكة النصوص التي يرتقي بها الوعظ كل مرة إلى الكلام الحي.

إن الذات الحقيقة في نظر ريكور -التي يسميها بالذات المستجيبة أو المنتدبة لنداء الإيمان[3]- هي من تحاول قدر الإمكان فهم ذاتها بذاتها انطلاقاً من فهم واستعادة تراثها اليهودي والمسيحي، وليس عن طريق هدمه واختزاله في بعد واحد هو زيف الوعي وكذبه ذلك ما أرادت الفلسفة الارتيابية تحقيقه، وما تحليل ريكور لمعنى الإيمان وتوسعته إلا دلالة واضحة على الرد عليها وإدانتها.

3/ في الفعل والتطبيق.

"ورغم ما قيل، فأنا أشعر بأني تأثرت بالاتهام الطقوسي، الموجه للمسيحية من طرف نيتشه وأتباعه، باعتبارها ليست إلا ثقافة للمعاناة، تُحَرِّكها الكراهية، والافتراء على الحياة"[4]، بهذا القول الهام يستأنف ريكور محاولته الجدية في تجاوز ما تركته الفلسفة الارتيابية عبر التطبيق الفعلي

[1] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق، ص65.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص89-90.

[4] المصدر نفسه، ص 78.

والعملي للنظرة الدينية والفلسفية المجاوزة للنظر الارتيابي، انطلاقا من مواقفه المعلنة والصريحة التي سنرى تجسيداً لها في هذا المبحث.

لعل المطلب الرئيس عند ريكور في هذا العنصر بالذات؛ هو البحث في الإمكانات التي يتيحها البعد الديني في الإنسان والنظر لهاته الإمكانات في جانبها الفعلي والتطبيقي، ذلك أن كل قول لا يتحول إلى فعل قد يعبر عن خواء أو أزمة في المعنى، والإنسان المعاصر تعتريه أزمة يبدو من خلالها المعنى موزعا بين الماضي والحاضر، بين التقليد والتجديد، ومهدداً بالاندثار بحكم اندماجه في الامتثالية (الميل إلى التقيد بالأعراف المقرّرة)، وابتذال العودة الأبدية للماثل.[1]

إن تأويلية ريكور في أساسها بحث في هاته الإشكالية أي إشكالية البحث عن المعنى في أزمة المعنى، إذ أن مشروعه الفلسفي يعيد الاعتبار للفعل الإنساني، كما يعيد فهم البشرية من خلال الفعل؛ كفعل إبداعي ومتناه، منفتح على الآخر وعلى العالم، تجتازه اللغة من كل جهة،[2]لعل تأكيد هذه العلاقة الضروري بين القول والفعل هو من الرهانات الأساسية لهيرمينوطيقا ريكور، ولا يتمثل لنا هذا الرهان فقط في اكتشاف أن أقوالنا هي ذاتها أفعال، وإنما في أن أفعالنا يُمكن قراءتها على منوال نصوص يجب تفكيكها وتأويلها.[3]

لم يعد للتأسيس الذاتي لمعنى وجود الإنسان في العالم من مكانة تذكر، في فلسفة ريكور، فبعد أن انهار ذلك الإنسان الذي كّنا نؤمن به لقرون مضت كوعي وإرادة وكذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالة تحت وقع النقد الجذري لأساتذة الارتياب، وما استتبعهم بعد ذلك من النقد البنيوي والهيدجري والتفكيكي، ارتبطت أزمة فهم الذات الإنسانية بعدم القدرة على فهم الإنسان لذاته، فصاحب هذه الأزمة الكثير من الأسئلة الأنطولوجية حول معنى الذات وقدرتها على الفعل.[4]

انطلاقا من هذا الموقف، يبدو الفعل في نظر ريكور بمثابة نصّ يمكن من خلالها البحث عن الخاصيات المقومة للخطاب كظاهرة تحدث في الزمان والذاتية المتبادلة، فالفعل الذي يتمتّع بميزة معينة ويخضع لقاعدة تقومّه، يترك أثراً من شأنه أن يطبع إلى حدّ ما سير الأحداث في الزمان، فيتعلق

---

[1] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص75.

[2] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص78.

[3] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص235.

[4] أحمد الفرحان، تأويل الحياة الكتابية للذات الاعتقادية عند ريكور، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة التاسعة عشر، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436/2015، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ص148.

بنوعية الأشياء التي يجب أن تدون كنصوص، وللفعل بُعد اجتماعي، فهو يفلت من حوزة فاعله يؤدي إلى نتائج غير متوقعة.[1]

يطرح ريكور مسألة التطبيق في فلسفته الدينية انطلاقا من موقف غادامير الذي يجري في تأويله توسطاً بين الماضي والوضعية الحالية انطلاقًا من أثر التطبيق، فبفضل التطبيق يعاد تصوير الوضعية القديمة في صورة حالية فاعلة-ذلك ما يعبر عنه في الفلسفة بفعل التحيين- ذلك أن التأويلية لا تكون ذات قيمة ما لم يكن التطبيق يجري في مستوياته الثلاث، سواء في النص الأدبي وتحيينه، أو في النص القانوني واستعادته، أو في النص الأدبي وفتح إمكاناته وآفاقه.[2]

يهتم ريكور في تحليله لتطبيق النص الديني وتحويله إلى فعل في موضوعين أساسين، الأول: ويخص الكتاب المقدس باعتباره نصاً متعدد الأصوات، وبالتالي يمكن تحويل وتأويل رموزه إلى أفعال عملية، والثاني ويتعلق بشهادة الضمير وما يقدمه هذا الأخير للذات المنتدبة والمستجيبة.

فأما موضوع الكتب المقدس، فإن ريكور قد حاول جاهدا البحث عن رؤية مقصدية تصحيحية جديدة تعيد النظر فيما يتعلق بالمرور من التشكيل الداخلي للنص المقدس إلى تأثيره في إعادة تشكيل الذات، فهي رؤية قريبة للنص أقرب ما تكون إلى التحليل الأدبي، بحكم أنها رؤية تُشدّد على الأنواع المتعلقة بالمدونة الشعرية الكبرى للكتاب المقدَّس: سواء في الخطاب السردي أو الخطاب الأمري أو في الخطاب النبوي والوعظي،وكذا في الرسائل والإنشاد والحكم.[3]

وتميز هاته الرؤية في التنوع الشديد لأنواع الخطاب بدل التشديد على الوحدة التخييلية للكتاب المقدس، كما تتميز أيضاً، في تبيان أنها لا تعارض مع الرؤى الأخرى، فبينما –يقول ريكور-:"نجد في الواقع أن الوحدة النَّمذجية مُتماسكة على مستوى المَجازية المُفرطة أو ما قبلها نجد ، في المقابل أن التَّمفصلات عبر الأنواع قد تم الرفع من شأنها إلى مصاف موضوعات لاهوتية، من خلال ترابط موفق بين التأويل ذي الطبيعة التاريخية_النقدية وبين لاهوت الكتاب المقدس".[4]

---

[1] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص76.

[2] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص ص(25-27).

[3] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق، ص73

[4] المصدر نفسه ص ص 73 -74.

إن الفائدة الكبرى التي يمكن أن يجنيها ريكور في هاته المقاربة الجديدة عن أصل الذات التي صاغتها الكتابات المقدسة في أنها تعود بالوحدة الممكنة لمُدونة الكتاب المقدس إلى ما وراء ما أسميناه للتّو وحدته التخييلية، وستكون هذه الوحدة بالأحرى وحدة متعدّدة الأصوات؛ هذا النمط من تعدد المعنى سينعكس حضوره أيضا في إنتاجٍ متعدِّد المعنى لأوجه الذات المستجيبة.[1]

وأما موضوع الضمير وأثره في تشكل الذات المنتدبة أو المستجيبة حسب ريكور*، يبقى ذا مسألة مركزية في تصور ريكور العملي، كون أن الذات هنا تُؤَسَسُ وتَتَحَدَدُ من خلال موقعها بصفتها مُستجيبة لقضايا المعنى المنحدرة من الشبكة الرمزية للتراثين اليهودي والمسيحي، وكونها أيضا تبقى في حالة دائمة من التعارض مع الغلو الفلسفي للذات الديكارتية التي فرضت نفسها فرضاً، ولذلك فالذات المستجيبة لنداء الضمير المسيحي القائم على اعتبار الحياة في مجموعها هي رهان ومصير، عليها أن تتقبل انتمائها الديني لا للتموضع في موقع دفاعي من جهة، ولا في ادعاء التفوق في نمط الحياة بالقياس مع الأنماط الأخرى، إن الذات المستجيبة التي يؤمن بها ريكور هي ذات تستجيب "تحديداً لهذا المجموع الرمزي المُسيَّج دلالياً من خلال تعليمات الكتاب المُقَدس والمشروح من قبل تقليد من التقاليد التاريخية التي تتراكم فوق الكتابات المقدسة التي تنسب إليها تلك التقاليد".[2]

يختم ريكور تأويليته للذات المنتدبة و مدى استجابتها للبنية الرمزية الخاصة بالكتاب المقدس انطلاقا من موضوعة الوعي/ الضمير[3]، ذلك أن هذا الأخير هو التعبير الأكثر استبطانا للذات المستجيبة إلى درجة تَشكُّلها ضمن سلطة مستقلة instance autonome، في الثقافة الأخلاقية المنحدّرة من عصر

---

[1] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق، ص75.

* يرتكز ريكور في دراسته لموضوع الضمير بشكل كبير إلى مؤلفات الفيلسوف واللاهوتي الألماني رودولف بولتمانRudolfBultmann، خصوصاً كتابه: لاهوت العهد الجديد، الذي يصفه ريكور بأن مصفوفة من المفاهيم الأنثروبولوجية التي تحدد البنيات الشكلية للوجود الإنساني، والتي تصف بالتحديد "إنسانا سابقاً على الإيمان""ManPriortoFaith"، فالضمير عند بولمان تلك المعرفة المشتركة مع الذات عينها التي هي غير موجهة، على خلاف الرُوح، فالضمير يفكر ويفحص ويحكم، بل ويحدد العلاقة بين الإنسان وذاته انطلاقا من ضرورات معينة تجعله يميز بين الخير والشر.

[2] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق،ص91.

[3] جاء الترادف ممكنا في نظر ريكور بين الوعي والضمير، لأنهما قد يأتيان ذات المعنى على اختلاف المفردة بين المعجم الألماني Gewissen، وبين المعجم الانجليزي Conscience.

الأنوار، خصوصا مع كتاب نقد العقل العملي لدي كانط* والممتدة مع كتاب فينومينولوجيا الروح مع هيغل*.

هاته الاستقلالية التي تفرضّها موضوعة الوعي/الضمير من شأنها أن تتيح لنا –وفق ريكور- إمكانات جديدة للتأويل فيما يتّصل بالبنية الحوارية للوجود المسيحي من دون القطيعة مع التحليل الفلسفي انطلاقاً من مفهوم الذات المستجيبة[1]، والذي يرتكز على سمتين أساسيتين وغالبتين هما: اعتبار بنية النداء الديني هي من تجعل من الضمير صوتاً يوجه الإنهمام إلى نفسه، والتأكيد على أولوية ظاهرة الشهادة على ظاهرة الاتهام في خطاب الضمير: فمن خلال الضمير تؤكد الذات قدرتها على الكينونة الأكثر خصوصية، وذلك قبل وبغية قياس عدم التلاؤم القائم بين فعلها وكينونتها الأعمق.[2]

لعل هذا التشديد على الطابع المحايد لظاهرة الضمير في شقه التأويلي الديني؛ يسمح لنا بأن نُقَارِبَ الذات على أنها هي من تستدعي عينها، وهي من تختبر قدرتها على الكينونة الأخص بها، وإذا كان هناك تأويل لاهوتي ديني للضمير أمرا ممكناً فإنه من الضروري الالتفات لهاته العلاقة الحميمة بين الضمير و بين الذات، يقول ريكور:" ضِمن هذا التغذّي يتم التَعاوض بين العضويين الحيّين ليحل أحدهما في الآخر: من جهة أولى يتكثف استدعاء الذّات للذّات عينها ويتحول، من خلال الصورة التي تصلح نموذجا ومعياراً أمثل، ومن جهة أخرى يتّم استبطان الصورة المتعالية عَبَر حركة تملك تحولها إلى صوب داخلي".[3]

يستحضر ريكور هايدغر في تأويليته للضمير من خلال تبنٍّ نقدي للتحليل الهايدغري الذي يخفف من حِدة استقلالية الضمير الكانطي من خلال الإقرار بعدم تحكم المرء في ذاته، وكذا تخليص الضمير من ضيق النزعة الأخلاقية، وبالتالي إنقاذه من "العنف النقدي" الذي أثاره نيتشه الذي لا يعترف –كما هو معلوم- سوى بالضمير السيء، يقول ريكور:" ما الذي يقرّه الضمير؟ إنه بالأساس

---

*كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: ناجي العونلي، دار جداول، بيروت، 2001.

*هيغل، فينومينولوجيا الرّوح، ترجمة: ناجي العونلي، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، 2006.

[1]بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق، ص107.

[2]المصدر نفسه، ص108.

[3]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"قدرة الكينونة على أن تكون الذات عينها" التي تثبت وضع الإنسان، باعتباره كائنا مهموماً، فمن المؤكد أن هايدغر لا يقول بـ إنسان بل يقول بوجود دازينDasein".[1]

2/نقده للفلسفة الارتيابية

لقد انتهى لدينا القول من قَبْلُ، أن من بين أبرز انعكاسات الفلسفة الارتيابية على منظومة القيم الحياة والعالم؛النزوع إلى العدمية والانتهاء إليها، وكذا فقدان المعايير والأسس، واختزال سعي البشرية نحو الحقيقة إلى إرادات قوى ترغب في تنمية مشاعر القوة (نيتشه)، أو مجرد آليات مادية تطمح إلى رفع من حدة الصراع بين الطبقات(ماركس)، أو دوافع نفسية باطنية لا شعورية تخص الجانب الغامض من حياة الإنسان.

إن هذا التأويل/ التفسير الاختزالي الكبير قد يضر أكثر مما ينفع ذلك إنه لا يترك درباً من دروب المعرفة إلا وأغلقه تحت شعار العدمية، "فالارتيابية في منطقها الداخلي لا تغدو أن سوى مبدأ معرفي كبير، غرضه الأسمى الدعوة إلى اليأس من باب افتراض مسبق مفاده أن الإنسان قد يعيش حلماً أبدياً، لا يمكنه أن يميز بين الحق والباطل، غير قابل للانفصال عن العدمية وعن نفي القيم".[2]

لعل أكبر مساءلة للنقد قدمتها الفلسفة الارتيابية هي المساءلة النقدية الدين ومحاولة إلحاق الضرر الأكبر به، لقد تبيننا كيف مارس نيتشه ومن معه تحليله وتفكيكه الجينيالوجي لموضوع الدين، سواء في الدين البدائي الذي يجد منبته في دوافع نفسية هي الخوف والعقاب والحاجة، أو في الديانة النصرانية واليهودية، التي تكرس بمحبتها -حسب الفلسفة الارتيابية- لقيم الشفقة والتسامح، لتعطي للحياة منظراً كئيباً، فضلاً عن حقدها لقيم الجسد وخنقها الحياة[3]، يقول نيتشه رائد الفلسفة الارتيابية وعميدها الأكبر:"الكنيسة تؤمن بأمور لا وجود لها، بـ"أرواح"؛ تؤمن بتأثيرات لا تحدث هي التأثيرات الربانية؛ تؤمن بظروف لا تحقّق، بالذنب، بخلاص البشر، بخلاص الروح، إنها تتوقف في كل مكان عند السّطح، عند الإشارات، عند المواقف، وعند الكلمات، وتؤولها تأويلا تعسفياً، إنها تملك منهجاً عقلانياً في التزوير النّفسي".[4]

---

[1] بول ريكور، الحب والعدالة، مصدر سابق، ، ص119.

[2] Ismail Raji al Faruqi, Tawhid: It's Implication for Thought and Life (Pennsylvania: International Institute of Islamic Thought, 1982), p.50.

[3] عبد الرزاق بلعقروز وآخرون، فلسفة الدين،المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، مرجع سابق، ص25.

[4] فريدركنيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، مرجع سابق، ص80.

إن هذا الموقف النقدي، الاختزالي الرافض لأثر الدين في تشكل وتكوين بنية الوعي الإنساني العام عند الفلسفة الارتيابية يعد أحد العوامل التي جعلت ريكور يقدم نقدا لاذعا لها، كونها أرادت استئصال "أقدس شعور لازم في الوجود البشري، أي الشعور الديني، وبالتالي نسف مفهوم الحقيقة والاعتقاد بها".[1]

فإذا سَلمنا بمطلقية المشروع الارتيابي لوَقَّعْنا في حالة من الشتات والتفكك الفكري، ولجَّمعنا العديد من الاحْراجات الفلسفية، قد تغدو العدمية والفراغ قدرنا ومصيرنا المحتوم، "ومن هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مسبق مضاد للارتيابية، أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة على الرغم من تلك الملابسات، فإن العدمية تصيراً أمرا محتوماً.[2]

جاء رد ريكور قويا على ملابسات الارتيابية، في محاولته لرفع التعارض بين الفلسفة والدين من جهة*[3]، وبين الحقيقة والاعتقاد الديني والإيماني من جهة أخرى، فالحقيقة تبقى ذلك الأفق أو المعنى النهائي المجرد اللازمي والشخصي، وهي انفتاح متراكم بين جملة من الفلسفات والاعتقادات الراسخة التي تشكل بنية المعرفة وتحددها، إن الحقيقة ليست مخفية تماماً كما يراها أصحاب الفلسفة الارتيابية، "بل قد تظل ذلك الأمل الفلسفي والرجاء الديني الذي لا نبلغه في الحياة أصلاً، لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات والمعتقدات، وإقامة ضرب من التواؤم القصدي، في أكثر الحوارات فجة".[4]

إن الحقيقة –مع ريكور- وخلافاً للفلسفة الارتيابية، المجال الحيوي لكل تواصل بشري، كما أنها الشعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود، وهي ما يعطينا القوة والشجاعة لصنع تاريخ الفلسفة والمعرفة، إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها،

---

[1] محمد الحداد، الدين والقومية وثقافة التفاهم، مجلة التفاهم: العدد 31، شتاء 2011، 73-74.

[2] الفاروقي بلعقروز.ص433.

* يقول لوك باريدتLucPareydt"إن بول ريكور يطلب منا اليوم إيجاد النفع القرني "SécuPaire"للفلسفة من الدين، إذ يقوم بتطعيم الباحثة القديمة والجدل الحديث ما بين وضعيّة العقل وخطّ الإيمان(....) ليتمكّن الإنسان من التفكير في الحياة بنفسه مع الآخرين". للاستزادة أنظر:

[3] Luc Pareydt, «Paul Ricoeur comprendre ce que l'on croit et agir ou l'on est »revue D'archives de la philosophie, tome 63, cahier2, édition de Beauchesne, Paris, 2000.
Paul Ricoeur, Histoire et vérité (Paris : Ed du seuil, 1964), pp.46-60.

ومع ذلك فإنها طموح أنطولوجي ذات وظيفة مهمة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقة، وفي خلق حوار مفتوح باستمرار بين الفلسفات.[1]

لعل ريكور هاهنا، يؤسس إلى مفهومٍ ذاتي للحقيقة، يعمل كل فيلسوف بمقتضاه على شرح وتطوير رؤيته للعالم، عن طريق السجال والصراع مع غيره، إنه التّفلسف المشترك، وفلسفات الماضي هنا، لا تتوقف عن استعادة شحنتها الحضارية الماضية، أي استعادة المعنى المبثوث فيها، بما يجعل التواصل معها تأويلياً ينقذها من شرط الموت والنسيان، أي أن: المابين ذاتية، هي التي تؤسّس التبادل بين التاريخ وبين البحث الحاضر عن الحقيقة.[2]

قد ننتهي مع هذا المبحث إلى لفتة منهجية ومعرفية هامة توضح جوانب تعامل ريكور مع الفلسفة الارتيابية، ذلك أن ريكور قد كان ذَّكيا بدرجة كبيرة في التّعاطي مع هاته الفلسفة، فالرَّجل لم يرفضّها رفضّاً تاماً كما جرى التقليد مع معظم الفلاسفة الذين تعاملوا مع ميراث هذه الفلسفة، ولا كان معجبا ومتبنيا لها كل التبني، بل حاول قدر المستطاع أخذ نوع من المسافة، والاستفادة الايجابية معها، من خلال تحويرها في مفهومه العام للتأويل، إذ أدخلها في صراع/ حوار تأويلي من نوع خاص، ومع أطراف فلسفية جديدة أو تأويلية جديدة من أجل خدمة رؤيته الفلسفية.

فإذا كانت الفلسفة الارتيابية(ماركس-نيتشه-فرويد) تعبر بشكل واضح عن ضرب من التأويلية الاختزالية القائم على النقد الجذري والتحليل الجينيالوجي لدروب المعرفة، خصوصا المعرفة الدينية، فإن هناك تأويلية أخرى مضادة للتأويلية الأولى يطرحها ريكور، وهي تأويلية المقدس (فان درليو-إلياد-لينهارد) والتي تنهض بشكل أساسي للاستعادة التفكرية والمعرفية لأثر المقدس الديني وقوته على الإنسان*، وعلى الفيلسوف الحقيقي –حسب ريكور- ليس أن يقف على حدود التناقض الموجود بين هذين الضربين من التأويل، بل عليه أن يحاول ابتكار طريق أخرى واصلة بينهما، في إطار برغماتي

[1] أورد مارتن هايدغر فصلاً رائعا حول مسألة الحقيقة وتاريخها، في كتابه الأسئلة الأساسية للفلسفة، عنونه بـ" ضرورة السُؤال عن ماهية الحقيقة انطلاقاً من بدء تاريخ الحقيقة""حاول من خلاله بيان قيمة التاريخ الفلسفي للحقيقة وأثره في تشكل مفهوم الحقيقة في حد ذاته"، هايدغر، الأسئلة الأساسية للفلسفة، "مشكلات مختارة من المنطق"، محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 1937/38، ترجمة إسماعيل مصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد، 2018، الطبعة الأولى، ص205.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، مرجع سابق، ص422.

* يعلنها ريكور صراحة بأن الدافع الأساسي الذي جره إلى البحث في هذا الموضوع:" النزاع –في نفسي وخارج نفسي في الثقافة المعاصرة- بين هرمينوطيقا تسعى إلى تبسيط الّين وتحرير الناس منه، وهيرمينوطيقا تحاول أن تستعيد، في رموز الإيمان، استجوابا ممكناً، رسالة دينية". بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص289.

معرفي، لا يهدم نسق لصالح نسق آخر كما جرى التقليد عند العديد من الفلاسفة، بقدر ما يحاول البحث عن أفق استشكالي جديد، يفتح الباب على التواصل بدل الهدم والتجاوز، ولذلك سينهض المبحث القادم بهاته المهمة، أي شرح هاته التأويليات وبيان الكيفية التي أراد من خلالها ريكور إجراء تواصل فيما بينها.[1]

المبحث الثاني: قطبية التأويلية: في البحث عن الخطوط الواصلة بين تأويلية الارتياب وتأويلية الإثبات.

بمثل هذا العنوان، ارتأينا أن نبتدئ القول في الغرض الذي ينهض له هذا المبحث، وتحت لِوائه رأينا أن نقف على دروب التأويلات المتصارعة التي يضعها ريكور، وكأننا أما مناظرة معرفية كبرى بامتياز الكل فيها يبحث عن تبرير موقفه وتدعيم أطروحته المناهضة والمضادة للأخرى، فيما يقف ريكور موقف الفيلسوف الحكم، الذي يعرض وجهات النظر كاملة، ثم يحاول تعديلها أو تجاوزها، في منظر شبيه الديالكتيك أو الجدل الهيغلي،(الفكرة-ضد الفكرة، وتجاوزهما).*

والحق أيضا أن ريكور قد قام بذات الشيء تقريباً، إذ وضع أنصار تأويلية الارتياب بوصفهم ممارسي الشبهة والتظنن على النصوص الدينية في جهة، ووضع أنصار تأويلية الإثبات أو المقدس -إن صح التعبير- كونّهم القائمين على جني المعنى الديني واستعادته في جهة مقابلة، فيما حاول هو البحث عن الطريقة الصحيحة التي يقيم بها المصالحة أو الوصل بين طرفي الجدل، في طريق ثالث مجاوزة ومبدعة تأخذ من الاثنين معاً دون أن تلغي واحد منهما، إننا أمام مقاربتين أساسيتين الأولى ترى في الدين الوهم الكبير(مستقبل وهم كما نظره له فرويد)، وبين مقاربة أخرى مضادة ترى في الدين الحقيقة الأولى والأخيرة (كما تقر بذلك ظاهراتية الدين).

إن التأويلية، في تقدير ريكور قد تنهض بمهمتين أساسيتين: المهمة الأولى، وتتعلق بمهمة إزالة الأصنام أي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا عندما نسقط رغباتنا و فهومنا الذهنية على النصوص وبهذا الوعي النقدي، لا تعود إسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنها أخرى، وهاته المهمة

[1] عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، مرجع سابق، ص423.

* يطرح ريكور سؤال مركزي في كتابه "صراع تأويلات" حول مسألة التعارض بين قطبي التأويل، يقول:" إن قضيتي الآن هي هذه: كيف يمكن لهاتين التأويليتين أن تكونا متعارضتين وممكنتين في الوقت نفسه؟ إن فرضيتي بأنهما شرعيتان في رتبتهما، وإذا كان هكذا، فإننا لا نستطيع أن نكتفي بتجاوز بسيط لأسلوبي التأويل هذين، إذ يجب علينا أن نمفصلهما، الواحد تلو الآخر، وأن تظهر وظائفهما التي يتمم بعضها بعضاً". بول ريكور، صراع تأويلات، مصدر سابق، ص378.

تقوم بها تأويلية الارتياب، أما المهمة الثانية، وتخص الحاجة إلى الإصغاء بانفتاح إلى الرمز وإلى السرد ولإحداث خلاقة أمام النص لتمارس تأثيرها علينا، ولا نجد مثالاً بارزا وواضحا على هاته المهمة إلا عمل تأويلية الإثبات.

أولا: التأويل بوصفه ممارسة الارتياب.

