وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة فرحات عباس. سطيف (الجزائر)

مذكرة

مقدمة بكلية الآداب واللّغات.

قسم اللّغة والأدب العربي.

لنيل شهادة

الماجستير

تخصص: نظرية الأدب وقضايا النقد

من إعداد الطالبة:

جويدة علاوة.

الموضوع:

هرمينوطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه "من النص إلى الفعل" مقاربة تأويلية

أمام اللجنة المكونة من:

1-الدكتور: **عبد الغني بارة.**	أستاذ بجامعة : **سطيف**	رئيسا.
2-الدكتورة: **فتيحة كحلوش**	أستاذة بجامعة: **سطيف**	مشرفا ومقررا.
3-الدكتورة: **عقيلة محجوبي**	أستاذة بجامعة :**سطيف**	عضوا مناقشا.
4-الدكتور: **آمال لواتي**	أستاذة بجامعة :**قسنطينة**	عضوا مناقشا.

نوقشت بتاريخ:

السنة الجامعية: 2010/ 2011.

شكـــــر وتقديـــــر:

الحمد لله العلي القدير على ما أنعم علينا من نعم لا تعدّ و لاتحصى، الحمد لله الّذي وفقني لهذا و ماكنت لأوفق لولا توفيقه،

الحمد لله أولًا و أخيرًا

لايفوتني في هذا المقام الكريم أن أرفع كلمة شكر و تقدير وإجلال لأهل الفضل الّذين قدموا لي يد العون والمساعدة.

وأخص بالذكر والشكر الأستاذة المحترمة المشرفة:

" الدكتورة فتيحة كحلوش "

الّتي لم تبخل عليّ بنصائحها وتوجيهاتها، والّتي كانت لي سندًا طوال مدة إنجاز هذا البحث.

و كل أساتذتي الأفاضل الأكارم في قسم اللّغة العربية وآدابها بجامعة سطيف وجامعة جيجل،

وأشكر كل من ساعدني من بعيد أو قريب ولو بكلمة طيبة.

جويدة.

يعتبر سؤال النّص الأدبي من أكبر الأسئلة الّتي شغلت التفكير منذ سالف الأزمان، فقد استحوذ على اهتمام الباحثين والنقاد، وهذه المكانة المرموقة الّتي يحظى بها النص الأدبي في الساحة الفكرية ليست وليدة الصدفة، بل تعود إلى لغته المتمايزة عن المألوف، وتلك اللغة جعلت منه —دائمًا– سؤالًا إشكاليًّا. وأبرز القضايا الّتي تطرح للبحث ما يتعلق بالمعنى؛ إذ يعد البحث عن المعنى في النّص الأدبي الغاية الّتي تجري إليها كل المشاريع النّقدية، وتسعى إليها سعيا حثيثا. ولعلّ ما جعل هذه الغاية أشبه برحلة لا نهاية لها اشتغال النّص الأدبي على اللّغة الّتي تتمتع بخاصية التّفلت والتّمنع.وقد سعت المناهج النّقدية منذ القدم إلى محاولة الإمساك بحقيقته/معنى النّص فأقامت بذلك آليات وإجراءات مختلفة علّ وعسى تأتي بفائدة مّا.

وقد اهتم بول ريكور من خلال نظريته التأويلية بالنص وأعطاه أبعادا مستمدة من فكره وفلسفته التأملية الخاصة وقد مسّ مشروعه التأويلي النصوص الدينية والفلسفية والتاريخية إضافة إلى الأدبية معالجا إياها وفق مفاهيمه الخاصة، وما يهم البحث هنا ما تعلق بالنص الأدبي، أما ما يخص النصوص الأخرى فسيكون خارج دائرة الاهتمام، إلا إذا اقتضت الضرورة ودعت الحاجة إلى اللجوء إلى بعض كتاباته في تلك المجالات.

تتمحور إشكالية البحث حول النص الأدبي من منظور الهرمينوطيقا المعاصرة، ذلك أن هذه الأخيرة فتحت النص على آفاق أوسع بفضل تعدد التأويلات وقد اتخذت من إشكالية الحقيقة/المعنى في العلوم الإنسانية مدار بحث لها. وسيحاول البحث الخوض في مجموعة من الأسئلة منها: كيف ترى الهرمينوطيقا النص؟ ما هي ميزة فكر بول ريكور؟ وما ملامح نظرية النّص عنده؟

إنّ اهتمام الهرمينوطيقا بالنص لا يتوقف عند حدود بنيته الداخلية، بل يتعداه إلى ما يحيل إليه النص وصولا إلى الذات المؤولة الّتي تتأول ذاتها عن طريق تأويل النّص نفسه. فكيف تتأول الذات ذاتها؟ لم لا تستطيع فهم ذاتها إلا عبر تأويل النصوص وفهمها؟ ولم هذه المسافة الفاصلة؟ أهي مشروعة أم أنها تزيد من

اغتراب الذات عن ذاتها؟ وهل يعني هذا أنّ الذات أصبحت حبيسة النّص ؟ أم أن تأويل النّص وفهمه يتيح للذات المؤولة مجالات أرحب، وإمكانات جديدة للوجود في العالم ؟

ويعد التداخل بين المناهج والنظريات سمة بارزة في الفكر المعاصر، فبدل التضارب والتصادم تلاحمت الأفكار وتبلورت لتكوّن توليفة متواشجة يصعب فك ظفائرها، لذلك سيتكئ البحث على عدة مقولات منها: الفينومينولوجيا، الإيديولوجيا، البنيوية، اليوتوبيا... وستكون هناك وقفة مع هذه المقولات وعلاقة كل واحدة منها بالهرمينوطيقا.

هذه الأسئلة في مجملها تمنح البحث حق الوجود، وتحدد إشكاليته والإطار العام الّذي يشتغل فيه .

وبناءً على ما تقدم، ينطلق البحث من النّص وبنيته الداخلية، لكنه لا يتوقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى الخارج ، أي إلى ما يحيل إليه النّص، وصولا إلى الذات المؤولة الّتي تساهم في كتابته، بالقدر الّذي يساهم هو(النّص) في تحقيق وجودها وكينونتها .

ويعد هذا العمل حلقة من حلقات عقد لا نهاية له من رحلة البحث داخل النّص، وربما هذا مايكسبه أهميته، ذلك أن سؤال النص لا يزال إلى أيام الناس هذه إشكالا قائما، فمن التفسيرات السياقية إلى التفسير اللغوي النسقي، ففتح النّص على تعدد القراءات والتأويلات، ما جعل القول بتعدد المعاني وتشتتها يبلغ مداه الأقصى في فكرة لانهائية الدلالة.

كما أنّ سؤال الذات حير جلّ المشتغلين في حقل الوجود، فمن الذات العارفة/المفكرة/المتعالية إلى ذات حبيسة السياقات تارة والأنساق تارة الأخرى، إلى ذات تؤسس لموتها وتسير نحو فنائها.

كل هذه الأسباب مجتمعة جعلت الاختيار يقع على هذا الموضوع ، أضف إلى هذا أسباب ذاتية منها : الميول والفضول العلميين، مواكبة ما يستجد في الساحة الفكرية النقدية العالمية المعاصرة. وقبل هذا وذاك الرغبة في اكتشاف الذات ووضعها في الموقع الأنسب لها .

هذا وقد تم اختيار "بول ريكور" لما يميز فكره من نضج وحزم. وامتزاج كتاباته بالنظرة الفلسفية المتقدة، ولا يدعي البحث أنه سيستوعب هذا الفكر، وإنما هي مجرد وقفة أمام عتبة بابه.

أما مؤلَّف:"من النص إلى الفعل"، فقد اختير لأنه يلخص نظرية "ريكور" ويطرح قضايا مهمة وجوهرية للمناقشة،كما يتمتع بزخم فكري وفلسفي متنوع. ويروم البحث إفراد دراسة تختص بالنص ذلك لكشف

بعض أسراره والإبحار في عوالمه العجيبة الغريبة.إنها قراءة لا تدعي أنها ستقدم ما لم يقدمه الأوائل ، إنما حسبها أنها قراءة تهدف إلى أن تكون صفحة من صفحات كتاب النص/الوجود علها تفتح للباحث آفاق أوسع تمكنه من سير أغوار البحث مستقبلا.

هذا، عن أسباب اختيار الموضوع وأهدافه، أما القراءة المتبعة في هذه الدراسة فهي القراءة التأويلية لأنها الأنسب للتعامل مع النصوص النقدية ككل، خاصة إذا كانت تشتغل في حقل التأويل،وهذه القراءة لا تسلم بالأمور مباشرة، بل تفككها وتناقشها محاولة إبراز المضمر فيها.

ولأن لا عمل يستقيم دون تخطيط وتصميم، صمم البحث على نحو يتضمن مدخلا وفصولا ثلاث وخاتمة. أما المدخل فقد كان إبحارا في عالم المصطلح وسبرا لأغواره من حيث المفهوم والتطور.ذلك لأن التعريف بالمصطلح وكشف كنهه يعد من أولويات الولوج إلى البحث وإشكالاته، وقد توزع المدخل على عدة عناصر من تعريف بالمصطلح الغربي/الهرمينوطيقا.وعرض لأهم التطورات الحاصلة على مستوى المفهوم والنظرية من طرف أبرز أعلامها. كما يتطرق إلى ملامح النظرية التأويلية عند العرب خاصة مع تفسير القرآن الكريم.

هذا، وزاوية النظر إلى الهرمينوطيقا باعتبارها من أقدم آليات تفسير النصوص وتأويلها، طورت وعدلت حسب العصور والآفاق والأفهام.

أما الفصل الأول، فيتناول إشكالية النص بين فكرين متقاربين: الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، فبعد عرض لأهم مرتكزات الفكر الفينومينولوجي، يوازي البحث بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا ككلية متكاملة وهنا يطرح السؤال: ما تأثير كل منهما على الأخرى ؟ فكما هو معلوم أغلب المناهج النقدية تؤسس لبعضها البعض، وتقوم على أكتاف سابقاتها وهذا ما يخلف توافقا وتعارضا، انسجاماواختلافا، تقاربا وتباعدا. ففيم يا ترى تتوافق/تنسجم/ تتقارب وتتعارض/تختلف/ تتباعد الهرمينوطيقا عن الفينومينولوجيا ؟وما الّذي أضفاه كل منهج على مفهوم النص؟

في حين ينفرد الفصل الثاني بالنّص من حيث المفهوم وتعارضه مع مصطلحات أخرى كالخطاب، اللغة، الكلام، وغيرها.وقد أدرج مفهوم النص في هذا الفصل المسوم "بنظرية النص عندبول ريكورليكون العمل متجانسا متناسقا. وستناقش أهم آراء ريكور في النص وما يحيط به من مصطلحات.ومنه، كيف يبني ريكور نظريته حول النص ؟ كيف يرى تعارضه مع الخطاب واللغة ؟ ثم ما أهمية الكتابة في تجسيد روح النص؟ أهي مجرد تدوين لحروف، ورسم لكلمات متطايرة ؟ أهي مرحلة تالية للكلام ؟ أم أن لريكور رأيا آخر؟

هذا، ويناقش البحث التحولات المفهومية من النص إلى الفعل حيث إن الانتقال من نظرية النص إلى نظرية الفعل يخلف فروقا وتمايزا، انطلاقا من الشرخ الحاصل بين الفهم والشرح، هذا الشرخ الّذي بدأت بوادره مع "ديلتاي" فكيف يرى ريكور التعارض بين الفهم والشرح؟

ويهتم الفصل الثالث بنظريتين كان لهما كبير أثر في الساحة الفكرية والفلسفية يتعلق الأمر بكل من الإيديولوجيا واليوتوبيا ،ويبرز مدى تأثير كل منهما على مفهوم النّص. وقد تناولهما ريكور جنبا إلى جنب ككل متكامل. ويعرج هذا البحث على الحوار القائم بين هرمينوطيقا التقاليد ونقد الإيديولوجيات، مبرزا أهم ما تقوم عليه الفكرتان، وكذا موقع النص فيهما وبينهما.

وفي الأخير كُلّل البحث بخاتمة خصصت لجمع ما تفرق، وإجمال ما فصل فقد كانت بمثابة حوصلة لما تقدم وتعدادا لأهم النتائج المتوصل إليها .

هذا، وقد اعتمد البحث في مسيرته على عدة كتب كانت له نعم المَعين والمُعين في هذه الطريق الشاقة، كما كانت خير سراج يستنير به في غياهب رحلة البحث عن الحقيقة، أهمها كتب "بول ريكور"، وكتب بعض دارسيه.

ولأن لا عمل يخلو من متاعب ومصاعب لا يحلو إلا بها، فقد واجه هذا البحث عدة صعوبات لعلّ أبرزها: صعوبة الأفكار المتعامل معها باعتبارها أفكارا فلسفية غربية المنشأ. لكن مهما كانت الصعوبات فهي تعد جزءا من تكوين البحث ينسيها استمتاع الباحث بلذة البحث العلمي وتذوق حلاوته، وكذا استفادته ولو بالنزر اليسير.

أخيرا، أسمى عبارات الشكر والامتنان موصولة إلى كل من ساعد في هذا البحث من قريب وبعيد على رأسهم أستاذتي المشرفة : الدكتورة فتيحة كحلوش الّتي تابعت هذا البحث وأضافت إليه من عنديّاتها الكثير من خلال آرائها السديدة ولمساتها المتميزة.

والحمد لله أولا وآخيرا.

التّأويل فعل دائم الارتحال، إنه يجوب أغلب المجالات والحقول المعرفية، والممارسة التأويلية ليست حديثة الولادة، بل لها جذور ضاربة في أعماق التّاريخ. إنّ هذا المصطلح يعد إشكالية في حدّ ذاته، ويرجع إليه الفضل في بروز عدة مناهج ونظريات في قراءة النّصوص، سواء منها النّصوص الدينية أو الأدبية أو الفلسفية أو التاريخية، فهو حاضر في كل النّصوص وفي كلّ المناهج بصور متفاوتة.

لم هذا الحضور الدّائم واللازم؟ ببساطة لأنّ النّصوص عبارة عن لغة، واللّغة تحمل في طياتها معان ودلالات خفية لا يمكن كشفها بقراءة سطحية أولية، ورغم ممارسة التّأويل تبقى اللّغة محتفظة بأسرارها، فالعملية التّأويلية ما هي إلا محاولة لرفع الحجب عن بعض المستور والمسكوت عنه. وهذا لا يقلل من شأن التّأويل، إنما يرفع من قيمته ومن قيمة النّص المؤول، فالنّص الّذي لا يستنزف معناه يبقى منتشرا عبر الزّمان والمكان، والتّأويل من جهته يسعى لتطوير آلياته حتّى يكشف أكثر وأكثر عن حقائق ودلالات يزخر بها النّص. إنّ الحاجة إلى التّأويل ماسة، فبالتّأويل تمنح النّصوص حياة وبالتّأويل تكشف قيمة النّصوص، وبالتّأويل تسبر الأغوار، وتولج المضامين المضمرة.

وقد مثل التّأويل منعرجا حاسما عبر التّاريخ، فمنذ القدم كان وراء ما يستحدث من تيارات فكرية ومذاهب أدبية ونقدية وفلسفية، كما كان سببا في ظهور خلافات وصراعات بين مختلف الفرق في مختلف العصور والأمم، فالبداية كانت من تأويل اليونانيين لنصوص هوميروس (Homère)، كما اعتمد رجال الدّين على التّأويل في قراءة النّص المقدس، وقد كان له شأن كبير لدى المسلمين في قراءة القرآن الكريم وفهمه، فمنهم من رفضه واعتبر أصحابه خارجين عن الدّين، ومنهم من أقر به، وبالحاجة الملحة إليه.

هذا، ويلعب التّأويل في العصر الحديث دورا كبيرا في توسيع هوة الاختلاف بين أغلب الرؤى والطروحات الفكرية والفلسفية والدينية وغيرها، وكأن مهمة التأويل تتلخص في تغذية النقاشات والجدالات بين مختلف الاتجاهات.

وفيما يأتي يحاول البحث إلقاء نظرة على مفهوم التّأويل وجذوره الفكرية والفلسفية.

مفهـــوم التأويـــل:

قبل الولوج إلى الهرمينوطيقا والأطروحات المتعلقة بمفاهيمها المختلفة، يجب الوقوف أولا مع مفهوم التّأويل باعتباره المصطلح الأساس الّذي تقوم عليه الهرمينوطيقا. وقد استعمل هذا المصطلح منذ القدم وكان له كبير شأن في أغلب الصراعات الفكرية الّتي هيمنت على مختلف العصور.

جاء في لسان العرب أنّ لفظ التّأويل يعود إلى الجذر اللغوي: أول، والأوْل يعني الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت. أمّا أوّل الكلام وتأوله فيعني: دبره وقدره، وأوّله وتأوّله أي: فسره. وقد ورد أيضا أن التأويل هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه لما ترك ظاهر اللفظ. وجاء في معجم التهذيب للأزهري أنّ التأويل هو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد. سئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال: التأويـل والمعنى والتفسير واحد. أما أبو المنصور فقد قال: ألت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التّأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه. وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شملك. ويرى الليث أنّ التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الّذي تختلف معانيه ولا يصح إلّا ببيان غير لفظه، وأنشد:

نحن ضربناكم على تنزيلـــه فاليـوم نضربكم على تأويلـه.[1]

إذًا يجمع أرباب اللّغة على أنّ المعنى اللغوي لمصطلح التّأويل يتضمن دلالة العودة والرجوع، أي البحث عن الأصل، أمّا تأويل الكلام فهو بمعنى تفسيره أو تقديره ما يعني عدم وجود فرق إجرائي بين التفسير والتّأويل كما كان عليه الأمر في الفكر الغربي.

أمّا الدّلالة الاصطلاحية للتأويل فقد كانت تعني نقل ظاهر اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى خفي لكنه لا يصح إلا بوجود قرينة تدعمه حيث يكون المعنى الظاهر غير المعنى الخفي الّذي يتوصل إليه عن طريق استنطاق مجموع العلامات المحيطة به.

ويعرف ابن رشد التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".[2]

يتفق ابن رشد مع أغلب الدارسين في أن التأويل هو نقل المعنى الحرفي إلى معنى مجازي لا يُراد به ظاهر اللفظ إنما يُبلغ المعنى المراد عن طريق التحليل.

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب،دار بيروت للطباعة والنشر،لبنان،دط،دت،مج11،مادة (أ،و،ل) ،ص ص 32، 33.

[2] –حفناوي بعلي:مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة،(النص وتقويض الخطاب)،دار أمانة، عمان/الأردن،ط 1،2007،ص 76.

وإن لم يفرق العلماء بين التّأويل والتفسير حيث اعتبرا مترادفين، إلا أنّ أبا هلال العسكري فرق بينهما فالتفسير يعني الإخبار عن آحاد الجملة أما التأويل فهو الإخبار بمعنى الكلام[1]. أي أنّ التفسير يختص بالمفردات بمعزل عن بعضها البعض، أمّا التّأويل فيهتم بالمفردات ككل متكامل من خلال استكناه دلالاتها.

هذا، وذكر لفظ التأويل في القرآن الكريم في عدة مواضع تتضمن معنى حسب السياق الواردة فيه، تدل في أغلبها على ضرورة التدبر وإعمال الفكر. ومن بين المواضع المذكور فيها لفظ التأويل الآية الواردة في سورة آل عمران، يقول الله جلّ في علاه: **"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَرُ إِلَّا أُولُو الأَلْبَابِ"** (آل عمران، الآية 7).

إنّ القرآن الكريم هو كلام الله أنزله على خير خلقه هدى ورحمة للعالمين فيه من الآيات ما هو محكم أي واضحة الدّلالة فيها أوامر الشارع ونواهيه، وفي مقابل ذلك توجد آيات متشابهات مفتوحة على التّأويل .

ويعد القرآن الكريم "الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائمًا وأبدًا، وذلك حتّى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام الّتي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائمًا وأبدًا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.. ولهذه الحكمة جاء في آياته "المحكم" الّذي تدرك العقول مآلاته وكنه معارفه وأحكامه دونما حاجة إلى تأويل.. وجاء في آياته، كذلك، "المتشابه" الّذي يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين في العلم، والّذي يفتح الباب، كذلك، لأن يكتشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف.."[2]

فالقرآن الكريم بحر لا ساحل له، عجائبه لا تنقضي وأسراره لا تنتهي، ومع كل قراءة جديدة تفتح أبواب التّأويل، فلو كان القرآن كله واضحًا سهل المنال لما كان حجة الله ومعجزته الخالدة ولما كان صالحًا لكل زمان ومكان.

وجاء في تفسير ابن كثير أن كلمة التّأويل ذات دلالتين في القرآن، كما أنّ القراء اختلفوا في الوقف في الآية السالفة الذكر، ذلك لأنّ التّأويل يطلق ويراد به حقيقة الشيء وما يؤول إليه الأمر وما يلاحظ في هذا المعنى توافقه مع المعنى المعجمي للتّأويل. وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: **"هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي**

1 – عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،(مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ط1،2005، ص ص 336، 337.

2 – محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة/مصر،ط1، 2006، ص 23.

تَأْوِيلُهُ" (الأعراف، الآية 53). أي حقيقة ما أخبروا به من أمر الميعاد، فإذا أريد بالتأويل هذا المعنى (حقيقة الشيء) فالوقف على لفظ الجلالة الله في الآية: "... **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ** ..." لأنّ الله عزّ وجلّ وحده العارف بحقائق الأشياء وكنهها وما سواه عاجز وقاصر. أمّا المعنى الثاني للتأويل فيراد به التفسير والتعبير والبيان عن الشيء، كقوله تعالى: "**نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ**" أي تفسيره، فإذا أريد به هذا المعنى فالوقف على "... **وَ الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**" لأنهم (الراسخون في العلم) يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار مع أنهم لم يحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه. ويبقى أولو العقول السليمة والأفهام المستقيمة هم من يحسنون فهم المعاني وتدبرها على وجهها الأكمل.[1]

وإن كان الراسخون في العلم يحاولون تأويل المتشابه وفق الكتاب والسنة وذلك برده إلى المحكم ومؤمنين في الوقت نفسه بأنه من الله تعالى، إلّا أن هناك طائفة تحاول تأويل القرآن انطلاقًا من أهواء أصحابها ومصالحهم "... فلأنهم يبتغون الفتنة عمدوا إلى المتشابه من القرآن ليؤولوه حسب مبتغاهم ذاك. وهذا يعني أن هناك احتمالا لتفسيرات أخرى متعددة لمثل هذه الآيات المتشابهات. وما تفسير أولئك إلّا وجه من وجوه. وقد جاء بفعل رغبة مسبقة في طرح (تأويل) مخالف بقصد إحداث شرخ في جدار الإجماع فيه أو عليه. فمثل هذا التأويل المخطط له سلفاً يحدث خلافا ففتنة."[2]

إنّ الّذين في قلوبهم زيغ ومرض يتبعون ما أشكل فهمه في القرآن فيتأولونه وفق أهوائهم ويصوغون له تخريجات تخدم أفكارهم وأهدافهم، كما يحاولون إقناع رعاع النّاس وضعاف القلوب بهذه التأويلات ليكسبوا دعما جماهيريًّا يمكنهم من بسط نفوذهم. وانطلاقا من هذا الأمر اختلفت الفرق الإسلامية في رؤاها ونشبت الخلافات بينها وصلت إلى درجة التكفير والاقتتال.

وبالنّظر إلى الفكر الغربي فقد عرف التّأويل منذ غابر الأزمان؛ منذ العصر اليوناني القديم، وقد ارتبط أشد الارتباط بالدّراسات الدّينية اللاهوتية من خلال محاولة تأويل الكتاب المقدس. ويعد التّأويل ركيزة أساسية لنظرية أشمل وأوسع هي نظرية التّأويل أو الهرمينوطيقا حيث عُرِّف بها وفيها، وسيتناول البحث هذه النّقطة في العناصر المقبلة. ولقد "نشأ التأويل للنّصوص كمحاولة من القارئ للفكاك من قيود هذه النّصوص، ففي مواجهة النّصوص ذات السلطة والنّفوذ الفكري والاجتماعي نشأ التّأويل للفكاك والتحرر من هذه السلطة والنفوذ."[3] فقد كانت الحضارة الغربية تعاني من سيطرة النصوص واحتكار الفهم والتّأويل لدى جماعة بعينها خصوصا النّص الدّيني، لذا برز التّأويل ليشكل قطيعة معرفية ضد ما يسمى أحادية المعنى ودغمائية الفهم.

---

[1] – ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت /لبنان،ط1،2002،مج1، ص ص 536-540.

[2] – حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة،(النص وتقويض الخطاب)، ص 75.

[3] – محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 7.

هذا، وقد ارتبط التّأويل في الفكر الغربي بالفلسفة فكان من أهم مباحثها، وتم من خلال هذا الارتباط بروز عدة تيارات فلسفية تأويلية شكلت أغلب أطياف الفكر الفلسفي القديم والمعاصر.

ملامح التفكير التأويلي في التراث العربي:

لا يخلو ماضي أمة من تراث فكري وموروث مادي عكست فيهما آمالها وآلامها، أوضاعها وطموحاتها. لذا يصوّر الموروث العربي ملامح المجتمع وخصائصه وعاداته وتقاليده. وأبرز ما نقل إلى الأجيال التّراث الفكري الزاخر بألوان النّقاش والمجادلة، والتحليل والتفسير. فقد كان العرب قديما أرباب لغة وفكر خاصة بعد مجيء الإسلام ونزول القرآن، هذا الكتاب المعجز الّذي أغلق فم كل خطيب فهيم، فراح المفكرون والدّارسون وحتّى الشعراء يتناولون هذا الكتاب بالدّراسة، بعدما أحكموا حفظه، علّهم يظفرون ببعض لطائفه ليتذوقوا لمساته البيانية المبثوثة هنا وهناك. وقد أحدث هذا حركة فكرية جدالية لامثيل لها، فقد كان بداية لميلاد تيارات فكرية إسلامية، منها من تبنى التأويل سبيلا لمحاورة دقائق القرآن الكريم ورقائقه، ومنها من عارضه جملة وتفصيلا.

وكما هو معلوم، فقد ورد ذكر مصطلح التّأويل في هذا الكتاب المعجز الخالد/القرآن الكريم، وتدل الآيات القرآنية —السّابقة الذكر– على أنّ التّأويل هو التّدبر والتفكر والاجتهاد في تفسير الآليات قصد الإحاطة بالدّلالة المحتملة فيها.

وقد ارتبطت الحضارة العربية بالنّص القرآني؛ فهو الأصل والمرجع لكل الدّراسات، فلا يبتعدون عن مساره إلّا بقدر ما يعودون إليه. ويتفق جلّ الباحثين على تسمية حضارة العرب بحضارة النّص بامتياز، "وذهب بهم الأمر إلى درجة تصنيف هذه الحضارة ضمن الحضارات المركزية، لأنّ القرآن الكريم يشكل المحور الّذي تلتقي حوله كل المذاهب والفرق الكلامية، باحثة لنفسها عن مشروعية الوجود في هذه الثقافة، موجهة آراءها بالتصحيح والتصويب من خلال عرضها على النّص القرآني."[1] كيف لا يكون القرآن الكريم محور الحضارة العربية، وهو النّص الخالد أبدًا، معه بدأت حياة جديدة للعرب، بل قل وُلد العرب مع مجيء القرآن والإسلام والرّسول محمد –صلوات الله وسلامه عليه– ومن أهمّ تأثيرات هذا الفجر الجديد، انتقال العرب من حياة البداوة والتشتت والاقتتال، إلى حياة الجماعة والاتحاد تحت راية واحدة. إضافة إلى انتقال فكرهم من الشفاهية إلى الكتابية، فكان بذلك تحولًا فكريًّا كبيرًا فسح المجال لصراع فكري قائم على أساس التّأويل والتّفسير.

[1] –عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة،(نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم–ناشرون،لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2008 ، ص 418.

وقد عزف الأولون عن الخوض في مسائل الدين وتفسير القرآن الكريم، وآمنوا به إيمانا مطلقا بمحكمه ومتشابهه، كما أنّ الخلافات في عهد النّبي –صلّى الله عليه وسلّم– تكاد تكون منعدمة، لأنه كان بينهم يحق الحق ويبطل الباطل، لكن بعد وفاته —صلّى الله عليه وسلّم– بدأت الخلافات تدب بين المسلمين وتنخر وحدتهم، خصوصا مع التغير الاجتماعي والثقافي والحضاري؛ فقد آثر المتأخرون سلك طريق التّأويل في فهم آيات القرآن الكريم.

واتخذ التّأويل في الثقافة العربية ثلاثة اتجاهات:

اتجاه لغوي/لساني بلاغي: ينطلق من النّص ويعود إليه يشتغل على بنيته اللغوية، يتزعم هذا المنحى الفقهاء/ أصحاب الظاهر، يرفضون تأويل الفلاسفة والباطنية ويتهمونهم بحب الفتنة.

الاتجاه السياسي/الإيديولوجي: لم يخضع للنّص خضوعا كليا بل ربطته كل فرقة بميولاتها وأفكارها.

الاتجاه الغنوصي/الذاتي: تأويل المتصوفة لا يخضع لأي معيار إنما خاضع للذات المؤولة وتجربتها الشخصية.[1]

إذا، يمكن ربط التّأويل بثلاثة فروع أساسية استعمل في كل منها بشكل مختلف عن الآخر وبدرجات متفاوتة، ففي الاتجاه الأول لا يبرز التأويل بشكل جلي لأنّ أصحابه لا يعترفون به، بل يرفضونه وينعتون أصحابه بالكفر، كالحنابلة والظاهرية "فقد كان الحنابلة يحاربون كل ميل إلى التّأويل، وإن كان قليلاً."[2] لأن التأويل حسبهم يؤثر على المعنى فيخرجه من دائرته الواضحة إلى متاهات الدلالات المختلفة. وهؤلاء يحبذون القراءة الحرفية الّتي تحافظ على روح النّص، فلا يدل على شيء خارج حدود الكلمات، وهم/أهل الظاهر "يرون أن لا وجه في النّص إلّا الوجه الظاهر، وأنّ اللّفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا. فالمعنى، على هذا الرأي، ظاهر بذاته، بيِّن بنفس العبارة الّتي تُلِيَ أو كُتب بها، ولا يحتاج إلى شرح أو تبيان. ومجمل القول فالنّص، بحسب هذه النّظرة، تنصيص على المراد، والمعنى صريح، والقول محكم، والقصد جليّ واضح."[3]

كما أنّهم يجتهدون في إبراز المعنى الحرفي الظاهر؛ حيث إنهم يشغلون أنفسهم بإعادة الكلام بالصياغة نفسها، وإذا عرض لهم عارض يتطلب تغيير الصياغة أو ما شابه ذلك فإنهم يلتزمون الصمت حتّى لا يضيفوا من عندياتهم أي معنى خشية الوقوع في مغالطات التّأويل.

---

[1] – بومدين بوزيد: الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)،الدار العربية للعلوم–ناشرون،لبنان/منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2008،ص ص 35، 36.

[2] – عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 337.

[3] – علي حرب: نقد الحقيقة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،بيروت/لبنان،ط2،1995، ص 9.

لكن، هل أنزل الله –جلّ في علاه– القرآن الكريم –هذا النص المعجز الخالد الّذي تحدى أساطين اللغة وأبكم أفواههم– ليقرأ كما هو بحرفيته فقط؟ وما شأن الآيات الموجبة للتدبر؟ يقول الله تعالى: **"أَفَلا يَتَدَبَرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"** (محمد، الآية: 24) أليس حريًّا بالمؤمن أن يقف عندها ويجعلها ديدن حياته؟

وفي خضم محاولة إيجاد سبيل لممارسة التّأويل، يبرز أصحاب الاتجاه الثاني وقد تغذوا من الفلسفة والثقافات الأجنبية ما جعلهم يتمردون على القائلين بضرورة القراءة الحرفية، معتقدين في ذلك بأنّ النّص لا يعطي معناه مباشرة بل يحتاج إلى إعمال فكر وفهم متقد، فالمعنى "لا يكون ظاهرا بذاته بيّنًا بنفس عباراته الأولى، بل يحتاج دومًا إلى إعمال واستقصاء أو إلى استخراج واستنباط، فالمعنى في نظرهم ليس صريحا ولا يعطى مباشرة، بل هو خفي مبطن أو غامض مستغلق، أو ملتبس مختلط، أو معمى ملغز."[1]

هل يعني هذا أنّ المعنى في النّص القرآني مستعصٍ على الإدراك؟ إنّ المعنى يحمل في طياته دلالات مختلفة ومتعددة، ومن هنا ينفتح باب التّأويل أمام جمهور المتلقين. وما يميز المعنى في النّص القرآني عن غيره من النّصوص، أنه لا ينفتح لذوي العقول القاصرة الّتي تدّعي في العلم فلسفة دون إلمام بلطائف اللغة العربية وأسرارها. وإن اعتبر أهل الظاهر أن القراءة الوحيدة للنص القرآني هي القراءة الحرفية، وأنّ معناه جليّ واضح لا يتجاوز حدود كلماته، فهذا يعني أن بمقدور أيٍّ كان أن يفهم القرآن ويصل إلى معناه، فما دور الفقهاء وعلماء الدّين إذا..؟

وانغلاق المعنى واستعصاؤه على الإدراك لايعني أنه مبهم ملغز، أي أنه عبارة عن طلاسم يستحيل فك شفراتها، بل هو/المعنى أكبر من أن يدرك بالقراءة الحرفية المباشرة، وأرقى من أن يكون طلاسم مشفرة، فهو نص مبين تختلف درجات الإبانة حسب المتلقي؛ فقد تلقى الرسول –صلّى الله عليه وسلم– القرآن بأعلى درجات الإبانة وبدأت هذه الأخيرة تتناقص تدريجيا مع الصحابة –رضوان الله عليهم– إلى أن تكاد تنعدم مع عامة النّاس.

وما جعل التّأويل يطرح كضرورة لافكاك منها، اشتمال القرآن على آيات متشابهات لم يُفصل في مدلولها، فكانت –والأمر كذلك– أشبه بتربة خصبة صالحة لغرس بذور التّأويل. وكذا ابتعاد القراء عن زمن الرّسول –صلّى الله عليه وسلم– وبالتّالي الابتعاد عن زمن النّزول، فالقرآن بوصفه خطابًا يرتحل عبر الأزمنة والأمكنة، "يختلف في لحظة استقباله قراءة وتأويلا عن لحظة نزوله وحيا، إذ إنه كامل كمال صاحبه في هذه اللحظة، ولكن عندما يغادر مرسله، يكون، أيضا، على مثال قارئه، وهو ما يجعله خطابا آخر غير الخطاب المنزل، بمعنى أن عملية التلقي، تجعل مسافة للفهم بين الخطاب المنزل والخطاب المستقبَل، يصطلح عليها أعلام الهرمينوطيقا الغربية بـ "المسافة الزمنية" أو الجمالية عند غادامير، أو وظيفة "المباعدة" أو "التنائي" عند بول ريكور، حيث

[1] – المرجع السابق، ص 11.

يتم الفهم والتأويل، وبالتالي الابتعاد عن الخطاب الأصل/المنزل إلى خطاب فهم للخطاب، يصطلح عليه نص التفسير أو التأويل..."[1] ففي زمن الوحي تنزل الآية مصاحبة لأسباب نزولها، فتفهم وفق أنساقها وسياقاتها الراهنة، ولكن بالابتعاد عن هذا الزمن تختلف الأوضاع عن سابقتها، وقراء هذا الزمن يختلفون عن قراء الزمن الماضي، لذا وجب أن تكون هناك قراءة جديدة وتأويل متجدد للخطاب القرآني يتماشى وكل العصور. فلو اقتصرت معاني الآيات على أسباب نزولها لما كانت لها هذه الحياة الخالدة. فالابتعاد عن زمن التنزيل يولد مسافة زمنية تتأثر بمتغيرات العصر وآفاق المتلقين وأفهامهم.

وكلما زادت الهوة بين زمني التّنزيل والتّأويل ازدادت دائرة الصراع حول الحقيقة/المعنى، وزمن التّأويل مرتبط بزمن التّنزيل؛ إذ لا يمكن التّملص منه، إلا أنّ زمن التّأويل ينشط عادة في فترات حساسة وحرجة إنها فترات "الصراع حول مسألة السلطة حيث يقع التنازع على السّلطة يقع التّنازع حول من يمتلك "النّص"؟ وهي سلطة أخرى رمزية تحضر بقوة لتشكيل الكتل الاجتماعية والسياسية ولخلق الحدث التاريخي، طبعًا تشترك عوامل أخرى في صنع هذا ولكن يبقى للرمز النصي حضوره ومعاودة نشاطه، ولذا كانت —أي النزاعات— متمركزة في أغلبها حول علاقة القراءة بإشكالية الإمامة في الثقافة العربية الإسلامية"[2]. ويتفق أغلب الدّارسين أنّ أول نزاع حقيقي بين المسلمين كان من أجل الإمامة أو الخلافة، وسبب الخلاف هو تعدد التّأويلات المطروحة حول النّص بين أهل السنة والشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق الإسلامية، وقد كان الخلاف في البداية سياسيا ثم تطور ليصبح خلافا عقديا، فانجر عن هذا نشوء مذهب إسلامي كان له كبير شأن عرف بـ "علم الكلام".

ظهرت تسمية علم الكلام في عهد الخليفة العباسي عبد الله المأمون ابن هارون الرشيد (198هـ/218هـ) على يد المعتزلة الّذين تولوا مهمة الدّفاع عن العقيدة الإسلامية، وقد تأثروا بالفلسفة والمنطق اليونانيين، إلا أن إرهاصاته الأولى ظهرت قبل المعتزلة. يقول الشهرستاني: "ثمّ طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام (الجدل الفلسفي، أو المنطق) وأفرزتها فنّا من الفنون."[3]

يتميز هذا العلم باتصافه بصفة عقلية (صبغة عقلية) تدور مسائله حول أصول العقيدة الإسلامية وإثباتها، والدفاع عنها والرد على من يخالفهم بالحجة والدليل المستنبطان من القرآن الكريم. يقول ابن خلدون معرفا علم الكلام "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنة وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد."[4]

---

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 422.

[2] بومدين بوزيد :الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)،ص ص 33، 34.

[3] – علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة،تونس،ط2، 1984، ص 12.

[4] – المرجع نفسه، ص12.

فعلم الكلام يقوم أساسا على الحجاج والمناظرة، ومن لا يملك الحجة الدامغة والدليل القاطع لا يمكنه مجاراة أرباب الكلام والرد عليهم.

ويعرفه الفرابي بأنه "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة الّتي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها."[1]

إذًا، يعتبر علم الكلام فنا يستمد وجوده من محاولة الدفاع عن العقيدة والرد على المبتدعين، وكل فرقة تدعي أنها هي الفرقة الوحيدة الّتي تملك ناصية الحقيقة/المعنى/النّص. وهم ينتهجون التّأويل للوصول إلى الدلالات الّتي يرتضونها؛ إذ "يلجأ المتكلم إلى تأويل النّصوص الّتي يشعر أنّ مظهرها لا يتلاءم مع الرّأي الّذي يريد أن يضعه، وينصب التّأويل عادة على الآيات المتشابهة."[2] فالمتكلم يسعى لتخريج الآيات تخريجا يتوافق ورؤاه، خاصة الآيات المتشابهات الّتي لا يتفق ظاهرها مع ما يريده، ففي تفسيره للآي المتشابهة يعمد إلى تأويلها بغية ردها إلى المحكم وحملها عليه. ومن هنا اختلفت مواقف المتكلمين باختلاف مدارسهم الكلامية.

إن محاولة الإلمام بمباحث علم الكلام ومدارسه وأعلامه تحتاج إلى إفراد بحث بأكمله، فقد تطورت نظريات عدة بفضل هذا العلم، ومورس التأويل بشكل لافت للانتباه يدل على أصالة الفكر العربي وثرائه.

وما يمكن قوله في ختام هذا العرض الموجز أنّ التأويل كان ضرورة ملحة فرضها النص القرآني والتغير الاجتماعي والحضاري والسياسي والفكري. كما أنّ المؤول يلجأ للتأويل حتّى "يؤسس لما يذهب إليه، إذ لا يعقل أن تكون القراءة حرفية، وإلّا لانتفت سمة الأزلية للنّص القرآني، وغاب الإعجاز الّذي به يتأسس كيان هذا النّص، وأصبح —والأمر كذلك– نصًّا منغلقًا على قراءة معينة تستنزف كل دلالاته، وتصل به إلى الرؤية الواحدية، كما أنّ هذا لا يعني البتة أنّ التأويل هو الرقص على الأجناب والفوضى..."[3]

وعلى يد أنصار التأويل ومعارضيه نشأت أغلب الدراسات القرآنية ومنها اللغوية، واجتهد العلماء في وضع أسس التأويل وضبطه حتّى لا يكون في متناول من هبّ ودبّ. وقد كانت النتائج المنجرة عن التأويل سلبية وإيجابية؛ سلبية من حيث الخلافات والفتن الّتي نشبت بين مختلف الفرق، وإيجابية من حيث إغناء التراث العربي بألوان الفكر، وتلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ...

[1] – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،(المقدمات،علم الكلام،الفلسفة الإسلامية)،دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ط2،دت، ص 133.

[2] – المرجع نفسه، ص 135.

[3] – عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،ص 337.

ما الهرمينوطيقا (Herméneutique) ؟

تعد قراءة النص وتأويله من الإشكالات المهيمنة على الفكر النقدي والفلسفي المعاصر، فكيف يقرأ النّص ويؤول؟ إن هذا الإشكال يعكسه تعدد المناهج والنظريات والآليات؛ إذ كلما دعت الضرورة يستحدث منهج يحاول تطبيق آلياته على النص لكن أنّى يكون له أن يمسك بدلالاته، ذلك أنّ النّص يتخذ من اللغة مادة خام، ولأنها أي اللغة بعيدة عن كل محاولة للإحاطة بها، فالنّص يستمد منها انفلاتها وعدم انصياعها، لذا يبقى أكبر من أن يحيط به منهج أو نظرية أو مقاربة. وفي خضم هذه الإشكالية تبرز الهرمينوطيقا كقطب نقدي يحاول أن يقول كلمته في عالم الأدب/التاريخ/الفلسفة/الدين. وهي ليست آلية حديثة إنما تعد من أقدم آليات قراءة النصوص، تعتمد التأويل أساسا ومبدأ.

الهرمينوطيقا تعريب للمصطلح الغربي (Herméneutique). ويحاول النقاد العرب إيجاد مقابل عربي لهذا المصطلح، لكنهم لم يتفقوا على ترجمة واحدة؛ فمنهم من يصطلح عليه علم التأويل، ومنهم من يترجمه بنظرية التأويل، ومن الترجمات العربية الأخرى: فن التأويل، التأويلية، هرمينوتيك وهرمينويس. وفي المشرق العربي يترجمونها بأحد هذه المصطلحات: علم التفسير، نظرية التفسير، فن التفسير، التفسيرية، ذلك لأنهم يترجمون عن الثقافة الانجليزية؛ فكلمة (Interprétation) تعني في اللغة الفرنسية "التأويل"، أمّا في اللغة الإنجليزية فتعني "التفسير".