كما سبق الحديث في فصلنا الأول، نعود للتذكير بالقول بأن كلاً من ماركس نيتشه وفرويد أي ممثلو "مدرسة الارتياب " L'école Du Soupçon حسب وصف بول ريكور،قد أعادوا طّرح مسألة الارتياب من جديد في تاريخ الفلسفة، مع اختلاف جوهري عما سبقهم،إذ تم نقلها إلى صميم الحصن الديكارتي، فإذا كانت الديكارتية أكدت على أن جميع الأشياء تبدو مشكوكً فيها، وبمقابل ذلك أنكرت أن يكون الشعور مخالفا لما يبدو عليه، حيث أن هناك توافق بين المعنى والوعي بهذا المعنى، ترى مدرسة الارتياب أو التظنن –وعلى خلاف من ذلك- أن التحول يكون من مجال الارتياب في الشيء إلى مجال الارتياب في الشعور ذاته، والذي كان عند ديكارت دعامة أساسية في البرهنة على صحة مقولاته، عبر وضع مشاريع في سياق براديغم التأويل كتقنية معرفية ومنهجية تتضمن مقصدا مشتركا في أساسه وهو أن الشعور الإنساني في مجموعه مزيف وعبارة عن وهم يجب تفكيكه.*

وهنا تكمن نقطة الالتقاء بين الدلالة الجديدة لمفهوم التأويل ليس فقط كمدرسة فكرية بل كروح فكرية داهمت الحقبة المعاصرة للفلسفة، وبين الارتياب في لون أخر يكاد يكون نظام معرفي أو ابستيمي بتعبير ميشال فوكو[1]يرسم حدود الفكر ونواتجه، باسطا سلطانه على عناصر الثقافة وجذورها من الدين إلى الأخلاق إلى الفن والسياسية ...الخ، فتتحدد الصلة الحميمة بين الارتياب والتأويل في قول نيتشه* "لا وجود لوقائع / حقائق، إنما ما يوجد تأويلات فحسب ....والذات ليست

* يمكن أن نستعين موقفنا هذا بقول ريكور:" والحال أن الثلاثة(أي ماركس-نيتشه- فرويد) كلهم يحررون الأفق مما يتلبد من غيوم لمصلحة كلام أصيل، لمصلحة عهد جديد للحقيقة، لا بواسطة نقد "هدام"، بل باختراع فن للتأويل" بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ص38.

[1] أنظر: فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.

* يقول ريكور عن نيتشه:" إن نيتشه هو من اقتبس من فرع فقه اللغة مفهومه للتأويل والشرح ليدخله للفلسفة، والحقيقة أن نيتشه يظلُّ فقيها لغوياً عندما يؤول التراجيديا الإغريقية أو فلاسفة ما قبل سقراط؛ ولكن الفلسفة كلها إنما تصبح معه تأويلية، ولكن تأويل ماذا؟ ذلك هو ما سنقوله عندما ندخل في صراع التأويلات أو في التأويلات المتصارعة". بول ريكور، في التفسير ، محاولة في فرويد، ص 32.

شيئا معطى أبدا، إنما هي مفهوما مضافا ومفترضا، هل ينبغي علينا أن نفترض المؤول وراء التأويل ؟إذن هذا شعر وافتراض".[1]

في هذا المناخ المعرفي والفلسفي الرفيع تتكون أول تأويلية، أو القطب الأول من صراع/ معركة التأويلات، أي تأويلية الارتياب، ففي مستهل كتابه" في التفسير"، يلفت ريكور انتباه القراء إلى أن الشخصيات الثلاث (ماركس ونيتشه فرويد)، هم من حاولوا كل من زاويته الخاصة، إزالة الأقنعة وفضح الزيف وكشف الباطن الحقيقي من الظاهر السطحي، ويبدوا أن الارتياب الذي مارسه هؤلاء الثلاثة يمثل نماذج شارحة لتأويلية ريكور نفسه، ومن ثم تجب دراستهم إذا شئنا أن نفهم تأويليته حق الفهم، فلقد حاول كل واحد منهم أن يعثر على المعنى الحقيقي للدين بواسطة نزع المعنى الزائف وتعريته.

ينتصر القطب الأول للتأويلية إذن؛ لأثر الارتياب على الوعي في تفسيره للمعنى، فالفهم والبحث عن المعنى هاهنا؛ لم يعد تهجئة وعي المعنى، بل فك رموز تعبيراته، فما ينبغي مواجهته إذن هو خديعة ثلاثية، وليس شبهة ثلاثية، وإذا كان الوعي ليس كما يعتقد أنه هو، فإن علاقة ما ينبغي تأسيسها بين الظاهر والكامن، وهذه العلاقة الجديدة تناظر تلك العلاقة التي أسسها الوعي بين المظهر وواقع الشيء، فالمقولة الأساسية بين الأساتذة الثلاثة (ماركس نيتشه وفرويد) إنما هي العلاقة: خفيّ – بَيِّن، أو إذا شئنا مصطنع – ظاهر".

فعلى الرغم من أن كل واحد من الأساتذة الثلاث في الظاهر يستبعد الآخر، إلا أنهم يلتقون في مستوى واحد هو النظر إلى الحقيقة بوصفها كذب، إنهم يشتركون في معارضة واحدة لفينومينولوجيا المقدس، هاته هي الصيغة السلبية في عملهم التي يمكن أن نضع في ظلها هذه الممارسات الثلاث لمدرسة الارتياب، يقول ريكور": فماركس ابتعد عندئذ في النزعة الاقتصادية وفي النظرية العبثية للوعي-الانعكاس؛ وانجذب نيتشه في نزعة بيولوجية ومنظورية عاجزة علن أن تعلن نفسها هي نفسها دون تناقض؛ واعتكف فرويد في الطب النفسي وتهرج بجنسية شاملة مبسطة".[2]

لعل ما نهضت به أيضا تأويلية الارتياب؛ منذ الكتابات الأولى لماركس ثم نيتشه وفرويد مروراً بنيتشه هو السير في التعامل مع الأفكار والحقائق والقيم الدينية على أساس أنها لا تعبر عن جوهر

[1]Nietzche, La volonté De puissance tom 1 ; trad., G, Bianquis, NRF. Gallimard, 1948, p238.

[2] بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص38.

فكري واع*، بقدر ما تعكس أعراضا وعلامات على إرادة متخفية -إن أخذنا استخدام نيتشه- فهذه الإرادة، إما أن تكون إرادة قوة؛ تنادي بقيم الانتصار والتعالي، وإما أن تكون إرادة ضعف تستكين لقيم الرحمة والتسامح والتعاطف[1]، فالهدف الحقيقي- حسب تأويلية الارتياب- للدين هو أن ترفع الضعفاء إلى موقع القوة، وتجعل من الضعف فضيلة، وهو هدف يكذب هدفها الظاهري وهو أن تجعل الحياة أكثر احتمالا بالنسبة إلى الضعفاء وذلك بتدعيم فضائل من قبيل الشفقة والكدح والتواضع والود، وغير ذلك هو ما أسماه أخلاق العبيد هكذا أزالت الفلسفة الارتيابية القناع على الدين وكشف أنها مهرب الضعفاء وملجأ العجزة[2].

إن تأويلية الارتياب-على العموم- في منطقها الداخلي هي فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بما فيها التمظهرات الدينية والأخلاقية التي حولت مفهوم التأويل إلى فن القراءة المريضة،يقول نيتشه "إن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي.....هي دائما طريقة تحكمية،بحيث تجعل الفيلولوجي فاقدا للصبر مجنونا".[3]

فإذا كان تحليل ماركس للدين، قد أفضى به إلى نتيجة مؤداها، أنه بينما يبدو الدين معنيا بموضوعات رفيعة من السمو الروحي والخلاص الشخصي، قد كانت وظيفته في حقيقة الأمر هي التعميم على الأحوال غير الإنسانية للعمل الإنساني، وجعل بؤس الحياة أكثر احتمالا و مقبولية، وبهذه الطريقة كان الدين يستخدم كأفيون للشعوب من ناحية، وعلى أنه نتاج اجتماعي لوجود أملاه تضارب في المصالح وصراع بين طبقات، يقول ماركس" إننا ننطلق من النشاط المادي للبشر لنبين من خلال صيرورة وجودهم الفعلي نشوء منعكسات هذه الصيرورة وأصدائها، بحيث إن الكينونة ترتبط بالظروف المادية لإنتاجهم ."[4]

كان تحليل فرويد يبدو مشابها لماركس، إذ مارس نفس العملية الارتيابية التي تعمد إلى إزالة الأقنعة وكشف الحقيقي من السطحي، فخلص في تحليله إلى أنه بينما يدرك الدين كمصدر لمشروع

---

* يقول نيتشه:" إن منهج الحقيقة لم يبتكر لبواعث الحقيقة، لكن من أجل دوافع القوة والهيمنة"، من كتابه: إرادة القوة، مرجع سابق، ص123.

[1] نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 32.

[2] عادل مصطفى: فهم الفهم، مرجع سابق، ص463.

[3] نقلا عن : عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب ، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2013،ص148.

[4] كارل ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، النهضة العربية، القاهرة، 1969، ص89.

للسكينة والأمل، عندما يواجه المرء مصاعب الحياة، يغدو في حقيقة أمره عبارة عن "وهم" لا يعدوا أن يكون تعبيرا عن رغبة المرء في أب- إله،حيث يقول " يقول " إذا كان اهتمامي بالمصادر العميقة والبارزة للأساس الديني موجود، فإنه أقل بكثير من اهتمام ما يتصوره الإنسان العادي عندما يتحدث عن دينه، وملته، وعن هذا النسق من المذاهب والوعود التي تدعي من جهة، تفسير كل ألغاز هذا العالم تفسيرا كاملا ومرغوبا فيه، وتطمئنه، من جهة أخرى، بأن ثمة قوة متعالية أو عناية ألاهية كاملة تسهر على حياته وستعمل في الآخرة على تعويضه عن الحرمان، الذي يعانيه على هذه الأرض .[1]

وهذا النمط من التأويل النقدي السلبي لموضوعة الدين قد نجد نظيراً مشابها ومرادفا له في مقاربة سبينوزا، خلال كتابه رسالة في اللاهوت والسياسية، الذي عرف تحولا جذريا لبراد يغم التأويل، بعد هيمنة رجال الدين للمعيار التأويلي واحتكاره في تفسير الكتاب المقدس.

إذ استعادت اللحظة السبينوزية بزوغها من خلال فتح الباب حول الارتياب في أنماط التأويل الديني ودَعّت إلى إعمال العقل في فحص قوانينه، يقول سبينوزا "إنني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحدا يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدا يعتقد أنه لا يرتكب جرما حين يحط من شان العقل ،وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط على حين يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنما معبودا، ومن ثمة يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة ".[2]

كما نجد الموقف ذاته مبثوثا في نصوص فيورباخ من خلال كتابه" جوهر المسيحية" حول فهم النص الديني فهماً فلسفياً يرد مجموع المنطوقات اللاهوتية بواسطة المنهج التأويلي إلى دلالتها الأنتروبولوجية، وبالتالي قد يعطي فيور باخ دلالة سلبية متمثلة في تقويض الموضوع ذاته الذي يقوم عليه الشعور الديني، لعل ما أراده فيورباخ بالتحديد هو "اختزال الثيولوجيا (علم اللاهوت) إلى

[1] سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 20 .

[2] سبينوزا باروخ : رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص375

أنثربولوجيا (علم الإنسان)[1]، إن معظم تفسيرات ماركس قد نجد تطبيقها الفعلي في آثار فيورباخ الفلسفية.*

عندما تطبق مثل هذه التأويلية على نص من النصوص فإنها تفضي إلى ما أسماه ريكور" براءة ثانية" والتي يمكن بواسطتها تحقيق هدف التأويل وهو إيجاد عالم أمام النص، عالم يفتح إمكانات جديدة للوجود إن من أيسر الأمور وأكثرها رجحانا عندما يقرأ المرء نصا من النصوص " وليكن نصا إنجيليا" وبخاصة إذا كان نصا مألوفا أن يفعل ذلك بتصلب ورضا ذاتي يميل إلى تجميد معنى النص تجميدا لا رجعة فيه، ويبدوا أن مقاربة النص بارتياب معين أي يتساءل عما إذا ما يبدوا أن النص يقوله هو مطابق حقا لرسالته الحقيقية التي يريد إبلاغها هو عملية تأويلية صحيحة وضرورية أيضا[2].

بناءاً على هاته العملية يكون الارتياب مضاداً للإيمان، ولكن أي إيمان؟ يقول ريكور :"إنه دون شك؛ ليس الإيمان الأول للساذج، بل الأيمان الثاني للعالم في علم التأويل، أي الإيمان الذي اجتاز النقد، الإيمان بعد النقدي، إنه إيمان حصيف بفعل التأويل، وجديرٌ بأن يعاد جني المعنى منه مجددا".[3]

يؤكد ريكور على "أن ثمة نقطة أخرى أوضحها أساتذة الارتياب الثلاثة وهي أن الارتياب يجب أن يكون مزدوجا يتوجه إلى المشاركين (المجتمع وأفراده) وإلى النسق "الدين"، كذلك يجب أن يكون الارتياب مزدوجا في تناول أي نص من النصوص أي على نفسي وعلى النص، يقول ريكور أن كلا قطبي الارتياب صحيح وضروري إذا شئنا أن نصغي إصغاءا جيدا لما يريد الرب أن يقوله لنا.[4]

هكذا يضع ريكور الوجه الأول من قطبي التأويل داخل مناظرة كبرى تجمع بين التفسير/التأويل بوصفه ممارسة الشبهة،غايته في وضعه تقليص أوهام الوعي وأكاذيبه، وبين وجه آخر يرتسم في شكل التقابل الجدلي معه يتمثل في التفسير/التأويل بوصفه جني المعنى مجددا أو الإيمان بعد النقدي

---

[1] لودفيغ فويرباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، ترجمة نبيل فياض، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2017، ص12.

* يمكن الاستعانة في هذا الصدد بقولة جميلة قال ماركس في حق فيروباخ :"وليس ثمة طريق لآخر لك إلى الحقيقة والحريّة غير أن تمشي عبر الغدير الناري، فويرباخ هو مطهر هذا الزمان"، لودفيغ فويرباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص5.

[2] بول ريكور، مقالات و محاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013، 65.

[3] بول ريكور: في التفسير محاولة، في فرويد، مصدر سابق، ص34.

[4] المصدر نفسه، ص285.

ليرصد نوعا من إرادة الإصغاء واضعا له أعلام أخرى"**موريس لينهارد ،مرسيا إلياد، فان درليو**" تستخدم الفينومينولوجيا كأداة منهجية لبيان رحابة المعنى الديني وإحيائه من جديد.

ثانيا: التأويل بوصفه جني المعنى مجددا أو في تأويلية الإثبات

هكذا و بعد توضيح الموقف الأول أو التوظيف الأول لقطبية التأويل بوصفها محاولة لإزالة التضليل وتقليص الوهم، يتجه ريكور إلى التوظيف الثاني المقابل للتوظيف الأول، إنه مسلك إحياء المعنى و إظهاره والذي سيقوم على التضاد مع الرهان التحليلي النفسي للثقافة ومدرسة الشبهة ليقوم في نوع مضاد معها إنه الإيمان كمقابل للشبهة، الإيمان البعد النقدي والذي يأتي بعد الممارسة الارتيابية إنه الإيمان الثاني للعالم في علم التفسير، يقول ريكور "فلكي نفهم يجب أن نؤمن،ولكي نؤمن يجب أن نفهم ".[1]

يستمد بول ريكور دعمه من ثلاثة أعلام أساسيين يذكرهم في كتابه في التفسير محاولة في فرويد، يمثلون في نظره فينومينولوجيا الدين بمعناها الواسع وهم مرسيا إلياد*(1907-1986)، وجيرارد فان درليو** (1890- 1950) وموريس لينهارد*** (1985-1946).[2]

ولما كان الشأن عند ريكور تنزيل القطب الثاني للتأويلية، الذي له مقامٌ مخصوصٌ في هذا الصراع، انقاد في رؤيته لأثر هذا القطب، إلى وضع ثلاث مواضيع تمثل في رأيه المسلمات الرئيسية لفينومينولوجيا الدين، كما يقترح ريكور وضع ثلاث دعائم عملية تُعَارِضُ وبشكل أساسي تأويلية الارتياب، وتتعلق بالظاهرة الدينية.

---

[1] بول ريكور: في التفسير محاولة، في فرويد، مصدر سابق، ص 33.

* مرسيا إلياد أو مرتشيا إلياده، فيلسوف دين وأنثربولوجي من الطراز الرفيع، ولد برومانيا ببوخارسيت عام 1907، شغل مدرس للفلسفة في جامعة بوخارسيت ما بين 1933-1940، ونشر في أهم الصحف هناك في رومانيا، كما شغل منصب الملحق الثقافي لسفارة بلاده في لندن ولشبونة، ألف ما يناهز 60 كتاباً في تاريخ الأديان، فلسفة الدين، وأنثروبولوجيا الدين، من أهمها، نجد: تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، وهو في ثلاثة أجزاء، أسطورة العود الأبدي، صور ورموز، ملامح من الأسطورة، المقدس والدنيويّ، الأساطير والأحلام والأسرار، توفي في أبريل عام 1986.

** يعد "فان درليو" من أهم مؤرخي الأديان وعلماء فينومينولوجيا الدين، إذ يعتبر كتابه "الدين في الجوهر والمظهر" دليلاً منهجياً وعمالا كلاسيكيا في فينومينولوجيا الدين، وقد كان فان درليو مسيحيا مؤمناً وبروتستانتي المذهب، إذ اعتمد على منهج حدسي في الوصول للأنماط والبنى الدينية بعيد عن الإجراءات العلمية التجريبية التي مارسها العلم الحديث..(للاستزادة أنظر محمد خليفة حسن، جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشر، العدد 74، خريف 2013.)

*** يعتبر موريس لينهارد أحد أهم الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الفرنسين الذين تأثروا كثيرا بمدرسة مارسيل موس في الأنثروبولوجيا إلى جانب كل من روجيه باستيد ولويس دومون وجورج دومزيل.

[2] بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق.ص 38.

السمة الأولى: وهي أن فينومينولوجيا الدين لا تريد أن تفسر(كما تعمل تأويلية الارتياب)، بل على العكس من ذلك "إنها تصف، ذلك لأن التفسير يعني إرجاع الظاهرة الدينية إلى أسبابها، وإلى أصلها أو إلى وظيفتها، سواء أكانت نفسية، أم اجتماعية، أم شيء آخر، في حين يكون الوصف إرجاع الظاهرة الدينية إلى موضوعها، كما هو مستهدف وكما هو معطى في العبادة، وفي الإيمان، وفي الطقس، وفي الأسطورة..... بهذا المعنى العام، فإننا نقول إن كل ظاهراتية الدين هي ظاهراتية "للمقدس".[1]

السمة الثانية، وهي أن للرموز حقيقة*، تبعاً لفينومينولوجية الدين، وهي حقيقة بالمعنى الذي يقدمه هوسرل لهذه الكلمة في "بحوثه المنطقية"، وإنها لتعني ملأ القصد الدال، إن من سمات الرمز ألا يكون عشوائيا، لأنه ليس فارغاً، إنه يوجد حيث هناك علاقة بين الدال والمدلول[2]، إن هاته السمة أي "امتلاء الرمز الديني" التي تؤمن به فينومينولوجيا المقدس هي ما ضد ما نظرت إليه الفلسفة الارتيابية على "وهم".

السمة الثالثة: وتتعلق بالمدى الأنطولوجي لرموز المقدس**، التي تفتئ فلسفة اللغة تعبر عن مقاصدها خصوصاً منذ هايدغر، فتبعاً لها تكون الرموز مثل كلام للكائن، وإنها لتعلن أن البشر قد ولدوا في قلب اللغة، وفي وسط نور اللوغوس الذي يضيء كل إنسان آت لهذا العالم، فبهذا المعنى، تعد الفلسفة الضمنية لفينومينولوجيا الدين تجديداً لنظرية التذكر، ويستلزم الاهتمام الحديث، بالرموز، اتصالا جديداً بالمقدس، من وراء نسيان الكائن الذي تعد معالجته للعلامات الفارغة، وللألسنة المشكلنة، شاهداً اليوم.[3]

والحق أن ريكور بهذا العرض المتأني لمسلمات فينومينولوجيا الدين الثلاث، قد حاول قدر المستطاع، أن يقدم نوعاً من المعارضة المعرفية لتأويلية الارتياب، فالسمة الأولى القائمة على وصف الدين الموضوعي(كما تبنته فينومينولوجيا الدين) بأنه تعارض بشكل صريح فكرة التأويل

---

[1] بول ريكور، صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص373.

* تنحدر كلمة رمز من الفعل اليوناني الذي يعني "الوقوع معاً": الذي يعبر عن اندماج بين ما يّعطى وبين ما يدل عليه الشيء المعطى(الماء والتطهير)، إنّ العالم الديني، إذاً، عالم رمزي يريد قول شيء له معنى، وهذه الحمولة الرمزية أو الدّالة هي، بهذه الطريقة أو تلك، حاضرة في ذهن من ينخرط في طقس ديني، فإذا كان المرء يشارك في حفل أو مكب ديني فلأنه بشعر أن له معنى"، جان غروندان: فلسفة الدين، مرجع سابق، ص49.

[2] بول ريكور، صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص(373-374).

** يقول ريكور:" يقرأ الإنسان المقدس، قبل كل شيء، على صفحة العالم، على عناصره ومظاهره، على السماء والشمس والقمر، [...] إذاً، فالشمس والقمر والمياه، أي الوقائع الكونية، هي التي تشّكل رموزاً". نقلا عن: جان غروندان: فلسفة الدين، مرجع سابق، ص49.

[3] بول ريكور، صراع تأويلات، مصدر سابق، ص374.

الوظيفي(إرجاع الظاهرة إلى وظيفتها) في تأويلية الارتياب، كما تعارض السمة الثانية، والتي تؤسس فكرة "الحقيقة" في امتلاء الرموز، فكرة الوهم، كما تعارض أيضاً، السمة الثالثة "تذكر المقدس" فكرة عودة المكبوت" مع الفلسفة الارتيابية[1]،إن هاته المقاربة العامة لقطبية التأويل عند ريكور، يمكن أن نضعها في إطارها العام، وهو نظرية الثقافة، إذ يأخذ الدين تأويله من مناحي عديدة ومتعددة. [2]

هذا عن شأن المسلمات الكبرى للقطب الثاني من التأويلية، أما عن أهم النتائج أو الانعكاسات التي تتركها فينومينولوجيا المقدس على الظاهرة الدينية، فإن يركز بول ريكور جهوده الفلسفية في إبراز وجود ثلاث نتائج أساسية تطرحها فينومينولوجيا الدين، كنوع من الثقة، إنها الإيمان بالرمزية الدينية التي تنشأ ضربا من الإصغاء: أولا؛ في هاجس الموضوع انطلاقا من تحديد موضوع فينومينولوجيا الدينية، وثانيا؛ في بعث مسألة التعددية في وجود التفسيرات للعالم وثالثا؛ في درب النزاهة الفكرية وطريق التوضيح المعرفي، ولذلك سنأتي عليها مفصلة:

1- في هاجس الموضوع الديني:

يرى بول ريكور أن التحليل الفينومينولوجي لموضوعة الدين يظهر على أنه ضرب من التجلي بالكلام، ليماثل مواصفات إرادة حيادية، تستخدم المنهج الوصفي لتفسير الظاهرة الدينية بالأساس، لا عن طريق الاختزال الأركيولوجي الذي يبدو معاكسا لها من جهة، والذي يبحث في الأسباب السيكولوجية والاجتماعية والنشوء الفردي والاجتماعي، وبالوظيفة الاجتماعية والإيديولوجية من جهة أخرى، ليبحث أيضاً، عن الموضوع الضمني الموجود في ممارسة الطقوس في الأسطورة والاعتقاد، يقول ريكور: " تتجه فينومينولوجيا الدين في البحث عن الشيء المنشود في الفعل الطقسي وفي الكلام الأسطوري وفي الاعتقاد أو العاطفة الصوفية[3].

لعل من أهم نتائج فينومينولوجيا الدين على الموضوع الديني في أنها تكشف مضمون هذا الموضوع في نوايا التصرف والقول والانفعال، واصفة إياه دون أن تحكم حكما مسبقا على طبيعته،

[1] بول ريكور، صراع تأويلات، مصدر سابق، ص375.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، أيهما أخص بمقاربة الدين: التَّحليل الأركيولوجي أم التعاطف الثقافي؟من كتاب فلسفة الدين، المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، مرجع سابق، ص(19-28).

[3] بول ريكور، في التفسير ،المصدر سابق، 34.

سواء كان النوراني المرهوب عند لينهارد، أو القوي لدى فان درليو، أو الزمان الأساسي لدى مرسيا إلياد[1].

2- في إظهار مسألة التعددية في طرح التفسيرات حول الرمز الديني

يرى بول ريكور بأن فينومينولوجيا الدين تكون ممكنة، بقدر ما تعرض نفسها على عدة دروب لإعطاء المقاصد المتنوعة في دلالتها، لتتوافق مع سعة المناطق المتنوعة للموضوع الديني، وهنا يتجه ريكور إلى محاولة إرسائه لتعدد دوائر الحقيقة.[2]

هذا التعدد قد يجد سبيل مثاله- حسب ريكور- في عمل مرسيا إلياد المطول تحت عنوان" تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية"، الذي يظهر فيه أن "قوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير الاعتباطية بين السماء المرئية والنظام الذي تظهره: فهي تتكلم عن الحكيم، والعادل، وعن الواسع، والمنظم، بفضل القدرة التناظرية التي تربط معنى بمعنى أخر"[3]،مبيناً مرسيا إلياد من خلال الحديث عن الرمز على درجة ارتباطه بمعنى مزدوج ومتعدد، لذلك نجد أن المقدس من جهة، يتجه نحو دلالته الحرفية الأولية، المحسوسة، ومن جهة أخرى يرتبط بقدرته الكاشفة التي يضعها المعنى الرمزي والذي يكمن فيها[4].

3-في درب النزاهة الفكرية والموضوعية الحيادية:

يؤكد ريكور على أن هذه الخطوة لا تمثل إلا نتيجة لمقدمتين سابقتين تخضع لها فينومينولوجيا الدين في تفسيراتها للإيمان، لتبرر وكأنها قاعدة يبلغها العالم، في نهاية المطاف، ففي حديثه عن الرمز وفي بيان مدى رحابته، يعبر عن رغبة جديدة يكون المرء إزاءها في موضع استجواب؛ ويكون هذا التوقع لكلام جديد تطرحه فينومينولوجيا الدين هو الفكر الضمني لكل فينومينولوجيا للرموز، تشدد على الموضوع أولا، لتلفت النظر إلى كماله وترحب بقدرته الكاشفة للكلام الأصلي.[5]

ثالثاً: من صراع التأويلات إلى التوظيف المنهجي المزدوج: أو في التعامل مع إبهام المقدس الديني.

---

[1] بول ريكور، في التفسير ،المصدر سابق، ص36.