هذا، ويذهب البعض إلى استعمال المصطلح معربا فالمصطلحات الأخرى المترجمة حسبهم لا تفي بدلالة المصطلح في لغته الأصل[1].

وسيتبنى البحث في مساره المصطلح المعرب الهرمينوطيقا عملا برأي جمهور النقاد.

إنّ الهرمينوطيقا تهتم بتأويل النصوص وفهمها، ويبقى التأويل/الفهم الّذي تصل إليه –حسب أعلامها– تأويلا/فهما على غير مثال، لا يدعي إمساكه بالحقيقة/المعنى وكشفه لكل ما هو مضمر ومسكوت عنه، إنما هو تأويل/فهم ينتظر تأويلا/فهما آخر يكمل مسعاه في البحث عما هو أول النص.

تعرف الهرمينوطيقا في المعاجم الغربية على أنها عملية تأويل النصوص، حيث يرى بول فولكييه (Paul Faulquie) أنها فن التأويل (art d'interprétation)، تهتم بتأويل النصوص الدينية المقدسة ومختلف النصوص الأخرى الّتي تحتاج تأويلا، ويعود أصل المصطلح إلى هرمس (Hermés) إله اليونانيين[2].

---

[1] – ينظر: عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، ص85-91.

[2] - Paul Faulquié : Dictionnaire de la langue philosophique avec la collaboration de Raymond, Saint-Jean, Presses Universitaire de France, 108, Boulevant Saint-Germain, Paris, 1962, 1er : ed, p317.

ويرى أندري لالاند (André Lalande) أنها تأويل نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب المقدس (الشرح المقدس)، وتطلق هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي، أماالهرمسية (Hermétisme) فتطلق على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسماة توت (Thoth).[1]

إذا، تعود أصول المصطلح إلى هرمس، وقد كان رسول الآلهة إلى البشر، أي "وسيطا" بين عالمين مختلفين. هذه الوساطة أدت به إلى اختزال الفارق الموجود بين العالمين: عالم الإله الخالد/ العلوي، وعالم البشر الفاني/السفلي.

يوصف هرمس بأنه كان "رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو، الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر"[2]. فقد كان يحاول ترجمة أقوال الآلهة، لأن البشر بعقلهم القاصر لا يمكنهم فهم كلام الآلهة إلا إذا ترجم إلى أفكار تفهمها عقولهم، و كان هرمس يؤدي هذا الدور حيث يقوم بتأويل كلام الآلهة ويوصل ما يريد إيصاله. دور الوساطة هنا جعله يحتل موقع المابين، إذ كان "يختفي ويظهر متى يشاء، يقطع المسافات الطويلة بسرعة فائقة، إله النوم واليقظة والأحلام، يجتاز المرئي والمحجوب، الوعي واللاوعي، كان لصا وقاطع طريق إلى غير ذلك من صفاته المتباينة"[3].

فهو ليس بإله مطلقا، ولا بشرا مطلقا، ينتقل بين عالم الأحياء والموتى، لا يستقر في عالم معين، ولا في هيئة معينة، إنما هو حمال أوجه ومعان وأحوال شتى مختلفة إلى درجة التناقض. إن له من الصفات ما يجعله متفردا/ مغايرا عن بقية الآلهة والبشر إنه أسطورة فريدة من نوعها، إنه "يرمز إلى المعرفة الكلية والتأويل الشامل، رسول الحكمة إلى البشر، كما يرمز أيضا إلى الكلمة الّتي تنفذ إلى أعمق أعماق الوعي. وهو بالإضافة إلى ذلك يرمز إلى الفصاحة وإلى التعدد التأويلي والمعرفة الآتية من كل أنحاء العالم. فقد كان ذكيا ومحتالا ومقنعا، ولذا كان إله الكلمة بكل معانيها الحادة والمرحة، الحقيقة والكذب، الحكمة والعلم، النظام والفوضى، الشك واليقين"[4].

إن هرمس يجيد إتقان لعبة الكلمات واللغة، فبحكم معرفته الواسعة بخبايا اللغة وإتقانه لكل اللغات فقد تمرس في العزف على أوتار اللغة وتحكم في أساليبها، فكان بحق إله المعرفة والحكمة والكلمة.

---

[1] - André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume 1(A-M) Quadrige, Presses Universitaire de France, Ed,6 ,1988, p412.

[2] – عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص17.

[3] – المرجع نفسه، ص 17،18.

[4] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ص 116،117.

هذا، ويكسر هرمس القانون الّذي يسير عليه العقل الغربي والفلسفة الغربية، فهو لا يؤمن بالهوية الواحدة، ولا يؤمن باستحالة اجتماع المتناقضات في شيء واحد، كما يقر بوجود منطقة المابين، إنه يضرب بكل هذه المبادئ عرض الحائط، ففي أسطورته تأكيد على "نفي لمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ولمبدأ الثالث المرفوع"[1].إنه خرق لكل المبادئ والمعايير.

لكن السؤال الّذي يطرح نفسه: فيم تلتقي الهرمينوطيقا وأسطورة هرمس؟ أي: ما الّذي يجمع بين الهرمينوطيقا بما فيها من فلسفة ونقد، وبين هذه الأسطورة الّتي يطغى عليها الخيال واللامنطق؟

إنّ ما يجمعهما هو الاشتغال في منطقة المابين، فكلاهما يؤكد "على فعل التوسط بين المؤوّل والمؤوّل، فالتأويل هو اتخاذ مكان في المابين: مثل الطريق الّتي يرسمها هرمس الرسول الّذي يرتحل بين زيوس والآلهة الأخرى. والتأويل فعل يتيح فهما في حالة نجاحه، وإنتاج تأويل يعني الوصول إلى فهم للمؤوّل"[2]. إنّ فعل التأويل يتوسط بين عالم النصوص الغامض الفسيح المليء بالأسرار، وعالم القراء ذوي الآفاق المتعددة والأفهام المختلفة، تماما كما يتوسط هرمس بين العالم الإلهي والعالم البشري هذا التوسط يتيح إقامة جسر من التفاهم بين العالمين المختلفين: الإلهي/البشري، النّص/القارئ، فيحصل بذلك التواصل والتوافق والتفاهم.

ويرجع برنار دوبي (Bernard Dupuy) أصل الهرمينوطيقا إلى هرمينيا (Herménia) ويدل هذا المصطلح على معنى التأويل، أما جون غرا ندان (Jean Grondin) فيرى أن مصطلح هرمينوطيقا يعني فن تأويل النّص، وهو مشتق من الفعل اليوناني (Herméneuo) الّذي يعني الترجمة والتفسير والتعبير، وفي هذه الحالات الثلاث يفيد الفعل اليوناني الاتجاه إلى الفهم تيسيرا وإدراكا.

وحسب طامين (Tamine) وهوبير (Hubert) تعني الهرمينوطيقا عندهما فن تأويل العلامات وهو تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كل العوالم الرمزية وبخاصة الأساطير، الرموز الدينية والأشكال الفنية[3].

ومهما تعددت التعريفات الممكنة لمصطلح الهرمينوطيقا وأصله الإغريقي، يبقى في دلالته العامة يوحي بتأويل النص ومحاولة فهمه، فهذا المصطلح له ارتباط وثيق بالنص، هذا الأخير الّذي يتخذ من اللغة مادة أولية يبنى عليها وجوده وكينونته. فبغية فك شفرات النصوص بمختلف أنواعها ظهرت هذه الآلية/ التأويل، لمحاولة سبر أغوار عوالم النصوص وكشف كنهها.

---

[1] – إمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2004، ص29.

[2] – هيوج سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص31.

[3] – ينظر: عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة،ص100.والحبيب بوعبدالله: مفهوم الهرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع65، خريف2005، ص165.

هذا، ويتبنى ريكور التعريف التالي للهرمينوطيقا، فهو يرى أنها "نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تأويل النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص"[1]. إن ريكور يربط بين الهرمينوطقا والفهم، فمن خلال تأويل النصوص يتوصل للفهم. وهذا هو جوهر العملية التأويلية، فالغرض منها فهم النص، ومن خلاله فهم الوجود وفهم الذات. كما يركز ريكور على ضرورة إنجاز الخطاب (الكلام) كنص، ولا يتأتى هذا إلا بفعل الكتابة ، فهذه الأخيرة تثبت الخطاب وتجعله نصا قابلا للتأويل والفهم، كيف لا، والكتابة انتشار في الزمن، إنها تحرر من قيود المكان، فبالكتابة/اللغة يفتح المجال للنص ليتعالى على الزمان والمكان، ويتملص من كل محاولة استنزاف لمعانيه، الأمر الّذي يؤدي حتما إلى فتح باب التأويل واسعا أمام متلقي النص، وهذا التحرر يمنح النص حياة أبدية أزلية.

وقد أورد ريكور في كتابه "رمزية الشر" في الجزء الثاني من "التناهي والإثم" أول تعريف للهرمينوطيقا، فقد اعتبرها "طريقة لفك الرموز من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي أي الجاري على متن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني رامه الرمز عبر المعنى الأول"[2]. وقد طرق ريكور باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول رمزية الشر، فالشر مشكلة تحتاج إلى تأويل، "إن مشكلة الشر الّتي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة لا يمكن إخضاعها لموضعه مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا"[3]. إنّ النّص يعج بالرموز المختلفة ولا يمكن أن تقصد المعنى الظاهري، إنما وراءها معنى خفي تتكفل الهرمينوطيقا بالكشف عنه. لقد كان ريكور في بداية مشواره يفهم الهرمينوطيقا على أنها تهتم بفك الشفرات في اللغة الرمزية، ولأن التغيير سنة الحياة والفكر، فقد عدّل مساره فيما بعد عندما تحول إلى البنيوية حيث اهتم بصراع التأويلات بين مختلف الاتجاهات. ومن خلال اهتمامه بتأويل النصوص يركز على ضرورة فهم معنى النص من قبل المتلقي الّذي يكون خاضعا لسلطة النص بحيث لا يتجرأ على تقويله ما لم يقل، ولا يثقل النص بدلالات لا يتحملها، إنه حوار بين النص المؤوّل وبين نص التأويل وفي بقية البحث سيتضح تدريجيا هذا التحول الفكري لريكور.

---

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action,Ed ,Seuil,France,1986,P 35

[2] – بول ريكور: بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، لبنان/ المركز الثقافي العربي،لبنان/ المغرب/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006 ، ص ص 50،51 .

[3] – جون غرا ندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل،ص142.

هذا ويفرق ريكور بين كلمتي Interpretation و Herméneutique "تعني الأولى منهما الجهد العقلي الّذي يبذل لإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن وحقيقي، في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[1].

طبعا يختلف المصطلحان من حيث المعنى فالتأويل آلية من خلالها يخرج الخطاب عن معناه الظاهر إلى معنى معمق ومضمر، أما الهرمينوطيقا، فهي ذات بعد فلسفي كيف لا وهي تسعى إلى تأويل الوجود/الذات من خلال تأويل الخطاب.

وإن كان فكر المرء يتحول من فترة لأخرى، وهذا التحول ليس عيبا إنما هو تحول صحي لابد منه. فإن تحول الفكر نفسه حالة صحية ضرورية هي الأخرى فالفكر غير ثابت، يكتسي في كل مرة حلة مستوحاة من وقائع العصر وروحه، وهذا ما حدث مع الفكر الهرمينوطيقي، فقد عرف تحولات كثيرة عبر تاريخه وعلى يد أعلامه.

تحولات الهرمينوطيقا في الفكر الغربي :

مرت الهرمينوطيقا في الفكر الغربي بتحولات عدة حيث مست مختلف المجالات، وقد أبدع روادها في إخراجها في أبهى حلة حسب خلفيات كل مفكر وقناعاته.

إنّ جذور الهرمينوطيقا ضاربة في أعماق التاريخ؛ إذ ترجع أصولها إلى العهد اليوناني مع محاولة فهم نصوص هوميروس، وقد استعمل أرسطو مصطلح التأويل في كتاباته. هذا، وقد برزت الهرمينوطيقا كقطب مهم في الحقل الديني من خلال تفسير الكتاب المقدس، فقد أراد رجال الدين السيطرة على الكنيسة من خلال تأويل الكتاب المقدس تأويلا يتلاءم والسلطة الّتي يريد هؤلاء تكريسها.

وقد شهدت الهرمينوطيقا نقلة إبستيمية من حقل النص الديني إلى مختلف الحقول الأخرى، وكان لشلايرماخر فضل هذه النقلة، فهو أول من طبق أسس تأويل النص الديني على النص الأدبي. ليأتي أعلام آخرون ليضفوا عليها بصماتهم الخاصة، إذ عرفت الهرمينوطيقا تحولات عديدة على مستوى الإطار المعرفي.

التأويل عند أرسطو (Aristote) :

شاع مصطلح التأويل منذ القدم فقد استعمله أرسطو في كتاباته، لكنه لم يكن بالمعنى الاصطلاحي له، أي ما تم الاصطلاح عليه فيما بعد الهرمينوطيقا. ذلك أن أرسطو لم يكن ذا وعي منهجي يسمح له بإقامة

[1] – حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، ص15.

صرح علم مستقل، إنما جل أعماله كانت عبارة عن شذرات وملامح لأصول العلوم الّتي تطورت فيما بعد، وهذا ليس بعيب فالفكر لا يبدأ من العدم، ولا ينشأ كاملا متكاملا، بل تتظافر جهود وآراء وأفكار على مر الأزمنة والأمكنة لتؤسس علما أو فكرا قابلا للتطوير والتغيير والتعديل.

يرى ريكور أن لفظة هرمينيا لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان، وأنها لا تعني العلم الّذي يبحث في دلالات العلامات والرموز وإنما هي الدلالة ذاتها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بصورة عامة[1]. فأرسطو كما سبق الذكر استعمل المصطلح لكن لم يقصد به علما قائما على مبادئ وآليات، فهو يعني بمصطلح التأويل "أن نقول شيئا ما عن شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوي للكلمة تأويل"[2].

فالتأويل عند أرسطو كل خطاب أيّا كان ولا يجب أن يتضمن مجازا أو رموزا فيكفي أن يكون الخطاب دالا ليكون تأويلا، إنّ "الخطاب الدال تأويل وهو الّذي يؤول الواقع، وذلك بما أنه يقول شيئا عن شيء، وإذا كان ثمة تأويل فذلك لأنّ التعبير يعد استحواذا واقعيا بوساطة التعابير الدالة وليس خلاصة مزعومة من الانطباعات الآتية من الأشياء نفسها"[3].

يربط أرسطو–حسب ريكور– بين التأويل والخطاب العادي ذي دلالة معينة، إنه ترجمة للواقع، والترجمة تقتضي التأويل، وأي كلام عن شيء ما يعد خطابا ذا دلالة ما يعني ارتباط التأويل بالكلام الشفهي، حيث إن التعابير ليست وليدة الأشياء نفسها إنما هي تأويل للواقع والأشياء.

يتضح مما سبق أن أرسطو يربط التأويل بالخطاب الشفهي الدال الخالي من الرموز والمجازات. لكن لم يبق التأويل عند هذا المعنى فحسب بل تطور، إذ أصبح يُعنى بمحاولة فهم نصوص هوميروس الخالدة، فالهرمينوطيقا تعني "التفسير الشفوي لهوميروس، والنصوص الكلاسيكية الأخرى، حتى أنهم كانوا يطلقون على مفسري هوميروس لقب هرمينوت (Hermenuts)"[4].

فبمرور الوقت وابتعاد الناس عن زمن هوميروس، استعصى عليهم فهم نصوصه فما كان أمامهم إلا أن أوّلوا كلامه علّهم يصلون إلى معان قصدها هوميروس. إذ يعد أكبر فعل للقراءة الإغريقية "مع تلاوة ملاحم الإلياذة

[1] – الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية)، ص167.

[2] – المرجع نفسه، ص167.

[3] – بول ريكور: صراع التأويلات، (دراسات هرمينوطيقية)، تر: منذر عياشي، مر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005، ص34.

[4] – يوسف إسكندر: هرمينوطيقا الشعر العربي (نحو نظرية هرمينوطيقية في الشعرية)، دار الكتاب العلمية، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص12.

والأوديسة، وفيما يختلط الإنسان بما هو إلهي، إنها أشعار تحمل المعاني المتعددة تنزل فيها الآلهة إلى الإنسان، ويحتاج العادي إلى المؤولين لفك الرموز والشفرات المستغلقة"[1].

ويبقى المجال الّذي انطلقت منه الهرمينوطيقا هو المجال الديني، هذا الأخير أثرى مبحث التأويل كثيرا، وجعله أقرب إلى علم يضبط قواعد التأويل.

الهـرمينوطيقـا الدينيـة:

إنّ أبرز مجال اشتغلت فيه الهرمينوطيقا هو المجال الديني، فقد عمد رجال الدين إلى تأويل الكتاب المقدس ليوصلوه إلى عامة الناس بسيطا واضحا، فقد لعبوا دور الوسيط هرمس، فهذا الأخير كان ينقل كلام الآلهة ويؤوله وفق ما يستطيع فهمه البشر، الأمر نفسه بالنسبة لرجال الكنيسة الّذين نصبوا أنفسهم وصاة على الناس، فتحكموا في حياتهم الدينية، ومنها في حياتهم الدنيوية.

لقد استعملت الهرمينوطيقا لتكون وسيطا بين لغة الوحي الإلهي الّتي تحتاج إلى تفسير (Exégèse) من قبل رجال الدين وبين لغة العوام وعقولهم القاصرة الّتي لا تستطيع أن تفهم الكتاب المقدس مباشرة. فبؤرة اهتمام الهرمينوطيقا، ومحور بحثها تفسير النص المقدس وفق فهم لمجمل حوادث هذا النص.

وتتميز الهرمينوطيقا عن تفسير النصوص (Exégèse) بأنها "منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان "التفسير" وقفا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن "الهرمينوطيقا" هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية الّتي تحكمه"[2]. وعليه التفسير جزء أو آلية من آليات الهرمينوطيقا.

هذا، وتعني الهرمينوطيقا في علم اللاهوت "فن تأويل الكتابات المقدسة تأويلا صحيحا"[3]، بحيث يحاول المؤول أو المفسر الديني أن يستشعر روحانية الكتاب المقدس، ويوصلها إلى الآخرين مع جملة القواعد والمعايير الّتي يتضمنها الكتاب. وقد عرف العهد القديم هرمينوطيقا من هذا النوع خاصة مع الديانة اليهودية، "فقد ضبطت اليهودية جملة قواعد التأويل الحرفي والروحاني والقانوني (Sens littéral) لتفسير النص التوراتي، فزاد هذا الأمر في التفريق بين المعنى الحرفي والمعنى الرمزي (Allégorique) أو المجاز"[4]

---

[1] – بومدين بوزيد: الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي)، ص ص13،14.

[2] – عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص46.

[3] – محمد شوقي الزين: عالمية هرمينوطيقا غادامير، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، ع59، ربيع 2002، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص154.

[4] – الحبيب بوعبدالله: مفهوم الهرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية) ، مجلة فصول، ص167.

إذا كان الكتاب المقدس حسب رجال الدين يحتاج إلى تفسير وفهم من قِبَلهم، فهناك معنى حرفي يستطيع الكل الوصول إليه، لكن الكتاب المقدس، لا يقصد المعنى الحرفي، إنما المعنى المجازي الكامن وراء المعنى الحرفي، وهذا المعنى المجازي لا يمكن لأي شخص أن يصل إليه، إنما يصل إليه خاصة الناس من الكهنة ورجال الدين، وعلماء اللاهوت وتُعنى الهرمينوطيقا بعملية "فك الرموز الّتي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي"[1]. فالمعنى المجازي وكيفية الوصول إليه هو ما يشغل الهرمينوطيقا الدينية، لكن لكل علم من أعلامها نظرة خاصة، وهرمينوطيقا مميزة.

ويعود ظهور الهرمينوطيقا الدينية إلى فيلون الإسكندري(Philon Alexandrie) (13ق.م-14ق.م) وهو يعد "المفكر المؤسس للمجاز/ الرمز، وهو أولا وقبل كل شيء، من الذين طبقوا هذه الطريقة/المنهج، أي التأويل المجازي بصورة مطلقة على كتابات العهد القديم"[2].

إن فيلون الإسكندري كان أول من تزعم حركة تفسير النص المقدس؛ إذ لم يرض بالمعنى الحرفي فتعداه إلى المعنى المجازي، ذلك أن الكتاب المقدس يتضمن كتابة مليئة بالرموز؛ تلك الكتابة التي يوجد فيها "وسائط نحو المجاز، حيث الهوة، واللامعقول، والغرابة أو الضلال الحرفي، الّتي لا يمكن أن تكون إلا إذا أرادها مؤلف الكتابة المقدسة"[3].

فالكتابة المقدسة/الوحي الإلهي لا يمكن أن تكون بسيطة ومباشرة، باعتبار أنها صادرة عن ذات أرقى من ذوات البشر، فكيف يتساوى الكمال الإلهي مع النقصان البشري؟ وهذا ما دفع رجال الدين إلى إقناع الناس بأن المقصود من الكتاب المقدس ليس المعنى الحرفي إنما المعنى المجازي الّذي يستعصى الوصول إليه من قبل ذوي العقول القاصرة.

هذا عن العهد القديم أما مع العهد الجديد ومع ظهور المسيح والمسيحية تطورت مفاهيم عدة بتطور حقل الاشتغال الديني. فبتطور المسيحية "ينبثق وضع جديد ستتطور فيه الهرمينوطيقا عبر إعادة تفسير النص المقدس في ضوء مجيء المسيح. وفي هذا السياق الديني اللاهوتي يحدد ريكور الهرمينوطيقا بأنها العلم بقواعد التفسير. وهذا التفسير نفسه يفهم على أنه تأويل مخصوص لنص معين"[4]. فمع بزوغ فجر المسيحية، عرفت الهرمينوطيقا الدينية تحولا وتطورا، وصراعا بين مختلف الأعلام والرؤى، والأفكار.