[2] Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, 165.

[3] مرسيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص15-18.

[4] بول ريكور، في التفسير ،المصدر سابق، ص41.

[5] بول ريكور: صراع تأويلات، مصدر سابق، ص503.

الظاهر أن ريكور قد حاول قدر المستطاع إيجاد الخيط الناظم بين التفسير بوصفة ممارسة للشبهة عن طريق تطهير القول وتحطيم الأصنام وبين الباعث العميق لعلم التفسير أو التفسير بوصفه جني المعنى وإحيائه انطلاقا من إرادة الإصغاء*، هاته المحاولة - حسبه- ما تكاد تتطور لتنقل إلى مستوى أعمق هو مستوى المناظرة بين الفلسفة(ممارسة الارتياب) وبين أعلام الدين أو المقدس (كإرادة للإصغاء) في صراع وتقابل جدلي، والتي أفضت هاته المعركة - بعبارة ريكور- إلى متاهات ينبغي للمرء درء التعارض الموجود والتي سماها بالوساطات غير المكتملة لتجاوز الصراع المشحون بين الإرتيابية الاعتقادية من جهة، ولتأسيس لفضاء رحب قائم على الحيوية السجالية، وفاتحا لآفاق الحقيقة وتعدد دوائرها.

ولعل هاته المقارنة أيضا بين قطبي تأويليته؛ قد تفتح لنا باباً هاماً وضرورياً، وهو باب الحديث عن أهم المقاربات الموجودة في فلسفة الدين، والتي يمكن اختزالها إلى مقاربتين أساسيتين، -هي ما حاول ريكور إبرازها-، سواء المقاربة الوظيفية التي ترى بأن الدين يؤدي وظيفة، هي بديهية بالنسبة إلى من يمارسها، وواضحة بالنسبة إلى من يدرسها من الخارج، ومقاربتها للدين خصبة، وبصفة عامة ذات منحى جينيالوجي وسببي، يُفسر الدين انطلاقا من شيء ما، أو حسب العبارة المأثورة، ذات النبرة النقدية، "ليس الدين شيئاً آخر غير..."،لا يؤخذ الدين، هنا، بوصفه ظاهرة مستقلةً وأوليةً، بل يرد إلى شيء آخر، وحده العقل قادر على تفسيره، والكشف عنه.[1]

لقد وُجد هذا التأويل الوظيفي للدين** منذ القديم منذ أبيقور ولو كريس، لكن مثل أوغست كونت أشهر أعلامه بتمييزه بين المرحلة الدينية والمرحلة الوضعية في تاريخ البشرية،[2] وفي الاتجاه نفسه تقريباً، غالباً ما مثل الدين محاولة لتبرير أو تفسير نظام اجتماعي أو سياسي معين، "إنه نوع من

---

* في دراسة هامة لجون غرايش حول قطبية التأويل وصراعه عند ريكور، يسمِّي تأويلية الارتياب بـ "هرمينوطيقا النية السيئة" (la mouvaise foi)، فيما يسمِّي هيرمينوطيقا جني المعنى مجددا بـ "هيرمينوطيقا حسن النية"(la bonne foi)، ويرى غرايش أن هذا التمييز ذو طابع كاريكاتوري مزدوج، "فمن ناحية، يُقدم الإرادة الطيبة للمؤول كنوع من الإيمانية Fidéisme بالمعنى، من دون أي بعد نقدي؛ ومن ناحية أخرى، يبدو صوت الريبة (المشروع تماما في بعض الحالات) تعبيراً عن "سوء نية" منهجي، ليس أقل "إيديولوجية" في النهاية من النية السيئة".

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص58.

** قد تبدو هاته المقاربة جائزة في نظر ريكور، وبالتالي يمكن الاستفادة منها كثيراً في فلسفة الدين، فنقّد الدّين قد شكّل على الدوام جزءا من التجربة الدينية ذاتها، وهذا جليٌ بصفة خاصة في سلالة الديانات الكتابية، حيث تتأسّس كل واحدة منها على نقد تلك التي سبقتها، فالديانة اليهودية شجبت عبادة المصريين للأوثان، وأيضاً بعض العبادات اليهودية المنحرفة عن تعاليم موسى (العجل الذهبي وكل الصور المحرمة التي ادعت تمثيل الرّب المتعالي)، ومن جهته يدين العهد الجديد ما في اليهودية من طغيان للجانب التشريعي.

[2] جان غروندان، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص60.

فلسفة الدين؛ ذلك الذي نعثر عليه سواء في مخطوطات ماركس، أو في جينيالوجيا الأخلاق لنيتشه، أوفي الرسالة اللاهوتية لسبينوزا، فالدين ينظر إليه باعتباره أفيون الشعوب الذي يختزل هنا إلى ظاهرة سوسيولوجية أو سياسية أو إيديولوجية، تؤخذ باعتبارها أولية.[1]

أما المقاربة الثانية، أي الما هوية للدين، فإنها تنشأ من الوصف الفينومينولوجي لقطبي الدين، أي الاعتقاد، والعبادة، إن ماهو ديني يشير بكل تأكيد إلى أحدهما، فإذا نظرنا صوب الديانات القديمة وجدناها أصلا تقوم علة مجموعة من الطقوس والعبادات، وإذا ما نظرنا إلى الديانات الحديثة (أو الواعية بكونها ديانات، والقصد هنا الديانات التوحيدية)، لو وجدناها تقوم بالأساس على مجموعة من المعتقدات، ولكن كل قطب منهما لا يمكن أن يقوم بعمله دون الآخر، فشرط العبادة الاعتقاد، وشرط الاعتقاد العباد.[2]

لعل هاتين المقاربتين أو نمطي التأويل-إن صح التعبير- تَبْدُوَان هامتين وضّرورتين، فالأولى ترتكن في منهجها إلى الهرمينوطيقا والثانية تستكين في منهجها إلى الفينومينولوجيا، ونحن كباحثين في هذا الصراع وجب علينا أن نبحث عن الكيفية المثلى لتحقيق التكامل بين هاذين المنهجين، دون المساس بمنهج على حساب آخر.

إن التقاء هاتين المقاربتين على الرغم من المعركة الموجودة بينهما، هو ما يسميه ريكور"التطعيم الهرمينوطيقي في الظاهراتية"*، إنه طريقة لإرساء أسس الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، وبالتالي الوصول إلى نوع من التوافق والاتفاق المنهجي خدمةً للفاهمة البشرية في بحثها وتوقها للشأن المقدس، أي الظاهرة الدينية.

يؤكد ريكور أمرين هامين يتعلقان بالعلاقة بين الهرمينوطيقا و الفينومينولوجيا، الأمر الأول، وهو أن ما هدمته الهرمينوطيقا ليس الظاهراتية، إنما واحدة من تأويلاتها، أي تأويلها المثالي من طرف هوسرل ذاته، والأمر الثاني، ويتعلق بما وراء التضاد البسيط الموجود بين الظاهراتية وبالهيرمينوطيقا، من حيث اعتبار أن لهما انتماء متبادل ، يمكن لهذا الانتماء أن يعترف به الواحد منهما، فـ"الظاهراتية

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص62.

[2] المرجع نفسه، ص ص (63-70).

* دائما ما كان ريكور يلح على هذا التوظيف المنهجي المزدوج للهرمينوطيقا و الفينومينولوجيا، في كتاباته وأعماله الفلسفية، يمكن العودة إلى كتابه "صراع تأويلات، حيث أردف مبحثاً سماه: "الطعم الهرمينوطيقي في الظاهراتية، أو في كتابه الآخر: من النص إلى الفعل، والذي جعل الفصل الأول تحت عنوان:" من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية".

افتراض هيرمينوطيقي من المتعذر تجاوزه، كما لا يمكن للهيرمنوطيقا من جهة ثانية أن تؤسس نفسها دون افتراض ظاهراتي".[1]

لعلما يمكن الخروج به في هذا المحور الهام، هو القول بأن قطبية التأويلية عند ريكور، هي بمثابة المعركة التي ينبغي خوضها من أجل استعادة الماضي وإحياؤه من جهة، وبين الكشف عن أفق استكشافي ينبغي البحث و العثور عليه في أعماقنا، إنها الرد على المد الإنتقادي الارتيابي والدفاع عن روح الاعتقاد الإيماني، فقيم الحياة في الحضارة الإنسانية تزداد انهيارا واختناقا، بسبب عدمية تقضي على كل اعتقاد و لتأتي على الأخضر واليابس، وبسبب عقلانية تكتفي بإضفاء الشرعية على الهيمنة والعبودية .

و لا مفر إذن؛ من أن فيلسوف اليوم يتمسك بالروح الإرتيابية و الانتقادية تمسك السمكة بعنصرها المائي، بيد أن هذه الروح تكاد تكون خانقة ممسكة على أنفاس الفكر كما كانت الدوغمائيات السكولائية تفعل من قبل، هكذا ينبهنا ريكور إلى أن الكثير من الأمور تغيرت، فقد انتقلت المعركة من الثورة ضد الاعتقاد الساذج والدجل الفكري، إلى الوقوف ضد الجحود والارتياب وإرادة النسيان، هذه النماذج التي لا نجد لها مثيل يبدو أكثر قوة وتطبيقا من مشاريع فلاسفة الشبهة (ماركس–فرويد –نيتشه)،الذين ألحقوا بمغامرة الذات، الإهانة الكبرى -كل في موقعه الخاص- .

نتائج الفصل الثالث:

يمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذا الفصل الثالث:

- ✓ أن تجاوز روح الانتقادية المدمرة لكل شيء والتي تميز الفلسفة الارتيابية، يبدأ من فن إجراء الحوار و الانفتاح على كل الوساطات الدينية، السردية، التاريخية، وهو ما عمل ريكور على تجسيده في رحلته الفلسفية الطويلة.
- ✓ أن التأسيس لفلسفة التواصل ولقطبية التأويلية، يستدعي التوظيف المزدوج للهرمينوطيقا/ التأويل بوصفها ممارسة إرادة الشبهة (كما فعل ماركس – نيتشه – فرويد) من جهة، وكونها استعادة المعنى وجنيه مجددا (كما أراده ريكور من خلال الاستمداد بـ" مرسيا إلياد–فان درليو–وموريس لينهارد") .

[1] بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص31.

✓ أن النظر إلى مشروع الحقيقة كإمكان تأويلي، يقتضي منا النظر إلى تعدد دوائرها وتعدد زوايا النظر فيها، والتحقق من اعتبارها أفق، لا يعد البحث فيها عن أوجه المطابقة و التناهي بين الشيء واسمه أمرا صحيحا، فلم تعد الحقيقة نتاج العقل والتعقل، بقدر ما أضحت نتاج الفعل والتواصل والحوار والتفاعل، فالحقيقة ليست وليدة مصانع اللوغوس، بل هي من صنع الأمل والعمل.

✓ إن انسحاب الرمز الديني من الأفق الثقافي الغربي هو تعبير بوجه آخر عن تراجع التجربة الدينية، في ظّل وجود روحا إنتقادية تقضي على كل اعتقاد، إنها ضرب من الشك المتقاعس، ونوع من الارتياب القبلي الذي يأتي على الأخضر واليابس، ولا يكلف نفسه حتى عناء الذهاب عميقا في النقد، هذه الإرتيابية التي تقدم نفسها كبداهة لا تفكك في الحقيقة شيء، بل تفسد كل شيء على وجه التقريب وتجعله غير قابل للاستعمال، فلا شيء يفلت من قبضتها بما في ذلك الدين السياسة، والعدالة، وحتى التاريخ الذاكرة، والصحافة بطبيعة الحال.

✓ إذا كان ريكور حريصا على التمييز بين الخطابين الإنتقادي الفلسفي و الإعتقادي الديني من حيث المنهج والغاية، إلا أنه يرى خيوط الوصل والتبادل عديدة بين النصين؛ رافضاً التمييز التقليدي بين إيمان لا تفكير فيه ونقدا لا اعتقاد فيه، فليس صحيح أن الفلسفة هي خطاب نقدي وتفكيكي صرف بل إنها لا تخلو من قناعات إيجابية موزونة، كما أن الدين يتضمن بعدا نقديا داخليا.

الفصل الرابع:

الكوجيتو الجديد؛ الانفتاح على الفلسفات و مشروع الحقيقة:

ريكور ومابعد تأويلية الارتياب.

الفصل الرابع: الكوجيتو الجديد؛ الانفتاح على الفلسفات و مشروع الحقيقة: ريكور ومابعد تأويلية الارتياب

المبحث الأول: تأسيس الكوجيتو الجديد

أولا: الكوجيتو المجروح، بناء المصطلح ودلالات اشّتغاله.

ثانيا: السمات العامة لتأويلية الذات.

ثالثا: السؤال الأنطولوجي عند ريكور بين الإرادة و القدرة الإنسانية.

المبحث الثاني: ريكور والانفتاح على الفلسفات.

أولا: الحوار النقدي مع الفلسفة التأملية

ثانيا: التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

ثالثا: الانتقال من الفينومينولوجيا إلى فلسفة اللغة، أو في الحوار الفلسفي مع البنيوية

رابعا: من القول إلى الفعل، في فلسفة السياسة

خامسا: التوجه صوب الجماليات: نحو الأدب وفلسفة الفن

المبحث الثالث: من الحقيقة كمشكل إلى الحقيقة كمشروع: أوفي الحقيقة كإمكان تأويلي.

أولا: تعدد دوائر الحقيقة ومسألة الأنثروبولوجيا الفلسفية

ثانيا: مكانة فلسفة الفعل وعلاقتها بنظرية الحقيقة

ثالثا: نحو درء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشخصي ومفهوم الحقيقة

رابعا: مشروع الحقيقة بين الأمل الفلسفي والرجاء الديني

نتائج الفصل الرابع

الفصل الرابع: الكوجيتو الجديد؛ الانفتاح على الفلسفات و مشروع الحقيقة: ريكور و مابعد تأويلية الارتياب

تمهيد:

بعد أن آتينا على شرح وتفصيل موقف ريكور من مسألة الارتيابية ومظاهرها المرتكزة على العدمية وفقدان الأسس في الفصل السابق، وبعد أن قدمنا مرجعية ريكور المعرفية التي وجدناها مرتكزة في مجملها على البعد الديني للرّجل، الأمر الذي جعله يقدم نقدا لاذعاً للارتيابية المعاصرة، وبعد أن تتبعنا قطبية التأويلية الريكورية وكيف كانت المعركة المعرفية بين أقطاب التأويل، أي بين تأويلية الارتياب مع ماركس نيتشه وفرويد، وبين تأويلية الإثبات مع لينهارد، مرسيا إلياد، وجون فان درليو أعلام فينومينولوجيا المقدس، سنحاول في الفصل الأخير الوقوف على ثلاث قضايا أساسية؛ نعتقد جازمين بأن محاولة ريكور لتجّاوز مضائق الفلسفة الارتيابية وهفواتها، كان من خلالها، فإذا كانت القضية الأولى تتعلق بتأسيس كوجيتو جديد، متجاوز للكوجيتو الديكارتي الذي أنهكته ضربات الارتيابية المتتالية، وبالتالي أصبحت جُل مقولاته غير صالحة، كانت القضية الثانية متعلقة بالانفتاح على الفلسفات، ومحاولة تكوين بنية فلسفية للتواصل بين مختلف النظريات ومختلف المذاهب عبر تاريخ الفلسفة، بحيث يصبح التواصل بدل الارتياب نموذجا معرفياً ذو دلالة تاريخية وراهنة مكونا أساسيا للمعرفة تخريجاً ونقداً، في حين ترتبط القضية الثالثة بمشروع الحقيقة،الذي لم يعُد وليد مصانع اللوغوس والوعي المباشر كما نهَّته إليه الارتيابية، بل أضحى أفقًا استكشافيا وإمكاناً تأويلياً، يقتضي منا الإنصات له والعمل به، لتفادي الوقوع في مأزق العدمية.

ولقد كان منطلق وضعنا لهاته القضايا بالذات؛ متأتيا من قول ريكور التالي:"إن الاعتقاد بفكرة الحقيقة والموقع النسبي للاجتهاد الفلسفي الإنساني منها يفتتح أملاً ورجاءً لا نبلغه في هذه الحياة أصلاً... لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات، وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجة، إن الحقيقة بهذا المعنى؛ أي بما هي الرجاء الأنطولوجي، هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنها الشُّعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود...بهذا المعنى؛ فإن الحقيقة هي ما يعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ الفلسفة، من دون فلسفة للتاريخ، إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنها طموح أنطولوجي ذات وظيفة مهمة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقة،

وفي خلق مناخ حواري مفتوح باستمرار بين الفلسفات"[1]، بهذا النص الرفيع والمضخّم بالدلالات سنحاول في هذا الفصل الوقوف شرحاً وتفصيلاً على أهم ما جاء فيه انطلاقاً من نصوص ريكور الفلسفية الأخرى، تبيانا لمشروعه المعرفي، وآملين في النهاية أن نصل إلى حدود ما جاء به هذا القول، وللوصول بهذا البحث إلى مشارف نهايته.

المبحث الأول: تأسيس الكوجيتو الجديد

من البين أن مسألة البحث في الكيفية المثلى لتأسيس كوجيتو جديد عند ريكور، قد أصبحت ممكنة، بل ومشروعة، وهو الذي كتب في صراع تأويلات بأن مهمته الأساسية" تجديد العزم الأنطولوجي الذي يسكن الكوجيتو، والذي كان قد نُسي في صياغة ديكارت السابقة"[2]، وهو تجديد لئن كان يقبل "هدم الكوجيتو المعرفي" فهو يريد "إعادته إلى المخطط الأنطولوجي باسم أنا أكون"، ذلك أن قصد ريكور ليس ذو حمولة سلبية، إذ هو لا يشارك في نقد فلسفة الكوجيتو كما فعل فلاسفة الارتياب (ماركس- نيتشه-فرويد) ومعهم بعد ذلك هايدغر، بل إن غرضه الأساسي إيجابي، وهو يمثل خاصة: "في سبر التفسير الايجابي لـ"أنا أكون" الذي يحل محل الكوجيتو نفسه، فالهدف الأسمى لدي ريكور هو الدفاع عن إمكانية وجود فلسفة جديدة للأنا"[3].

أولا: الكوجيتو المجروح، بناء المصطلح ودلالات اشّتغاله.

لعل دفاع ريكور عن استئناف الكوجيتو عَمَلَهُ، بدل من هدمه يبقى ضرورة، خصوصاً وأن ريكور ينتمي إلى تراث الفلسفة التأملية التي تنحدر من ديكارت ووصولا إلى جون لاشليه Lacheeleir (1832-1918)وبرونشفيكBrunschvicg (1869-1944)وجون لانيوLagneau(1851-1894)، ولذلك يبقى هذا الطموح يسكن كل تأملات ريكور الفلسفية، فلطالما كان الكوجيتو أشبه بطائر العنقاء/الفينيق، ما أن نعتقد باختفائه إلا ويفاجئنا بانبعاثه من رماده، ليتخذ صورة جديدة، قد تكون "كانطية" أو "هيغلية"،"هوسرلية" أو"ريكورية"،"سارترية"أو"فوكولتية"، قد تتعدد صوره بتعدد قراءاته، وفي تعددها واختلافها بقي نص ديكارت حاضراً وحياً بقوة طيلة العقود الماضية، كما أضحى الكوجيتو بذلك مرآة، لكل فيلسوف يرى فيها صورته ويتعرف من خلالها على ذاته.

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, Ed .du Suiel 1964p.165.

[2] بول ريكور: صراع تأويلات، مصدر سابق، ص269.

[3]المصدر نفسه، ص272.

لكن هل استأنف ريكور النظر الفلسفي في الكوجيتو كما هو عند ديكارت دون زيادة ولا نقصان؟ هل انتبه ريكور لمُجْمَل المآزق التي وقّع فيها هذا الكوجيتو؟ وهل نظّر، وفحص جملة الانتقادات الجذرية التي قدمتها الفلسفة الارتيابية للكوجيتو الديكارتي؟

أ/ الكوجيتو المجروح: بناء المصطلح.

يقول ريكور:" هذه هي فرضيتي في العمل الفلسفي: إني أسميها "التفكير المجسّد"، أي الكوجيتو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات، وذلك "الأنا أفكر" إنما يكون قد تجسد بعد في كل مرة ضمن "أنا أكون" هي في ظاهرها أنا مطمئنة، لكنها في باطنها، تحمل "الارتياب المؤلم: من أكون؟"[1].

بهذا القول يستأنف ريكور تحدي الكوجيتو، فطرافة فكرة ريكور أنه غير مقتنع بنهاية فلسفات الذات، ولا بعملها، كونه لا يكف عن البحث عن تجارب أنا جديدة لم يستنفذها هدم فكرة الكوجيتو، وهو يقترح أن نتعامل مع الأمر ليس بوصفه نهاية، ولكن بوصفه نوعاً من التحدي[2]، وهكذا فما يصدر عن فلسفة الذات التي تردّ وجودنا إلى تفكير بحت هو "الكوجيتو الكاذب" أو "وثن الكوجيتو"، الذي عنوانه الكبير "النرجسية"، وفي سعيه إلى تفكيك "الكوجيتو الكاذب" تتحول الارتيابية إلى ضرب من الفينومينولوجيا المضادة التي تفرز لنا نوعاً من "الكوجيتو المجروح Cogito Blessé كوجيتو يطرح نفسه، ولكنه لا يملك نفسه"، لأنه ببساطة يقوم على أفضلية أنا أكون بدل من أنا أفكر".[3]

لم يكن كوجيتو ديكارت معزولاً في تاريخ الفلسفة على هيئة قضية ثابتة أو حقيقة خالدة تطل على بهو التاريخ، إنه يمثل لحظة فكر، وإنه ليتخلص سيرورة ويفتح سلسلة، وإنه ليكون معاصراً لرؤية العالم حيث تكون كل موضوعية معروضة مثل مشهد يقف إزاءه نظره السامي، إن كوجيتو ديكارت يعد واحداً من القمم، وإن كان هو أعلاها سلسلة الكوجيتو التي تشكل التقاليد الفكرية، ولقد كان كل تعبير من تعابير الكوجيتو-على حد قول ريكور- يؤول التعبير السابق في هذه السلسلة وتلك التقاليد، وهكذا يمكننا أن نتكلم عن: "الكوجيتو السقراطي(اعتن بروحك)، وعن الكوجيتو الأوغسطيني(الإنسان داخلي على ميل الأشياء الخارجية والحقائق العالية)، وعن كوجيتو ديكارتي، وبالطبع عن كوجيتو كانطي(الأنا أفكر يجب أن تكون قادرة على مصاحبة كل تمثلاتي).[4]

---

[1] بول ريكور: صراع تأويلات، مصدر سابق، ص315.

[2] فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص170.

[3] بول ريكور: صراع تأويلات، مصدر سابق، ص290.

[4] المصدرنفسه، ص282.

إذا كان لكل عصر رؤيته المعرفية، ولكل عصر كوجيتو خاص به، فإنه علينا اليوم أن نبتكر الكوجيتو الخاص بنا، هذا هو درس ريكور الكبير في القول السابق، وهكذا كان التحول من أفق ديكارتي تأملي، إلى أفق آخر وإلى كوجيتو تأويلي جديد، تلجأ إليه الفلسفة لتلمم جراحها، و لتتخلى عن مرامهما المتمثل في التأمل المطلق والتطابق المطلق أيضا بين الفكر والوجود، ولتبحث عن أمل آخر هو مساعدة القدرة والإرادة الإنسانية في استكشاف الحقيقة وفهم ديدنها.

مما لاشك فيه أن خطأ ديكارت الكبير في نظر ريكور أنه أقام وعيا مباشراً، ليس بالزمان، ولكن دون واسطة، فـ"الأنا أفكر" الذي توصل إليها بعد أن جعل من الارتياب المنهجي يقيم ورقة بيضاء، فظن أن الكوجيتو توصل إلى حقيقة يقينية، وإلى بديهة لا يرقى إليها أي ارتياب، ولكننا اليوم نعرف بأن قوى اللاوعي، التي فجرتها الارتيابية تتربص بمثل هذا الكوجيتو الذي بات مجروحاً، فالذات ليست شفافة أمام نفسها، ليس هناك من فهم للذات إلا عبر توسط العلامات، وتوسط الرموز وتوسط النصوص".[1]

ولعل أول الأمور التي أراد ريكور تغييرها في صورة الكوجيتو، هو تغيير المبادئ والأركان الكبرى القائم عليها، فإذا كان الكوجيتو الديكارتي يتصف بالمباشرة والشفافية والوضوح، فإن الكوجيتو المناضل أو المجروح يمتاز بالتوسط والدورة الطويلة عبر العلامات و الإشارات والنصوص، يقول في ذلك:"قد تعلمت تحمل ضربات الادعاءات، المباشرة، المطابقة والوضوح الحاملة لخصائص العالمية، وضرورة المطلق، التي تميز بها بالخصوص الكوجيتو الديكارتي والأنا أفكر الكانطية، سأحاول تغيير هذا المنطلق إلى وضعية فلسفية فكرية، بتوضيح كيف يمكن أن تترك المباشرة مكانها للتوسطية (La médiation)وكيف يمكن أن نتجاوز المطابقة (adaptation'L)دون أن نرجع إلى فكرة الحقيقة، وكيف يمكن كذلك أن نضع محل الوضوح فكرة الارتياب(le soupçon) كلحظة أولى للشهادة (L'attestation)"[2]. هذه الثلاثية بالذات تمثل جوهر الكوجيتو المناضل والمجروح لدى ريكور، وبكل تأكيد، فإن فهمنا لهذا الكوجيتو الريكوري الخاص قد يتيح لنا فرصة معرفة وفهم فلسفة ريكور فهما عميقاً، ولا ضير إذا ما اعتبرنا أن هذا الكوجيتو المجروح بمثابة الأداة الإجرائية لقراءة فلسفة ريكور التأويلية.

---

[1] جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، مرجع سابق، ص348.

[2] J. Greich. Kearney (dire), Paul Ricoeur ou les métamorphoses de la raison herméneutique, cerf, paris ; 1991, p09.

ب/ الكوجيتو المجروح: دلالات اشتغاله.