---

[1] – عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، ص53

[2] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، ص162.

[3] – المرجع نفسه، ص163.

[4] – الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا، ص167.

ومن أهم الأعلام القديس بولس (Saint Paul) الّذي أصر على التأويل المجازي وزاد الهوة اتساعا بينه وبين المعنى الحرفي، وقد قدم التأويل المجازي "كرؤية تأويلية جديدة تقدم الحل المخلص لقضية تفسير النصوص المقدسة"[1].

وقد قدم بولس تفسيرا تصنيفيا/ نمذجيا (Exégèse typologique) فقد حاول تأويل العهد القديم "كتجسيد مسبق (Préfiguration) للعهد الجديد الّذي يظهر فيه المسيح، وتأويل القانون على ضوء الإيمان والحاضر من خلال الأمل الأخروي في مملكة الرب المستقبلية"[2].

إذا مع القديس بولس عرف المعنى المجازي سيطرة على المعنى الحرفي. ولتصنيفه التأويلي أهمية لمن جاء بعده حيث "سيؤدي بعد بضعة قرون إلى ظهور تلك العقيدة الشهيرة حول معاني الكتابة الأربعة"[3].

وتعود هذه العقيدة إلى أوريجان Origène (185–254) الذي عمد إلى تأويل النص الواحد على أربعة مستويات وهي: "المعنى التاريخي/الحرفي (Ltéraitl) ويدرك بالدراسات النحوية، والمعنى المجازي (Allégorique) والذي يدل على تعاليم الكنيسة وعقائدها، والمعنى الأخلاقي (Moral) وهو موجه إلى تهذيب سلوك الإنسان المؤمن. والمعنى الصوفي/ الروحي (Anagogique) ويكشف عن تلك الحقائق الماورائية والآخروية."[4]

فالنص حسب أوريجان محكوم بأربعة منظورات تكشف عن أربعة معان؛ بداية بالمعنى الحرفي أو التاريخي الّذي يفهم من خلال العلاقات النحوية والدراسات اللغوية، ويبدو أن العارف باللغة يستطيع الوصول إليه.

أما المعنى الثاني فهو المعنى المجازي الّذي أثار جدلا كبيرا في أوساط رجال الدين، هذا المعنى يدل على تعاليم الكنيسة وقواعدها وعقائدها الّتي لا يجوز الخروج عنها، في حين يتلخص المعنى الثالث حول الأخلاق والسلوكيات الّتي يتوجب على المؤمن التحلي بها. وأخيرا المعنى الصوفي أو الروحي، يكشف عن الأمور الغيبية الماورائية، وما سيحدث بعد انتهاء العالم الدنيوي، ويبدو أن رجال الكنيسة وأربابها هم فقط من يستطيعون الكشف عن هذه الغيبيات.

هذا، ويعد أوريجان صاحب الفضل في تأسيس تأويلية دينية عالمية ويرى أن مفتاح تأويل التوراة "يكمن في إعادة كتابة النص المقدس ثلاث مرات حتى يتسنى الوصول إلى حقيقته"[5]. فلا تكفي قراءة واحدة لكشف

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص164.
[2] – المرجع نفسه، ص164.
[3] – الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا، ص168.
[4] –المرجع نفسه،ص 168.
[5] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص164.

كنه الكتاب المقدس وفهم معانيه، إذ يجب قراءة/ كتابة النص ثلاث مرات؛ فالقراءة عبارة عن كتابة ثانية، والكتابة عبارة عن قراءة ثانية وهذه القراءات/الكتابات تسفر عن المعنى الجسدي/ الحرفي/ التاريخي، والمعنى النفسي، والمعنى الروحاني/ الرمزي.

لقد وسعت هوة الاختلاف كثيرا بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي وأصبحت الكلمة لهذا الأخير، فانكب علماء الدين على دراسته إلى غاية بروز اسم صنع لنفسه مكانا وسط هذا الصراع، إنه القديس أوغسطين Saint Augustan (354–430) الّذي خالف الآخرين ونادى بضرورة العودة إلى المعنى الحرفي؛ فالكتابة المقدسة/الوحي الإلهي مرسلة إلى البشر من رجال دين، علماء، وعامة الناس لذا يجب أن تكون واضحة حتى يتمكن الجميع من فهمها، فقد تميز عمن سبقه "بوضع حد للإبهام أو التعمية الّتي يتعمد البعض وسم الكتابة المقدسة بها وكأن الأمر يتعلق في المقاربة الهرمينوطيقية بالبحث عن هذه المناطق المعتمة لتجليتها، مع أن الأصل في الكتابة حسب أوغسطين هو الوضوح مطلقا، الأمر الّذي يجعلها في متناول الضعفاء والصغار"[1].

إنّ أوغسطين يتساءل كيف برسالة إلهية موجهة لعامة الناس أن تكون مبهمة وغامضة، والأولى بها أن تكون واضحة كي يستطيع الجميع فهمها، فالغموض يؤدي إلى عدم الفهم، وعدم الفهم يغلق قنوات التواصل، وهذا ما جعل المسيحيين يلجؤون إلى الله ويتجهون إليه عن طريق وسائط/الكهنة، وآباء الكنيسة، الأمر الّذي جعل المسافة تتسع بين الله وعباده.

ويطل من ناحية أخرى رائد حركة الإصلاح الديني مارتن لوثر Martin Luther (1483–1546) الّذي كان له إسهام كبير في تحديد المسألة الهرمينوطيقية، فقد كان الصراع في الكنيسة على أوجه بين مؤيدي المعنى الحرفي ، والمعنى المجازي. وقد دعا إلى "الثورة على سلطة التقليد القديم للتفسير، لاسيما نظرية المعاني الأربعة، لأن نص الكتابة Le libelle de l'Ecriture يحمل معنى مشتركا هو المعنى الحرفي الّذي يفتح المجال واسعا أمام القراء المؤمنين للوصول إلى مقاصد الكتاب المقدس، والوقوف على المعاني الروحانية الّتي تدرك بصورة واضحة ومباشرة لا تحتاج إلى وسيط/منهج مجازي"[2].

ها هو مارتن لوثر يدعو إلى ثورة حقيقية ضد سلطة الكنيسة ورجال الدين الّذين احتكروا فهم النص المقدس لأنفسهم وتحكموا في فهم عامة الناس. كيف يرسل الله رسالة يفهمها بعض الناس ثم يتأولونها وفق آرائهم ووجهات نظرهم، وبعد ذلك يحاولون إقناع الناس بها، وما من سبيل لنيل رضا الخالق إلا بإتباع

[1] – المرجع نفسه، ص169.
[2] – المرجع نفسه، ص171.

تأويلاتهم؟ كيف يعيش الناس الأحرار ذوو العقول المفكرة تحت رحمة هؤلاء الرجال الّذين يدّعون امتلاكهم للحقيقة؟ طبعا مثل مارتن لوثر لا يرضى بهذا الاستبداد لذا وجه دعوة إلى ضرورة تجاوز المعنى المجازي، والتعامل مع المعنى الحرفي الّذي يتيح للناس البسطاء فهم هذا النص المقدس المرسل إليهم. وبذلك تصبح الهرمينوطيقا مع لوثر مرتبطة "بالتفسير وقواعده فكانت الهرمينوطيقا تبعا لذلك هرمينوطيقا معيارية Normative "[1].

ما من داعٍ لتأويل كل المعاني، وما من داعٍ لتحميل النص مالا يمكنه تحمله، لابد من وضع قواعد للتفسير لكن دون مبالغة في تعقيد المعاني، واحتكارها لدى رجال الكنيسة.

ومن جهته دعا فلاسيوس (Flacius) إلى ضرورة العودة إلى البنية الداخلية للنص أي اللغة الّتي كتب بها وتحليلها بعيدا عن أي ضغوطات أو ملابسات خارجية، كما حذر من "مغبة مصادرة المعنى الّتي كانت تنتهجها الكنيسة الكاثوليكية عند قراءة الكتاب المقدس أو تأويله، فالنصوص في تقديره لابد أن تفهم انطلاقا من بنيتها الداخلية بعيدة عن أي إكراه أو وصاية خارجية"[2]. إنه يدعو إلى التعامل مع النص كلغة لا وفق إيديولوجية كل مذهب، فالنص يفصح عن معانيه عن طريق اللغة الّتي كتب بها، فلتترك اللغة تعبر، وليترك النص يقول ما يريد قوله. إنه يرى أن التوراة/الكتاب المقدس ليست مبهمة ولا مستعصية على الفهم فالله/ الرب الّذي أنزل هذا الكتاب أنزله رحمة للبشر، لأجل إنقاذهم، وعليه "يصبح من قبيل الجحود أو الإنكار Blasphémer، نعمة الحب الإلهي للبشر Philanthropie Divine ، زعم أن التوراة إما أن تكون مبهمة أو غير كافية لإنقاذنا"[3].

إن هذه الدعوة فتحت المجال واسعا أمام النص الّذي يستند إلى منظومة لغوية خاصة به وعلى هذا الأساس بني تأويل الكتاب المقدس، أي أن التأويل ينطلق من اللغة ليعود إليها. فإصرار فلاسيوس على بناء منظومة دينية تقوم على المعرفة اللسانية والنحوية كان لأجل أن يعثر على "بديل موضوعي لتأويل الكتاب المقدس، ينطلق من نظام لغة النص ولا يحيد عنه التشهد، إذ ذاك، وبلغة معاصرة، ولادة مشروع لسانيات النص الديني، ومن ثم تأويل مختلف لهذا الكتاب، لأن اللغة الدينية، بذلك تؤسس نظامها الخاص الّذي يجعلها تتجاوز مجرد التوصيل والإبلاغ بالكلمة المتلفظ بها إلى رموز وطقوس دينية تعبر بذاتها عن الحقائق والأشياء"[4].

إنّ اللغة وما تتمتع به من لطائف وأسرار قادرة على استوعاب أكثر من معنى، لذا وجب الاحتكام إليها، وإلى نظامها الخاص، فالنصوص أيّا كانت كائنات لغوية، تعبر عن ذاتها باللغة وتفهم من خلال اللغة، بل الإنسان

[1] – الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا، ص168.
[2] – محمد شوقي الزين: عالمية هرمينوطيقا غادامير، تر: كاميليا صبحي، ص155.
[3] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص173.
[4] – المرجع السابق، ص174.

نفسه يجد كينونته في اللغة، فباللغة يستطيع أن يعبر عن نفسه، يوصل أفكاره، آراءه، مشاعره، فكيف ستكون عليه حال الإنسان لولا اللغة؟ إن العودة إلى اللغة عودة إلى الطبيعة/ الأصل/ الفطرة.

هذا، ويعد ريكور من أبرز المساهمين في حقل تأويل النص الديني، فقد ناقش عدة قضايا تخص هذا الجانب، وكان له أثر كبير فيه.

كيف يرى ريكور الهرمينوطيقا الدينية؟ ما موقفه من الهرمينوطيقا التوراتية؟

ذكر فيما سبق أن ريكور يعرف الهرمينوطيقا الدينية بأنها العلم بقواعد التفسير وهذا التفسير نفسه يفهم على أنه تأويل مخصوص لنص معين. وقد اتخذ هذا التعريف بعد ظهور المسيح وإعادة تفسير النص في ضوء ما جاء به المسيح.

الهرمينوطيقا وفق هذا التعريف هي قواعد وأسس من خلالها يتوصل إلى تفسير/ تأويل النص المقدس. ويربط ريكور ربطا وثيقا بين الإيمان، والتأويل والنقد، كما ربط فينومينولوجيا الدين بالمقدس وبالإيمان به ويقصد بالإيمان "الإيمان المتشبع بالنقد، أو هو الإيمان الّذي يأتي بعد ممارسة النقد"[1]. فالإيمان لا يتحقق بالقول فقط أو بالاكتساب إنما يتحقق بعد مساءلة وفهم، فالنقد يسمح بالوصول إلى اليقين، ويسمح بتبني المواقف والآراء المؤسسة على دعائم متينة.

ويرى أن موضوع فينومينولوجيا الدين هو "ذلك الشيء المقصود داخل الطقس الديني والكلام الأسطوري، العقيدة أو الإحساس الصوفي، تكمن مهمة الفينومينولوجيا في استكشاف ذلك "الموضوع" استخلاصه من داخل قصديات السلوك المتنوعة، ومن داخل "الخطاب" ومن داخل الانفعال(الديني والصوفي)"[2]. إن الإيمان عند ريكور يرتبط بالتأويل وبالنقد وبالقصص والأساطير "لا مجال للحديث عن أية تجربة دينية من دون توسط القصص والرموز والأساطير"[3].

هذا، ويرى ريكور أن مهمة فينومينولوجيا الدين هي استكشاف الموضوع/ ما تحتويه الطقوس الدينية والكلام الأسطوري، وذلك لبلوغ قصديات السلوك الّتي يتضمنها الخطاب. وكيف يحدث الاستكشاف بعيدا عن تأويل لغة النص المقدس؟ فالتأويل هنا يلعب دورا مهما؛ إذ يجب أن تؤول الخطابات وتترجم إلى سلوكيات يتحلى بها الإنسان المؤمن. ويذهب إلى أن اللغة رمزية تحيل إلى معان خفية وراء المعاني الظاهرة. وأن المزية لهذه الرمزية الّتي

[1] – محمد هاشم عبد الله: ظاهراتيات التأويل (قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع59، ربيع 2002، ص99.

[2] – المرجع نفسه، ص99.

[3] – أم الزين بنشيخة المسكيني: كانط راهنا (أو الإنسان في حدود مجرد العقل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص72.

تفتح آفاق التأويل كيف لا وهو القائل "...إن الرمز يدعو للفكر وفسر أكثر تفهم أحسن"[1]. فاللغة الرامزة تدعو للتأمل والتفكر، وكلما كان المؤول يملك آليات فعالة يستطيع الفهم أكثر وأحسن، كما يرى أن المعنى الثاني/المجازي متضمن في المعنى الأول/الحرفي، وهذا الترابط بين المعاني يطلق عليه اسم "امتلاك اللغة"[2].

هذا، ويتحدث ريكور عن دور الذات في الوصول إلى المعنى المجازي وكذا تأثير المعنى على الذات، فالمعنى المجازي غير منفصل عن الذات المؤولة، وغير مستمد من خارج الذات، بل تلعب الذات دورا كبيرا في تحقيق المعنى المجازي/الثاني. فريكور يرى أن "الحركة الّتي تجرنا في اتجاه المعنى الثاني تشابهي أو تمثيلي بما هو مقول(داخل لغة الرمز)، وتجعلني مشاركا لما هو منطوق. إن المشابهة الّتي تحتوي قوة الرمز، والّتي يستمد منها الرمز قدرته الإيحابية الكاشفة ليست مطابقة للمشابهة الموضوعية الّتي يمكن أن اعتبارها مجرد واقعة خارجية (تتم خارج الذات) تحدث أمامي. ولكنها مشابهة وجودية تربط كينونتي الخاصة بالوجود العام بمقتضى حركة التكامل "[3].

وهكذا تبقى الذات عنصرا فعالا في عملية التأويل، فتحديد المعنى المجازي من المعنى الحرفي لا يكون اعتباطا أو ضربة حظ، إنما هذا المعنى يكون مشابها لحالة الذات المؤولة المشاركة في العملية التأويلية، لتتمكن من ربط كينونتها الخاصة بالوجود/ العالم/ الدين. فتأويل الكتاب المقدس هو "تأويل، وفعل تأويله هو إنتاج دلالته في حياة المؤول، وفي حيوات أولئك الّذين يشتغلون في ذلك التأويل"[4]. ومن ثم فلا قيمة للتأويل وللمعنى الّذي يصل إليه إن لم ينعكس على حياة المؤولين، الّذين يشاركون في تحديده. فالذات يجب أن تموقع ذاتها إزاء النص الّذي ستقرؤه وتؤوله.

ينطلق ريكور في دراسته للهرمينوطيقا التوراتية من فرضية مفادها إن كانت هذه الهرمينوطيقا مجرد تطبيق للهرمينوطيقا الفلسفية أم أن بينهما علاقة تضمين.

يبدأ ريكور دراسته من خلال تفحص ثلاث قضايا "الشبه الحاصل بين شكل ما للخطاب وبين طريقة معينة من الإجهار بالإيمان، العلاقة بين زوج مماثل من البنيات (كالسرد والتكهن على سبيل المثال) والتوتر المناظر في

[1] – بول ريكور: صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، ص73.
[2] – محمد هاشم عبد الله: ظاهراتيات التأويل، ص100.
[3] – المرجع نفسه، ص100.
[4] – هيو.ج سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم وعلي صالح، ص32.

البلاغ اللاهوتي، وأخيرا العلاقة بين تشخيص مجموع المتن الأدبي وما يمكن تسميته تلازما بفضاء التأويل الذي تفتحه سائر أشكال الخطاب متجمعة"[1].

ينشغل ريكور إذا بثلاث قضايا تتعلق القضية الأولى بشكل الخطاب وكيفية الإجهار بالإيمان والثانية العلاقة بين زوج مماثل من البنيات والتوتر المناظر في البلاغ اللاهوتي. والثالثة العلاقة بين تشخيص مجموع المتن الأدبي وفضاء التأويل المفتوح من قبل الخطابات. إن المتأمل لهذه الإشكالات/القضايا سينقاد إلى قضية حساسة في الخطاب إنها مادة الخطاب/اللغة. فكيف يكون التأويل في رحاب اللغة؟ وما هي العلاقة بين الكلام والكتابة؟ كيف تتمظهر الذات من خلال النص المقدس؟

إنّ اللغة هي سر الوجود، وهناك "ثقة كبيرة في اللغة الّتي تختفي وراء هذا الانتظار. هناك إيمان بأن اللغة الّتي تحمل تلك الرموز ليست لغة إنسانية بقدر ما هي لغة موجهة إلى الإنسان. هناك إيمان بأن الإنسان خلق داخل اللغة، أي أن أنوار "اللوجوس" الّذي يضيء كل إنسان يولد ويعيش داخل العالم"[2].

فاللغة هي أساس الوجود وأصل النصوص المقدسة وغير المقدسة وباللغة يتحقق النص/ الوجود/ الذات.

وفي معرض حديثه عن اللغة يتوقف ريكور عند ثنائية كلام/ كتابة، فقد سيطر الكلام على الدراسات اللاهوتية باعتبار أن الكلام يسبق الكتابة، لكن –حسب ريكور– الكلام يقيم علاقة مع الكتابة، كيف ذلك؟ إنه يحيا على كتابة تالية يؤولها، كما أن المسيح أول التوراة، وقد تبعه في ذلك رجال الدين. لذا فكل كلام/الكلام الديني هو تأويل، يقول ريكور :"تعتبر هرمينوطيقا العهد القديم باعتباره كتابة معطاة، مشركة في الإعلان على أن المسيح هو يسوع: كل "الألقاب" الّتي يسمونها المفسرون ألقابا متعلقة بدراسة المسيح، تصدر عن إعادة تأويل الصور الّتي استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة، ومن الثقافة اليونانية المعبرنة: الملك، المخلص، القس الأكبر..."[3]. فما يتداوله المفسرون ككلام، نقلوه عن ثقافة أخرى مكتوبة، لذا يجب على "الكتابة أن تتقدم على الكلام، إن لم يشأ هذا الأخير أن يظل صيحة من جدة الحدث تقتضي أن تنقل بواسطة تأويل دلالات مسبقة–مكتوبة مسبقا– ورهن الإشارة في جماعة الثقافة "[4].

إن الكتابة تمنح الحياة للكلام، وبما أن الكلام هو تأويل، فإن الكتابة أسبق منه. ولطالما احتفظت الكتابة بالنص وبالكلام المنطوق ذاته، لأن ما كتب محصن من الضياع بعكس الكلام المنطوق الذي يذهب معظمه أدراج الرياح.

---

[1]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, p135.

[2] – محمد هاشم عبد الله: ظاهراتيات التأويل، ص100.

[3]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, p138.

[4]- OP-Cit , p139.

ما الّذي تحققه الكتابة في نظر ريكور؟

إن ما تحققه الكتابة هو "المباعدة التي تفصل بين الرسالة وبين متكلمها، بين وضعه الأول ومخاطبه الأصلي. بفضل الكتابة يمتد الكلام إلينا ويبلغنا "بمعناه" و"بشيئه اللامحدود" الكامن فيه وليس بصوت ناشره"[1].

إنّ الكتابة تحقق ما لا يستطيع الكلام تحقيقه، فهي تجعل النص يبتعد بمسافة عن صاحبه، هذه المسافة زمنية و جمالية، و هي تتيح للقارئ أن يفهم النص كما هو لا كما يلقيه صاحبه، لأن حضور صاحب الكلام سيفرض المعنى الّذي يريده هو. أما المسافة التي تحققها الكتابة فهي تسمح للقارئ أن يؤول النص ليكشف عن شيئه اللامحدود. إن هذه المسافة تبرز عالم النص المقدس/ التوراتي، وتسمح له ببسط ذاته.

ويخلص ريكور في ختام دراسته عن الهرمينوطيقا التوراتية إلى أن الإيمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالتأويل، فالتأويل هو الّذي يعطي حياة للعلامات والرموز الدينية، ويجدد كينونتها. وقد اصطلح على الإيمان "الشغل الشاغل". فمسألة الإيمان مطروحة دائما، وكل إنسان يحاول أن يفهم معنى الإيمان، وأن يكون على درجة معينة من الإيمان.

إنّ اللغة الإلهية لا تبلى ولا تموت، إنها تحتاج إلى تأويل يجدد معانيها ويبرز مضمرها. يقول ريكور: "الإيمان التوراتي لا يمكن أن ينفصل عن حركة التأويل الّذي يرفعه إلى مستوى الكلام. سيبقى "الشغل الشاغل "أخرس إن لم يستقبل قوة كلام تأويل يعاد باستمرار للعلامة والرموز الّتي ربت وكونت هذا الشغل الشاغل إبان القرون"[2].

هذا، ويقر ريكور بالجانب الإيجابي للمباعدة في فهم الذات أمام النّص، فالذّات تشارك في إنتاج النّص وتأويله، حيث تكون مطالبة بفهم ذاتها إزاء النّص المؤول. هذا الفهم الّذي لا يتم إلا بنقد الذات لتصحيح أخطائها وتعديل أفهامها. وكذا موقعة ذاتها في مقابل النص المقدس/ الإيمان/ العلم.

الهرمينوطيقا الرومانسيـــة :

عرفت الهرمينوطيقا تطورا وازدهارا كبيرين في الحقل الديني إلا أنها لم تبق منحصرة في هذا المجال، فقد غزت عوالم أخرى منها عالم الأدب لتكون من أبرز المقولات على الإطلاق. وقد كان فضل هذه النقلة للفيلسوف الألماني فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834). الّذي دعا إلى تطبيق آليات الهرمينوطيقا الدينية على النصوص الدنيوية، وبذلك جددت الهرمينوطيقا مقولاتها

[1]- Ibid, p140.

[2]- Ibid, p146 .

حسب نوع النص الّذي تتعامل معه. وفي هذه النقلة دعوة صريحة لتأسيس هرمينوطيقا عامة. إنه يعد بحق مؤسس هذه الهرمينوطيقا، و"صاحب الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى التفكير الفلسفي ؛لتكون فنا للفهم عينه"[1].

لم هذا التحول من النصوص الدينية إلى الأدبية؟ هل من ضرورة للتأويل في سائر النصوص؟

يرى شلايرماخر أن كل النصوص بحاجة إلى التأويل، فرغم اختلاف النصوص إلا أن هناك أصلا واحدا تشترك فيه، هذا الأصل هو "اللغة"، فاللغة هي مادة كل النصوص تتضمن رموزا وعلامات وجب تأويلها.

هذا، وقد ثار شلايرماخر على سلطة الكنيسة ورفض احتكارها لحق تأويل الكتاب المقدس لأنه كتب بيد البشر فهو كباقي النصوص الأخرى، يخضع لما تخضع له بقية النصوص الدنيوية؛ فالنصوص المقدسة "مكتوبة بيد أناس من أجل أناس آخرين؛ وإذا فإن تأويلها يجب أن يخضع بعد ذلك للمبادئ عينها الّتي يخضع لها أي نص آخر"[2].

إنّ النّص الأدبي في نظر شلايرماخر يستعمل اللّغة استعمالا إبداعيا/مجازيا/فريدا يخرج عن الاستعمال العادي المألوف، كما أنه يحيل إلى مبدعه وإلى سياقات إنتاجه، ويسعى المؤول إلى إعادة إنتاج سياقات النّص ومعايشة الحالة نفسها الّتي عايشها المبدع، بل أكثر من هذا محاولة فهم النص أفضل مما فهمه صاحبه، أي "يفهم المؤلف أحسن مما فهم المؤلف نفسه"[3].

وتزداد الحاجة إلى التأويل مع ابتعاد زمن تأليف النص عن زمن تأويله، فكلما ابتعد المؤول عن النص زمنيا يحدث سوء فهم (mécompréhension)، لذا يدعو شلايرماخر إلى ضرورة وضع قواعد تعصم من سوء الفهم من خلال نظرية تأويلية تعني عنده "فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[4]. ففهم نص ما ليس سهلا إنما يجب أن يستند على مبادئ وأسس تجعل الفهم ممكنا لأن المؤول لا ينطلق من العدم كما أن النص لم يؤلف هو الآخر من عدم. ومن بين ما وضعه شلايرماخر كشرط لفهم نص ما الحلقة الهرمينوطيقية وتعني فهم الكل من خلال فهم الجزء وفهم الجزء من خلال فهم الكل. قد يعتقد البعض أنها حلقة مفرغة تدور في متاهة لا نهاية لها، لكن العودة إلى الأشياء لا يمكن أن تفهم إلا بمقارنتها بمجموع أشياء أخرى. إن الفهم "عملية إحالية (référentiel) أو يقوم على الاختلاف؛ إذ إن فهم الكلمة داخل الجملة مقارنة بكلمة أخرى

---

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص175.

[2] – رينر روكلتز تحولات التأويلية،تر:فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي،مجلة العرب و الفكر العالمي،بيروت/لبنان، ع 9،شتاء 1990،ص 49.

[3] – المرجع نفسه،ص 49.

[4] – عبد الكريم شرفي:من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)،الدار العربية للعلوم ناشرون،لبنان/منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2007، ص 17.

أو اختلافا معها، وذلك باستحضارها على مستوى المحور العمودي/الاستبدالي L' axe paradigmatique كمعان وصور، وكذا بتميزها عن غيرها من الكلمات داخل السياق النصي أو على مستوى المحور الأفقي/التركيب L'axe syntagmatique "[1].

فالكلمة تفهم من خلال نظيراتها في محور الاستبدال حيث العلاقة قائمة على الغياب فاختيار كلمة يعني إلغاء الكلمات الأخرى المشاركة لها في الدلالة، كما أن الكلمة تكتسب معناها ضمن السياق الّذي ينتجها، والسياق من جهته يفهم بناءً على الكلمات الّتي تشكله، وعليه فالعلاقة جدلية بينهما؛ فلا تفهم الكلمة/الجزء إلا في سياقها/الكل ولا يفهم السياق/الكل إلا بفهم الكلمة/الجزء.

إنّ شلايرماخر يرى أن هذه الحلقة شرط ضروري لكل عمليات الفهم. لكن هل تصمد هذه الحلقة أمام النقد؟ فهناك من يرى أن ثمة تناقضا في طرحها ،كيف ذلك؟ "من الواضح أن مفهوم "دائرة التأويل" ينطوي على تناقض منطقي (أو "مفارقة" Paradox إن شئت الدقة) فإذا تعين علينا أن نفهم الكل لكي نفهم الأجزاء ، فلن يتأتى لنا أن نفهم أي شيء. غير أننا قلنا إن الجزء يستمد معناه من الكل. ومن المؤكد من الجهة الأخرى أننا لا يمكن أن نبدأ من الكل غير المتميز إلى أجزاء. وإذا كان الأمر كذلك ألا يعد مفهوم دائرة الهرمنيوطيقا مفهوما ممتنعا ومستحيلا؟ بالطبع هو مفهوم ممتنع إذا كنا نفكر في الأمور تفكيرا خطيا مستقيما. غير أن المنطق الخطي يعجز عن تقديم شرح مقنع لعمل الفهم. أما وجه الأمر فهو أن هناك "قفزة" تحدث إلى داخل دائرة التأويل وأننا في الحقيقة نفهم الكل والأجزاء معا"[2]. وعليه تتم عملية الفهم دون فصل الأجزاء عن الكل إنها كل متكامل.

ويرى ريكور أنّ حركة اللاإقليمية (الهرمينوطيقا العامة) بدأت على يد شلايرماخر نتيجة اشتغاله بالتأويل على مختلف النصوص، يقول: "تبدأ الحركة اللاإقليمية مع المجهود المبذول لإبراز مشكل عام يتعلق بحركة التأويل كلما انخرط في نصوص مختلفة"[3]. وريكور من جهته يدعو إلى تجاوز الهرمينوطيقا الإقليمية إلى هرمينوطيقا لاإقليمية تخص كل النصوص.

يميز شلايرماخر بين نوعين من التأويل: التأويل النحوي والتأويل النفسي، أما التأويل النّحوي فيدرس اللغة، يتطلب إحاطة شاملة وافية بخصائص اللغة وأنظمتها، في حين يهتم التأويل النفسي أو التقني –كما يصطلح عليه –بدراسة النص بعدّه جهدا فرديا يكشف عن موهبة متميزة وفرادة إبداعية. ويرى ريكور أن التأويلين لا يمكن أن يمارسا معا، فإما تأويل نحوي وإما نفسي لكن طغى هذا الأخير على الأول وصار محور

[1] – عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا و الفلسفة،ص ص 182، 183.

[2] – عادل مصطفى: فهم الفهم،مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 68.

[3] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, p86 .

الاهتمام. يقول ريكور: "قيدنا شلايرماخر بتأويل نفسي كان، في البداية، على قدم المساواة مع التأويل النحوي. يستند التأويل النحوي على خصائص الخطاب في ثقافة ما؛ ويتوجه التّأويل النّفسي الّذي مازال يسميه تقنيا إلى فرادتها، بل وإلى عبقرية إرسالية الكاتب. لكن إذا كان للتأويلين حق متساوٍ فلا يمكن تطبيقهما في نفس الوقت"[1]. إذا التأويل-حسب شلايرماخر- يعني البحث في نظام اللّغة من أجل الوصول إلى ذاتية المؤلف. وتتجلى الرومانسية في هرمينوطيقيته من خلال تركيزه على فردية الذات وإبداعيتها، والسعي لفهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه، كما تحمل نزعة نقدية من خلال محاولة وضع قواعد عامة لتجنب سوء الفهم. فقد كان "البرنامج التأويلي لشلايرماخر يحمل في طياته البصمة المزدوجة الرومانسية والنقدية. الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع سيرورة الإبداع والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا. ربما كان كل تأويل مطبوعا بهذا النسب الرومانسي والنقدي،النقدي والرومانسي المزدوج، النقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثور: يوجد التأويل حيثما يوجد سوء الفهم. والرومانسي هو خطة فهم كاتب كما فهم نفسه وربما أحسن."[2] وبناء على هذا عرفت هرمينوطيقا شلايرماخر بالرومانسية.

وتركيز شلايرماخر على دراسة اللغة للوصول إلى المؤلف جعل ذاتية المؤلف تسيطر على اللغة؛ فاللغة حينئذ ستكون مجرد وسيلة للولوج إلى نفسية المبدع ما يجعلها خارج دائرة الاهتمام. إنّ "فحص لغة مشتركة يعني نسيان المؤلف و فهم مؤلف فريد يعني نسيان لغته الّتي تم عبورها فقط ، فإما أن نلحظ المشترك أو نلحظ الخاص"[3]. والاهتمام باللغة يدخل ضمن التّأويل الموضوعي لأنه يشتغل على أبنية اللّغة اللسانية دون تركيز على ذاتية المبدع، في حين الكشف عن خبايا الذات المبدعة ينضوي تحت ما يعرف بالتأويل النفسي/التقني. وعليه تصبح اللغة وسيلة لغاية/فهم ذاتية المؤلف.

أثرت هرمينوطيقا شلايرماخر في من جاء بعده من أمثال ويلهالم ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911) الّذي سار على خطاه إلا أنه أضاف مقولات جديدة إلى الهرمينوطيقا خاصة فيما يتعلق بمقولة التاريخ، كما سعى إلى تأسيس منهج للعلوم الإنسانية يقوم على مبدأ الفهم والتأويل، يوازي منهج العلوم الصحيحة/الطبيعية القائم على الشرح و التفسير.

لقد سعى دلتاي إلى إدخال قضية تأويل النصوص في حقل المعرفة التاريخية ولذا يتبنى سؤالا جوهريا يتعلق بتاريخانية الأدب فقبل أن يطرح السؤال "كيف نفهم نصاً ما انتمى إلى الماضي؟ يطرح أولي: كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟ قبل انسجام نص ما يأتي انسحاب التاريخ المنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة، كأهم

[1] - Ibid ,p88.
[2]-Ibid,p89.
[3] - Ibid, P 90.

تعبير للحياة"[1]. ومن هنا يدخل التاريخ إلى صميم الإشكالية التأويلية، فقبل أن يفهم النص يجب أن يحدد الوضع التاريخي له. ومنه للإنسان، فالإنسان كائن تاريخي أي أنه "يفهم نفسه لا من خلال التأمل العقلي، بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة. إنّ ماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفا، إنّ الإنسان ليس مشروعا جاهزا مصمما من قبل، ولكنه مشروع في حالة تخلق. إنه يفهم نفسه بطريق غير مباشر، إنه يقوم بجولة هرمينوطيقية (تأويلية) من خلال التعبيرات الثابتة الّتي تنتمي للماضي. وبهذا المعنى فهو كائن تاريخي."[2] وعلى هذا الأساس يركز ديلتاي على الذات في وجودها التاريخي، وكذا على معايشتها لتجربتها الراهنة، وليفهم الكائن ذاته عليه أن يعود إلى الماضي استعادة وتأويلا. فالماضي يحوي تراثا يشكل في مجمله وجود الإنسان حاضرا ومستقبلا. لذا يعد تأويل هذا الماضي/التراث من أولويات تحقيق كينونة الكائن "فأن أفهم نفسي يعني أن أقوم بأكبر تحويل، تحويل الذاكرة الكبيرة التي أمست دالة بالنسبة لكل الناس. الهرمينوطيقا هي إدراك الكائن لمعرفة التاريخ الكوني، هي كونية الكائن."[3]

هذا، ويركز دلتاي في أطروحته على التجربة المعيشة للكائن، فالنص الأدبي عبارة عن خلاصة تجارب عايشها صاحب النص، وعليه ففهم نص ما يعني إعادة بناء تلك التجربة الّتي جاء النص تجسيداً لها. وفي هذا المقام يلتقي دلتاي مع شلايرماخر، فكلاهما يحاول إعادة بناء إبداعية المؤلف، فالهيرمينوطيقا عند ديلتاي "لا تعنى بإعادة بناء النص (دلالات النصية المستقلة عن الظواهر النفسية التي ولدتها) ولا بإعادة بناء تجربة الحياة بمفهومها العام والمشترك، بل تهدف إلى إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها. إن ما يريده الفهم في نظر دلتاي هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي والغاية القصوى للهرمينوطيقا هي الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه"[4]. وهذا يوضح المسار المشترك لرائدي الهرمينوطيقا الرومانسية (شلايرماخر ودلتاي) إلا أن ديلتاي وسع دائرة الاهتمام إلى التجربة الحية للحياة.

ويميز دلتاي بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الإنسانية/علوم الروح، ويرى أن أزمة العلوم الإنسانية لا تحل باعتمادها على منهج العلوم الطبيعية، إنما تحل بتأسيس منهج لنفسها يكون مستمداً من طبيعة الخبرة المعيشة. فالعلوم الطبيعية تستمد مادتها من الطبيعة والطبيعة قابلة للشرح والتفسير. أما علوم الروح

[1] – نصر حامد أبو زيد:إشكاليات القراءة و آليات التأويل،ص 26.

[2] –المرجع نفسه، ص 26.

[3] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, P 95.

[4] – عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 33.

فمادتها غير قابلة للشرح بل للفهم والتأويل، وعلى هذا الأساس ميز بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج الإنسانية.

إن الدراسات الإنسانية تتناول "وقائع وظواهر ليست منبتة عن الإنسان بل لا يكون لها معنى إلا بقدر ما تسلط الضوء على العمليات الداخلية في الإنسان –على "خبرته الداخلية"– إن المناهج الملائمة للموضوعات الطبيعية لا تكفي لفهم الظواهر الإنسانية إلا في حالتها من حيث هي موضوعات طبيعية. ومع ذلك فالدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح في العلوم الطبيعية. وهو إمكانية فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني باطنية وخفية."[1]

إنّ العلوم الإنسانية/علوم الروح، لها إطارها المعرفي الّذي تشتغل عليه، ولها ميزات تجعلها مختلفة عن العلوم الطبيعية. هذه الأخيرة لا تلج إلى أعماق الذّات، إنما تتعامل مع الظواهر الموجودة المرئية، في الوقت الّذي تدرس فيه علوم الروح تعبيرات الكائن الحي، هذه التعبيرات الناتجة عن تجربة عامة كونية، فقد كان مشروع ديلتاي "هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الاجتماعي والفني. وكان على وعي واضح يعجز المنظور الردي والآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك بجميع الظاهرة الإنسانية. ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة إبستمولوجية من جهة، وأنها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنها تعكس حاجة إلى فهم التعبيرات التي تتبع من "الحياة ذاتها" من جهة ثالثة"[2].

إذا، ينظر ديلتاي إلى إشكالية العلوم الإنسانية من ثلاث زوايا: من حيث أنها مشكلة معرفية تتطلب وعيا تاريخيا، وكذا تأويل وفهم التعبيرات النابعة من الحياة، لتضحى بذلك تجربة الحياة تجربة كونية كلية. ففهم النص بالنسبة لديلتاي هو "عبارة عن العودة إلى التجربة التي جلبت النص إلى عالم التحقق والكينونة، وتحصيل الفهم يعني الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في التجربة الكونية والمشاركة في نمط التفكير/الأوسع."[3]

هذا، وتتجلى النبرة الرومانسية في أطروحة ديلتاي من خلال تركيزه على الذات، وعلى العودة إلى الحياة نفسها. فالذات لا زالت تحتل مكان الصدارة. فهو يعتبر "الفرد قطب كل العلوم الإنسانية، ينظر إليه بحق في علاقاته الاجتماعية، لكنه فريد بشكل رئيس"[4].

وحضور الذات يبقى أمرا لابد منه فهي صاحبة النص المسؤول. واستقلال الذات عن النص أمر غير دائم. فاستقلال النّص "لا يمكن أن يكون سوى ظاهرة مؤقتة وسطحية لهذا بالضبط تبقى قضية الذاتية لدى ديلتاي

[1] – عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 83.

[2] – المرجع نفسه، ص 79.

[3] – ديفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 134.

[4] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, P 92.

قضية لا مفر منها، ويتعذر حلها في نفس الوقت، يتعذر حلها بسبب ادعاء الرد على الوضعية بتصور علمي للفهم على نحو أصيل"[1].

وهكذا تبقى الذات تسيطر على العلوم وتلقي بظلالها، وتبقى هرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي رومانسية. وهذا ما جعلها عرضة للنقد. ويبقى النقد وتعديل المسار سنة الحياة/ الفكر/ الوجود.

[1] - Ibid, P 94.

تداخلت المناهج والنظريات الفكرية، وتشابكت المعارف فيما بينها، حتّى غدا الفصل بينها صعبا للغاية إن لم يكن مستحيلا. ومرد هذا التواشج طبيعة الفكر والمعرفة؛ إذ لا يمكن حصر الفكر ولا المعرفة في مجال واحد. وقد شكلت أغلب المناهج حلقات لعقد لانهاية له، هذا العقد الّذي لا تحده حدود ولا تحصره دراسة ولا مقاربة، إنه الفكر الّذي ما فتىء يتطور ويتجدد حتّى تجاوز المفكرين تاركًا إياهم وراءه ليواصل طريقه مع نخبة من المفكرين الجدد سيفعل بهم ما فعله بسابقيهم.

وتعد الفينومينولوجيا من أبرز المقولات الفكرية الّتي غيرت مسار البحث النقدي والفلسفي، وأعطته أبعادا مختلفة، وتمازجها بالهرمينوطيقا أثمر عدة نتائج خدمت الفكر ككل والنص بصفة خاصة.

ويتضمن هذا الفصل إطلالة نظرية على الفينومينولوجيا، ومزاوجة بينها وبين الهرمينوطيقا. فلا يمكن مناقشة هذا الزخم الفكري إلا عن طريق الحوار، لأنّ الصراع سيؤدي لا محالة إلى طريق مسدود، كما أن الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا ليستا على طرفي نقيض، فحالهما حال كل فكر يأخذ مبادئه وما يستقيم به من فكر آخر ثم يحاول النقد والتعديل، وهكذا دواليك...

ما هي الفينومينولوجيا La Phénoménologie ؟

جاء مصطلح الفينومينولوجيا على عدة ترجمات عربية منها الظاهراتية/الظواهرية/فلسفة الظواهر/علم الظواهر. وإن اختلفت ترجمات هذا المصطلح فالمقصود واحد، ومن المترجمين من يفضل تعريب المصطلح الأجنبي لأنه أقرب لدلالة المصطلح. وتعد الفينومينولوجيا سليلة التراث الألماني.

إرتبط هذا المصطلح بالفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (1859- 1939) الّذي أكد أن كل وعي هو وعي بشيء ما، كما ركز على إدراك الأشياء كما تظهر وتجاوز ثنائية الذّات والموضوع، وقد كان للفينومينولوجيا كبير الأثر في النظريات الّتي جاءت بعدها.

ما الفينومينولوجيا؟ سؤال طالما حيّر المشتغلين في هذا الحقل فحاولوا إعطاء تعريف شامل لها، كلٌّ حسب وجهة نظره، لكن أنّى يكون ذلك؛ إذ إنّ هذا السؤال لم يجب عنه بعد، وربما لن يجاب عنه أبداً، فمن الصعوبة بما كان الإحاطة بعلم فيه من روح الفلسفة الكثير، ولأن الفينومينولوجيا "ليست صياغة جاهزة، ولكنها منهج "مفتوح" وأداة مرنة قابلة للتطوير باستمرار، ولذلك فإن الفلاسفة الفينومينولوجيين حاولوا الإجابة على هذا التساؤل كل بطريقته الخاصة"[1]. إذاً فمصطلح الفينومينولوجيا كغيره من المصطلحات الفكرية والفلسفية يصعب، بل يستحيل الإحاطة بدلالته، فحاله حال مصطلح الهرمينوطيقا، فما فعله المنظرون هو وضع حدود تميز كل مصطلح عن غيره.