هكذا كان اقتناع ريكور التام، والذي جعله موازيا لكل فلسفته الطويلة، لم يعد هناك مجال للقول بأن الذات هي مركز الخطاب، أو مرآة العالم، أو حتى البؤرة المركزية للحقيقة، لم يعد الكوجيتو مقياساً لمعرفة الوجود، ولم يعد الإنسان حقيقة مباشرة تنكشف في ضوء الفكر -كما كان ديكارت يقول- ، الحّال تبدل والمقام تغّير، لقد أضحى الأمر مختلفاً، فإذا ما أرادت الذات معرفة ذاتها، وممارسة وجودها؛ عليها أن تخضع لحقل دلالي من الوساطات، وعبر حقل غير مباشر مملوء بالألغام، سواء أكانت لاشعورية(كما تمثلها فرويد)، أو إيديولوجية (ماركس)، أو ثقافية(بلغة نيتشه)[1]،لذلك فنحن بحاجة للتأويل الذي يخوض مغامرة الطرق الملتوية ليكشف عن معطيات أساسية تدعم القول بعدم وجود علاقة مباشرة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، بل هناك ضرباً من التوسطية والوساطة، التي تشتغل –بحسب ريكور- ضمن ثلاث دلالات أساسية:

1/ العلامات:

والتي تحيل إلى الطابع اللغوي الأصلي للتجربة الإنسانية.

2/ الرموز:

وهي الأطر الناظمة لعملية التفكير، ذلك أن الرمز هو هبة التفكير وفق العبارة الكانطية الشهيرة، في بعدها الجماعي وسياقاتها الثقافية المختلفة، وإن كانت لا تحظر بكثافتها الدلالية القوية إلا عبر النصوص القابلة لاستراتيجيات التأويل المتباينة والمتصارعة.[2]

3/ في النصوص:

و هي التي من خلالها يخرج الخطاب من ضيق التعبير المباشر ليأخذ تميّزه واستقلاليته عن قصد المؤلف، وعن السياق الأصلي لقراءته وتقلبه وعن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة بإنتاجه.[3]

---

[1] نوفل جراد، أركيولوجيا علوم الإنسان(صراع تأويلات فوكو وريكور نموذجا)، ضمن كتابات معاصرة، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، لبنان، العدد38، 1999، ص73.

[2] جنات بلخن: نظرية السرد التاريخي، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2009-2010، ص ص32-33.

[3] المرجع نفسه، ص34.

هكذا وبكثير من التعقيد يقودنا ريكور في رحلة البحث عن معطيات الكوجيتو الجديد الذي أرسى دعائمه أرض تأملية وفلسفية بامتياز، فتحت طائلة النقد الجذري الذي قدمه للكوجيتو الديكارتي، وتحت الانتباه للمآلات الخطيرة التي وصلت إليها الارتيابية، يرصد ريكور طريقاً فلسفي مغاير، طريق موسوم بالرموز والدلالات والمنعرجات، كيف لا وهو الذي سمّي بفيلسوف المنعرجات، ومبتعدا عن الطريق القصير الذي قدمه هايدغر حول تطلب معنى الكينونة والوصول إليها، إن طريق ريكور يبدو قائما على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من حتمية أساسية هي التفاعل بين مختلف فروع المعرفة البشرية للوصول إلى إجابات مرضية حول الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي تسكن هذا الإنسان القادر.

ثانيا: السمات العامة لتأويلية الذات

لو قُدر لنا الحديث في سؤال الذات عند ريكور، لأكدنا على أمر هام وضروري وهو أنها تحتل مكانا فلسفيا مريحا ورفيعاً في تأويليته، إن الذات بما هي حالٌ وكيانٌ أنطولوجي؛ لطالما مثلت دائرة نقاش فلسفي كبير في تاريخ الفكر والمعرفة، هذا النقاش الذي استعاده ريكور لصالحه من جديد ابتداء بنقده للذات الديكارتية المباشرة والمفخّمة، ثم تأمله ونقده الفلسفات المضادة لهذه الذات (نيتشه-ماركس-فرويد)، ثم محاولته في تجاوز هذا الوضع والبحث عن السبل الكافية لتأسيس "ذات قادرة وفاعلة" متجاوزة لكل هاته الضغوط والمزالق، لعل تأويلية الذات ريكور تكاد تكون مهماً للصراع الموجود بين التضخّم الإبستمولوجي للكوجيتو عند ديكارت والإذلال المهين لدي نيتشه وأتباعه.

أ/ سؤال الذات و الالتزام الأنطولوجي للإقرار:

مما لا شك فيه أن الأهمية الأنطولوجية للوجود الإنساني، أو وجود الإنسان في العالم، لم يعد يمتلك مشروعيته وأحقيته في فلسفة ريكور الأخيرة، ذلك أن انهيار ذلك الإنسان الذي كنا نؤمن به لقرون مضت كوعي وإرادة وكذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالة تحت وقع النّقد الجذري لأساتذة الارتياب (ماركس-نيتشه-فرويد)، وما استتبعهم بعد ذلك من النقد البنيوي والهيدجري والتفكيكي، ارتبطت أزمة فهم معنى الذّات الإنسانية بعدم القدرة على فهم الإنسان لذاته، لقد لازم هذه الأزمة الكثير من الأسئلة الأنطولوجية حول معنى الذات وقدرتها على الفعل.[1]

[1] أحمد الفرحان: تأويل الحياة الكتابية للذات، مرجع سابق، ص 182.

يحتل مفهوم الإقرار مكانة هامة في تأويلية الذات لدى ريكور فهو:" نمط الاعتقاد المرتبط بالصيغة الحاملة لمعنى القدرة الإنسانية التالية: أنا أعتقدُ أني أقدرُ"، إنه بمثابة "ضمانة تضمن قدرة الذات –عينها- على أن تدوم رغم كل الظروف"، هاته الضمانة بكل تأكيد هي ضمانة خالية من كل ضمانة ديكارتية مباشرة، إن الإقرار الريكوري هو ضربٌ من الاعتقاد (croyance) الذي ينقصه التأسيس ممّا يجعله هشاً، ولكنه ليس أقل قوة من كل ريبة، وأيضا اللفظ المقابل له تقريباً هو "الثقة"، يقول ريكور مقدمة كتابه "الذات عينها كآخر"." إن الإقرار نقيضه الارتياب والريبة، بهذا المعنى فإن الريبة تحتل مكان الوجود الباطل أو الكاذب في التعبير المنطقي الأرسطي"[1]، أي إذا كان الارتياب دالا على البطلان والكذب، كان الإقرار دالاً على الحقيقة والحق.

ماذا يُقَدِمُ مفهوم الإقرار للذات إذن؟ وماذا يوفر لها للخروج من قصورها؟ إنه يقدم تمرينا وتكويناً مخصوصاً للذات، يجعلها تفهم ذاتها بذاتها، بعيداً عن ضروب المعنى المزيفة، كما أنه مسوغ للقرابة بين الإشهاد(attestation) والشهادة (témoignage) الذي يمكن جمعهما تحت صيغة المحتمل والمَدين(créditer) أو تحت ما يمكن أن ندعوه بطريقة أخرى اليقين الأخلاقي الذي يستوعب نوعاً من اليقين العملي، والمعرَّف عن حقٍ كضمانة تكون من خلالها الذات –عينها- مُتصرفة(agissant) ومكابدة(souffrant)[2]، إن السؤال الذي يجيب عنه الإقرار ليس أبداً ما أكون؟ ولكن سؤال من "أكون"؟

ب/ الكثافة التشابكية لتأويلية الذات

قد تكون الذات اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة ترتيب بيتها جيدا، سواء في علاقتها مع ذاتها أو مع الآخر، ولذلك على الفيلسوف إذا ما قُدِّر له البحث في مسألة الذات، أن يحاول الإحاطة بهاته المسألة جيدا، من خلال تحديد النظر فيها، في منزلتها وفي قيمتها، وهذا ما عبر عنه ريكور من خلال مشروعه الفلسفي حول تأويلية عامة للذات، هاته الأخيرة؛ التي يصح القول فيها، بأنها تتقاطع وتتشابك مع العديد من المسائل والمفاهيم، حاصل الكلام هنا؛ أن الذات يمكن أن تعيي ذاتها عبر ثلاث قضايا أساسية، هي الجسد، الغير، الضمير، ولو حق لنا طرح السؤال هنا، قلنا أي نوع من الوجود هي الذات؟ لأجبنا للتو بأن الذات عند ريكور متعددة الدلالات :

[1] ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص561.

[2] أحمد الفرحان: تأويل الحياة الكتابية للذات، مرجع سابق، ص184.

1/ الجسم الخاص (الجسد):

ينطلق ريكور في بيان هذا المستوى من العلاقة(بين الذات والجسد) من البعد الأنطولوجي الذي أعطاه "مين دي بيران" رائد الفلسفة التأملية للجسد حين فصل بين مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل، فالقول "أنا موجود"، قد يعني القول" أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل"،[1] إن "دي بيران" حسب ريكور هو أول فيلسوف أدخل الجسد الخاص داخل منطقة اليقينية غير التصورية،إذ يحيل مفهومه إلى "المقاومة التي ترضخ أمام المجهود، وإلى أن الجسم يتلقى الدلالة التي لا تتزعزع بأنه جسدي مع تنوّعه الحميم وامتداده، الذي لا يُختزلُ بأي تمدد متخّيل أو متصّور، فهذه التجربة هي تجربة "الجسم الايجابي الفعال" الذي تمثله السعادة"[2].

يتجه ريكور بعلاقة الذات بالجسد من فلسفة المجهود مع "دي بيران"صوب "فينومينولوجيا هوسرل" الذي قدمّ وفق ريكور تصوراً هاماً ومهما حول مفهوم الجسد خصوصا في كتابه "تأملات ديكارتية" حين حاول تبيان الموقع الاستراتيجي الذي يحتله الفرق بين الكلمتين الألمانيتين: Leib التي تعني "الجسد" koperوالتي تعني الجسم، والتي ترجمهما ريكور إلى اللغة الفرنسية بـ: chair الجسد، وcorpsالجسم، فإذا كانت كلمة chair تعني جسم الإنسان، مع كل ما يحمل من غرائز وشهوات وضعف، والكلمة هاهنا ذات دلالة دينية مسيحية، في حين نعني بالجسد بما هو نقيض الروح، فالضعف مقابل للقوة، كما الجسداني مقابلٌ للروحاني، في حين أن كلمة جسم(corps) ليس لها من دلالة شهوانية أو معيارية.[3]

2/ الكائن الغريب(الآخر)

لعل هذه الدلالة الثانية، والتي تظهر بوصفها ميتا-مقولة أو مابعد مقولة الغيرية –غيرية الغير- تبدو ملتحمة أشد الالتحام بنمط التأويليات الفينومينولوجية للذات عند ريكور، إذ نشهد نوعاً من الجدل الخاص بين الذات والآخر أو الغير وبطرق متعددة، فالآخر ليس مجرد مقابل للعينه، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه(أي لمعنى الذات)، كما أنه على الصعيد الفعلي توجد عدة طرق

[1] ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص594.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه،595.

لإثبات هاته العلاقة، التي يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها، والتي يرسم فيها بالضبط حدود الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هاته التأثيرات.[1]

مهما يكن من أمر، فإن خطاب الغيرية عند ريكور يبقى ذو أفق استشكالي هام يدخل ضمن نطاق خاص بتأويلية الذات، والغيرية تبقى حالاً أو انطولوجيا من الحالات الممكنة لوجود الذات، وهو ما نجده حاضرا وبقوة في أدبيات "هوسرل وليفيناس" وعبر كتاباتهما حول الآخر، الذين يشيده بها ريكور كثيرا في هذه الناحية، بل يؤسس تأويليته للغيرية انطلاقاً من رؤيتهما المرجعية، يقول ريكور:"من هذه المواجهة بين هوسرل وليفيناس يخرج الاقتراح، بأن ليس هناك أي تناقض في قولنا بأن حركة العينُه نحو الآخر وحركة الآخر نحو العينه هما ديالكتيكياً متكاملتان، فالحركتين لا تلغي إحداهما الأخرى، لأن الأولى تنتشر في البعد المعرفي للمعنى، في حين تقترب الثانية من البعد الأخلاقي للأمر".[2]

3/ الذات عينها(الضمير أو الوجدان الأخلاقي)

لعل اعتبار الضمير -بمعنى الكلمة الألمانية Gewissen- المكان الأصيل كي تمارس الذات جدلها مع الآخر هو اختبارٌ صعب، أو هو محاولة مليئة بالفخاخ-بتعبير ريكور-، إن هاته المحاولة قد تجعلنا أمام العديد من التحديات، أولها: فائض المعنى؛ بخصوص المفاهيم المتعلقة بالضمير، والتي من شأنها أن تنشئ فهماً مشكوكاً في أمره، خصوصا في الحديث مفاهيم مثل الضمير المعذب(الإحساس بالخطأ) والضمير المرتاح، فهذا التحدي كي يجعلنا نختبر الأطروحة القائلة بأن إقرار الهوية الذاتية لا ينفصل عن ممارسة الارتياب،[3] أما التحدي الثاني، فهو "إذا كان بمقدورنا تحرير الضمير من المفاهيم والأفكار المسبقة(الضمير المرتاح-الضمير المعذّب)، فهل سيشير الضمير إلى ظاهرة مختلفة عن الإقرار بالقدرة على الوجود الخاصة بنا؟"[4] فموضع الرهان هنا؛ هو مواجهة هاته النسخة الغير الأخلاقية للضمير عبر تحديد بعض الظواهر بدقة من قبيل: الأمر، أو الدين، أما التحدي الثالث، فيتعلق بموضوع الأمر والدين، فإذا كانا يشكلا الافتراض المسبق والأخير للضمير، فهل يعني ذلك أن حصة الآخرية التي نستطيع تبنيها هناك هي حصة آخرية الآخر؟ أو بتعبير آخر ما الذي يشرعن أن نعطي مكانا مميزا لظاهرة الضّمير، على صعيد الكبرى للعينهُ والآخر؟[5]

---

[1] ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 598.

[2] المصدر نفسه، ص595.

[3] المصدر نفسه،ص 626.

[4] المصدر نفسه، ص 627.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يجبرنا التحدي الأول، على الدخول في إشكالية الضمير عن طريق باب الارتياب(soupçon)، فالضمير هو المكان الرئيسي الذي تختلط فيه بشكل كبير الأوهام حول الذات-عينها مع صدق الإقرار، يقول ريكور" إن الارتياب هو الذي يتناول فائض المعنى الذي تضعه فكرة الضمير فوق المفهوم الأكبر للأخلاق"، إذ يبقى اختبار الارتياب النيتشوي* مفيداً من أجل استعادة المقدرة الاستكشافية لاستعارة "صوت الضمير".

أما التحدي الثاني؛ فهو يقترب من إدخال مفهوم الدين أو الخطأ على صيغة الضمير، من ناحية ارتباطه بالوجود، كأن نقول الوجود مديناً، إذ يبرز الدين كمحمول للجملة "أنا موجود"، وهذا الإلحاح على انطولوجيا الدين ينتزع عما يحلقه الفهم العام لفكرة الدّين[1]، أن هذا الجهد يتعلق بانتزاع الضمير من براثن التبادل الارتيابي بين الضمير والضمير المجروح، والذي يجد تتمته القصوى عند هايدغر في صيغته الأكثر جذرية التي تختصرها هذه الجملة وحدها:" إن الإقرار بقدرة-على الوجود أصيلة يعطيه الضمير"[2]، مع هايدغر يغدو نداء الضمير من دون أدنى مجال للارتياب، فالنداء يأتي مني، ومع ذلك فإنه يتخطاني، ينبثق معي ومع ذلك هو فوقي".[3]

ولعل الإضافة التي يقدمها التحدي الثالث؛ هو أن يصبح الضمير هو صوت الآخر بمعنى الغير، ذلك ما يحملنا هيغل على التفكير فيه، منذ اللحظة التي يرتبط فيها مصير الضمير بالمصالحة بين صورتين جزئيتين من الروح: الضمير الحاكم والضمير الفاعل، وهكذا فإن ظاهرة ازدواجية الضمير تخترق كل كتاب "فينومينولوجيا الروح"، منذ لحظة الرغبة في الآخر، مرورا بديالكتيك السيد والعبد، إلى الصورة المزدوجة للنفس الجميلة وبطل الفعل، إن مفهوم الاعتراف عند هيغل هو الجواب الصريح على هذا التحدي الثالث، يقول ريكور" الاعتراف الذي تعبر عنه رؤية الذات عينها في الآخر (الغير)"[4].

* يصف ريكور نقد نيتشه للضمير خصوصاً عند هيغل مع كتابه فينومينولوجيا الروح "بأنه دوي الرعد الحاسم"، ففي المبحث الثاني من كتاب نيتشه "أصل الأخلاق وفصلها" والمسمى بالخطيئة والضمير المعذب، يؤكد نيتشه على القرابة العميقة بين النقدين (النقد الهيغلي والنقد الجينيالوجي)، غير أنه يعتبر بأن نقده هو الأصيل، ليصف الضمير تأويل مزور" نقلا عن: ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص(632-633).

[1] ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق،ص640.

[2] هايدغر: الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص187.

[3] ريكور بول: الذات عينها كآخر، مصدر سابق،ص636.

[4] المصدر نفسه، ص 646.

إذا كانت هاته التجارب (تجربة الجسد الخاص - تجربة الغير وتجربة الضمير) تمثل في نظر ريكور التجارب الثلاثة للذات المتعدد الدلالات، فهي تناسب مع السمات الموضوعية للذّات الفاعلة والقادرة، التي تستطيع أن تشير على نفسها كصانعة ومؤلفة، وبالتالي مسئولة عن قولها وفعلها.

ثانيا: السؤال الأنطولوجي عند ريكور -بين الإرادة و القدرة الإنسانية-

لقد شهدّت كتابات ريكور الأخيرة-بداية مع كتابه الرئيس "الذات عينها كآخر"، ووصولاً إلى كتبه الأخرى: "بعد طول تأمل"و"العادل"و"مسار الاعتراف"، وكذا "الحب والعدالة"- اهتماماً كبيراً من قبله بمسألة الذات والقدرة الإنسانية، وعلى وجه الخصوص إعادة التأمل في البعد الأنطولوجي بما هو يحمل في طياته، الشروط الثلاث(شرط لغوي- وزمني-وإتيقي) في مجالات الإرادة والقدرة الإنسانية، وكون هاته الأخيرة تمثل المحدد الرئيس الذي يكون الإنسان القادر.

أ/ أيهما أحق وأيهما أسبق، الإرادة أم القدرة؟

لطالما مثلت الإرادة في علاقتها بما هو لإرادي في الوجود البشري، أولى القضايا الفلسفية التي استأثرت باهتمام ريكور في منطلق بحثه الفلسفي، فقد اعتمد في الجزء الأول من مؤلفه "فلسفة الإرادة" على مقاربة فينومينولوجية ماهوية لما هو إرادي وما هو لا إرادي في الوضع البشري، "لتتحدد الإرادة عنده لديه كعزم على إتيان أفعال وفق قصد واع، فبالتالي هي تمثل خاصية إنسانية فريدة لاتخاذ القرار بخصوص أفعال معينة بكامل الحرية، دون تدخل الصدفة أو الضرورة الطبيعية"[1]، بدا لريكور وقتها أن الإرادة هي ما يبرز ما هو إنساني، وأن التحليل الفينومينولوجي للإرادة باعتباره وصفاً داخلياً لفعل الإرادة في علاقته بما هو مراد ومقصود داخل الوعي، كفيل بإجلاء هذا الإنساني الخالص[2].

غير أن ريكور سرعان مع حاول تطعيم هذا التحليل الفينومينولوجي بمقاربة تأويلية للرموز من خلال كتابه "رمزية الشر" وهو الكتاب الثاني لمؤلفه "التناهي والشعور بالذنب"، الذي شكل المصنف الثاني لمشروعه الفلسفي حول فلسفة الإرادة، كانت الرمزية من خلاله تمثل تحديا فرض عليه إدماج أفق جديد في التفكير هو: التأويلية، والانتباه إلى مسألة الذات كطرف أساسي في معادلة الإرادي واللا إرادي في الوجود البشري، وإلى أولية مفهوم الكينونة (أو العالم) في فلسفة التأمل الذاتي، فإذا ما كان

[1] بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص29.

[2] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، الأزمنة الحديثة، العدد 14،ص6.

الرمز يتوسط علاقة الذات بالكينونة، ثبّتَ أن التأويل هو التفكير في الرموز، عن طريق تفكيك معانيها الخفية، وإبراز وظيفتها الأنطولوجية.[1]

يقول ريكور" من الزاوية الأنطولوجية، تسبق مادة الجسم (La chair) كل تمييز بين الإرادي واللا إرادي، ويمكننا أن نميزها بعبارة: "أنا أقدر" غير أن هذا الـ"أنا أقدر" لا يشتق من "أنا أريد"، بل هو من يعطي لهذا الأخير جذره الأصلي"[2]، بهذا الجواب يفصل ريكور بين مقتضى اشتغالنا أي بين الإرادة والقدرة، لصالح القدرة، التي لا تحيل إلى ذات حاضرة وفاعلة بذاتها ومن تلقاء نفسها، بل تفهم من خلال تفاعلها مع الغير، وبالتالي داخل مجال اجتماعي-سياسي- واتيقي، وذلك هو مطلب ريكور الأساسي، إذ أن الفهم العميق للذات يكون عن طريق توضيح معنى الكينونة داخل العالم، بالتفاعل مع الآخرين، بالعيش معهم.

من البين أيضا، أن حديث ريكور حول تأسيس فلسفة متعلقة بالوجود ليس ذا دلالة وجودية سارترية، بقدر ما هو حديث عن الوجود البشري أو الذات الإنسانية على قدر عبارة "أنا أكون..." أو "ما أقدر عليه" "je peux"، إذ تمثل القدرة الإنسانية نمطاً فريداً للوجود في هذا العالم، يجري هذا التوظيف باستخدام تراث الفلسفة وتاريخها، بمختلف المشارب وتعددها، وأول رافد في ذلك، هو فكرة الوجود بالقوة عند أرسطو، وما تحمله هاته الفكرة من استعداد داخلي للموجود للحركة والتغير نحو تحقيق الفعل[3]، كما يستفيد ريكور أيضا، من فكرة الجهد عند سبينوزا، فالوجود جهد لتحقيق حق الكائن الطبيعي في الكينونة، وحق الطبيعة داخل كل كائن يمتد بامتداد قوَّته الطبيعية على الوجود، وقد أوَّل سبينوزا هذه القوة كجهد"Effort" وكرغبة"Désir"[4]، وقد سعى إلى اعتبارهما جزءا من الماهية الأنطولوجية للشيء، "فكل شيء يعمل جاهدا لكي يستمر في وجوده، وذلك تبعاً لقوة وجوده الخاصة".[5]

كما يستفيد ريكور كثيرا من أطروحة هايدغر حول الانطولوجيا الأساسية، التي يمكن اعتبارها مرجعاً ثالثاً، بعد فكرة أرسطو حول الوجود بالقوة، وفكرة الجهد عند سبينوزا، يأتي اهتمام ريكور بفكرة هايدغر حول" الكينونة داخل العالم"، إذ اعتبر أن الفهم هو أحد الكيفيات الأنطولوجية لهذه

[1] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص7.

[2] بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 565.

[3] بول ريكور: الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة فتحي أنقزو وأخرون، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، ص56.

[4] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص8.

[5] سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس دار الجنوب، (دون تاريخ-دون طبعة)، ص112.

الكينونة، بوصفه صيغة من صيغ الإنهمام والقلق(Souci)، غير أن ريكور لم يكتف بالانهمام كصيغة لكينونة الإنسان داخل العالم، بل سعى إلى بحث الصيغ الإتيقية لهذه الكينونة[1]، ليحاول ريكور إعطائها معنى عن طريق البحث عن جواب كبير حول الذات داخل تاريخ الفلسفة، ما معنى أن أكون ذاتاً داخل العالم؟ فأول معالم الإجابة تقدمها نظريات المعرفة المنحدرة من الحداثة من ديكارت ولوك وكانط، فالذات تعبر عن قدرتها على الوجود من خلال المعرفة متمثلة كتعرُّف على الشيء وتحديد وتعيين له.[2]

ب/ بنية القدرة الإنسانية ومقاصدها:

لا تكاد تخرج بنية الذات القدرة عند ريكور عن الأطروحة الآتية:" لا يمكن تأكيد الذات الإنسانية إلا من خلال العالم"، والعالم هنا، له معالمه، وله مقاصده، سواء أكانت هاته المقاصد اجتماعية، إتيقية أو سياسية: من أهمها ذكره عبد الحق منصف في دراسة رائعة له "حول القدرة الإنسانية" عند ريكور، سنحاول الإتيان بها وشرحها دون تفصيل كبير:

1/ القدرة على الكلام والقول:

والحق أن القدرة على الكلام لا تعني فقط قول الأشياء وبناء المعرفة والثقافة، بل أيضا يكون الإنسان إزاءها قادراً على الدلالة في هذا العالم ومع الآخر، وتعيين ذاته بوصفها الذات التي تصدر الخطاب والمنطوقات الدالة.[3]

2/ القدرة على الفعل والتصرف

أما القدرة على الفعل؛ فتعني عند ريكور إنتاج أو إحداث أحداث داخل الطبيعة والمجتمع، يحرص ريكور على التمييز بين "الحدوث" ويعني بها وقوع الظاهرة أو الحادث داخل سلسلة منطقية عِلّية من الظواهر أو الأحداث، وبين "الإحداث"أي كون الذات الفاعلة هي المبدأ الأول في سلسلة الأفعال المحدثة للظاهرة أو الحدث بحسب المفهوم الكانطي لابتداء الفعل، أي للفعل العملي الذي يحدث بموجب الحرية والاستقلال الذاتي للشخص، فالقدرة على الفعل هنا؛ تهتم بمسألة "من يقوم بالفعل"(Le qui) وليس مضمون الفعل في حد ذاته (Le quoi) ، فحينما تطرح مسألة "من يقوم

[1] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، 9.
[2] المرجع نفسه، ص9.
[3] المرجع نفسه، ص11.