يرى بول فولكييه (Paul Faulquié) أن الفينومينولوجيا هي علم أو نظرية الظواهر، ويرى أن لها عدة أنواع: الفينومينولوجيا النفسية (Psychologie ,Phénoménologique)، الفينومينولوجيا الأنطولوجية: (Ontologie.Phénoménologie)، الفينومينولوجيا المتعالية/ الترنسندنتالية (Phénoménologie .Transcendantale)، مع هوسرل، وفينومينولوجيا الروح (Phénoménologie de l'Esprit) مع هيجل(Hegel)[2].حسب بول فولكييه الفينومينولوجيا تعد علماً أو نظرية تهتم بدراسة الظواهر بطرق مختلفة وفق فكر كل علم من أعلامها.

ويرى أندريه لالاند (André Lalande) أن الفينومينولوجيا في معناها العام هي دراسة وصفية لمجموعة ظواهر كما تتجلى في الزمان والمكان بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية الّتي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها، وتطلق في العصر الحالي على منهج هوسرل ونسقه[3].

---

[1] – سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، ص 16.

[2] -Paul Faulquié: Dictionnaire de la langue philosophique, p p 537,538.

[3]- André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie volume I (N-Z), P412.

ويرجع كل من بول فولكييه وأندريه لالاند أصل المصطلح إلى الفيلسوف لامبرت (Lambert) عام 1764. إلا أنّ أول من أعطى الصفة المنهجية للمصطلح هو إدموند هوسرل[1]؛ إذ اِستعمل هذا المصطلح ليدل به على منهج فكري، يقوم على "فكرة جوهرية مفادها أن الأشياء لا توجد كأشياء في ذاتها بكيفية خارجية وقبلية وفي اِستقلالية مطلقة بالنسبة إلينا، بل إنها تظهر دائما كأشياء يفترضها أو يقصدها الوعي"[2].

فالفينومينولوجيا مبدئيا تدرس الظواهر كما تعرض على الوعي.

ومن بين الّذين اهتموا بالفبنومينولوجيا فرنسوا ليوتار (Jean- François Lyotard) الّذي يعرفها بأنها "دراسة الظواهر المتجلية لأول وهلة أمام الوعي، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها بعيداً عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة الّتي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء"[3].

حسب ليوتار الفينومينولوجيا تدرس الظواهر كما تقع على الوعي دون إضافة أي شيء إليها من قبل المتلقي، بل يفسح المجال للأشياء لتعبر عن نفسها بنفسها، وكما تريد هي، وليفهمها المتلقي على حقيقتها، ومن هذا المنطلق يبرز مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها (Le retour aux choses même) أي عزل الظواهر عن كل ما يحيط بها من شوائب وزوائد قد تشوه أصلها وتطمس ظاهرها وتحجب حقيقتها. والظاهرة في العرف اليوناني تعني ما هو معرض لضوء النهار[4].

وعليه فالفينومينولوجيا تدرس ما هو معروض على الوعي، حيث تتصل الذات اِتصالا مباشرا بالظاهرة/الموضوع، وتدخل في علاقة معها، لتكشف ما هو مضمر في الظاهرة.

إنّ الفينومينولوجيا تحاول أن تدرس الأشياء في علاقاتها بالذات لا منفصلة عنها، أي كما تظهر في خبرة الذات، وهذا ما يميز الفينومينولوجيا عن العلم، بل يمكن القول إنها تنطلق من حيث يتوقف العلم. فهي تريد "أن تبدأ مما يتركه العلم بلا توضيح أي مما ينظر إليه العلم على أنه وقائع جاهزة، وبديهيات واضحة بذاتها تتأسس فوقها حقائق ومعارف، إنها تريد أن تبدأ من الخبرة المباشرة بالعالم والأشياء، أي من معنى أو ماهية الأشياء كما تبدو في خبرتي، وليس باعتبارها وقائع مستقلة عني، هذه المنطقة يتجاهلها العلم، وبالتالي فإنه

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 196.

[2] – عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص91.

[3] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 197.

[4] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 36.

يتجاهل الإنسان ويفقد دلالته الإنسانية: إن هذا هو ما يقصده هوسرل بأزمة العلوم الأوربية التي هي في حقيقة الأمر أزمة الإنسان الأوربي فقد أصبحت روحه مريضة حينما أصبح مستبعداً ومنسياً"[1].

فالإنسان/الذات الأوربية أضحت معادلة من المعادلات، أو رقما من الأرقام، فقدت إنسانيتها مع العلم الّذي يدرس العالم بمعزل عن الذات الّتي من المفروض أن تكون هي جوهر العالم ومركزه ومحور العلم. وقد جاءت الفينومينولوجيا لترد الاعتبار لهذه الذات المقهورة من خلال إدخالها في علاقة مباشرة مع الأشياء/الموضوع، وكذا جعلها ذاتا عارفة/متعالية/مدركة كما نادى بذلك هوسرل، فالذات تمنح الظاهرة صورة من خلال وعيها وإدراكها. كما أن الفينومينولوجيا لا تسعى إلى "تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة، كما يصرح بذلك ميرلو- بونتي وإنما تهتم بتشكيل التجربة كأول لقاء أنطولوجي بين الوعي والعالم الّذي لا يعتبر لقاءً سابقا على كل تفكير حول هذا العالم "[2].

فالفينومينولوجيا تركز اِهتمامها على ذلك اللقاء الذي يجمع بين الوعي والعالم، أي بين الذات والموضوع. فهي تبحث في كيفية عرض العالم على الوعي، لا باعتبار هذا العرض سابقا على التفكير في العالم، وإنما متضمنا فيه، فالرابط الأنطولوجي بين الوعي والشيء كظاهرة هو الّذي يرسم للفينومينولوجيا حدود الحقل الّذي تشتغل فيه.

[1] – سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، ص 19.

[2] – محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص 48.

منطلقات التفكير الفينومينولوجي عند هوسرل:

ينطلق فكر هوسرل من عدة ركائز وأسس ساعدته على تنمية فكره، فلا فكر دون إرهاصات تغذيه وترسم معالم الطريق الّتي سيسير عليها، وأهم هذه الركائز المنهج النفساني الّذي انتقده هوسرل، والكوجيتو الديكارتي الّذي حاول تعديله.

من علم النفس إلى علم نفس فينومينولوجي:

اِبتدأ هوسرل عمله من نقده للنفسانية وأراد تطوير علم جديد لمنهج فينومينولوجي، اصطلح عليه علم نفس فينومينولوجي/ ماهوي- ومن بين مقولاته التأمل الاِنعكاسي، وهذا المفهوم يُقابل بمفهوم الاِستبطان في علم النفس التقليدي الّذي هو مجرد ملاحظة لحالة الإنسان الباطنية/ الخفية، أما التأمل الاِنعكاسي فهو وصف لماهية أو معنى تلك الخبرات القصدية للوعي. ويرى ميرلوبونتي أنه "ينطوي على قدرة إيجاد معنى لما يعايشه المرء نفسه أو يعايشه شخص آخر. إنه فعل act؛ ففي حين أن الاستبطان يكون مجرد ملاحظة لما يكون ماثلاً في الذات، أي موقفاً سلبياً لذات شخص يشاهد نفسه، فإن التأمل الانعكاسي يكون محاولة للفهم، فهو بمثابة الجهد الفعال لذات شخص يفهم معنى خبرته"[1].فالتأمل الاِنعكاسي يسمح للذات أن ترى الظاهرة كما هي ويمكنها من الوقوف على خبرتها وفهمها، إنه تفسير لما يعايشه المرء وما يصادفه إنه محاولة لإعطاء معنى للظواهر من خلال السماح لها بالكشف عن نفسها بنفسها، والتعبير عن ذاتها بذاتها. ومن فهم الذات للظواهر المحيطة بها والّتي تعايشها، يمكنها فهم ذاتها، ومعنى خبرتها.

هذا، وتقوم الفينومينولوجيا على فكرة العودة إلى الأشياء ذاتها، ومفاد هذه الفكرة دراسة الظواهر بمعزل عن كل المؤثرات الخارجية، وإتاحة الفرصة لها لتقول ما تريد قوله، وتفصح عن خباياها/معانيها بنفسها.

إن هوسرل من خلال تأكيده على العودة إلى الأشياء ذاتها يعني أن يُبدأ البحث من الجذور أي من بدايات الأشياء، فهو يدعو إلى "توجيه مسار البحث الفلسفي ليبدأ من الجذور: من الأشياء لا التصورات، من المعطيات لا من النظريات، فهوسرل يحاول أن يعلمنا أن الأشياء ذاتها -لا تصوراتنا عنها- سوف تخبرنا بكل لشيء، ولذلك ينبغي أن ننصت ونرهف السمع إليها و إلى ما تقوله لنا!"[2].

فالبحث الفلسفي حسب هوسرل يبدأ من الجذور أي من الأشياء كما هي، من الفرضيات، وما هو معطى، لا من التصورات أو التخمينات أو ما يتوصل إليه العقل، يجب أن تُترَك الأشياء تفصح عن ذاتها بذاتها، وما على المرء إلاَّ أن يُحسن الإصغاء علَّهُ يفهم ما تريد قوله.

---

[1] - سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، ص 22.

[2] - المرجع نفسه، ص 24.

هوسرل و الكوجيتو الديكارتي:

حاول هوسرل القضاء على الثنائية التقليدية في الفكر الفلسفي، ثنائية ذات/موضوع. فهو يرى أن لا ذات بلا موضوع، ولا موضوع بلا ذات. وهذا يعدّ لُب الفكر الفينومينولوجي عنده، إذ "لا يوجد موضوع دون ذات، ومن ثم فلا يمكن بحال النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة اِستقلالاً مطلقا عن الوعي، أو لها وجود خارجي قبلي. وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي"[1].فلكي يكون الموضوع موضوعاً أي له وجود يجب أن تكون هناك ذات تحقق له وجوده، وتثبته. فالموضوع ليس عالماً مستقلاً بنفسه، إنما يجب أن يعيه الوعي، ويعرضه على نفسه.

لكن هوسرل في محاولته القضاء على هذه الثنائية الّتي شتتت الفكر الفلسفي الغربي، اِنحاز إلى الذّات حتّى أصبحت متعالية/ترانستدنتالية. وسيتم الحديث عن هذه النقطة فيما بعد.

وقد اِنطلق هوسرل في عمله من رونيه ديكارت (René Descartes) صاحب الكوجيتو "أنا أفكر إذاً أنا موجود". وهذا لا يعني أنه وافقه كل الموافقة فيما ذهب إليه، فهو لم يرض بأن يبقى هذا الكوجيتو حبيس العقل دون أهمية إجرائية على مستوى الممارسة. ومن هنا اِنطلق مشروعه في فلسفة التعالي فهذه الفلسفة هي: "مثالية لا تعدو أن تكون مجرد تبيان للأنا ولمعنى التعالي الّذي تزودني به التجربة حقيقة ،تجربة الطبيعة، تجربة الثقافة، تجربة العالم عموماً"[2].

فالذّات تحولت إلى مصدر المعرفة تنظر إلى الموضوع من علٍ. أو قل هي الّتي تنتج الموضوع. وهذا ناتج عن الوحدة بين الذات والموضوع. أو بين الذات المفكرة والموضوع المفكَّر فيه؛ إذ بفسح المجال لها أصبحت هي جوهر التفكير، تنظر إلى الموضوع وفق ما تريد. وهذه المثالية هي الّتي اِنتقدها ريكور.

هذا، ويكمن الاِختلاف بين هوسرل وديكارت في قضية "القصدية"، فالقصدية هي ماهية الوعي وأساسه، ولا تتطلب أن يكون موضوعها حاضراً حضوراً مادياً حتى يتمكن الوعي من إدراكه. في حين الكوجيتو الديكارتي "ينفصل إجرائياً باعتباره جوهر التفكير وينأى بنفسه عن كل موضوع شعوري يفكر فيه. أما دعاوى القصدية الهوسرلية فإنها تنظر إلى الكوجيتو "الأنا أفكر" Cogito والموضوع "المفكر فيه" Cogitatumعلى أنهما وحدة لا انفصام لها، فتنقلب العبارة أنا أفكر بشعور وموضوع إدراكي"[3]

إن الوحدة بين الذات والموضوع يجعل الذات تدرك الموضوع مادياً كان أم مدركا إدراكاً شعورياً. بعكس الكوجيتو الّذي لا تدرك معه الذات الموضوع الشعوري. وهذا ما أدى إلى تغليب الذات على الموضوع

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة،ص198.
[2] – المرجع نفسه، ص 198.
[3] – المرجع السابق ، ص199.

عند هوسرل والّذي من مقولاته: التخلي عن الإفتراضات المسبقة وتعليق الأحكام ووضعها بين قوسين، وإزالة كل المؤثرات الخارجية. لم عمد هوسرل إلى هذا؟ طبعاً ليتسنى للأنا أن تكون أمام الموضوع فتعالجه الذات مباشرة وتدرك ماهيته دون إفتراض مسبق أو رؤية قبلية تسلط على الموضوع. وهذه الذات/ الأنا هي شرط كل فعل وكل عملية كشف عن الظواهر، وفهم لمعناها. إنها الأنا المتعالية/الترنسندنتالية Ego transcendantal هذه الأنا الموجودة خارج العالم وفوق الموضوع منحها هوسرل أولوية على حساب الأشياء والعالم فهي ترسم الوجود كما تراه إنها "مصدر الإدراك وأصل الوعي، ومن ثم إنتاج المعرفة الّتي تراها من منظورها الخاص. وهو الأمر الّذي يعطل في الوقت ذاته فاعلية الأشياء أو الوجود في الظهور والكشف عن ذاتها، باعتبارها عالماً مستقلاً عن الذات له قوانينه الّتي تحكمه"[1].

من خلال ما تقدم يظهر أن هوسرل وقع في فخ الذات وتعاليها، فهو كان يريد أن تفصح الأشياء والظواهر عن نفسها. لكنه لم يلتزم بذلك فقد حاول تحريرها من الإفتراضات والأحكام المسبقة لكن لم يحررها من تعالي الذات وقهر الأنا، وهذا ما جعله عرضة للنقد.

إنّ هوسرل يرى أنّ الظاهرة ليست لذاتها إنما هي حاضرة أمام الذات الّتي بإمكانها أن تتصل بها وتتفاعل معها تحاوراً وفهماً، وعندها تدخل "الذات العارفة في علاقة مع الظاهرة وإنطلاقا من ذلك المعنى تلج الذات إلى معان أخرى متخفية في خبايا الظاهرة، عندئذ نقول عن تلك الظاهرة إنها تفصح عن نفسها؛ بقدر ما نزيح عنها الغطاء"[2].

لكن الذات وهي تزيح الغطاء عن الظواهر تفرض عليها منطقها، وتكشفها وفق ما تريد وتراه كما سبق ذكر ذلك. لذا يجب أن تكون الظواهر متحررة- ولا يعني هذا مستقلة- عن ضوابط الذات/الأنا، وتعاليها، ورؤيتها. فإن حررها هوسرل من الرؤى المسبقة والمؤثرات الخارجية، يجب أن تحرر أيضا من قيود الذات، فالناقد الفينومينولوجي عليه أن يتعامل مع العمل الأدبي دون أحكام مسبقة ولا إفتراضات، ولا مؤثرات شخصية بغض النظر عن صاحب العمل، "فالعمل في نظر الناقد، مهما حكم عليه بالنمطية، هو في حد ذاته ظاهرة تحمل في طياتها من التفرد ما يمكن رصده وتحليله، ولذلك يفترض في الناقد الظاهري أن يهيئ نفسه للإنتباه للعمل الأدبي إنتباهاً شديداً وعميقاً وشاملاً بحكم أنه يتقدم نحو مهمته النقدية الّتي يشاركه فيها معظم النقاد الأدبيين خاصة في مراحلها الأولى. وهذا الإنتباه يحتم عليه طرح تساؤلات عديدة عما إذا كان العالم

[1] – المرجع نفسه ، ص200.

[2] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 39.

المتجسد في العمل الروائي من خلال شخصياته، ومضمونه، وحبكته، وسرده..الخ قد صار حاضراً، وإمتلأ بالحياة بفعل اللغة حتى يمكنه أن يعيش في خيال القارئ "[1].

وعليه، أساس العمل الأدبي اللغة والخيال الّذي تساهم الألعاب اللغوية في بنائه، ويتفنن الماهرون باللغة والعارفون بأسرارها ولطائفها في صناعته. وما على الناقد الفينومينولوجي إلا أن يتعامل مع هذه اللغة/النص كظاهرة يفسح لها المجال لقول كلمتها وإسماع صوتها، دون فرض قيوده عليها، ودون إجبارها على قول ما لا تريد. وهذا الأمر لا يقتصر على الناقد الفينومينولوجي فقط إنما يمتد إلى كل ناقد يريد أن يسبر أغوار النص/ اللغة/ الخيال/ الظاهرة. ويكشف ما هو مضمر من معانٍ ودلالات، ملتزماً الحياد والموضوعية، ومبتعداً عن الأهواء الشخصية، وعن إثقال كاهل النص بالعوامل والظروف الخارجية، وليّ عنقه بما لا يتحمل من دلالات ومعان.

قضايا الإتجاه الفينومينولوجي:

تقوم الفينومينولوجيا على عدة مبادئ ومقولات آمنت بها، ودعت إليها هي: مبدأ القصدية (قصدية الوعي)، الرد الفينومينولوجي، التحرر من الفروض المسبقة، فكرة العالم المعيش، وفيما يلي تبسيط لهذه الأفكار[2].

كما سبق الذكر تدعو الفينومينولوجيا إلى التحرر من الفروض المسبقة، والتخلي عن الأحكام الجاهزة التي تطمس معالم الظاهرة/النص. ويدعو هوسرل إلى التخلص فقط من الفروض المسبقة الّتي لم يتم فحصها، وغربلتها وكشف مدى إسهامها في إماطة اللثام عن معنى النص. أما الفروض التي تعتّم المعنى وتبعد النص عما يريد قوله، فتُطرح. وكل هذا خدمة للظاهرة. لكن هذا التحرر من الإفتراضات إنما هو فسح المجال للذات لتبرز بقوة. فالشيء الوحيد الّذي يؤثر على النص في غياب الفروض والأحكام والمؤثرات الخارجية هو الذات، لذا وجب وضع الذات في مكانها المناسب لا هي متعالية ولا هي مقصية مقهورة.

أمّا مبدأ قصدية الوعي فيتمحور حول فكرة أن كل وعي هو وعي بشيءٍ ما ورغم أن هذه الفكرة ليست فكرة هوسرل بل أخذها عن أستاذه برنتانو(Franz Brentano) إلا أنه أضاف إليها أبعاداً أخرى كتجاوز ثنائية الذات/الموضوع، والتأكيد على إرتباط الوعي بموضوعه.

[1] – محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة، ص 131.

[2] – ينظر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، ص ص 30-45.

يركز هوسرل في تحليله على الفعل القصدي ويميز بين جانبين فيه: الجانب الذاتي/ النوئزيس (noema) والجانب الموضوعي (noema).أما الجانب الذاتي فهو الفعل المتجه نحو موضوع قصدي والجانب الموضوعي هو الموضوع المشار إليه من خلال الفعل القصدي. وهما متضمنان داخل الخبرة القصدية، ومرتبطان معاً اِرتباطاً غير واقعي، فالموضوع القصدي لا يشترط أن يكون موضوعاً واقعياً، وإنما هو موضوع مستقل لا يتغير بتغير الأشياء في الواقع، وإنما يتأثر بتغير أفعال الوعي. أي أن الموضوع يتأثر بالذات ويتغير إذا حدث تغيير في الوعي (وعي الذات).

وإن كان الموضوع القصدي مستقلاً عن الموضوع الواقعي فهذا لا يعني أنه منفصل عنه تماماً بل يتخذ منه مادة خام له، ويؤسس لوجوده بناءً عليه؛ إذ إن الخبرة القصدية تقوم على دعائم ثلاث هي: الهيولى وهي المعطيات الأولية أي ما يُعرف بالمادي القبلي. وَفعل القصد (noesis) يهب المعنى، والموضوع القصدي (noema) وهو نتاج لفعل القصد والهيولى.

إذاً، فموضوع القصد هو حاصل تفاعل بين الموضوع في واقعه وما يضفيه عليه فعل القصد من دلالات ومعانٍ. إن فعل القصد "يجسد" المادة الخام المعطاة بعد أن يشكلها ويحيلها إلى "موضوع قصدي". والقصد "يوحد" لأنه يقوم بلم شتات المعطيات على "تيار الوعي". والقصد "يربط" المظاهر المتنوعة الّتي يبدو عليها الموضوع. فكل مظهر لموضوع معطى يشير إلى مظاهر أخرى جانبية مرتبطة تشكل أفقه، وعليه يحدث توقعات لخبرات تالية لم "تملأ" بعد. وأفعال الملء هي أفعال قصدية تسعى إلى "ملء" الأشكال الفارغة للقصديات. ما يعني أن للقصد عدة وظائف: التجسيد، التوحيد، الربط، الملء.

هذا عن مبدأ القصدية، أما مبدأ الرد أو التأسيس الفينومينولوجي فيبدأ بالإبوخية (épochè) أي تعليق الأحكام أو وضعها بين قوسين. ويعني وضع الأفكار الموجودة سابقاً حول الأشياء والظواهر بين قوسين لا على سبيل الإلغاء والإنكار، إنما هو تحرر من فروض مسبقة تؤثر سلبا على رؤية الأشياء كما هي. إنه رد الأشياء إلى ماهيتها وصورتها الأصلية وذلك بإزالة كل ما علق بها من رواسب تراكمت فوقها ممثلة في أحكام وفروض لحقتها بسبب التنقل في التاريخ والزمن، وبفعل التغير الّذي يحدثه عليها الإستمرار والتطور، الأمر الّذي يفقدها أصالتها ونظارتها وصفاءها الّذي كانت عليه. لذا وجب على الباحث أو الناقد الفينومينولوجي أن يسعى إلى إزالة هذه الرواسب بمعية التعليق ويحاول كشف الغطاء وتنحيته عن الأصل الّذي طُمس وغُيِّب. فهوسرل يدعو إلى إبعاد كل شيء غير محايث للوعي.