بالفعل" تجد تأويلية الذات نفسها معنية، بالكيفية التي تعبر بواسطتها هذه الذات داخل خطابها عن علاقتها بإحداث الفعل(البواعث، الدوافع، العلل، الغايات).[1]

3/ القدرة على السرد

ليست القدرة على السرد مجرد قدرة خطابية تُفسر بدواعي الكلام والتواصل، بل هي فوق ذلك قدرة على الفعل تندرج ضمن مجال الممارسة وتسمح بفهمها، علاوة على ذلك ، هي قدرة زمانية، لأنها تعطي لوجود الفرد إمكانية تشكيل هويته السردية، من خلال بلورة تصور حول ذاته، وفهمها وتأكيدها، والتواصل مع الغير، والفعل، باستحضار الزمان بصيغ مختلفة: الحكاية، التاريخ، الذاكرة والأثر، المنسي والمكبوت، فمن هنا اعتبر ريكور هذا العمل إحدى مقولات الوجود الذاتي، وأطلق عليها اسم "الهوية السردية"*، والتي هي أحد مكونات الهوية الذاتية الإتيقية والتاريخية للفرد وللجماعة.[2]

4/ القدرة على تقدير الذات:

ويجمع هذا المستوى الإتيقي الخالص، بين القدرة على تحمل مسؤولية الأفعال الذاتية، وتبعاتها، وبين القدرة على الوعد متمثلاً كالتزام حاضر يأخذ وجهة المستقبل، غير أن هذا الوعد كقدرة أساسية للذات الإنسانية موجهة نحو المستقبل، لا ينفصل عن قدرة أخرى تقصد الماضي والذاكرة، هي التذكر، ففي هذا السياق جاء كتابه "الذاكرة، التاريخ ،النسيان"* إلى إرساء تصور حول الذات القادرة وكيفية تحقيق مسؤوليتها، وتصالحها مع ذاتها، مع الآخر، ومع العالم.[3]

5/ القدرة الإتيقية بما هي قدرة سياسية للاعتراف بالذات الإنسانية

نتحدث هنا عن جانب سياسي للذات القادرة ذو قصد عملي، غايته العمل وفق القواعد والقوانين الاتيقية لهاته الحياة، لن تفهم الذات ذاتها، إلا إذا انسجمت مع هاته الغايات(العدالة،

---

[1] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 12.

* أنظر: بول ريكور: الهوية السردية، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1999.

[2] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق،ص12.

*هذا الكتاب الكثيف والذي يتكون من ثلاثة أجزاء: الذاكرة والتاريخ والنسيان، في حجم تجاوز السبعمائة صفحة، قد اختزل تجربة فكرية عريضة كان قد راكمها بول ريكور على مدى عقود من الزمن، تركزت في العشرين سنة الأخيرة على الزمن والسرد وإبستيمولوجية المعرفة التاريخية. ولذلك يمكن اعتبار كتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان امتدادا فكريا لكتابين آخرين هما الزمن والسرد (1983-1985)2 ، والذات عينها كآخر (1990)3. وهذه التجربة، التي تجمع بين الفهم في الفلسفة، والفهم في التاريخ، والفهم في النقد الأدبي، وتنهل من مدارس فكرية كثيرة، فرنسية وألمانية وأنجلوساكسونية.

[3] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص15.

الديمقراطية، التعايش، الخير، الاعتراف المتبادل، الإنصاف، المساواة أمام القانون) ذلك ما تتطلبه الحياة السياسية بما هي حياة مشتركة.[1]

إذن خلاصة القول تقول؛ إن الذات إذا ما أرادت أن تكون ذات قادرة، عليها أن تكون مصدرة للمنطوقات وللخطاب، فاعلة عملياً، وصانعة أو مؤلفة للسرديات المروية، حول ذاتها، أو حول العالم، فمن خلال هذا التعيين تدخل أفق فكرة الخير، ولتحكم على أفعالها الخطابية والفكرية والتخيلية والعملية، كما تترك الغير يحكم على أفعالها تلك، من منظور الحياة الإتيقية الخيرة التي تستهدفها مختلف قدراته الإنسانية.

[1] عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص16-17.

المبحث الثاني: ريكور والانفتاح على الفلسفات.

لعل الحديث عن فكر ريكور هو حيث عن ترحال وسفر طويل في الفلسفة التأويلية، بل هو حديث عن مسيرة فكرية نيف عمرها عن الخمسين سنة من التأمل والكتابة والعطاء*، وبالتالي فأي محاولة لفهم المعنى العميق لهاته المسيرة أو لهذا المشروع الكبير الذي قدمه ريكور، وبقي يعمل على إنجازه حتى اللحظات الأخيرة من حياته هو من الصعوبة بمكان لأي باحث متمرس يريد إجراء تقسيم منهجي دقيق لمؤلفاته وكتبه، نظراً لمستوى العمق الذي بلغته أفكار هذا الرجل، من جهة، ونظراً لدرجة الاتساع الكبرى التي مارسها ريكور في حواره مع جل الفلسفات.

يجيب ريكور_في حوار أجرته معه المجلة الأدبية le Magazine Littéraire، ضمن عدد يحتوي على ملف خاص به_ عن سؤال يستفهم عن عمله والذي بدأه في الخمسينات بأطروحة حول "فلسفة الإرادة"حيث قال:" ليست لي فلسفة يمكن أن تكون فلسفتي أنا، والتي أبسطها من كتاب إلى كتاب، كنت دائما أكتب بصيغة المشكلات، هذه الأخيرة كانت متقطعة أحيانا بمساعدة قرائي؛ أحاول رسم عملي"[1].

والحق أن هذا القول، قد يشير بكل تأكيد إلى أن فلسفة ريكور لا تقوم على منظومة معرفية ومنطقية مطلقة وثابتة، تريد تفسير الوجود دفعة واحدة، "بل إن فلسفة ريكور هي حوار دائم مع مختلف المذاهب و الأنساق الفلسفية الحديثة والمعاصرة، بل قل إن الرجل قد حاور تاريخ الفلسفة برمته باحثاً وقاصداً طريق الحق وطريق الحقيقة".[2]

قد تفتح هاته المقابلة مع تاريخ الفلسفات الطريق في كل مرة_حسب ريكور_ على موضوعات جديدة وأعماق إبداعية فريدة من نوعها لم يصلها الباحث من قبل ذلك، ولذلك فغايتنا في هذا العنصر الوقوف على مختلف المحطات الكبرى التي مرَّ عليها ريكور في حياته الفكرية، "التي لا يكاد أي إنتاج لفيلسوف معاصر اليوم أن يتجاوز درجة السعة التي تميز كتاباته، فإن كان الرجل قد عُرف في الأصل بالتأويل و الفينومينولوجيا، إلا أن عمله يشمل في الواقع مجالات واسعة ومتنوعة _ بل وغالباً

---

* قد يوثق كتاب ريكور "بعد طول تأمل" السيرة الفكرية الكبيرة والخاصة به، إذ يعتبر هذا الكتاب دليل هادٍ لمن يريد الإبحار في عالم هذا الفيلسوف الذي كانت له بصمات واضحة المعالم، ففي هذا الكتاب يقدم ريكور عصارة تجاربه بشكل سريع، طائفا بين حقول المعرفة، بين ميادين الفينومينولوجيا، والهرمينوطيقا، والتفسير التوراتي، وفلسفة الدين، واللسانيات والأدب والانثروبولوجيا، وقدم فيها كلها إسهامات تشهد على دوره في الثقافة الإنسانية. للاستزادة أنظر: بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

[1] Magazine Littéraire, Ricoeur Paul ,N° 39 ,(paris , 2000,p20).

[2] أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص17.

ما تكون متباعدة_من الخطاب، إلى نظريات التاريخ، إلى التحليل النفسي وفلسفة اللغة، وأخلاقيات الفعل والتواصل، ووصولاً إلى البنيوية و مابعدها، وإلى النظرية النقدية وعلم اللاهوت ونظريات الأدب".[1]وبالتالي فإن القارئ له قد يجد صعوبة لا محالة في متابعته وهو يغامر في مناطق متباينة ومتباعدة إلى هذا الحد، ليجد نفسه واقفاً أمام تراث معرفي هائل.

أولا/ الحوار النقدي مع الفلسفة التأملية:

مما لا شك فيه أن مشروع ريكور الفكري يوجد على امتداد خط الفلسفات التأملية، إن لم نقل أنه ينحدر من جذرها الأساسي، كما أنه يتموضع بكل تأكيد في امتداد حركة الفينومينولوجيا الوجودية، فطموح مشروع ريكور هو مجاوزة مزالق الفلسفات التأملية المباشرة القائمة على مبدأ شفافية الذات مع ذاتها(ديكارت-هوسرل) إلى التعبير التأويلي الواضح لهذه الفينومينولوجيا، يقول ريكور:" قد أعني بالفلسفة التأملية أنها ضرب من التفكير المستمد من الكوجيتو الديكارتي، والممتد عبر كانط والفلسفة الفرنسية ما بعد الكانطية؛ خصوصا مع جون نابير".[2]

لقد استخلص نابير من التقليد التأملي المتولّد عن ديكارت وكانط الإشكالية التالية: إذا كان الكوجيتو الديكارتي قد افتتح الفلسفة الحديثة الحديثة، فإن ذلك يعود إلى كون الوعي بالذات هو اليقين الأوّل، وأنه كامن في كلّ ما نستطيع قوله أو فعله أو التفكير فيه.[3]

قد لا يبرر الكوجيتو رغم ذلك قيام فلسفة للشعور، لأن الشعور يتطلب هو ذاته تفسيراً؛ إلا أن هذا التفسير لا يتعلق بالمعرفة الموضوعية ولا بالانطولوجيا، فالشعور لا يمثل شيئاً من بين أشياء أخرى ولا هو تجلٍ للوجود، إلا بالاستناد إلى نموذج الأشياء، وقد شجع مؤلفه على ضرورة تحول التأمل إلى تأويل، ففي كتابه "عناصر من أجل إتيقا" Eléments pour une éthique، يعلن نابير أن النتاجات الإنسانية تمثّل شهادات، أي أنها تحمل معنى بدون أن تمنحه مباشرة، من ذلك يتجلى التأويل كإمكانية بل كاقتضاء وضرورة.[4]

ماهو مصير الشعور المباشر أمام تأويلية الارتياب التي تقوم بفك الآليات المتحكمة في هذا الشعور دون علم منه؟ إذا كان الأنا أفكر بما هو وحدة الإدراك المتعالي يجب أن يرافق كل تمثلاتنا

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص30.

[2] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، 242.

[3] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص22.

[4] بول ريكور: صراع تأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق،ص113.

كما يقول كانط، كيف له أن يتعلق بذواتنا؟ وكيف له أن يتعرف على نفسه؟"، بهذا السؤال الكبير يباشر ريكور برنامجه النقدي للفلسفة التأملية، إذ عليا أن نجري تحويراً تأويلياً جذرياً لأثرها، ذلك أن الكوجيتو الديكارتي لم يصمد أمام النقد المعاصر المتعدّد المشارب، والكثيف، سواء أن أتى هذا النقد من رواد الارتيابية(ماركس-نيتشه-فرويد) في محورية الوعي، أو من قبل الفينومينولوجيا الهوسرلية والانطولوجيا الهايدغرية، ومرجّع ذلك –حسب ريكور- هو العتامة الأصلية التي تغّلف وجودنا، وهذا يعني أنه بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة، وبما أن التأمل ليس حدساً باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود، لمعرفة من أنا[1]، فالكوجيتو دائما ما يحتاج وساطات تكمل ذاته.

تتعلق المشاكل الفلسفية الأكثر جذرية والأساسية للفلسفة التأملية، بمعرفة الذات كحامل لعمليات المعرفة والتقدير، وبتعبير آخر، فإن التأمل هو تلك العملية التي نعود فيها صوب ذواتنا في وضوح ذهني ومسؤولية أخلاقية، لنمسك بموجها العمليات التي تتوزع عليها الذات، والتي تنسى فيها نفسها بفعل هذا التشتت نفسه.[2]

كما يرى ريكور أن فكرة التأمل تربط بها رغبة في تطابق تام للنفس مع ذاتها بحيث يجعل من وعي الذات معرفة أكيدة تكون أكثر جوهرية من جميع المعارف الوصفية، وهوسرل يفهم الفينومينولوجيا على أنها ليست فقط منهجاً للوصف الجوهري لوصف التجربة الأساسية: الخيالية والإرادة الأخلاقية بوصفها تأسيسا جذريا داخل الوضع العقلي"[3]

ولعل مطمح الفلسفة التأملية أيضا، يكمن في منح الإنسان إمكانيّة فهم ذاته من حيث وجودها، والهرمينوطيقا تكون فلسفية بقدر ما تسهم في تحقيق هذا المطمح، إن تأويل الرمزية (نظرية عامة للرموز)، حسب ريكور من خلال نقاش مع كلود ستروس ClaudeLévi-Strauss "لا يصح اعتباره هرمينوطيقا، إلا بمقدار ما أنه جزء من فهم الذات لذاتها ومن فهم الوجود؛ وهو لا يساوي شيئا خارج هذا العمل الذي يسعى إلى امتلاك المعنى".[4]

---

[1] بول ريكور: نظرية التأويل -الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2003،ص42.

[2] المصدر نفسه، ص37.

[3] جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحي هويدي، أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة،1975،ص45.

[4] بول ريكور: صراع تأويلات دراسات هيرمينطقية، مصدر سابق، ص323.

قد تمثل التأويلية إذن؛ "وفي آن واحد تحقيقاً وتحولاً جذرياً لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته"[1]، لذلك فكثيرا من الأحيان ما يتعرض ريكور للخيارات الفلسفية التي تسمح بانفتاح الفلسفة التأملية على الهرمينوطيقا، أي شروط هذا الانفتاح الذي يفترض أن الفلسفة التأملية تتسم بمرونة قادرة على تحمل تغيرات ضخمة، وهذه الشروط يمكن اختزالها في عبارة"منعرج طويل" من شأنه أن يقود الفيلسوف من التأمل إلى التأويل، إن صيرورة فلسفة التأمل بما منفتحة على التأويلية تختلف في كل الحالات عن فلسفات الشعور:" فلسفة تأملية تنبني تعديلات وإرشادات كلّ من التحليل النفسي والسيمولوجيا (علم العلامات)، فتتخذ بحكم ذلك الطريق الطويل وغير المباشر لتأويل العلامات الخاصة والعامة،النفسية والثقافية، حيث يجد كلّ من الرغبة في الوجود والمجهود (من أجل ذلك) اللّذين يشكلاننا موضعاً للتعبير والتصريح".[2]

ثانيا/ التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا:

لقد كانت بداية تعّلق ريكور بالفينومينولوجيا مصاحبّة بشكل كبير لبداية مسيرته مع التأليف والكتابة، إذ يمثل الجزء الأول من كتابه "فلسفة الإرادة-الإرادي واللاإرادي" الذي أصدره سنة 1950، وهي نفس السنة التي ترجم فيها كتاب هوسرل من الألمانية للفرنسية "أفكار موجهة" المنطلق الحقيقي لهذا التوجه أي صوب الفينومينولوجيا،* فعلى الرغم من أنه أصدر كتابين قبل ذلك أي سنة 1948، حول الوجودية وبالتحديد حول "كارل ياسبيرز وفلسفة الوجود" وكتاب كارل ياسبيرز وغابيرييل مارسييل" إلا أنه اهتمامه بالموضوع (الوجود) كان غالباً على اهتمامه بالمنهج في حد ذاته (أي المنهج الوجودي)، ذلك أنه دائما ما كان في تحليلاته يتبع خطى هوسرل، على نحو ما فعل في ترجمته لكتاب هذا الأخير"أفكار" فوجدناه يعود بهذا الفكر إلى مفهوم ليبنتز وكانط عن الظاهر، وإلى التجربة اليومية عند هيغل، وإلى ما اعتاده هيوم في نقده للغة، وإلى أفكار ديكارت حول الارتياب والكوجيتو وإلى معاصريه هايدغر وغادامير".[3]

---

[1] بول ريكور: من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص25.

[2] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص23.

* تشير إديث كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة؛ قد بدأ عندما تعرف على فينومينولوجيا هوسرل، حيث كان سجينا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساس فكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتابة أفكار موجهة إلى اللغة الفرنسية. نقلا عن: إديث كرزويل، الهيرمينوطيقا والبنيوية في عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار الصباح، القاهرة، 1993، ص138.

[3] إديث كرزويل، الهرمينوطيقا والبنيوية في عصر البنيوية، مرجع سابق، ص138.

ثمة لفتة منهجية يقدمها لنا ريكور في حديثة عن هوسرل بالذات، فهو يفصل في تفسيره بين هوسرل المثالي ومنطقه في المنهج، مؤكدا على أولوية الإدراك بين الأفعال التي تغدو"أفعالاً في العالم، خصوصاً في كتاباته المتأخرة، وبين كتابات هايدغر وغير من فلاسفة الوجود، وليؤكد ريكور بأن كلا من هايدغروسارتر قد ركزا في رؤيتهما على هذا الجانب من فهم هوسرل، في حين يذهب هو ناحية إشكالية أخرى صارمة دالة بعينها، هاته الإشكالية تهتم بالتركيز على أهمية تدرج التجربة الجسدية في الوعي، مقصداً، ودلالةً، ثم نجده يقر بأهمية الجسد الخاص به.[1]

كما أن الفينومينولوجيا عند ريكور لا تبدأ مما هو أكثر صمتاً في عمل الوعي بل من العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، تلك العلامات التي تتحدد في ثقافة منطوقة، فالفعل الأول للوعي هو المعنى .....والقصدية (Intentionality)* هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة، ويتضح أن ريكور في هذه المرحلة المبكرة قد ربط بين قصدية الوعي والكتاب المقدس ليصل بهذا الربط إلى أعمق معنى للأشياء على ما هي عليه بالفعل، والحقيقة أنه أفاد بوجه خاص من فكرة هايدغر عن الفهم.[2]

يميز ريكور في دراسته حول "الوجود والتأويل" بين نوعين من الظاهريات التأويلية، الأولى، وهي ظاهريات هايدغر، التي تتبع المسيرة القصيرة للانطولوجيا، والثانية، هي ظاهرياته الخاصة أو ما يسميه "المنعرج الطويل لفهم الذات،[3] فإذا كان هايدغر يبحث في الوجود الإنساني مباشرة، يذهب ريكور إلى القول بأن هذا الوجود الإنساني لا يتحقق إلا بسلوك انعطاف من خلال تأويل النصوص التي تشهد على هذا الوجود، لذلك يظهر كتاب هايدغر الأساسي "الوجود والزمان"* في عمل ريكور الأساسي حول السرد**، حيث عمل على الانعطاف بمجهود هايدغر نحو انطولوجيا الوجود الإنساني.

---

[1] بول ريكور، الوجود والتأويل، ترجمة: منذر عياشي، مجلة ثقافات، العدد شتاء 2002، بيروت، ص210.

* قد يشير "القصد" في الفلسفة إلى دلالات متنوعة، وإلى مرجعيات متشعبة، فالقصد اتجاه العقل إلى الموضوع يشير إلى الجانب الإرادي من الإنسان ويشترطه بعض الفلاسفة من أجل إقامة الحكم أو الإثبات، ويشير القصد في مجال من مجاليه البعيدة إلى المخيلة المنتجة والمخيلة التابعة بالمعنى الكانطي، فهو مخيلة تابعة عندما يكون متوجهاً إلى الموضوع تبعاً (للأحكام التحليلية)، ولا شك أن مفهوم القصد مفهوم مؤسس في فلسفة هوسرل عن الظاهريات، كما يؤسس مصطلح القصدية الجانب الإرادي في فلسفة بول ريكور في مواجهته مع الجانب الضروري واللاإرادي، نقلا عن: ريتشارد كيرني، داوئر الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص27،(بتصرف).

[2] رسول محمد رسول، العلامة-الجسد-الاختلاف، تأملات في فلسفة مارتن هايدغر، دار مكتبة عدنان، للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ص32-35.

[3] بول ريكور: الوجود والتأويل، مصدر سابق، ص222.

* هايدغر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2011.

** بول ريكور: الزّمان والسرد، بأجزائه الثلاثة: الجزء الأول، الحبكة والسرد التاريخي، الجزء الثاني: التصوير في السّرد التارخي، الجزء الثالث: الزّمان المروي.

ولا عجب من ثمة؛ أن يسارع ريكور بعد توجيه هذا النقد إلى الإعلان عن طريقته في تطلب معنى الوجود، مع أن الغاية التي يتوخاها ريكور هي عينها التي سعّى إليها هايدغر، إنها التفكر في معاني انكشاف الكينونة أو الوجود تحت مسمى آخر دعاّه بالطريق الطويل، يقول ريكور شارحاً معنى هذا الطريق في قوله:" إن الطريق الطويل الذي أقترحه يطمح هو أيضاً أن يبلغ بالتفكر مستوى الانطولوجيا، ولكنه يبلغها بلوغاً متدرجاً، فيراعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات، ومن ثم التفكر، وإن الارتياب الذي أفصح عنه في ختام هذا المقطع لا يصيب أي إمكان للإتيان بعلم الكينونة مباشر؛ منعتق من كل تطلب منهجي، ومنعتق بنتيجة ذلك من دائرة التأويل التي ينشئ لها نظريتها".[1]

ثالثا/ في الانتقال من الفينومينولوجيا إلى فلسفة اللغة، الحوار الفلسفي مع البنيوية

مما تم ذكره في العنصر السابق هو مسألة التوجه الريكوي صوب الفينومينولوجيا والوجودي في دراسته لرمزية الشر وأثرها في بينية الإرادة، والتي من خلالها تغدو اللغة العادية عاجزة عن القبض على مفاهيمها واستيعابها بشكل كافٍ، هذا من جهة، كما أن الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية ممثلةً في أبرز أعلامها أي هايدغر لم تعد قادرة على استيعاب تلك اللغة الرمزية الخاصة بمسألة الشر، من جهة أخرى، ذلك ما كان إيعازاً لدخول ريكور منعطفاً أساسيا لدراسة فلسفة اللغة، إيماناً بما تمثله هاته الأخيرة من فرع فلسفي معاصر وهام لكل فيلسوف، وأيضا نظرا للبحث في كيفية تجاوز هذا العجز المزدوج من كلتا الناحيتين، يقول ريكور:" إنه لا يمكننا مناقشة الشر والخطيئة، دون وضع الرمزية في اعتبارنا، وذلك لأنه إذا كانت لدينا لغة مباشرة تتحدث عن الباحث والقدرة والاستطاعة، فإن اللغة لا تستطيع التحدث عن الشر إلا بواسطة استعارات من قبيل الاغتراب، السقوط، القهر، والعبودية".[2]

لذلك يرى ريكور بأن مشكلة الشر قد جلبت إلى حقل الفلسفة معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن طرحت من قبل، وهاته المعضلات اللسانية أو اللغوية كانت قرينة باستعمال اللغة الرمزية بدل اللغة العادية، وهو ما عبر عنه مرات عديدة، سواء في كتابه "رمزية الشر"، أو كتابه الآخر "في التفسير، محاولة في فرويد".

قد تحتل اللغة في الفلسفة المعاصرة منزلة الأساس في نظر ريكور، وذلك راجع إلى قيمتها وأثرها في الإنسان لذاته، ولعالمه، أما مؤدى الأسباب التي جعلت يهتم بها فيمكن رصدها في ثلاث مناحي

[1] عبد الغاني بارة، فلسفة التأويل، الأصول والمقولات، قراءة في أنظمة المصطلح، مرجع سابق، ص356.

[2] بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، الطبعة الثانية،2008، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص10.

أساسية: أولها، وهو تأمله في بنية التحليل النفسي مما فرضه إلى العودة للغة الرمزية، ثانيها، وهو المهم والمنعرج في الحس الفلسفي بفرنسا، وحَّل مدرسة البنيوية محل الوجودية والفينومينولوجية، ثالثها، وهو اهتمامه بالفلسفة التحليلية (الفلسفات الأنجلوسكسونية) والتي رأى فيها ريكور تجديداً للفينومينولوجيا، ورداً على تجاوزات البنيوية على حد السواء[1].

يقول ريكور:" نبحث اليوم عن فلسفة كبيرة تشرح لنا الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني والدلالات المتعلقة والمتبادلة لهذه الوظائف، فكيف تكون اللغة قادرة على استخدامات متنوعة تنوع الرياضيات والأسطورة، والفيزياء والفن، وليس من قبيل بصفة أننا نطرح هذا السؤال في أيامنا هذه، إن هؤلاء الناس الذين يحوزون ضرباً من المنطق الرمزي وعلم التأويل، والأنثربولوجيا والتحليل النفسي، هم قادرون وحدهم أن يفهموا مسالة إجمال القول الإنساني وكأنه مسألة واحدة".[2]

لعل الفكرة القائلة بأن اللغة هي نظام مغلق من العلامات قد تقصي أي فرضية لمحاولات التأويلية في الوصول إلى الحالة أو إلى ما يقوله النص على العالم، وعلى العكس من ذلك يعتبر ريكور اللغة ملكة كامنة في عمق الإنسان، فهو يسعى بواسطتها إلى فهم ما يجري من حوله، إن الإنسان- بعبارة غادامير- :"كائن لغوي بامتياز في سعيه إلى فهم العالم، إن اللغة ليست بنية التحليل البنيوي، أي بنية التحليلات المعزولة عن بعضها البعض، بل هي بنية التحليل التأليفي أي التواشج والتفاعل".[3]

والحق أيضاً، أن اهتمام ريكور بفلسفة اللغة، قد يعود لعام 1962 على نحو يتصل بالخلاف الذي دار بين كلود ليفي شتراوس وبين جون بول سارتر، ومن خلال مشاركته أيضا في النقاش الواسع والدائر آنذاك حول البنيوية (مع دوسوسير وليفي شتراوس) والعلوم اللغوية (مع غريماس وبنفست)، فقد تكشفت هاته المناقشة عن ارتياب جديد، حيث تجد سلطة الذات نفسها مرة أخرى موضع ارتياب، وذلك بالكشف عن اللغة المجهولة التي تعمل لاإراديا من وراء ظهورنا كما هو الحال دائماً، وبذلك تصبح الدائرة التأويلية أكثر شمولاً واتساعاً من خلال دخولها في مواجهة السيميوطيقا*والأبنية اللغوية، وبقدرة ريكور على تمديد نموذج التأويلي الفينومينولوجي بالالتفات إلى اللغة بوصفها نسقاً

[1] بول ريكور: "من الوجودية إلى فلسفة اللغة"، ديفيد وودد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص269-270.

[2] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص112.

[3] المصدر نفسه، ص278.

*للاستزادة في هذا الصدد أنظر: جميل حمداوي، السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور-في خدمة الكتب المقدسة والنصوص الأدبية والفلسفية، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 5.

من الأبنية اللاواعية أكثر عمقاً من الموضوع القصدي، مما يَعِدُ بإدخال تعديلات جذرية وثرية على مشروعه.[1]

لعل هذا التساؤل السيميولوجي قد أدى إلى انقلاب جذري في تأويلية ريكور، بتحولها صوب النصوص بدل من قراءة الرموز، الأمر الذي أتاح فرصة إقامة حوارات جديدة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية تلخصت هاته الحوارات في القاعدة الأساسية لدى ريكور" أن تشرح أكثر يعني أن تفهم أفضل" E.....، إن ريكور هاهنا يعترف بضرورة إجراء حوار تأويلي ايجابي مع العلوم، هذا الحوار الذي لطالما ارتبط بالعديد من الفلاسفة العظام، في تاريخ الفكر من قبيل: حوار أفلاطون مع الهندسة، وحوار أرسطو مع الكونيات، وديكارت مع الجبر وكانط مع الفيزياء، وبرغسون مع البيولوجيا، وهوسرل ووايتهد مع الرياضيات...إلخ، ففي في تفسير النصوص : العلمي"يشرح" والظاهراتي "يفهم" كلاهما في تحاور وتقارب، وإذن فالفلسفة تفتح نفسها مرة أخرى على حوار خلاق مع غيرها.[2]

رابعا/ من القول إلى القول، في فلسفة السياسة

جديرٌ بالذكر، ونحن على أعتاب الحديث عن الجانب الفلسفي السياسي عند ريكور، لفت الانتباه صوب أمرٍ ضروري وهام، وهو القول بعدم إغفال مدى المناقشة والمساءلة التي قدمها ريكور إزاء ماركس ونظرته سواء في علاقة الأخلاق بالسياسية، أو في صراع الطبقات، أو حتى في العدائي للدين، إضافة إلى مفهومه "للإيمان"، الذي يراه الماركسيون بوصفه إيديولوجيا ذات وظيفة اجتماعية، أو محاولة للعقلنة، كما يمكن لف الانتباه أيضا إلى مسألة هامة تخص فلسفة ريكور في شقها السياسي، التي نادرا ما وجدنا دراسة متخصصة ومعمقة ونحن نخّط هذا البحث، ولذلك فقد تكون هاته الملاحظة ذات أثر لكل باحث يريد التوغّل في فكر ريكور، حيث يمكن له الاشتغال على الفلسفة السياسية عنده، والتي كثيرا ما نعتقد أنها لم تشغل بال الباحثين في فكر الرجل كثيرا، سوى دراسات متفرقة هنا وهناك.

أما عن العودة للحديث عن ريكور، وفلسفة السياسية، وكذا ماركس الذي يمثل بحق أحد الأعلام الذين جعّلوا ريكور يبحث في المسألة السياسية، بل ويعد مدخلاً أساسيا للبحث فيها، فإنه يمكن القول بأن ريكور قد وضع فكر ماركس السياسي في تقديره، بل وحاول دمج تحليلاته في نقاشه الفلسفي، يقول ريكور:" مادمنا نعيش في عالم متعدد الأبعاد، فإن علينا أن نقيم فكر ماركس بيننا،

[1] ريتشارد كيرني: دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص15-16

[2] المرجع نفسه، ص16-17.

وفي تقديرنا، وفي المسائل التي نطرحها"[1]، ففي دراسة له حول الجدل القائم بين قوة الخطاب والكلام" وبين "العمل الصناعي"، جاءت تحت عنوان" العمل والكلمة(الفكر)" يناقش ريكور مفاهيم من قبيل العمل، ليثبت في مقتضى تحليله أن جُل تحليلات ماركس كانت بدرجة كافية من الصواب، إلا أن الشيوعيين ممن أخذوا بأفكار ماركس كانوا بعيدين كل البعد عن هذا الصواب، فمن هنا يتأمل ريكور في فلسفة العمل الخاصة بماركس، التي تجلب الكلمة أو الفكرة إلى ميدان الممارسة.[2]

كما يرى ريكور في ذات الصدد، بأن الإنتاج الصناعي يعد السبب الأساسي وراء الشعور بحالة الاغتراب، وذلك نظراً لما يقوم عليه هذا الإنتاج من تحكم مركزي يؤدي إلى خلق حضارة وثقافة جديدة للعمل، على نحو يصبح العمال في حالة من اليأس الجديد، تنتفي فيه إمكانية العمل المتحرر، وكذا التعبير الفني والأدبي، وبذلك تصبح الشيوعية على قدر كبير من المشابهة والترادف مع الرأسمالية، إذ تخلو كلاهما من الديمقراطية والتحضر، فالأولى تمجد الإيديولوجية الواحدة، والثانية تمجد الرأسمال، كما تمجد الأخصائيين والتقنيين المؤثرين بخصالهم النفعية، التي تُذهبُ الشخصية الإنسانية من حسابها، والحل –حسب ريكور- يتمثل "في ضرورة استبدال كلمة "إيديولوجيا" بكلمة أخرى، وأن نصحح تعاسة الكلمة بفضائل العمل".[3]

فبقدر ما تُقَوِمُ "الكلمة" من اعوجاج في تقسيم العمل، وفي المشاركة السياسية في هذا الحل، بقدر ما تغدو وصلاً للنظرية بالممارسة، كما تصبح سبيلاً إلى الإبداع في الأدب والفن، كما يعود ريكور إلى نفس الإشكالية في دراسة له حول "العنف واللغة"[4]، إذ ينظر إلى العنف واللغة بوصفهما موضوعين تنطوي مواجهتهما لبعضهما البعض على عدة مشكلات، إن الكلام والمناقشة العقلانية هي من ترسم حدود المعنى، وهي من تحاول اختزال العنف، الذي لا يبدأ إلا حين يغيب العقل، والعنف عاد ريكور مرتبط بالطغيان كما هو مرتبط باللغة.

ويروقنا في هذا التوجه التركيز على جملة الحجج التي صاغها ريكور والتي تشيع رغبة في السلام، من خلال التركيز على الأثر التاريخي للغة، فلغة غاندي مثلاً تتضمن بعداً ونسقاً روحياً ينشد السلام، انطلاقاً من عبارات الحقيقة والفقر، والعدل والنقاء والبسالة وازدراء الموت والاعتدال، ليصبح غاندي

---

[1] ريكور بول، الاعتقاد والانتقاد، مصدر سابق، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص16.

[3] ريكور بول: الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، 210.

[4] Paul Ricoeur, Langage et Violence, In : Lectures1 : Autour de la politique éd. Seuil, Paris, 1991, p : 138.

واحداً من أبطال ريكور المميزين، لأنه استخدم هاته الفضائل الدينية لأغراض سياسية ايجابية، على العكس ما فعل أقرانه الآخرون الذين حاولوا إدخال المقتضى الديني لأغراض شخصية تاريخية، فالحكمة تقول بأن علينا التمييز بين اللاعنف النبوي الديني، بين العنف التقدمي بواسطة الرغبة في نيل التاريخ.[1]

لعل نموذج "غاندي" يمثل إلى حد بعيد أبرز دلالة على كيفية انقلاب اللاعنف إلى قوة، وهنا يقرر ريكور أن يقف في صف ماركس، من ناحية أن فهم التاريخ بوصفه وجوداً تضعه الدولة، باعتبارها موضع التمركز ، وبناءاً عليه، يذهب إلى القول بأن الدولة تتحكم في القوة لأنها الوسيط الشرعي الوحيد للقانون وللعنف، فهي تفرض الولاء على الأفراد بإثارة المشاعر الوطنية التي تدفعهم إلى الذهاب إلى الحرب وتحول البشر إلى قتلة.[2]

كل دولة من شأنها أن تنتج خطابها الإيديولوجي الخاص بها، والذي يخدم مصالحها، ويبقى على استمراريتها، وقد يكون هذا الخطاب حاملاً للشرّ في طياته، ليحول البشر إلى أدوات طيعة في يدها، ولا سبيل للعلاج من هذا الداء -حسب ريكور- سوى إسهام البشر في إنشاء نظام متحرر، يؤكد على الحقوق الإنسانية، ويبعث على إرسائها في المخيال الاجتماعي، كما عليه أن يدحض نتائج الايديولوجيا التي من شأنها أن تكرّس العنف بكافة أشكاله في المجتمع.[3]

خامسا: التوجه صوب الجماليات: نحو الأدب وفلسفة الفن

قد تعكس الكتب التي أصدرها ريكور طوال الفترة الواقعة ما بين العامين(1973-1986) طبيعة هذا التوجه الأخير ، والتي هي دلالة واضحة على اقتراب الرجل من الجماليات والأدب، وهاته الكتب هي على التوالي: الاستعارة الحية- الزمان والسرد بأجزائه الثلاثة المستقلة والمترجمة إلى اللغة العربية*، بالإضافة إلى دراسات متفرقة توزعت على كتب الرئيسية الأخرى.

في الأدب، يتفق ريكور مع أرسطو في النظر إلى الكلمة بوصفها الوحدة الأساسية للإشارة، ليضعها في المكانة التي تتقاطع فيها مع البلاغة والشعر، فتقود البلاغة في رأيه إلى نظريات الاستدلال

---

[1] محمد هاشم عبد الله، ظاهرات التأويل، قراءة في فلسفة المعنى عند ريكور، من كتاب الجماعي عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص71-72.

[2] المرجع نفسه، ص72.

[3] المرجع نفسه، ص75.

* يتوفر كتاب ريكور: الزمان والسرد على ثلاثة أجزاء مترجمة للعربية، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي ترجمة فلاح رحيم، الجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي.

والإلقاء، ونظم الخطاب والانتقاء، ويؤدي الشعر من وجهة نظره إلى تطهير العواطف، أما الاستعارة، التي تقوم على فعل النقل والتوسيع في معاني الكلمات، والتي ينهض فهمها على نظرية الاستبدال، فتنطوي على أهمية بالغة في مشروع ريكور الشامل عن "شاعرية الإرادة" الذي شرع فيه منذ الجزء الأول من كتابه "فلسفة الإرادة"، وذلك على أساس أن الخير والشر على السواء يتجليان في الاستعارة، ويتخذ ريكور موقفاً مغايراً لوجهة جاكبسون، ورولان بارث، اللذين ينظران إلى الاستعارة بوصفها وسيلة شعرية أو تحليقاً للخيال، فيما يتفق مع جاكبسون في أن الاستعارة عنصر بنيوي، ولكنه يضيف أنها تتضمن في الكلمة بنية واحدة تؤدي إلى وظيفتين في آن واحد، ويصل ريكور هذه الثنائية التي تتضمنها الاستعارة، بالخلاف بين عالم السياسية، الذي تتصل به البلاغة من ارتباطها بالخطابة التي يراد الإقناع بها، وعالم الشعر الذي يتصل بالمأساة أو التراجيديا من حيث اعتبارها إبداع، فيشتركان في نواة واحدة هي الاستعارة، ففي الاستعارة تتسرب نُظم الكلام من الأسلوب والحجم وبراعة الصياغة، إلى طرز الخطابة، الصلاة،الإلقاء، التهديد، الاستفهام، والاستجابة، وتلك هي الأنماط التي يجعل منها ريكور عناصر البلاغة، بل عناصر لكل توصيل للمعنى.[1]

يميز ريكور في حديثه عن قضايا الاستعارة وتعدد المعنى، بين الطابع الاختباري والطابع ألزخرفي المجازي كاشفا بذلك عن الكيفية التي تنتقل بها الاستعارة من السمات السالبة إلى السمات الموجبة، والكيفية التي تنتج بها الاستعارة المعنى من اللامعنى، والكيفية التي تتحول بها الاستعارة العبارة المتناقضة ذاتيا إلى تناقض دال، فذلك هو المدخل الذي ينطلق فيه ريكور في تناول مسائل الإبداع وفلسفة الخيال والسرد الإبداعي الذي يعيد خلق الشعور والمزاج، فبقدر ما يهزّ هذا المدخل من البنية السابقة للواقع، فإنه يسعى لإدراك واقع جديد، فمن هذا المنظور الجديد للاستعارة ودورها تبرز أهمية فعل الكينونة، وبذلك تتحول مفاهيم الوجود والعدم عند سارتر لتندرج في هيرمينوطيقا ريكور على نحو ضمني.[2]

أما في الجماليات، وعن التجربة الاستطيقية* فإنها احتلت في فكر ريكور مكانة بارزة، فعلى الرغم من أننا نلاحظ غياباً فريدا لهذا البعد من التجربة الإنسانية، إلا أن ريكور يحرص بانتظام على زيارة المتاحف والاستماع كثيراً للموسيقى، يقول ريكور:" الواقع أن لدي إعجاب كبير بفن القرن

---

[1] محمد هاشم عبد الله، ظاهرات التأويل، قراءة في فلسفة المعنى عند ريكور، من كتاب الجماعي عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص86-87.

[2] المرجع نفسه، ص88.

* للاستزادة أنظر: الفصل الخامس المعنون بـ"التجربة الاستطيقية" من كتاب ريكور الانتقاد والاعتقاد.

العشرين: موسيقيا أفضل "شونبرغ"(Schonberg)"برغ"(berg) و"فبرن"(webren) وكل ممثلي مدرسة فيينا؛ وفي الرسم أذكر عن طيب خاطر"سولاج"(soulages) "مانيسيي"(mansier)"بازين"(baigne)...وقد عدت الآونة الأخيرة إلى متحف"بيجيغوغنهايم" بفيينا،ورأيت فيه لوحات رائعة لـ"بولوك"(Pollock) ولوحة لـ "بيكون"(bacon) وأخرى لـ"شاغال"(Chagall) الذي أكن له عشقاً حقيقيا، حيث ينتابني في كل مرة شعور بالإجلال إزاء أعماله".[1]

على هاته الدرجة من الأهمية؛ يكون العمل الفني في نظر ريكور مناسبة لاكتشاف جوانب من اللغة التي يحجبها الاستعمال اليومي، ووظيفتها كأداة للتواصل، إن العمل الفني –بعبارة ريكور- "يميط اللثام عن خصائص اللغة، لولاه لظلت مطمورة، وغير مستكشفة".[2]

غير أن مقاربة ريكور للاستطيقا لا تكاد تكون مقاربة مستقلة أي لوحدها، بل العكس من ذلك يطرحها ريكور إزاء تيمة السرد الذي أتاح للفيلسوف اتخاذ موقف من مشكل ليس في مقدرونا حَلُّه بواسطة الألسن الاصطناعية ولا حتى عبر اللغة المتداولة، وهو السمة المزدوجة للعلامة،"فالعلامة ليست شيئا، وهي تضع مسافة بينها وبينه، وتوَلِّد بذلك نظاماً جديداً ينتظم وفق تناص معين، ومن جهة ثانية، تدل العلامة على شيء ما، ويتعين أن نتحلى باليقظة الشديدة حيال هذه الوظيفة الثانية، التي تدخل كتعويض إزاء الأولى، لأنها تعوض اغتراب العلامة داخل نظامها الخاص.[3]

[1] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص97.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: مشروع الحقيقة كإمكان تأويلي.

لعل ما نهّض له ريكور حقيقة؛ في مشروعه الفلسفي ومنذ كتاباته الأولى هو "محاولة الإمساك بالإنسان في كليته، أي من جهة ماهو عارف، وفاعل ومنفعل"[1]،وهذا الإمساك يقتضي منا النظر في مفهومه للإنسان، ولعلاقته بالحقيقة على تعدد دوائرها وتعدد زوايا النظر فيها، والتحقق من اعتبارها أفق فلسفي وإمكانا تأويلي.

أولا: في تعدد دوائر الحقيقة ومسألة الأنثروبولوجيا الفلسفية .

لا شك أننا في الفلسفة، قد تعودنا على الربط بين الحقيقة والوحدة، غير أن الوحدة -في نظر ريكور- ليست سوى إغراءاً ماكراً، فمستويات الحقيقة متعددة، لا تخضع لنموذج براديغم معرفي واحد، وهذا التعدد ليس مجرد عملٍ بيداغوجي، بل هو إجابة مضادة على سيرورة سلطوية للوحدة، وللتأويل الشمولي للحقيقة[2].

أ/ دوائر الحقيقة

يميز ريكور بين دائرتين للحقيقة تتبادل التأثير فيما بينها، حيث تمتلك كل منها جدليتها الداخلية الخاصة: وأولى هذه الدوائر هي دائرة العلوم التجريبية، والتي بإعادة بناءها للواقع على طريقتها الخاصة تصوغ ضرباً من الحقيقة مع أسلوبها المنهجي القائم على الترييض والمراجعة، غير أن الحقيقة التجريبية لا تتخرج دائرتها ضروبا أخرى للحقيقة فحسب، بل إنها تفترض هذا الذي تلغيه نفسه، ونعني بذلك عالم الكيفيات المحسوسة-(العلوم الإنسانية والاجتماعية).[3]

وما الموضوعات العلمية التي يطرحها العالم سوى تحديدات وقوانين مخصوصة ونسبية لهذا العالم بالذات، إذ لا يمكن تطبيق نتائج هذا العالم وقوانينه على ظاهرة أو علم آخر، كما عدم وعي العالم بظاهرة أخرى لا يعني نفيها وغيابها، ففي في النهاية العالم المحسوس هو المرجع والشرط الوجودي فقط للموضوعية العلمية.[4]

أما ثاني الدوائر، فهي دائرة العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي يعتبر فيها العلم في ذاته جزءاً من الفعالية الثقافية والإنسانية، فإذا كان هذا العلم في شمول تطبيقه يطال عالم الثقافة، وإذا كان

[1] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور،مرجع سابق، ص16.

[2]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, 168.

[3]Ibid. p :169.

[4] Ibid. P169.

الإنسان موضوعاً لهذا العالم، فإنه يتميز عن سائر الموضوعات المادية الجامدة والحية الأخرى، وبالتالي دراسته كحالة قابلة للتجربة العلمية لا يكون إلا عبر أو داخل حياة ثقافية تحيط به في مختلف جوانبه وفعاليته، بل إن العلم ذاته لن يغدو إلا أن يتحول إلى إمكان من إمكاناته، وفعالية من فعالياته.[1]

وهكذا فإن شمول التطبيق لا يلغي جوهر الحقيقة، وذلك سواء تعلق الأمر بالعلم، أو الأخلاق، أو الانطولوجيا، فإننا إزاء دوائر لحقيقة متعددة، بحيث لكل منها خصوصيتها النابعة من ضرب لوجود الذي تستند إليه، وإن كان لكل واحدة منها، يمكن أن تشكل إطاراً يحيط بما سواها، فالعالم المحسوس الذي نولد فيه هو إطار وجودي يحيط بمعنى من المعاني من خلال معارفنا وممارستنا التاريخية، كما أن المعرفة العلمية الإبستمولوجية تحيط أيضا بما سواها في العالم المحسوس، كما في الحياة البيولوجية والاجتماعية والنفسية، وأخير فحتى العمل والفعل الإنساني يحيط بغيره، كون أن العالم المحسوس ليس سوى فعالية من فعاليات الإنسان.[2]

فإذا كانت الفعالية العلمية تتجه صوب اختزال مفهوم الحقيقة لديها، ليكون بمثابة النموذج والبراديغم، قد نقف على مستواها السلبي، وإزاء إنتاجاتها المدمرة النووية والعسكرية، التي تضعها في مواجهة مع المسؤولية الأخلاقية والسياسية في إدارة وتدبير قضايا الإنتاج التكنولوجي ومؤسسات البحث العلمي، كما أن تشيء الإنسان وإحالته إلى موضوع مثل بقية الموضوعات قد يطرح سؤالا حول ما يمكن أن نفعله إزاء هذا التحكم الهائل بالحياة البشرية؟[3]

نفس الشيء تقريباً؛ قد ينطبق على الأخلاق التي لا تكتسب إلزامها وضغطها على الحياة الاجتماعية إلا من وثوقنا فيها وتسليمنا بها، دون تمحيص، فإذا حدث أن تساءلنا عن قيمة موروثة أو عن عادة قديمة، بدا نظام القيم بأسره محل شك وارتياب[4]، بناءاً على هذا التداخل والتقاطع بين دوائر الحقيقة ومجالاتها، أمكننا القول بأننا ونحن بصدد هاته المناقشة أن مجمل هاته الأفكار تبدو أكثر توزعاً بين ثلاث محاور كلاسيكية كبرى (هي الوجود،القيم،المعرفة)، وهو ما حاول ريكور وضعه من خلال إجراء فلسفة تكثف من حمولتها الموضوعية وعرضها الإجمالي لهاته الدوائر والمحاور.

---

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité,:p170.

[2]حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور،مرجع سابق،ص22-23.

[3]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p171.

[4]Ibid. p : 172.

ب/ التاريخ والحقيقة

يقر ريكور أنه من الناحية التاريخية كان ادعاء الوحدة القطبية للحقيقة يأتي دائما من أحد طرفين مهيمنين في التاريخ هما: القطب الإكليروسي والقطب السياسي، وإن شأنا بتعبير آخر، قلنا: السلطة الدينية والسلطة السياسية(الزمنية)، ولئن كانت التيولوجيا هي الوسيط الرمزي، الذي من خلاله كانت السلطة الدينية تعمل على توحيد الحقيقة، فقد كانت فلسفة التاريخ أداة للسلطة الزمنية في ادعائها الشمولية.[1]

وهو ما دفع به(أي ريكور)؛ إلى شن حملة نقد واسعة على المنظور الانتقائي لفلسفات التاريخ الذي بموجبه تقول كل الفلسفات نفس الشيء بشرط تمييز الأساسي فيها من العارض، والذي بموجبه أيضا تخترق التاريخ كله غاية واحدة: هي الحقيقة المطلقة التي ينتهي إليها الفكر، والتي بطبيعة الحال تقولها الفلسفة صاحبة الإدعاء.[2]

والمفارقة هنا؛ التي تعترض التاريخ والحقيقة معاً، هي في هذا الإنكار الواحدي للحقيقة، ولكن في نفس الوقت الإصرار على وجودها، وإن كانت متعددة؟ يرى ريكور في محاولته للخروج من هذا المأزق، يقول بأننا إزاء تمزق يشق الوعي الغربي، تعتري بموجبه لحظات من الخيبة، فأي مؤرخ للفلسفة يرى بأن هذا الصراع والتضاد بين الفلسفات لا يمكن أن يؤسس أرضية لإيجاد حقيقة ثابتة، أو أي طموح من التوافق بين العقول يكون علامة على الحقيقة إن لم يكن معياراً لها.[3]

ج/ الحقيقة وأزمة الوعي المعاصر:

لئن كان المنظور الواحدي للحقيقة هو الذي افتتح النهضة الأوروبية و عصر الحداثة، فإن أزمة الوعي المعاصر تدفع الاتجاه الآخر المتطرف أي نحو العدمية حيث اللاحقيقة، إن هاته الوضعية المأزومة –بتعبير ريكور- يمكن التعرف عليها من خلال ثلاث أحداث أساسية:

الحدث الأول: ويتمثل في هذا الوضع الجديد للذات التي فقدت فيه موقعها المحوري التقليدي للكون، وهذا القطع مع العالم الأسطوري ما قبل التاريخي يؤدي إلى فقدانها للحماية التي كانت تهبها، حتى ولو كانت حماية زائفة ومرعبة.[4]

---

[1] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور،مرجع سابق، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p180-185.

[4] lbid, p185-189

الحدث الثاني: ويمثل في غرق الذات في ليل دامس لا وجود فيه لنجم يهديها، إنها نهاية أخلاق الوعي والخير، لقد تلاشت كل أفلاطونية أخلاقية بسبب الضربات المتتالية للفلسفة الارتيابية والعدمية، أما الحدث الثالث: فهو عدم الوضوح في التمييز بين الأصدقاء والأعداء ليصبح ملتبسا، بل إن مقولة الجماعة التاريخية نفسها، أصبحت متصدعة.[1]

د/ الأنثروبولوجيا الفلسفية:

كما يستعمل ريكور مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية بما هي محاولة للإجابة عن السؤال الكبير الذي شغّل بال كانط: ماهو الإنسان؟ ففي هذه الانثربولوجيا الفلسفية ينطلق ريكور من الإنسان الخاطئ الذي يكشف بأن إرادته لا تعني إطلاقاً الخلق من العدم، ولكن الإنغراس بكل ماهو لا إرادي كالعادة والطبع واللاوعي، فقابلية الوقوع في الخطأ هي نوع من القدر المحتوم، غير أن ريكور لا يتوقف عند مثل هاته الأنثروبولوجيا الخاصة بالإنسان الخطاء، بل يتحول صوب أنثربولوجيا أخرى؛ سماها بأنثربولوجيا الإنسان القادر، وهو يرى هذا الإنسان، قادراً على أن يتكلم ويخاطب الآخرين، وأن يخترع لغة لم يخترعها هو نفسه، ويمتلك القدرة على أن يسرد حياته، وكذا أن يتحمل التبعة الأخلاقية لأعماله، وأن يقيم مناقشة متجددة مع مواطنيه، وأن يفتح حوار مع الحضارات والثقافات الأخرى، وهذا ما يقوده مباشرة إلى انطولوجيا الفعل لا إلى انطولوجيا تسعى إلى الجوهر.[2]

لعل الانثربولوجيا الفلسفية عند ريكور أيضا؛ لا تعني أن هناك حقيقة واحدة تخترق الوجود الإنساني بمختلف بدوائره، وبتعبير آخر إن الحديث عن أنثربولوجيا فلسفية يتضمن باستمرار القول بوجود حقيقة ما تكشُف الوضع الإنساني، سواء كانت هاته الحقيقة في دائرة العمل، أو المعرفة أو الاعتقاد، فاختلاف التأويلات يقوم باستمرار إلى القول بالحقيقة، لكن هذا القول لا يستند دائما للون مطلق للحقيقة[3].

أما وظيفة هاته الانثربولوجيا؛ أن تقوم بمهمة أساسية وهي صياغة مفهوم حول حقيقة الوجود الإنساني الذي يؤسس شرعيتها، وفي الوقت نفسه، ترفض الوقوع في أحد طرفي الأزمة؛ المثالية أو العدمية[4]، إن مشكل الحقيقة –حسب ريكور- ليس من جنس مشكل انسجام منطقي داخلي وتوافق مع نظام خارجي للأشياء، أو هو مشكل تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، وهو ليس مشكلاً

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p192.

[2]ريكور بول : صراع تأويلات، مصدر سابق، من الثبت التعريفي لجورج زيناتي ص(654-655).

[3]حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور،مرجع سابق،ص21.

[4]المرجع نفسه، ص22.

ابستمولوجيا، بقدر ماهو مشكل يتعلق إشكالٌ يتعلق بضرب من الوجود الذي يستند إلى الحقيقة، وإذا كان النظام الواحدي للحقيقة قد تفجر مع "غاليلي"، فإن ذلك لا يعني إلغاء مفهوم الحقيقة في حدا ذاته، إنما يعني بتعدد دوائر الحقيقة بتعدد أبعاد الوجود الإنساني ذاته.[1]

ثانيا: منزلة فلسفة الفعل وعلاقتها بنظرية الحقيقة:

تجدر الإشارة إلى ضرورة إيضاح مفهوم فلسفة الفعل، قبل بيان العلاقة الحميمة التي تجمع فلسفة الفعل من زاوية، وبين نظرية الحقيقة، من زاوية أخرى، والتي أراد ريكور إبرازها عبر العديد من مؤلفاته، خصوصا كتابه "من النص إلى الفعل"، يعرف "العيادي" في كتابه "فلسفة الفعل" :" بأنها نعني صيغة الفكر التي تستجمع الوجود التام لكيان الإنسان في العالم، وقدرتها على التعاكس والانسجام بين المواقف والسلوكات، أو بين صعيدي النظر والعمل، وبالتالي فلسفة الفعل لا ترد إلى اعتبارها فلسفة سياسية أو أنثربولوجيا فلسفية، بقدر ماهي فلسفة عامة بالمعنى الذي تكون فيه خطاباً مفتوحا في الطبيعة، وفي صيرورة الأفعال المعبرة عن جملة مراحل الكينونة، وفي الإنسان الذي يدخل بفعله في العالم، ليشكل فعله بعداً من أبعاد العالم"[2].