وقد اِنبثق مفهوم المثالية الترنسندنتالية من الرد/التأسيس الفينومينولوجي كيف ذلك؟

هناك نوعان من الرد: رد ماهوي وَ رد فينومينولوجي/ ترنسندنتالي.

أما الرد الماهوي: فهو ذلك الإجراء الّذي يُنتقل فيه من واقعة الوجود إلى الماهية للوصول إلى الظاهرة كما هي. ولا يتأتى هذا إلا بإمعان النظر في الحالات الجزئية، أي ما يعرف عند هوسرل بـ"عيان الماهيات".

إنّ الرد الماهوي يبقى في حدود العالم الطبيعي، لا يستطيع التخلص منه. أما الرد الفينومينولوجي، فيقتضي الإنتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفينومينولوجي، ما يعني التحول من عالم الموضوعات إلى عالم الخبرة الخالصة. فالرد الفينومينولوجي لن يتوقف عند النظر إلى موضوعات العالم على أنها غير مستقلة عن الوعي ماهويا، وإنما يرى أنها غير مستقلة أيضا وجودياً أي أنه لا يرى للعالم وجوداً متعالياً على الذات، بل الذات هي الّتي تؤسس للعالم. وهكذا إنبثق مفهوم الذات المثالية/ الترنستدنتالية الّذي طبع أعمال هوسرل.

هذا وأراد هوسرل من خلال فكرة العالم المعيش أن يعدل عن آرائه الّتي ترى أن الذات هي مركز العالم والمعرفة. فالعالم المعيش هو العالم الّذي نجد فيه ذواتنا، إنه عالم الموقف الطبيعي، ونظراً لإهمال هذا العالم وقعت العلوم الأوربية في أزمة.

إنّ الوعي القاصد غير مرتبط بموضوعه فقط إنه مرتبط بالعالم أيضا، فالأنا ليست مركز العالم، ولا تقع خارجه أو فوقه، إنما هي موجودة في العالم، ولا يتحقق وجودها إلا فيه و به. وعليه أصبح للعالم المعيش دور مهم في تحقيق الذات وفهمها.

الفينومينولوجيا و النص الأدبي:

حظي النص الأدبي باهتمام بالغ من قبل الفينومينولوجيين، إذ حاولوا تطبيق مقولاتهم وآلياتهم عليه، ومحاولة فهمه من وجهة نظرهم الخاصة، شأنهم في ذلك شأن أغلب المناهج النقدية.

وقد كان لهوسرل نظرة خاصة للنص الأدبي؛ إذ إعتبره وليد قصد مؤلفه، فوحدة الخطاب " تتوافق مع وحدة القصد (la visée)، وأشكال وتمفصلات الخطاب تتوافق مع أشكال وتمفصلات القصد، وهذا الأخير لا يحاور الكلمات بكيفية خارجية، بل إننا حينما نتكلم نمارس باستمرار قصدا داخليا يظهر في الكلمات وينشطها –إن صح التعبير– ونتيجة هذا التنشيط أن الخطاب كله "يجسد"، إن صح التعبير، القصد في دواخله، ويحمله مجسداً فيه في شكل معنى ومن هذا المنطلق كان هوسرل ينظر إلى عملية الفهم – تماما مثل ديلتاي– باعتبارها السيرورة الّتي بواسطتها نعرف البواطن الداخلية إنطلاقا من العلامات الخارجية الملموسة "[1].

من خلال هذا النص يتضح أن هوسرل يربط قصد/معنى النص بقصد/معنى مؤلفه، فعملية الكلام أو إنتاج

[1] – عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص104.

نص ما هي عبارة عن ممارسة قصد ينكشف من خلال الخطاب، فالخطاب ما هو إلا صورة لتجسيد القصد/المعنى، والقارئ عليه أن يتوصل إلى هذا القصد/المعنى الّذي أراد منتج الخطاب.

والنّص الأدبي من وجهة نظر فينومينولوجية هو تجسيد صرف لمظاهر العالم والوجود والحياة، وذلك من خلال تخيلها في وعي المؤلف، أي أن المؤلف ينقل ما ينعكس على وعيه من ظواهر، الأمر الّذي يجعل المعنى يتثبت "مرة واحدة وإلى الأبد، وهو يتطابق مع "الموضوع الذهني" الّذي يحمله المؤلف في عقله، أو يقصده وقت الكتابة. وهكذا يصبح عقل المؤلف الجوهر الموحد لكل عناصر النص وكل مستوياته الدلالية والأسلوبية البلاغية والشعرية..."[1].

فالمؤلف له كل الصلاحية وكل الحق في إعادة صياغة ظواهر الوجود كما يمليها عليه وعيه، ويعد هو الجامع لشتات النص وأفكاره، والمعنى الّذي قصده المؤلف هو معنى مطلق دغمائي. لكن الدراسات النقدية المعاصرة تدعو في مجملها إلى ضرورة تحرير النص من قصد مؤلفه، وتدعو إلى فتح باب القراءة والتأويل، وتعدد المعاني والدلالات، حتى أن استراتيجية التفكيك مع جاك دريدا نادت بلا نهائية المعنى، فلا يمكن حصر نص كتب بلغة هلامية مستعصية ومتفلتة في معنى/قصد واحد هو معنى/قصد المؤلف، فهو أي المؤلف حاصل تفاعل زمان معين ومكان معين وظروف خاصة، أما النص فيتعالى على الزمان والمكان والظروف، لينتشر في الأزمنة والأمكنة، وفوق كل الظروف.

وحصر المعنى في عقل مؤلفه لا يعني أن القارئ يلجأ إلى حياة المؤلف، ليعرف ما يريد قوله، بل يبحث عن المؤلف وتجليات وعيه في ثنايا النص؛ "ولكن لمعرفة هذا العقل ينبغي ألا نرجع إلى أي شيء نعرفه عن المؤلف، بل نرجع فقط إلى تلك الأوجه من وعيه الّتي تتجلى في العمل الأدبي ذاته وتستخلص البنى العميقة لهذا الوعي من خلال الثيمات والنماذج التخييلية المتكررة في النص. وبالتقاطنا هذه البنى نلتقط الطريقة التي "يحيا" بها الكاتب عالمه، والعلاقات الفينومينولوجية التي تربط بينه هو نفسه كذات والعالم كموضوع"[2].

إنّ القارئ الفينومينولوجي له دور سلبي في إنتاج النص، أو في إعادة إنتاجه، فهو عوض أن يساهم في كشف مناطقه المعتمة، وسبر أغواره، يكتفي بالبحث فيه عما يوصله إلى مؤلفه، وتمظهرات وعيه وقصده، إنه يجري خلف طيف المؤلف محاولا الإمساك به، والإحاطة بعالمه ومدى إرتباطه بموضوعه، أي أن القارئ لا يستغل المناطق العتمة لاستنطاق النص وإماطة اللثام عن بعض أسراره ومعانيه، بل يكتفي بما أملاه المؤلف من أفكار وما ضمنه من معان أرادها أن تطفو على السطح.

[1] – المرجع نفسه، ص ص 104، 105.

[2] – المرجع نفسه، ص 105.

لكن النص الأدبي حتى وإن كان ينسب إلى مؤلف معين فإنه يتجاوزه ويتجاوز وعيه وعالمه، ليشكل عالما خاصا به، ويعرض نفسه على القارئ ليكتشف له بعضاً من مضمره، ما يجعل القارئ فاعلاً حيث يعيد إنتاج النص من جديد عن طريق وضع نص آخر فوق النص الأصل، كما يتيح له أن يموضع ذاته بإزاء الموضوع/النص، ولا ينحصر على الكاتب فقط كذات.

إن هوسرل يرى أن النص الأدبي هو عالم حياة الذات/المؤلف، لذا يطالب القارئ بأن يحاول أن يفهم النص اِنطلاقا من فهم التجربة الّتي عاشها المؤلف في الزمان والمكان، وأن يصل إلى طريقة إدراكه للظواهر/ الموضوعات. ومن بين ما يفرضه على القارئ أن يتخلى عن أحكامه السابقة، وتجاربه التي عايشها، ويتماهى كليا في نص المؤلف وعالمه.

إنّ عالم النص الأدبي في نظره "ليس واقعا موضوعيا، وإنما هو عالم الحياة، أي العالم كما تنتظمه وتختبره فعلياً ذات فردية معينة، ولذلك كان فهم النص يعني فهم الطريقة الّتي يختبر بها المؤلف المكان والزمان، أو العلاقة بينه وبين الآخرين وكيفية إدراكه للموضوعات الخارجية، ومن أجل النفاذ إلى وعي الكاتب ذاته يطالب الناقد أو المفسر بأن "يعلق" كل تجاربه السابقة، وأن يتطهر من ميولاته الخاصة، وينغمس في "عالم" العمل، ويعيد إنتاج ما يجده هناك بصورة دقيقة وغير متحيزة، قدر الإمكان. وهو مطالب زيادة على ذلك بتوضيح ما يحياه المؤلف دون الاهتمام بإصدار أحكام قيمية على رؤية المؤلف الخاصة إلى العالم ولا شك أن هذه الصيغة في التحليل لا انتقادية ولا تقييمية "[1]. فالقارئ دوره سلبي إنه مغيب تماماً أثناء عملية القراءة، فما عليه سوى أن يتتبع وعي الكاتب وقصده، ويحاول أن يموضع المؤلف/ الذات إزاء موضوعه/ النص، كما ألغى أفقه التاريخي وفهمه الراهن، وألغى أيضا أفق النص، وسياقات إنتاجه.

وعلى هذا الأساس، فالفينومينولوجيا في تعاملها مع النص الأدبي تحاول قراءته قراءة محايثة لا يشوبها ظروف الإنتاج وسياقاته، ولا ظروف التلقي وسياقاته، ما يعني أن عملية القراءة لا تفهم على أنها تأويل، إنما هي تلقٍ سلبي للنص.

ويرى ريكور أن من المهام المنوطة بالهرمينوطيقا قراءة النص وتأويله والكشف عن عالمه أو كما يسميه شيء النص اللامحدود لا أن تكشف عن نفسية المؤلف وقصده والمعنى الّذي ذهب إليه دون البحث عن مرجعيته يقول: "لا نكتفي بالمعنى الّذي هو موضوعه المثالي، بل نستفهم بالإضافة إلى ذلك عن مرجعيته، أي عن مقصديته وعن قيمة الحقيقة فيه، كذلك في النص لا نستطيع أن نتوقف عند بنيته المائلة أي عند نظامه

[1] – المرجع السابق، ص 105.

الداخلي المتعلق بالتبعيات الناتجة عن تقاطع الرموز الّتي يستعملها، تزيد إضافة إلى توضيح العالم الّذي يختطه النص"[1].

من هذا النص يدعو بول ريكور إلى ضرورة البحث داخل النص وعما يحيل إليه من عالم ووجود خاص به، كما يرى أن الذات لا تستطيع فهم ذاتها إلا ن خلال فهمها للنص، هذا الأخير يتيح لها فرص الوجود، وإمكانات العيش أكبر في العالم.

إسهام هوسرل في الهرمينوطيقا:

الفينومينولوجيا هي دراسة الظواهر كما هي معروضة على الوعي، لكن الوعي لا يمكنه كشف حقيقة الظاهرة، إنما يحاول أن يراها كما يتصورها أي أنه يتأولها، والتأويل يمكن القول عنه إنه نظرية قائمة بنفسها تتمثل في الهرمينوطيقا، لذا فقد أسهم هوسرل من حيث يدري أو لا يدري في مبحث الهرمينوطيقا. وقد أكمل تلامذته أمثال هيدغر مسيرة الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية.

لم يكن هوسرل ينظر بعين الرضا إلى الهرمينوطيقا ذلك أنه يرى أنها فكر تاريخاني. يقول جون غراندان: "إذا كان هوسرل قد أسهم في مبحث الهرمينوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضا منه. فقد كانت له حساسية مضاعفة تجاه أي فكر يمكن وصفه بأنه فكر هرمينوطيقي؛ إذ يعتقد أنه، أي الفكر الهرمينوطيقي، فكر تاريخاني، وهو مالا يقبله"[2].

وهذا الإسهام غير المرغوب فيه إن دلَّ على شيء فإنه يدل على ترابط الفكر وشمولية المعرفة؛ إذ لا يمكن أن يُوجَّه فكر إلى اتجاه واحد فقط، بل يلقي بظلاله على مختلف المعارف والمجالات الأخرى.

كيف أثرى هوسرل مبحث الهرمينوطيقا؟

لعلّ أول نقطة يمكن اِعتبارها على صلة بالهرمينوطيقا هي مبدأ هوسرل الشهير: العودة إلى الأشياء ذاتها، إن في هذه المقولة معنى هرمينوطيقيا؛ فما يوجد وراء الكلمات "ليست هي الأشياء بقدر ما هي المقاصد، مقاصد المعنى الّتي تشكل الأشياء، وعليه فإن العودة إلى الأشياء ذاتها، بمثابة العودة إلى القصدية الّتي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور، ثم إن البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء ومساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها هرمينوطيقية"[3].

---

[1]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, p58

[2] – جون غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل ، ص 43.

[3] – المرجع السابق، ص 49.

فمبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها يحمل نداءً هرمينوطيقيا خفيا؛ حيث إن كُنْهَ/ معنى الشيء لا يمكن أن يدرك، إنما يدرك المقصد، وعليه يعد هذا الحوار أو التفاعل القائم بين المعاني الخفية، وقصدية الأشياء الظاهرة حواراً وتفاعلاً هرمينوطيقياً.

كما أن أقطاب الهرمينوطيقا (هيدغر، غدامير،ريكور) يفهمون ظاهرة الفهم وفق الأنموذج الذي إقترحه هوسرل. وهذا الأنموذج مفاده أن: "الفهم يعني الصعود تدريجياً من القول إلى المعنى الّذي يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة الّتي تحركه"[1].

إنّ عملية الصعود من القول إلى المعنى، أو من المقال الخارجي إلى المسألة الكامنة خلفه هو صعود يستند إلى التأويل، حيث يحركه ويوجهه إلى الأشياء المضمرة خلف الأشياء الظاهرة. إنه صعود يسعى إلى فهم القول/ الكلام/ النص من خلال الكشف عن المضمر/ المحجوب/ المستور.

هناك نقطة أخرى توحي بالتداخل بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا تتمثل في مفهوم "الاختزال"، حيث قام هوسرل بالدعوة إلى ممارسة إختزال فينومينولوجي (Réduction phénoménologique) أو تعليق أو أبوخية (Epoché) للموقف الطبيعاني الأكثر تشدداً والّذي يرتكز أساساً على الدعوة للامتثال إلى بداهة العالم الترنسندنتالي "إن مفهوم re-duction مفهوم هرمينوطيقي بطريقة سرية، بما أنه يذكرنا بأن الولوج إلى عالم الأشياء الأساسية (الجوهرية) هو دائما مسبوق بإعادة هيكلة لتطرقنا للعالم. فالمهارة الهرمينوطيقية ينبغي أن تنطلق من الإشارات القائمة، ولكن عليها أيضا أن تعرف كيف تتملص منها حتى تتمكن من التوجه مجدداً نحو القصد الّذي يحركه كل ما كان قد قيل. ذلك أن هناك دائما هوة بين القول الخارجي (البراني) والجوانية التي تحاول إستنطاقها، هوة هي ذاتها موطن الهرمينوطيقا"[2].

ففي عملية الاختزال مظاهر هرمينوطيقية من خلال أن الولوج إلى عالم الأشياء يكون دائما مقترنا بإعادة هيكلة، حتى يمكن الإنطلاق من الإشارات الظاهرة والتوجه منها إلى القصد الّذي يقف وراءه المقول والظاهر، فلا يمكن والحال هذه أن يتطابق الخارج مع الداخل، المقول مع القصد/المعنى. في حين أن الفهم في نظر هوسرل –كما سبق الذكر– يقوم على الإنتقال من القول إلى المعنى، هذا الإنتقال يؤسس لمسافة بين الذات والظاهرة/ المقول/ النص. وهذه المسافة مهمة جداً في الفكر الهرمينوطيقي بحيث تسمح للذات بأن تنصت للموضوع، وتتركه يعبر عن نفسه بنفسه. كما أن هذه المسافة تسمح لها بموضعة ذاتها بين الأشياء والعالم والوجود "أما الفهم فيعني بشكل أو بآخر مباشرة "إختزل" نظرتنا للعالم، وأن نعرف كيف نقيم مسافة

[1] –المرجع نفسه، ص ص 49، 50.
[2] – المرجع نفسه ، ص ص 57، 58.

فاصلة تجاه كل ما يقال حتى تتمكن من إحداث فرق (أو اِختراق) باتجاه المعنى، باتجاه إرادة القول الّتي تود أن ينصت إليها "[1].

إن إسهامات هوسرل في الهرمينوطيقا كثيرة، وفي معرض الحديث عن الاِختزال ما يحسب لهوسرل هو أنه لم يختزل المعنى داخل الاِتجاه القصدي للموضوع "فالموضوع لا يفعل شيئاً سوى أنه يقوم بالتشارك في تشكيل المعنى الّذي يولد معه في الوقت الّذي تظل فيه الأنا في حوار دائم مع معنى لم يحدث وإن تملكته"[2].

فالموضوع لا يمكنه إنتاج المعنى وحده، ولا يمكنه أن يحتكره، بل إن هوسرل يفسح المجال للأنا لإقامة علاقة تفاعلية تحاورية مع المعنى. هذا الأخير الّذي يبقى دائما وأبدًا في اِرتحال مستمر، يتجدد مع كل قراءة وتأويل.

هذا، وقد قدم هوسرل نموذجا آخر يدعم فيه الروابط بين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقا وذلك من خلال توجيهه للفينومينولوجيا نحو ظاهرة القصدية فبهذا التوجيه يكون قد "ولج الهرمينوطيقا من بابها الواسع، لكنه وفي مقابل ذلك يكون قدم الفرصة للهرمينوطيقا من أن تضع موضع تساؤل بعض الاِفتراضات غير الفينومينولوجية المتضمنة في فينومينولوجيته"[3].

يفهم من هذا الكلام أن إصرار الفينومينولوجيا على القصدية هو الّذي فتح الباب واسعاً أمام الهرمينوطيقا، لأن القصدية ببساطة مرتبطة بالتأويل، أي أن كل شخص بوعيه يمكن أن يفهم ويؤول إلى أن يصل إلى قصدية مّا، تعبر عن أفقه الخاص.

إن نظرة الفينومينولوجيا للنص الأدبي، وكيفية قراءته تتقاطع مع النظرة التأويلية، ولا يعني هذا أن تتطابق معها، إنما هناك نقاط اِختلاف ارتكز عليها الهرمينوطيقيون لتوجيه سهام النقد للفينومينولوجيا.

يرى الفينومينولوجيون أن النص الأدبي "مخلوق ينبعث من الماضي وليس هناك من سبيل لإعادته إلى الحاضر، سوى الحوار، غير أن محاورة النص بشكلية المكتوب والمنطوق تستلزم الربط بين المعنى والصوت (دلالة النبر والتنغيم)لأن ذلك لا ينفصل عن عملية الفهم، لهذا عدت القراءة الصامتة للنصوص مجالاً للتفسير والقراءة الجهرية ذات طابع تأويلي. لأنها تربط بين المعنى والصوت"[4].

اِنطلاقا من هذا النص يتضح جليا أن الفينومينولوجيا، لا تسعى إلى اِجتثاث النص الأدبي من زمنه الماضي وغرسه عنوة في الزمن الحاضر، إنها تسعى إلى إقامة حوار معه. وهذا الحوار تنادي به الهرمينوطيقا؛ إذ ترى ضرورة إقامة جسر من التفاعل والتواصل مع النص/التراث من خلال حوار فعالٍ.

---

[1] – المرجع السابق، ص 58.

[2] – المرجع نفسه، ص 60.

[3] – المرجع نفسه، ص 61.

[4] – أحمد علي محمد: في تأويل النص الأدبي، ضمن أعمال ملتقى الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 329.

وتفصل الفينومينولوجيا بين المكتوب والمنطوق وبين القراءة الصامتة والقراءة الجهرية، فليُدْرَك المعنى يجب أن يتحد مع الصوت، وهذا يفتح باب التأويل، لأن طريقة الكلام والإيماءات المصاحبة له تعطي للنص أبعاداً أخرى ومعانٍ ما كان ليحتملها لو كانت قراءة صامتة.فالقراءة الصامتة بمثابة تفسير، والجهرية تأويل.

هذا، ويفرق ريكور بين التفسير والتأويل، فالتفسير يبقي النص منغلقاً على ذاته، أما التأويل فيفتح النص على آفاق رحبة، وهذا ما يوافق الرؤية الفينومينولوجية. وربما مكمن الإختلاف يتمحور حول الأحكام أو الفروض المسبقة، فالفينومينولوجيا ترفضها، أما الهرمينوطيقا –مع كل من غدامير وَ ريكور– فتهتم بها اهتماما بالغا، باعتبار أنّ التأويل لا ينطلق من العدم، بل لا بدّ من ركائز يتكئ عليها تتمثل في الفروض المسبقة، الّتي ستعدل فيما بعد وفق ما يتوافق مع معطيات النص وتجارب القراء.