هكذا يبتعد مفهوم فلسفة الفعل من مجرد اعتباره انطولوجيا أساسية أو معرفة إنتاجية، أو من اعتباره يقيناً حاسم تقوله جدلية واثقة من نفسها، ليقترب من وصفه استشكالاً لا استثناءاً، هو استشكال الإصغاء، أو هو أفق استكشافي يدنو ويقترب من مفهوم ريكور حول التأويل، ليتجه إلى مساءلة الأشياء، البشر، المفاهيم والنصوص.

مهما يكن من أمر، فإن حديثنا عن فلسفة الفعل، سيجرنا لا محالة لثنائية القديمة، الفكر والعمل، والتي عبر فيها ريكور عن موقفه إزاءها، من خلال تأكيده على عدم الفصل بين الفكر والعمل، ذلك أن الفعل الإنساني مختلط في مضمونه، بين التخيل والتمثل، أي أننا لا يمكن أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج صورة لها ما لم تفترض في بنية الفعل ذاته وسطا رمزيا، يتحدد من خلاله وعينا الإجتماعي[3]، وذلك ما تؤكده سوسيولوجيا الثقافة حين تبين أنه لا يمكن لم لمجتمع ما أن يشتغل دون قواعد ودون جهاز رمزي واجتماعي.

---

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p :193.

[2]عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص88.

[3] المرجع نفسه، ص92.

كما أن الحديث أيضاً، في فلسفة الفعل عند ريكور* يقودنا إلى بيان وجهين من النظر، الوجه الأول، ويتعلق بقيمة الفعالية الثقافية والعملية للإنسان، التي تمسك بها من خلال وجوده في هذا العالم، لذلك فعلى أن الإنسان القادر-حسب ريكور- أن ينصت دائما لما قد قيل(الخطاب) ، ولما قد وقع (الفعل) في هذا العالم اليوم(الراهن)، هذا الإنصات هو من يجعل المرء يدعو إلى الاعتراف الذي يقوم به الوعي الديني(فينومينولوجيا المقدس)، كما يجعله يكتشف أصناف العمل الأدبي والسردي، الأمر نفسه، مع باقي العلوم، سواء أكانت طبيعية مادية، أو إنسانية روحية، ذلك ما حاول ريكور إبرازه من خلال الانفتاح على مجالات متعددة.

أما الوجه الثاني، فإنه يرتبط بالتعبير الواضح والمباشر عن جملة المشكلات المعيشية الراهنة والمعاصرة، سواء أكانت هاته المشكلات سياسية، اجتماعية، أو اقتصادية، إنها التعبير عن "فلسفة اليومي" بلغة "جاك دريدا"، وهو ما نلمحه حقيقة في فكر ريكور وحديثه عن مشكلات: السلطة، العنف، العدل الاجتماعي، أزمة الفرد الجماعة، إضافة إلى العديد من المسائل الدينية الشائكة كقضية الحجاب في فرنسا على وجه الخصوص وفي أوربا عامة، أو في موقفه من إسرائيل.[1]

أ/ التمثلات المعرفية لفلسفة الفعل من منظور ريكور

نتجه في هذا العنصر إلى بيان أصناف التمثلات التي ينتجها الإنسان في فعاليته التاريخية والتي بلورها ريكور وحصرها في ثلاث تقسيمات أساسية، حملّت موقفه الجوهري من فلسفة الفعل:

الصنف الأول: ويخص قضايا الاعتقاد الديني (خصوصا في المجال المسيحي واليهودي)، وعلاقته برمزية الخير والشر، وهو ما حاول فيه ريكور عبر كتابه "فلسفة الإرادة" إبرازه بتقديم رؤية اختيارية للإرادة يحدد من خلالها كيفية انبعاث الشر في العالم بواسطة الإنسان، يقول ريكور:" غير أن معرفتي للشر كواقع يسبقني في هذا العالم لا يمكن أن تكون من دون وسائط ذلك أنه بين إمكان وجود الشر ، توجد باستمرار هوة لا نستطيع عبورها إلا عبر سلك الطريق غير المباشر، أي عبر تأويل الاعتراف الذي يقوم به الوعي الديني في اللغة الرمزية والأسطورية".[2]

الصنف الثاني: ويتعلق بجوانب التجربة البشرية(خصوصا الشعرية والفنية)، في هذا السياق ألف ريكور كتابه حول"الاستعارة الحية"التي تعتبر في نظر ريكور ذات وظيفة كاشفة عن تجارب معيشية

---

* للاستزادة أنظر: لزهر عقيبي، فلسفة الفعل عند بول ريكور، دار الأيام، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p196.

[2]ريكور بول: فلسفة الإرادة، مصدر سابق، ص120.

نادرة لا تستوعبها اللغة العادية، فهي بذلك ليست مجرد زخرف لغوي، في حين تكون الحبكة القصصية طريقة في إعطاء الشكل لصورة التجربة البشرية، لتتشكل في رسم تخيلي، يمكننا من التأليف بين مجموعة من الملابسات والمقاصد.[1]

الصنف الثالث من التمثيلات: هي تلك المتعلقة بالوقع رفضاً أو تطبيعاً، وكذا الحديث عن الهوية التاريخية الواحدة، أي بالتمثيلات المتعلقة بالايدولوجيا واليوتوبيا باعتبارهما تعبيرين أساسين لمخيالنا الاجتماعي، وقد تجميعاً لهذا الصنف في كتاب ريكور" من النص إلى الفعل"، الذي يمدنا فيه بمفهوم المخيال الاجتماعي "على أنه الملكة المنتجة لتمثلاتنا ولدورنا في التاريخ، وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل (أفق التوقع)، وبين تقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة (أفق التجربة)، ليعمل بطريقة مزدوجة ومضاعفة، تارة صوب اليوتوبيا، وتارة أخرى صوب الايديولوجيا. [2]

ب/ المحددات الكبرى لفلسفة الفعل عند ريكور

أما عن المقام الآخر لفلسفة الفعل لدى ريكور، فيبرز في طرحه مجموعة من المواقف حول قضايا المجتمعات المعاصرة، والتي سنقف فيها على مجمل المحددات العامة لهاته الآراء:

وأولى هاته المحددات: هي مشكلة/ أزمة المعنى، ينظر ريكور إلى أن أزمة المجتمع المعاصر يعود أساسا للآثار السلبية لمنظومة الحداثة الغربية، ففي كتابه "التاريخ والحقيقة" يقف ريكور على مختلف تصدعات الوعي الغربي، معبراً عن هذا الموقف بطريقة عملية، وعبر قضايا جزئية كان قد عاشها المجتمع الفرنسي، من بينها أحداث الطلبة في الجامعة سنة 1968، والتي رأى فيها تعبيراً على حالة الخواء من المعنى، وكذا إجابة جماعية على عدمية المجتمع، الذي أصبح آنذاك بمثابة نسيج سرطاني.[3]

أما ثاني المحددات، فيكمن في تجديد مكتسبات الحداثة ومناهضة فلسفات العدمية، على الرغم من أنه كان معارضاً للأب الروحي للحداثة الغربية (ديكارت)، إلى أنه بقي وفيا لتراث الحداثة ولمقوماتها، في موقع يقترب كثيراً من هابرماس، بمقارنة مع فوكو وفلاسفة الاختلاف، على الرغم من أنهم كانوا أبناء جنسيته، حيث أعلن مرارا تجديد العزم مع مكتسبات الحداثة، بنفس القدر الذي أعلن رفضه للعدمية، الذي نبه ريكور أليها في مؤلفه "التاريخ، الذاكرة، النسيان" يقول": إن الأمور

[1] ريكور: الاستعارة الحية، مصدر سابق، ص202.

[2] ريكور: من النص إلى الفعل، مصدر سابق، 236.

[3] Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p196.

تغيرت كثيراً عما كانت عليه في عصر الأنوار، فقد كان هم الأنواريين الاعتراك مع الاعتقاد الساذج والدجل الفكري، فصارت اليوم تخاض ضد الجحود والارتياب وإرادة النسيان"، في إشارة واضحة لنقد الفلسفة الارتيابية ودحض سلوكياتها[1].

وفي الحقيقة فإن هذين المحددين (أزمة المعنى-وتجديد مكتسبات الحداثة) ينسجمان مع الموقف الفلسفي لدى ريكور القائم على رد الاعتبار للمعنى، وكذا الجدل المؤسس بين تأويليات الارتياب وتأويليات الإثبات، بمعناه التكاملي، وبنوع من التلخيص يمكن القول بأنه إذا كان مشكل رمزية تعبيرات الجهد الإنساني من أجل الوجود هي النواة التي يمكن لنا فهم عن طريقه فكر ريكور، فإن هذه المفضيات والمخارج بخصوص قضايا العمل والبراكسيس هي التي تفضي إلى فهم مسار فلسفة الفعل عند الرجل في توافقها مع مجرى وآفاق الحقيقة على تعدد دوائرها واختلاف مشاربها.

ثالثا: في درء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشخصي ومشروع الحقيقة.

"هل نحن في مأزق جديد؟ لا، غير أن الأمر مع ذلك يحتاج إلى مزيد إيضاح علاقتنا بالحقيقة"[2]، بهذا القول يحاول ريكور لفت انتباهنا صوب مشكلة الحقيقة التي تم النظر إليها في مرحلة أولى على أنها فكرة لا زمنية ولا شخصية، مجردة بعيد عن الوجود الإنساني، غير أنها كما يقول ريكور هي الأفق أو المعنى النهائي لدور بشري ملموس، زمني وشخصي، هاته الفرضية الأساسية والجوهرية التي ينطلق منها ريكور؛ من شأنها أن تغير لنا العديد من الأمور أهمها : "أن المرء لا يسعى للوصول للحقيقة وبلوغها والقبض عليها، بقدر ما يصبح فيها التفكير واجباً، هذا من جهة، كما يسمح لنا القول؛ من جهة أخرى، بأن نؤكد على أن ما يقابل التاريخ على الطرف الآخر من التعارض الذي انطلقنا منه ليس هو الحقيقة كفكرة مجردة، وإنما سعينا نحن الشخصي لها"[3]، وبالتالي يتحول السؤال من: ماهي الحقيقة؟ إلى السؤال: ماذا يعني البحث عن الحقيقة؟

فالإجابة على هذا السؤال بالذات -حسب ريكور- قد يمكننا من استيعاب جديد لتاريخ الفلسفة يصبح وفقه هذا الأخير المكمل الرئيس لها والمسلك الأوفق إليها، إذ لطالما كان البحث عن الحقيقة مشدوداً بين حالين للإنسان: الحالة الأولى: هي وضعه الشخصي كفرد، والحالة الثانية هي

[1] بول ريكور: "التاريخ، الذاكرة، النسيان"، مصدر سابق، 12.

[2] Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p197-199.

[3] Ibid. p :200.

توقه إلى تمثل هذا الوجود وقوله*، وهذا يعني أن بحثي عن الحقيقة مشدود بين تناهي قدرتي على التساؤل من جهة، وانفتاح الوجود في وأمامي من جهة أخرى.[1]

ولعل تاريخ الفلسفة بعبارة ريكور هو المسعف الكبير للإنسان هنا، بما هو ذاكرة لكبرى الفلسفات الفردية، ذلك لا توجد طريق أخرى لمجاوزة وضعية الذات الخاصة والصعود منها صوب الحقيقة، إلا بالتواصل مع الآخرين، والارتحال والانصهار و التغَّرب فيهم، فالتواصل هو براديغم المعرفة الحقة، وهو ديدنها، وهو الذي يمنع اختزال تاريخ الفلسفة إلى متوالية لا عقلانية من الإنجازات المبعثرة أو تحويله إلى متحف من الأعمال الفلسفية، فهو الكاشف الحقيقي لمعاني العماء التاريخي بخصوص مشروع الحقيقة.[2]

بهذا التقدير يضع ريكور مفهوم التواصل بين الفلسفات في مقام رفيع باعتباره مسلكاً رئيسيا للعود التأويلي للذات، وليضع تاريخ الفلسفة -بما هو حقل خصب لتواصل الذوات- بوصفه الطريق الأطول لمعرفة الذات، ليكون هناك نوع من إقامة التبادل والتعالق بين تاريخ الفلسفة وبين الإبداع الفلسفي الراهن، بحيث يعطي للأول(تاريخ الفلسفة) الأهمية والمعنى، ويقدم للثانية(البحث الشخصي حول الحقيقة) سعة الأفق ونبذ التعصب، فإن ذهبنا في عكس اتجاه قولنا السابق: "لأكدنا بأن التاريخ الخالص الذي لا ينطلق من مسلمات ولا يبحث انطلاقاً من مسبقات أمر لا وجود له أو أنه فكرة مجردة فحسب، نفس الشيء ينطبق على ادعاء التفلسف الخالص دون الاستشهاد بالغير والتعلم منهم".[3]

لعل الخروج من المأزق الذي تم طرحه في تمهيد الحديث عن مشكلة الحقيقة والتعارض مع الاجتهاد الفلسفي الشخصي، هو الوصول إلى هذه النقطة بالذات، أي تحويل هذا التعارض إلى مفارقة حية نكون إزاءها أمام مفهوم جديد ما بين ذاتي للحقيقة يعمل كل فيلسوف بمقتضاه على شرح وتطوير رؤيته للعالم، عن طريق السجال والصراع الفلسفي مع غيره، فالحقيقة بهذا المعنى هي التعبير عن الوجود المشترك بين الفلاسفة، ففي هذا الحوار الفلسفي وعبر التأويلات المتصارعة لا تتوقف

*في شرح هاته الفكرة يقول ريكور:" فأنا كشخص أريد أن أكتشف المعنى الخاص لوجودي الفردي الذي لن نستطيع أحد قوله أو بلغوه بالنيابة عني...ولكن مشروطية ومحدودية وضعي الخاص تجعل نزوعي متناهي الأفق...ومع ذلك؛ فإن بحثي عن الحقيقة يجعلني أطمح إلى أن أستمد عن عمق وضعيتي الخاصة إمكانية قول شيء شامل وصالح للجميع...بمعنى أنني لا أريد أن ابتدع القول لهوى في نفسي، ولكني أطمح إلى أن أتمثل الوجود في صميم فرادتي، وإلى أن أقول هذا الوجود الذي أجده في نفسي والذي يخرجني إلى العالم ويفتحني على الآخرين".

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p202.
[2]Ibid. p :203-205.
[3] Ibid. p207.

فلسفات الماضي عن اكتساب شحنة جديدة من المعنى، مما يجعل استعادتها التأويلية والسجالية شرطا لإنقاذها من الموت والنسيان...، وهكذا فإن المابين-ذاتية هي التي تؤسس التبادل بين التاريخ وبين البحث المعاصر عن الحقيقة.

رابعا: الحقيقة بين الأمل الفلسفي والرجاء الديني.

يرى ريكور وهو بصدد مناقشة المقاربة الجديدة للحقيقة -أي الحقيقة كمشروع منفتح بين الفلسفات- إلا أن هاته المقاربة قد تعاني العديد من الإخفاقات عديدة، ومن عدة أوجه: أولها: هو ندرة التوافقات والاتفاقات بين الفلاسفة، حتى يمكن للمرء أن يؤسس حواراً حقيقيا بينهم، فحتى تاريخ الفلسفة عادة ما يكون خاليا من دروب الحوار والتواصل، أما ثانيها، فهو عدم القدرة على الدمج بين لحظتي الفلسفة الكبرى: اللحظة الارتيابية: باعتبارها ملازمة لتفريد الفلسفات والتأريخ لها، ولحظة الوثوقية، المرتبطة بالتفلسف والاستعادة التأويلية للفلسفات، أما ثالث هاته الأوجه: فهو عدم وجود تمايز أصلي بين إشكاليات مختلف الفلسفات، وبالتالي لا يجعلها تقوم على حقل دلالي واحد، من شأنه أن يجعل مقابلتها مع بعضها البعض مجرد سوء تفاهم.[1]

هاته الصعوبات –بحسب ريكور- من شأنها أن تغير العديد من الأمور، إذ علينا إذا ما أردنا أن نصل إلى إجابة حول" ماذا يعني البحث في الحقيقة؟" إلى مراعاتها قدر الإمكان، يقول ريكور:" فإذا كنا ننظر للحقيقة من جهة الوحدة، فلأننا نحس بأن هنالك فعلاً شيئا واحدا يربط بين الفلسفات الفردية المختلفة في تاريخ واحد"[2]، بهذا الشاهد نجد أنفسنا أمام إشكالية كبرى: فما هو يا ترى هذا المسلك الواحد؟ ما هو هذا الواحد المتخفي في ثنايا أسئلتنا وفي ثنايا التاريخ كله؟ إنه بالتأكيد-يقول ريكور- "ليس فلسفة فردية ما، حتى وإن كانت تدعي الإطلاق والأبدية، ولا هو أيضا مصدرٌ للفلسفات، ولا هو تطابق فيما تثبته هاته الفلسفات، ولا هو صيرورة أو غائية محايثة لمختلف الفلسفات الفردية، ولا هو معرفة مطلقة بهذه الصيرورة"[3]، فما يكون إذن؟

لعل الإجابة عن هذا السؤال -وفق ريكور- تقتضي منا عوداً غير مباشر من خلال البحث في العلاقة الموجودة بين واجب التفكير في الحقيقة من جهة، ونوع من الأمل الأنطولوجي في بلوغ هاته الحقيقة من جهة أخرى، إن فصل المقال هنا هو في القول الرفيع لريكور:" إني آمل أو أرجو أن أكون في

[1] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور،مرجع سابق، ص22.

[2] Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, p156.

[3] Ibid. p :157.

الحقيقة"[1]، فما ذا هاته يا ترى؟ إنها تعني أولا: أن علاقتي بالحقيقة ليست علاقة تملك، بل هي علاقة أمل ورجاء، وهي تعني ثانيا: أن الحقيقة ليست مجرد أفق أسعى إليه، ولكنها فضاء ومناخ أو مجال، إنها مشروع، فأنا أرجو أن أكون في الحقيقة لا أن أبلغها أو أتملكها، يمكن بهذا الصدد أن نستعير عبارة هايدغر "إن الحقيقة ضوء ونور يسلط على الأشياء، فيبدو الوجود من خلالها، إن تحيل أيضا إلى شيء آخر هو الوجود كانفتاح".[2]

لعل الحقيقة بهذا المفهوم المعاصر لنا، ليست سوى أمل أو رجاء* لا نبلغه في هذه الحياة أبداً، فوظيفة الأمل ذو الأصل الفلسفي هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات، وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجة، ووظيفة الرجاء ذو الدلالة الدينية، هو المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنه الشُّعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود...بهذا المعنى؛ تغدو الحقيقة ما يعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ الفلسفة.

نتائج الفصل الرابع:

ما يمكن استنتاجه من هذا الفصل، والذي خصصناه للبحث عن سبل تجاوز النظرة العدمية الانتقادية للفلسفة الارتيابية عند ريكور، لنجمع النقاط التالية:

- ✓ أن التأسيس لكوجيتو جديد يمر عبر تصحيح المسار الذي رسمه ديكارت للكوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، القائم على الوعي المباشر والشفاف، إذ لا بد لنا –حسب ريكور- وإذا ما أردنا تجاوز انتقادات الفلسفة الارتيابية أن نعمل على ابتكار كوجيتو آخر ينوب مناب الكوجيتو الديكارتي، هو الكوجيتو المجروح والذي يحمل في طياته أمل الإنسان القادر.
- ✓ رصد ريكور طريقاً فلسفي مغاير، هو طريق موسوم بالرموز والدلالات والمنعرجات، كيف لا وهو الذي سمّي بفيلسوف المنعرجات مبتعدا عن الطريق القصير الذي قدمه هايدغر حول تطلب معنى

---

[1]Paul Ricoeur, Histoire et Vérité. p : 159.

[2]حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص25.

* في حقيقة الأمر قد تحمل كلمتي "الرجاء" و"الأمل" في الفلسفة العديد من المعاني والدلالات، لكن مع كانط يستعمله مفردة "الرجاء" كمقولة مسيحية طورها في نظريته المعرفية الكبيرة، خصوصا في سؤاله الثالث: ماذا أرجو؟ أو ما رجائي؟ وهو سؤال يتعلق بالدين من خلال كتابه "الدين في حدود مجرد العقل"، فيما تكون مفردة "الأمل" دالة على سؤال الفن والجماليات(ماذا آمل؟)، والتي لخصها عبر كتابه "نقد ملكة الحكم"، فإذا كانت الأولى(الرجاء) دينية مسيحية، كانت الثانية دالة على الدنيا، الفن والجمال، ونحن نعتقد جازمين هاهنا بأن ريكور قد تأثر في صياغته لمشروع الحقيقة بهذا التمييز وهذا الاستخدام الكانطي، للاستزادة أنظر: أم الزين بنشيخة، كانط والحداثة الدينية، وبالضبط الفصل الثاني: ريكور قارئاً كانط: مدخل إلى تأويلية الدين، أو ما معنى "الدين في حدود مجرد العقل؟"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2015. وكتاب فتحي المسكيني: الكوجيتو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، وبالضبط الفصل الأول: كانط ودين العقول، أو الرجاء بوسائل بشرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013.

الكينونة والوصول إليها، إن طريق ريكور يبدو قائما على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من حتمية أساسية هي التفاعل بين مختلف فروع المعرفة البشرية للوصول إلى إجابات مرضية حول الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي تسكن هذا الإنسان القادر.

- ✓ أن تجاوز مزالق الفلسفة الارتيابية يبدأ من فن إجراء الحوار والانفتاح على كل الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وهو ما حاول ريكور تجسيده عبر رحلته الطويلة، ابتداء من الفلسفة التأملية إلى الفينومينولوجيا ووصولا إلى فلسفة اللغة والسياسة، والتوجه نحو الأدب والفن.
- ✓ أن النظر إلى مشروع الحقيقة كإمكان تأويلي، يقتضي منا النظر إلى تعدد دوائرها، وتعدد زوايا النظر فيها، والتحقق من اعتبارها أفق استكشافي، لم يعد فيه البحث عن أوجه التطابق والتناهي بين الشيء واسمه، فلم تعد الحقيقة خصوصا بعد ضربات الفلسفة الارتيابية نتاج العقل والتعقل، إنما هي نتاج الفعل والتواصل والحوار والتفاعل، "إن الحقيقة لم تعد وليدة مصانع اللوغوس، الحقيقة هي الأمل والعمل"[1].

[1] علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تأويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص12.

خاتمة

خاتمة:

لعل تأويلية ريكور-في الختام- أشبه بكثير تلك المعركة الفلسفية التي ينبغي خوضها من أجل استعادة ماضي الفلسفة وإحياؤه من جديد، وبين الكشف عن أفق استكشافي جديد ينبغي البحث عنه والعثور عليه في أعماقنا، إنها الرد على المد الارتيابي الانتقادي والدفاع عن روح الاعتقاد الإيماني، الذي شَّهد حملة نقد واسعة من قبل الفلسفة الارتيابية(ماركس-نيتشه- فرويد)، فعن سُبَلِ تجاوز الرؤية الارتيابية والانتقادية يُقِرُر يكور بأننا علينا إجراء حوار فلسفي كبير يمكن من خلاله الانفتاح على كل الوساطات الدينية، السردية، التاريخية لإعادة جوهر الإنسان الغائب وبعث نشاط الذات المجروحة.

إذ لطالما نظرت الفلسفة الارتيابية أو تأويلية الارتياب في البعد الثقافي للوجود الإنساني و الذي تنتمي إليه الأخلاق والدين على أنه معنى مخبوء وغامض، يتطلب طريقة خاصة للتفكيك، ولرفع الأقنعة، فلدّين معنى لا يعرفه المؤمن، وذلك راجع للإخفاء الخاص الذي يستخلص أصله الحقيقي من استقصاء الوعي، ولهذا، فإنه يتطلب تقنية جديدة للتأويل متلائمة مع طريقته في الإخفاء، أي تأويلاً للوهم بوصفه متميزاً عن الخطأ البسيط، فالوهم إذن هو قضية ثقافية، وإن هذه الوظيفة تفترض مسبقاً أن المعاني العامة لوعينا تقنّع المعاني الحقيقية التي وحدها النظرة الحذرة للنقد أي النظرية الارتيابية تستطيع الوصول والاقتراب منها، ولكن هاته النظرة الارتيابية الاختزالية للبعد الثقافي في الإنسان، خصوصا البعد الديني -حسب ريكور-من شأنها أن تفقد هذا الكائن البوصلة في تقدير ذاته، وفي معرفة طريقه الصحيح، لعل من مخلفات الارتيابية الكبرى: العدمية في رؤية الأشياء، وفقدان أسس التحكم فيها والنظر إليها، بل وفقدان منطق فهمها، فما الحالة التي غدى عليها الإنسان المعاصر من الاضطراب واللايقين والفوضى إلا انعكاس من انعكاسات هاته الرؤية الارتيابية الاختزالية.

ولذلك كان ريكور حريصا في تعامله مع الفلسفة الارتيابية، والوقوف أمام المد الجارف الآتي من قبلها، فعلى الرغم من استفادته المنهجية من رواد الفلسفة الارتيابية (ماركس- نيتشه- فرويد) ومدى التأثر الكبير بهم،إذ وضع لهم مكاناً خاصاً في تأويليته الخاصة سماه "تأويلية الارتياب"، إلا أنه كان ناقداً لهم وبشدة، مقدماً مساءلة حول منطلقاتهم وأسسهم، وجملة الأفكار التي عبروا عنها، وبالطبع، فإن طبيعة هذا النقد متأتية من المرجعية المعرفية الخاصة لدى ريكور، والتي حتمت عليه أن يناهض مجموعة المواقف التي تميزت بها الفلسفة الارتيابية، خصوصا تلك المتعلقة بقضايا الدين، الإيمان، والفعل والتطبيق.

مهما يكن من أمر فإننا حاولنا ومن خلال الفصول الأربعة السابقة أن نقدم عرضا تحليلياً يقف عند الخطوط العريضة للارتيابية في تأويلية ريكور، هذا وقد ارتأينا أن نقدم مناقشة إجمالية للموضوع في خاتمة هذا البحث، لئن يغنينا عن تشعب الأطروحة واتساع فروعها ومباحثها، فالبرغم من أن الوظيفة المنهجية للخاتمة هي الوصول إلى حل نهائي وتام للإشكالية المطروحة في مقدمة البحث، إلا أن طبيعة الفكر الفلسفي المتجددة واللا منغلقة تجعلنا غير قادرين على وضع نتائج توصف بالنهائية والثابتة، وبالتالي سنحاول تقديم جملة من النتائج لكل فصل من الفصول الأربعة السابقة، على أن نحاول بعد ذلك الإشكالية المركزية للبحث وكذا أهم الأسئلة المحورية فيه

فمن النتائج التي لمحناها في **الفصل الأول** نجد:

- ✓ أن التأويل قد أضحى اللغة الشائعة للعصر-على حد تعبير فاتيمو-إذ لم يعد جهداً مخصوصاً ولا محصوراً على حقل معين من الدراسة سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية والأدبية، بقدر ما بلغ فيه أفق الاتساع والانفتاح نحو مناطق فكرية وفلسفية أخرى لم تطرق من قَبل، ولم يكن باب التأويل مفتوحا فيها على مصرعيه كما هو الحال اليوم.
- ✓ أن وقوفنا على دلالات التأويلية في تاريخ الفلسفة، وبالخصوص الحديثة والمعاصرة(منذ شلايرماخر-دلتاي-نيتشه- هايدغر)، قدم لنا تفسيرا هو أن التأويلية قد أضحت فلسفة كونية على حد تعبير جان غروندان، إذ عرف تطورها امتدادا واسعاً، ظهرت معالمه في فكر كلا من ريكور-غادامير.
- ✓ أن هناك انتقال جذري في رصد مواصفات "الارتيابية" في مختلف العصور، فقد بدأ الارتياب في الفلسفة قبل وجود مدارس متخصصة أي منذ لحظة "بارميندس" و"هيراقليدس"، ثم أصحاب الاتجاه السفسطائي في نظرية المعرفة ومبحث القيم.
- ✓ ثم ما فتئ الأمر أن تطور في الفلسفة الحديثة خصوصا مع ديكارت التي تحول معه الارتياب من غاية (سلم بها الشكاك الإغريق) إلى وسيلة منهجية للوصول إلى الحقيقة، لكن إذا كان ديكارت قد مارس الارتياب في الأشياء انطلاقا من مقولة الوعي أو الوعي كمعيار، أضحى هذا المعيار مع الشكاك الجدد(ماركس-نيتشه-فرويد) محل محاكمة ومساءلة، بل ومحل ارتياب في حد ذاته.
- ✓ لقد كان القرن التاسع عشر قرنا ضاجاً بالارتيابية، إذ أصبحنا نتحدث وبشكل كبير عن عصر اللايقين، إذ بتنا نتحدث عن أعمال روجت وساهمت في بلورة شك جديد أو ارتيابية لم تكن

حاضرة من قبل ولم تطرح من قبل، ومن بين أهم هاته الأعمال قد نجد كتاب فيورباخ" جوهر المسيحية" باعتباره حجر الزاوية أو الأساس المعرفي والابستمولوجي في التحول إلى الارتياب الجديد.

في حين جمعنا في **الفصل الثاني**-والذي خصصنا للبحث في أوجه التقاطع بين "الارتياب" و"التأويل" عند فلاسفة الارتياب- النقاط التالية:

- ✓ أن المقصود بذكر الفلسفة الارتيابية عند ريكور مخصوصٌ بثلاثة فلاسفة عظام، كان لهم الأثر البالغ في تاريخ الفلسفة، وفي الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص، وهم: كارل ماركس-فريدريك نيتشه-سيغموند فرويد.
- ✓ يستند هؤلاء الفلاسفة إلى عقد تقاطعٍ بين مفهوم التأويل كفن للتفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة بمختلف تمظراتها الدينية والأخلاقية، وبين الارتياب كبراديغم أساسي لم يعد غاية في ذاته كما تم رصد ذلك في الفلسفة اليونانية، ولا أداة ووسيلة للوصول إلى الحقيقة وفهم جوهرها كما عبر عن ذلك ديكارت، وإنما أضحى الرؤية العامة التي انطلق منها فلاسفة الارتياب.
- ✓ أما عن مقصدهم المشترك، فهو النظر صوب إلى "الوعي" واعتباره مشكلة، أو النظر إليه على أنه وفي مجموعه"وعي مزيف"، وهم بذلك يستأنفون، كلٌ في مجاله الخاص، وعبر سجّل مختلف، المساءلة الارتيابية الديكارتية الأولى، ولكن بطريقة مختلفة، يتم من خلاله نقل الارتياب إلى الحصن الديكارتي ذاته، ألا وهو حصن الوعي، فبعد أن كان الفيلسوف التكون في باحة ديكارت يرى أن كل الأشياء هي في موضع ارتياب، وأنها ليست كما تبدو عليه، انطلاقا من لبنة وأرضية الوعي، على أساس أن الوعي وعي المعنى يتطابقان، تحول هذا الارتياب جهة أوسع منذ ماركس-نيتشه-فرويد، إذ دخلنا بعد الارتياب في الشيء إلى الارتياب في الوعي.
- ✓ على الرغم من أن النقد الذي مارسه هؤلاء الفلاسفة على جميع دروب المعرفة كان نقد قوياً ولاذعاً وهداماً في بعض الأحيان، إلا أن ريكور يرى أن هذا النقد يبدو أمراً صحيا وضرورياً-ولو أنه يبقى نسبياً- كون أن هذا الهدم الذي مارسوه هو هدم ذو معنى إيجابي، يمكن من خلاله تأسيس وبناء صرح جديد.

- ✓ فالأصل أن الثلاثة كلهم يحررون الأفق مما يتلبدّ من غيوم لفائدة عهد جديد للحقيقة، باختراع فن للتأويل هو فن جديد يختلف عما كنا نعرف عليه مفهوم التأويل من قبلُ، إنهم ينتصرون-على حسب ريكور- على الارتياب في الوعي انطلاقا من تأويل المعنى، ذلك أنه لم البحث في المعنى، تهجئة للوعي الموجود فيه[1]، بل غدى فكَّ وتفكيكاً لرموزه المزدوجة.
- ✓ لعل ما قدمه ماركس في مسائلته لطبيعة الايديولوجيا، وما كتبه نيتشه في تأويلية الارتياب ومشكلة الكوجيتو، وما عبر عنه فرويد في دلالة أزمة الوعي هو تعبير واضح على أن الثلاثة أرادوا إيجاد -كلُ بوسائله المتاحة وعبر اختصاصه- علماً أو فناً وسيطاً للمعنى، لا يمكنه بأية حال من الأحوال رده إلى الوعي المباشر بالمعنى.
- ✓ إن من دلالات التقاء الارتياب والتأويل في فلسفة هؤلاء هو رفع التضّليل، وتوسعة الوعي بدل من هدمه بشكل نهائي، فما يريده ماركس إنما هو تحرير البراكسيس بمعرفة الضرورة، ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن احتياز الوعي الذي يقوم بهجوم مضاد ظافر على دروب التضليل للوعي الزائف، وما يريده نيتشه إنما هو زيادة استطاعة الإنسان عن طريق إحياء قوته، وما يريده فرويد هو أن المحلَّل يوسع حقل وعيه إذ يجعل المعنى الذي كان غريباً عنه خاصاً به، ويعيش على نحو أفضل، وأخيراً يكون أكثر حرية، وأكثر سعادة إذا أمكنه ذلك.

أما عن **الفصل الثالث**، والذي حاولنا فيه إبراز المساءلة النقدية التي قدمها ريكور لعمل الفلسفة الارتيابية والوقوف أمام مدها، وعند حدود عجزها، فيمكن ذكر جملة من النتائج الآتية:

- ✓ أن تجاوز روح الانتقادية المدمرة لكل شيء والتي تميز الفلسفة الارتيابية، يبدأ من فن إجراء الحوار و الانفتاح على كل الوساطات الدينية،السردية، التاريخية، وهو ما عمل ريكور على تجسيده في رحلته الفلسفية الطويلة.
- ✓ أن التأسيس لفلسفة التواصل ولقطبية التأويلية، يستدعي التوظيف المزدوج للهرمينوطيقا/ التأويل بوصفها ممارسة إرادة الشبهة (كما فعل ماركس – نيتشه – فرويد) من جهة، وكونها استعادة المعنى وجنيه مجددا (كما أراده ريكور من خلال الاستمداد بـ" مرسيا إلياد–فان درليو–وموريس لينهارد") .
- ✓ إن انسحاب الرمز الديني من الأفق الثقافي الغربي هو تعبير بوجه آخر عن تراجع التجربة الدينية، في ظّل وجود روحا إنتقادية تقضي على كل اعتقاد، إنها ضرب من الشك المتقاعس،

[1] فرويد، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص 38.

ونوع من الارتياب القبلي الذي يأتي على الأخضر واليابس، ولا يكلف نفسه حتى عناء الذهاب عميقا في النقد، هذه الإرتيابية التي تقدم نفسها كبداهة لا تفكك في الحقيقة شيء، بل تفسد كل شيء على وجه التقريب وتجعله غير قابل للاستعمال، فلا شيء يفلت من قبضتها بما في ذلك الدين السياسة، والعدالة، وحتى التاريخ الذاكرة، والصحافة بطبيعة الحال.

أما الفصل الرابع فقد جمعنا منه النتائج التالية:

- ✓ أن التأسيس لكوجيتو جديد يمر عبر تصحيح المسار الذي رسمه ديكارت للكوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، القائم على الوعي المباشر والشفاف، إذ لا بد لنا –حسب ريكور- وإذا ما أردنا تجاوز انتقادات الفلسفة الارتيابية أن نعمل على ابتكار كوجيتو آخر ينوب مناب الكوجيتو الديكارتي، هو الكوجيتو المجروح والذي يحمل في طياته أمل الإنسان القادر.
- ✓ رصد ريكور طريقاً فلسفي مغاير، هو طريق موسوم بالرموز والدلالات والمنعرجات، كيف لا وهو الذي سمّي بفيلسوف المنعرجات مبتعدا عن الطريق القصير الذي قدمه هايدغر حول تطلب معنى الكينونة والوصول إليها، إن طريق ريكور يبدو قائما على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من حتمية أساسية هي التفاعل بين مختلف فروع المعرفة البشرية للوصول إلى إجابات مرضية حول الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي تسكن هذا الإنسان القادر.
- ✓ أن تجاوز مزالق الفلسفة الارتيابية يبدأ من فن إجراء الحوار والانفتاح على كل الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وهو ما حاول ريكور تجسيده عبر رحلته الطويلة، ابتداء من الفلسفة التأملية إلى الفينومينولوجيا ووصولا إلى فلسفة اللغة والسياسة، والتوجه نحو الأدب والفن.
- ✓ أن النظر إلى مشروع الحقيقة كإمكان تأويلي، يقتضي منا النظر إلى تعدد دوائرها، وتعدد زوايا النظر فيها، والتحقق من اعتبارها أفق استكشافي، لم يعد فيه البحث عن أوجه التطابق والتناهي بين الشيء واسمه، فلم تعد الحقيقة خصوصا بعد ضربات الفلسفة الارتيابية نتاج العقل والتعقل، إنما هي نتاج الفعل والتواصل والحوار والتفاعل، "إن الحقيقة لم تعد وليدة مصانع اللوغوس، الحقيقة هي الأمل والعمل"[2].

هذا عن جملة النتائج التي توصلنا بها في هذا البحث، والتي تقرر لدينا القول من خلالها بأن ريكور -وهو المنتمي لتراث الفلسفة التأملية ومنه الفلسفة الديكارتية- قد أدرك لا محالة بأن الأسس والحصون التي وضعها ديكارت ومن خطى في دربه قد تهاوت أمام الضربات المتتالية المتأتية من

[2] علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تأويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص12.

الفلسفة الارتيابية، خصوصا حصن الكوجيتو الديكارتي، وهو ما جعله يسعى جاهداً صوب البحث عن إرساء دعائم كوجيتو جديد وعن إنسان جديد، وعن ذات جديدة، ذات غير مباشرة و لا تعي ذاتها إلا من الآخرين ومعهم، هي الذات القادرة، والتي لن تستطيع الوصول إلى هذا المطلب إلا عبر المرور بالعديد من الوساطات، والفلسفات القديمة والمعاصرة، حيث يوجد المعنى، وحيث توجد الحقيقة.

هذا وقد ننتهي إلى عرض لفتة منهجية ومعرفية هامة توضح جوانب تعامل ريكور مع الفلسفة الارتيابية، ذلك أن ريكور قد كان ذَّكيا بدرجة كبيرة في التّعاطي مع هاته الفلسفة، فالرَّجل لم يرفضّها رفضاً تاماً كما جرى التقليد مع معظم الفلاسفة الذين تعاملوا مع ميراث هذه الفلسفة، ولا كان معجبا ومتبنيا لها كل التبني، بل حاول قدر المستطاع أخذ نوع من المسافة، والاستفادة الايجابية معها، من خلال تحويرها في مفهومه العام للتأويل، إذ أدخلها في صراع/ حوار تأويلي من نوع خاص، ومع أطراف فلسفية جديدة أو تأويلية جديدة من أجل خدمة رؤيته الفلسفية.

فإذا كانت الفلسفة الارتيابية(ماركس-نيتشه-فرويد) تعبر بشكل واضح عن ضرب من التأويلية الاختزالية القائم على النقد الجذري والتحليل الجينيالوجي لدروب المعرفة، خصوصا المعرفة الدينية، فإن هناك تأويلية أخرى مضادة للتأويلية الأولى يطرحها ريكور، وهي تأويلية المقدس (فان درليو-إلياد-لينهارد) والتي تنهض بشكل أساسي للاستعادة التفكرية والمعرفية لأثر المقدس الديني وقوته على الإنسان، وعلى الفيلسوف الحقيقي –حسب ريكور- ليس أن يقف على حدود التناقض الموجود بين هذين الضربين من التأويل، بل عليه أن يحاول ابتكار طريق أخرى واصلة بينهما، في إطار برغماتي معرفي، لا يهدم نسق لصالح نسق آخر كما جرى التقليد عند العديد من الفلاسفة، بقدر ما يحاول البحث عن أفق استشكالي جديد، يفتح الباب على التواصل بدل الهدم والتجاوز.

وفي الختام فإن فكر ريكور، وبالخصوص مسألة "الارتيابية في تأويليته" هي أوسع بكثير من هذه الأطروحة، إلا أنها قد تفتح الباب على مصرعيه للتوسع في فكر هذا الرجل ودراسة إنتاجاته دراسة وافية، وعليه فأنا لا أدعي أن هذا البحث قد استوفى جميع شروطه، وبالتالي وصل إلى القبض على تأويلية ريكور برمتها، بقدر ماهو قراءة تأويلية- كما يسميها ريكور ذاته- حول فلسفته قد تتصارع مع قراءات أخرى؛ المنتصر فيها دائما هو: الفهم، وعزائي في هذه الأطروحة أني أحسبها فاتحة لاجتهادات أخرى، ولقراءات واسعة في المستقبل تعمق وتثري وتصحح ما أسفرت عنه هاته القراءة.

قائمة المصادر والمراجع

_القرآن الكريم

_قائمة المصادر:

أ/ باللغة العربية:

1. بول ريكور: الحب والعدالة ، ترجمة :حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت،الطبعة الأولى،2013.

2. بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى2005.

3. بول ريكور: الزّمان والسرد، بأجزائه الثلاثة: الجزء الأول، الحبكة والسرد التاريخي، الجزء الثاني: التصوير في السّرد التاريخي، الجزء الثالث: الزّمان المروي، 2013.

4. بول ريكور: الوجود والتأويل، ترجمة: منذر عياشي، مجلة ثقافات، العدد شتاء 2002، بيروت.

5. بول ريكور: بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

6. بول ريكور: صراع التأويلات -دراسات هيرمينوطيقية- ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

7. بول ريكور: صراع تأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية ،ترجمة منذر عياشي ،تحقيق جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت، الطبعة الأولى ، 2005.

8. بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب2008.

9. بول ريكور: فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989.

10. بول ريكور: مقالات و محاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013.

11. بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، غين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

12. بول ريكور: نظرية التأويل -الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2003.

13. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى،2003.

14. بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد ،ترجمة وجيه اسعد ، الطبعة الأولى 2003.

15. بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد،ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال،المغرب، الطبعة الأولى، 2011.

16. بول ريكور: الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة فتحي أنقزو وأخرون، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى.

ب/ المصادر باللغة الأجنبية:

17. Paul Ricœur :Du Texte A L'action, Essais d herméneutique, Editions Du Seuil, paris, 1986.
18. Paul Ricoeur, Histoire et Vérité, Ed .du Suiel 1964
19. Paul Ricœur, Soi même un autre, Seuil, 1990.
20. Ricoeur, Science and Ideology (1974) in Hermeneutics and the Human Sciences, Ed, and trans. John B. Thompson (Cambridge Université Press; 1981.
21. Ricoeur, The critique of Religion (1973), in The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work, ed. Charles Reggan and David Stewart (Boston, MA: Bacon Press, 1955).

قائمة المراجع:

أ/ باللغة العربية

22. ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979.

23. ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1995.

24. أبو إسحاق الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، الجزء الرابع.

25. أبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد، الكامل، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة،1992.

26. أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص17.

27. إديث كرزويل، الهرمينوطيقا والبنيوية في عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار الصباح، القاهرة، 1993.

28. أفلاطون، محاورة أيون، ترجمة عادل مصطفى، مأخوذة من كتابه فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

29. أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، ترجمة علي بوم ملحم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008.

30. إيزيا برلين: نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة سمية فلّو عبود، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2016.

31. تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت 2015،الطبعة الأولى.

32. تشارلز تايلور: منابع الذات – تكوّن الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

33. ج. هيوسلفرمان، نصيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح ود. حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2002 .

34. جان غروندان: فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2017.

35. جان غروندان: التأويلية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت،الطبعة الأولى2017.

36. جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحي هويدي، أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة،1975.

37. جينفير مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

38. حسام نايل، دروس التفكيك، الإنسان والعدميّة في الأدب المعاصر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،2014.

39. حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.

40. دلتاي فلهام، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة وتقديم فتحي انقزو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس،2015.

41. دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

42. رالف بارتن بيري: آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2011.

43. رسول محمد رسول، العلامة-الجسد-الاختلاف، تأملات في فلسفة مارتن هايدغر، دار مكتبة عدنان، للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى.

44. رونيه ديكارت: البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، سفيان سعد الله،دار محمد علي للنشر،ط الأولى، تونس،2006.

45. ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عند بول ريكور، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى 2009.

46. الزمخشري محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

47. سبينوزا باروخ : رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الفارابي، بيروت، 2005.

48. سيغموند فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت،دار الطليعة، 1980.

49. سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980.

50. سيغموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.

51. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، الجزء الأول،المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.

52. عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير-، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة، 2008.

53. عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2001.

54. عبد الرزاق بلعقروز : المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مندى المعارف ،بيروت ، الطبعة الأولى، 2013.

55. عبد الرزاق بلعقروز وآخرون، فلسفة الدين،المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، منتدى المعارف، الطبعة الأولى بيروت،2018.

56. عبد العزيز العيادي في كتابه "فلسفة الفعل"، مكتبة علاء الدين، 2007،تونس،الطبعة الأولى.

57. عبد الغاني بارة، فلسفة التأويل(الأصول والمقولات)-قراءة في أنظمة المصطلح المعرفية-، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2008.

58. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

59. عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الأمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2010.

60. علية الخليفي: الرمز في تأويلية بول ريكور، دار الروافد الثقافية، ناشرون، الطبعة الأولى، 2015.

61. عمارة الناصر: الهرمينوطيقا والحِجاج، مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2014.

62. عمارة الناصر: الهرمينوطيقا والحجاج، مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى.

63. غادامير، بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2002.

64. فتحي انقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية، من شلايرماخر على دلتاي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب،الطبعة الأولى، 2017.

65. فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

66. فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار (دون مكان) الطبعة الثانية،(دون تاريخ).

67. فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 .

68. فريدريك نيتشه: العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد ناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000.

69. ميشال فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.

70. كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 299.

71. كارل ماركس وفردريك إنجلز: حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.

72. كارل ماركس: بؤس الفلسفة - رد على فلسفة البؤس لبرود ون-، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972.

73. كارل ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، النهضة العربية، القاهرة، 1969.

74. لحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات، تحقيق كمحمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت،

75. لودفيغ فويرباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، ترجمة نبيل فياض، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2017.

76. مجاهد، مجاهد عبد المنعم، أبعاد الاغتراب: فلسفة الفن الجميل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997

77. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات –فصول في الفكر الغربي المعاصر-، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى 2015.

78. مرسيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، 2008.

79. ميشيل فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، ط2، 2008.

80. نبيهة قارة:الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

81. نيتشه فريدريك : جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب،المركز الوطني للترجمة، تونس.

82. نيتشه فريدريك : ماوراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقيبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

83. هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف. ترجمة : محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية.

84. هايدغر، الأسئلة الأساسية للفلسفة، "مشكلات مختارة من المنطق"، محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 1937/38، ترجمة إسماعيل مصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد، 2018، الطبعة الأولى.

85. هيغل، فينومينولوجيا الرّوح، ترجمة: ناجي العونلي، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

86. يحي بن زكرياء الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق النجار، مصر، الجزء الأول، 1955.

87. سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس دار الجنوب، (دون تاريخ-دون طبعة).

88. هايدغر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2011.

89. لزهر عقيبي، فلسفة الفعل عند بول ريكور، دار الأيام، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

90. علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تأويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

الموسوعات والمعاجم:

91. بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،الطبعة الأولى، 1984.

92. إبراهيم مصطفى وزملائه: العجم الوسيط، الطبعة الأولى، مجمع اللغة العربية، 1992.

93. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود الطناحي وطهر الزواوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر الطبعة الأولى، 1993.

94. الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1938.

95. الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز بين لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد على النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1985.

قائمة الحوليات:

96. أحمد الفرحان، تأويل الحياة الكتابية للذات الاعتقادية عند ريكور، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة التاسعة عشر، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436/2015، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق.

97. جميل حمداوي، السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور-في خدمة الكتب المقدسة والنصوص الأدبية والفلسفية، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 5.

98. جورج هانس غادامير، فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، العدد 37، مارس جوان 1999.

99. الحبيب بوعبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا، الأصول الغربية والثقافية الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد2007/140.

100. خدايار مرتضوي، التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية، قراءات معاصرة،مؤسسة مثل الثقافية،العراق، العدد الأول،2015.

101. عبد الحق منصف: بول ريكور : انطولوجيا القدرة الإنسانية وإعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر، الأزمنة الحديثة، العدد 14، 1999

102. محمد الحداد، الدين والقومية وثقافة التفاهم، مجلة التفاهم: العدد 31، شتاء 2011

103. مصطفى بن تمسك، "الذات المتعددة لدى ريكور"، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد السادس صيف 2015.

104. نوفل جراد، أركيولوجيا علوم الإنسان(صراع تأويلات فوكو وريكور نموذجا)، ضمن كتابات معاصرة، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، لبنان، العدد38، 1999.

105. يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، السنة 19، العددان102-103، (كانون الثاني/ يناير-شباط/فبراير1998).

رسائل جامعية:

106. جنات بلخن: نظرية السرد التاريخي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة،2009-2010.

107. العربي ميلود: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011.

108. عنيات عبد الكريم، نيتشه والفلسفة اليونانية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة جامعة قسنطينة، 2009-2010.

109. وفاء درنوسي: مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2005-2006.

ب/ المراجع باللغة الأجنبية:

110. Augustin, La doctrine chrétienne, Institut d'études augustines, 1997.
111. Benedictus Spinoza, Ethique, traduit par C.Appuhn (Paris : Vrin, 1977), livre 2.
112. Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paul Ricoeur et les sciences humaines (Paris : la Découverte, 2007)
113. F.Nietzsche, le gai savoir, traduit par, Klossowski, Gallimard, 1989.
114. Friedrich Nietzche, Le Livre du philosophe, trad. Angèle kremer-Marietti (Paris Flammarion ,1991).
115. Friedrich Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » dans : Ecrits posthumes, 1870-1873, sous la direction de G.Coli et M.Montinari, (Paris, Gallimard, 1975), tome1, vol2 in : Œuvres philosophiques complètes.
116. Greisch (Jean), l'âge herméneutique de la raison, Paris, éd. Du Cerf ,1985.
117. Greisch (Jean). Kearney (dire), Paul Ricoeur ou les métamorphoses de la raison herméneutique, cerf, paris ; 1991.
118. Grondin J, L'universalité de l'herméneutique, Paris : PUF ,2006.
119. Gusdorf G, Les origines de l'herméneutique, (Paris : Payot, 1988).
120. Ismail Raji al Faruqi, Tawhid: It's Implication for Thought and Life (Pennsylvania: International Institute of Islamic Thought, 1982).
121. Le Scepticisme philosophique, p15, Article : in : Encyclopédie Universalisé, 20/675.
122. Louis Althusser : Pour Marx,(Paris, 1972).
123. Luc Pareydt, «Paul Ricoeur comprendre ce que l'on croit et agir ou l'on est »revue D'archives de la philosophie, tome 63, cahier2, édition de Beauchesne, (Paris, 2000).
124. M, Heidegger, Herméneutique de la facticité, (Œuvres complètes, t63, Klostermann, 1988.
125. Magazine Littéraire, Ricoeur Paul ,N° 39 paris, 2000.
126. Martial Guéroult, Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. (Paris : Aubier-Montaigne, 1953).
127. Marx : Le Capital – critique de l'Economie Politique, traduction de Joseph Roy livre Premier, Tome deuxième, édition Sociales, Paris, 1978.

128. Molino J, Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique, vol12, N2(1985).
129. Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La « Raison » Dans La philosophie-trad. Henri Albert Mergvre de France .
130. Olivier Mongin, « Note éditoriale »dans : Paul Ricoeur, Lectures 3.Aux Frontières de la philosophie, La couleur des idées (Paris :Ed. du Seuil.1994).
131. Paul Ricœur, Soi même un autre,(Seuil, 1990).
132. Raymond Aron: les étapes de la pensée sociologique, tome 1, éditions Cérès, (Tunis, 1994).

133. Sextus Empiricus, Les Sceptiques Grecs, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont (Paris : Presses universitaires de France, 1966).
134. Vatimo (Gianni), Au-delà de l'interprétation : la signification de l'herméneutique pour la philosophie,(Bruxelles /Paris, éd. De Boeck-Université, 1997).
135. Voir Wall (john), Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility, (Oxford, University Press, 2005).