كان هذا عرضا لأهم النقاط الّتي يمكن أن يُقال عنها إنها من إسهام هوسرل في الهرمينوطيقا، هذه الأخيرة الّتي أعادت قراءة الأولى فأخذت منها ما أخذت، ونقدت ما نقدت.

هيدغر وغدامير بين الإبستمولوجيا و الأنطولوجيا:

شهدت الهرمينوطيقا تحولات عدة على يد أعلامها، ومع تعدد النظريات وتداخلها، أثرى بعضها بعضا، وسعيا من الهرمينوطيقا لتطوير مباحثها وتحديث أسئلتها، دخلت في علاقة جدلية مع الإبستمولوجيا، لتضفي على مباحثها الطابع الوجودي/ الأنطولوجي. وكان لها ذلك مع مارتن هيدغر وهانس جورج غدامير؛ إذ حاولا إخراجها (الهرمينوطيقا) من ضيق قضية المنهج ونفسية الكاتب، وغير ذلك من المفاهيم والمقولات الّتي جاءت بها هرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي.

وقد كان سعي ديلتاي الدائم هو تأسيس منهج خاص بعلوم الفكر أو العقل يوازي منهج العلوم الطبيعية، ويتميز عنه. ويرى ريكور أن جهود ديلتاي تدخل ضمن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) وأن هيدغر وغدامير قاما بتطوير ماجاء به، يقول ريكور: "فيما وراء ديلتاي، لم تكن الخطوة الحاسمة في تحسين إبستمولوجية علوم العقل، بل في طرح افتراضها الأساسي للتساؤل، أي أن هذه العلوم بإمكانها أن تتبارى مع علوم الطبيعة بأسلحة منهجيتها الخاصة. هذا الافتراض القبلي، المهيمن في عمل ديلتاي يقتضي أن تكون الهرمينوطيقا صنفا من نظرية المعرفة، وأن يحصر الجدل بين الشرح والفهم في حدود منهج الجدال (...) لدى الكانطيين الجدد. إنه افتراض هرمينوطيقا قبلي فهم كإبستيمولوجيا أعيد طرحها من طرف مارتن هيدغر وهانس جورج غدامير من بعده."[1]

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action , p 97

إذا، حاول ديلتاي إقامة منهج خاص بعلوم العقل، وقد كانت محاولته هذه ضمن الإبستمولوجيا، وقد طرح تساؤلا يتمحور حول إن كان بإمكان علوم العقل أن تتبارى مع علوم الطبيعة بأسلحتها الخاصة النابعة من عنديّاتها دون وصاية علوم الطبيعة عليها. وقد انحصرت جهوده (ديلتاي) في حقل الإبستمولوجيا، لذا حاول هيدغر غدامير تصحيح المسار بنقل مجال البحث من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، محاولين في الوقت نفسه تأسيس فينومينولوجيا هرمينوطيقية.

وفيما يلي وقفة مع جهود هيدغر وغدامير، كل على حده.

مشروع هيدغر الفينومينولوجي/ الأنطولوجي:

يعد مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1876-1989) أبرز تلامذة هوسرل (رائد الفينومينولوجيا) خاض في قضية الكينونة، وطرح من خلالها عدة قضايا دوّت الساحة الفكرية الفلسفية، ويرى أنّ الكينونة "عودة على الأصول إلى الممارسة الفلسفية، والفلسفة أساسا هي فهم الوجود."[1] فأهم القضايا الّتي تعالجها الفلسفة قضية الوجود، فهذا الأخير يعد سؤالا محوريا انجرت عنه إشكاليات عدة بسطت ظلالها على الفكر ككل.

بنى هيدغر مشروعه الفينومينولوجي على أساس ما جاءت به فينومينولوجيا أستاذه هوسرل، هذا الأخير استحدث آليات إجرائية لإقرار الموضوعية، وذلك بتأسيس "منهج فلسفي لا يرضى بغير الفصل الإجرائي بين الذات والموضوع، وبين الذات، فردانية ومتعالية، تجسيدا لفكرة الرد الماهوي وتعليق الأفكار، وإشاعة مقولة العودة إلى الأشياء ذاتها بغية الوصول إلى الحقيقة/ المعرفة/ النص، تأويلا وفهما، كما لو أنها لم توجد إلا في تلك اللحظة، كانت بذلك فتحا فلسفيا جديدا أتاح للهرمينوطيقا إمكانية بناء نظرية في التأويل، تقوم على فهم النصوص/ الظواهر فهما مختلفا عن التصورات الذهنية وسابقا عليها في آن."[2]

لقد قدم هوسرل مبادئ أساسية خدمت الفكر الفينومينولوجي، وأقامت قواعده، وقد استفادت الهرمينوطيقا من هذا الطرح الفينومينولوجي، وحاول هيدغر الاستفادة من هذه المبادئ الأساسية لبلورة أفكاره، لقد حاول التوفيق بين الاتجاه الواقعي والمثالي، أي التوجه العقلي نحو الموضوعات، والاستفادة من نظرية القصدية، ومبدأ الرد الفينومينولوجي أو تعليق الحكم، أي البناء أو الرد الماهوي، وتعني أنّ الشعور أصبح مرتبطا بموضوعه، حيث نجده يتكون من قالب ومضمون، فالقالب هو العقل والمضمون هو الأنا الخالصة. كما رفض هيدغر

[1] -اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد،منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار أمان، الرباط، المغرب، ط1،2011، ص 128.

[2] - عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 207.

عدة أفكار جاء بها أستاذه هوسرل، منها: فكرة الوعي الذاتي، لأنه اعتبرها امتدادا للذاتية الكانتية. مقولة الأنا المطلق، المتعالي، فالإنسان في نظره ليس كينونة مطلقة وجوهرية، بل هو متحدد دومًا في الهنا والآن، إنه كينونة هنا أي أنه موجود دائما ضمن وجودية تاريخية معينة.[1] إذا، نهل هيدغر من فكر أستاذه وأخذ منه ما أخذ وعدل منه ما عدل، إنه بهذا يؤكد أن الفكر عبارة عن حلقات متسلسلة متصلة ببعضها.

نذر هيدغر فكره، وصب جل جهده على إعادة الاعتبار للوجود، هذا الأخير فقد مكانته في ظل استحواذ الذات على مركز البحث والاهتمام، من هذا المنطلق عمل هيدغر على "رد الاعتبار للوجود، من منظور تأويلي، أي العودة إلى الأشياء في بداياتها الأولى، استقصاء وكشفا، بعدما أزاحت الذات بتعاليها حقيقته، وقللت من فعاليته، ودوره في الكشف عن كينونته، بعيدا عن أحكامها المسبقة، وربما تحيزاتها وانتماءاتها الإيديولوجية."[2] فمع فينومينولوجيا هوسرل المثالية تعالت الذات وغُيِّب حق الأشياء في الوجود والظهور كأشياء منفصلة عن الرؤية الأحادية للذات، وقد حاول هيدغر إعادة صياغة المعطيات من خلال إعادة الاعتبار للوجود، والكشف عن الكينونة بمنأى عن تعالي الذات وتسلطها.

ويرى هيدغر أن الوجود هو الّذي يكشف عن نفسه، وهكذا فإن "الذات الإنسانية لا تسبغ أي شيء من ذاتيتها على الوجود، بل الوجود هو الّذي يكشف لها عن نفسه، وتلقيها لهذا التجلي يكون خاضعًا وسلبيا واستسلاميا إلى أبعد الحدود."[3] حيث إن للوجود كيان خاص به منفصل عن الذات، هذه الأخيرة إذا أرادت أن تفهم الوجود عليها أن تتركه يبرز كما هو دون إضافات من عندها.

ريكور من جهته أنّ الدازاين عند هيدغر "يعيّن المكان الّذي انبجس منه سؤال الكينونة، مكان الظهور، مركزية الوجود الإنساني هي مركزية الكائن الّذي يفهم الكينونة فحسب. ويتعين على نظامه ككائن أن يكون لديه فهم أنطولوجي مسبق للكينونة. منذ ذلك الوقت لن يكون إظهار تشكل الوجود الإنساني هذا، إطلاقا "بناءً بالاشتقاق"، كما هو الشأن في منهجية العلوم الإنسانية، بل "إبراز الأساس عن طريق الإظهار" ..."[4]

إنّ الدازاين أو "الوجود هنا" من أهم المفاهيم الّتي جاء بها هيدغر، ويرى ريكور أن هذا المفهوم هو الّذي بعث السؤال حول قضية الوجود والكينونة، وعلى الإنسان أن يسعى سعيا حثيثا من أجل فهم كينونته، متبعا في ذلك أساليب تخدم ما يسعى إليه.

---

[1] – اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد ، ص ص 128، 129.

[2] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 207.

[3] – عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 86.

[4] – Paul Ricœur : du texte à l'action , p 98

هذا، ويؤكد هيدغر أن العالم هو الفضاء الأنسب لتحقيق الوجود الإنساني التاريخي، فالذات الإنسانية ليست بمعزل عن التاريخ وليست خارجة عنه، وكذلك الوجود فما هو إلا حدث تشكل في رحم التاريخ. إنّ هيدغر يرى في العالم "الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي (...) ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعته؛ فالوجود كما يكشف نفسه في الخبرة المعاشة يندّ عن التصور العقلي وعن المقولات اللازمانية للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها. إنّ الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والّذي كان هيدجر يأمل في إطلاق سراحه."[1] لقد كان سعي هيدغر إخراج الوجود من سجنه المظلم الّذي حبسته فيه المركزية الغربية، مركزية الذات. كما ركز هيدغر على قضية حساسة في الفكر هي قضية "الفهم"؛ إذ عرفت تطورا بسبب حدة النقاشات وتوسع الجدال حولها، حتى أضحت أشبه بنظرية لها مقوماتها ومبادئها الخاصة بها. وهيدغر وهو يعالج هذه المسألة صبّ اهتمامه على فهم الوجود أولا وقبل كل شيء، والفهم عند هيدغر هو "إدراك الكينونة بمعنى أن الهرمينوطيقا تصبح عملية فهم ضمن الإطار الوجودي، وعليه فالنص الأدبي هو الوسيط الأنسب لحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، لأنها في نظر هيدغر مثل الوجود تماما لا يكشف بل يخفي أيضًا."[2] فالفهم هو فهم الكينونة وإدراك معنى الوجود وحقيقته، هذه الحقيقة الهلامية الزئبقية الّتي ما تكاد تظهر حتى تتوارى وتختفي. ويرى هيدغر –من جهة أخرى– أنّ النص الأدبي كفيل بحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها باعتباره لغة توحي وتضمر أكثر ممّا تفصح وتظهر، وعليه فالحقيقة في النص الأدبي شبيهة بالحقيقة الوجودية. الأمر الّذي يجعل عمل الهرمينوطيقا منصبا على فهم النص ومنه الوجود أكثر من محاولة الإمساك بالحقيقة/ المعنى.

هذا، ويرى ريكور بأنه "قبل تفسير النصوص يأتي تفسير الأشياء، والتأويل في الواقع هو أولا تبيين، تطوير للفهم، تطوير "لا يحوّل الفهم إلى شيء آخر، لكنه يجعله فهما" (...) كل عودة إلى نظرية المعرفة مسبوقة بهذا الشكل؛ ما تمت إبانته هو الـ "بصفته" le en tant que المرتبطة بنطق التجربة المبين، غير أن البيان لايظهر الـ "بصفته"، فهو لا يزيد عن أن يمنحها تعبيرا."[3] إذا، تأويل الأشياء يأتي سابقا على تأويل النصوص، باعتبار النص شيئا من الأشياء، وهدف التأويل ليس الوصول إلى حقيقة مّا، إنما همه هو تطوير الفهم، بحيث لا يستحيل الفهم شيئا محددا ثابتا، بل يصبح الفهم بالتأويل فهما، أي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل التأويل.

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 149.

[2] –اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ص 131.

[3] - Paul Ricœur : du texte à l'action , p 102

إنّ الفهم عند هيدغر، بما هو فهم للوجود "يتجاوز الصيغة الهوسرلية، أي قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود الإنساني، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدًا عن الأنا المتعالية. فالفهم الهرمينوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الّذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة..."[1] تختلف نظرة هيدغر للوجود عن نظرة هوسرل وتتجاوزها؛ فإن دعا هوسرل إلى قصدية الوعي، فإن هيدغر يدو إلى ما أكبر من ذلك، إلى قصدية الوجود الإنساني ككل، حيث تكون الذات بمنأى عن بسط سلطتها على الفهم، ويقوم بذلك الفهم الهرمينوطيقي بعمله، حيث يكشف عن الوجود كظاهرة مستقلة. وتكمن مزية العودة إلى فهم الظاهرة كما هي إلى كونها متخفية ومتوارية، يسعى البحث الهرمينوطيقي إلى استجلاء خباياها (الظاهرة) وفهمها كما هي، ما يتيح له فهم ذاته ووجوده الخاص، وصولا إلى فهم الوجود ككل. إذا "تكمن أصالة هذه الرؤية في الالتفات إلى الظواهر، لا بوصفها أشياء متجلية، وإنما كونها متخفية، إن في زي مخادع زائف، أو لأنها أزيحت فتوارت قهرا، وهنا يأتي دور الفاعلية الهرمينوطيقية كنشاط تأويلي يقوم به الكائن البشري، في محاولة لفهم الوجود انطلاقا من فهم وجوده الخاص، بوصفه دازاينا أو وجودا هنا، له أسبقية أنطولوجية على الأشياء أو الظواهر في الوجود، أو ما يصطلح عليها بـ "الموجود" Étant."[2] إنّ الفهم الهرمينوطيقي يساعد الذات على فهم ذاتها وفهم الوجود الّذي انوجدت فيه وبه. تفهمهما بعيدا عن أي مؤثرات قد تؤثر سلبا على عملية الفهم.

ولأن عملية الفهم لا تنطلق من العدم، وتتكئ على خلفيات مسبقة، وهذا ما يدعو إليه هيدغر، فهو يرفض مقولة تعليق الحكم، ويؤكد على ضرورة إعادة الاعتبار للفهم المسبق،و إعطاء قيمة له في العملية التأويلية، إذ يجب الانطلاق من مفاهيم قبلية ترسم منحى التأويل، لكن دون منح الذات المؤولة حق التصرف في تأويل النص بفرض أحكامها عليه، ولا تتدخل الذات في تحديد الفهم المراد الوصول إليه، كما أنّ التأويل والفهم يستلزمان الانفتاح على الآخر، "فالتأويل، انفتاح على الآخر، ينزل عن هذا الأصل فيتحول إلى مجرد مناجاة نفسية غريبة للمؤول مع فهمه المسبق الخاص. لذا فهيدغر يريد، بلا مواربة، أن يقول، جازمًا، بأنه إذا أردنا أن نفسر، بدقة، نصا، فإنه يصبح من أولى الأولويات، أن نرد وضعنا أو مقامنا الهرمينوطيقي situation herméneutique شفافا، حتى يتسنّى لغرابة النص أو طبيعة التباين فيه أن تتبدّى لذاتها الخاصة خالصة."[3]

يخلص ريكور من خلال دراسته لمشروع هيدغر إلى سؤال أهمله هيدغر، إذ يقول: "إنّ السؤال الّذي يظل بحاجة إلى حل لدى هيدغر، في نظري، هو: كيف نوضح سؤالا نقديا بعامة في إطار هرمينوطيقا أصلية؟ ومع ذلك يبقى أن على خط العودة هذا، يمكن للتصريح بكون الحلقة الهرمينوطيقية، في نظر المفسرين، مبنية

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 209.
[2] – المرجع نفسه، ص 211.
[3] – المرجع نفسه، ص 219.

على نظام سبق الفهم على الصعيد الأنطولوجي الأصلي، أن يختبر نفسه وأن يتضح. غير أن الهرمينوطيقا الأنطولوجية تبدو عاجزة، لأسباب بنيوية، عن بسط إشكالية العودة هاته."[1] إن هيدغر لم يحاول الإجابة عن السؤال –حسب ريكور– وحتى وإن حاول الإجابة عنه فإنه لن يصل إلى إجابة شافية وافية، فالأسئلة الفلسفية لا تبحث عن جواب قار لترتاح، بل حياتها تكمن في بقائها محيرة ودون إجابة، علّ وعسى تصبح مجالا للبحث قائما بذاته، وهذا ما يفعله المفكرون من أمثال هيدغر؛ إذ يتركون خلفهم أسئلة لمن يأتي بعدهم.

غدامير وعالمية الهرمينوطيقا:

يعد هانس جورج غدامير Hans George Gadammer (1900- 2002) أبرز تلاميذ هيدغر، سار على نهجه ونهج هوسرل، إلا أنه اختلف معهما في عديد القضايا، وتجاوز بعض أفكارهما، ليصنع لنفسه اسما لامعا في بناء صرح الهرمينوطيقا. وقد حاول هو الآخر المزج بين مقولات الهرمينوطيقا وما جاءت به الفينومينولوجيا إضافة إلى المباحث الأنطولوجية. كما نقد رواد الهرمينوطيقا السابقين من أمثال شلايرماخر وديلتاي، وحاول تجاوز أطروحاتهما، حيث إن نية غدامير "ألّا يقع في وضع الرومانسية الشاق؛ ويعلن غدامير أن هذه الأخيرة لم تقم إلا بقلب أطروحات عصر الأنوار، دون النجاح في تغيير وجهة الإشكالية نفسها وتغيير حقل الجدال. هكذا اجتهدت الفلسفة الرومانسية في رد الاعتبار للحكم المسبق، الّذي هو مقولة من عصر الأنوار، وما يزال متعلقا بفلسفة نقدية مّا، أي فلسفة الحكم. هكذا قادت الرومانسية صراعها في حقل محدد من طرف الخصم، يعني دور التقليد والسلطة في التأويل. لكن المسألة تكمن في معرفة ما إذا كانت هرمينوطيقا قد تجاوزت بالفعل نقطة انطلاق الهرمينوطيقا الرومانسية، وما إذا كان تأكيدها على أنّ الكائن الإنساني يجد منتهاه في كونه يوجد أولا في حضن تقاليد مّا، وما ينفلت من لعبة الانقلابات الّتي يرى فيها الرومانسية الفلسفية منغلقة إزاء ادعاءات كل فلسفة نقدية."[2] إذن حاولت الهرمينوطيقا الرومانسية أن تعيد الاعتبار للأحكام المسبقة، والتقاليد الموروثة، إلا أنها وقعت في مطبات عدة جراء تغليب سلطة المؤلف على النص، إذ أضحت العملية التأويلية مجرد جري وراء المؤلف بحثا عن آثاره، لكنها لم تثمر –حسب غدامير– لذا حاول تجاوزها وتعديل مسارها.

لقد ركز غدامير من خلال مشروعه الهرمينوطيقي على مسألة الوجود وفهمه، شأنه شأن أستاذه هيدغر، فالفهم عنده هو غاية الهرمينوطيقا، ومجال بحثها الوجود ككل، ويرى غدامير أن الدازاين عند "ليس مجرد وعي أو وعي الذات كما هو حال التحليل الهوسرلي. ففهم الوجود الّذي به يتميز الكائن الإنساني عن

---

[1]- Paul Ricœur : du texte à l'action , p 105

[2] - ibid , p 108

كل موجود، وعليه يؤسس بناءه الهرمينوطيقي، لا يحقق إنجازه في قذف أو إلقاء بناء روحي بموجبه يستطيع أن يترفع عن كل الموجودات الطبيعية. هذا الفهم، يفسح المجال للكائن الإنساني عن معنى وجوده."[1] انتقد غدامير هوسرل في مسألة وعي الذات، فلا يكفيها أن تعي ذاتها فقط، بل عليها أن تعي الوجود الّذي توجد فيه، فالذات الإنسانية تختلف عن باقي الموجودات، لأنها لا تتحقق إلا ضمن وجود عام يستوعبها ويمنحها أساليب لفهم ذاتها. وهكذا يعيد غدامير للذات الإنسانية قيمتها المسلوبة في ظل تزاحم الأشياء في الفكر الغربي، إلا أنه لم يعطها مطلق الصلاحية، بل قيدها بقيود حتى لا تتعالى، إن مشروع غدامير التأويلي "يقف من العقل الغربي موقف المخلص الّذي يأمل أن يعيد لهذا الإنسان ذاتيته الفردية المسلوبة المبعدة من مركز التفكير الفلسفي، لكن مع تثبيت تناهيها والإقرار بلا تناهي فهم/ تأويل أشياء هذا العالم. وهو، وإن زعم تجاوزه للمشاريع الّتي سبقته، فإنه ينظر إليها بعين الماضي/ التراث الّذي يجب استرجاعه، ليس معانقة وإحاطة، بل فهما/ تأويلا."[2] إذا، تتناهى الذات وتسير نحو فنائها إلا أن الفهم والتأويل يستمران في المضي قدما، ليطورا آلياتهما في قراءة الوجود/ النص. ورغم أن غدامير يتجاوز المعارف السابقة إلا أنه يراها على أنها تراث يُسترجع مساءلة وفهما، ليعاد تأويله وكشف بعض خباياه.

إن تأويل النص وفهمه عند غدامير خاضع لسلطة التقاليد والأحكام المسبقة، لكن ليس خضوعا سلبيا استسلاميا، بل هو التجاوز تأويلا وفهما. وهذا ما طبع أعمال غدامير بالنظرة التاريخية، فالتاريخ حسبه "يتقدم عليّ ويسبق تأملي؛ أنا أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي إليّ. والحال أنّ ديلتاي لم يستطع فهمه، لأنّ ثورته بقيت إبستمولوجية ولأنّ معياره التأملي تغلب على وعيه التاريخي. في هذه النقطة يعتبر غدامير بحق وريث هيدغر. ومنه يأخذ اليقين التام بأنّ ما نسميه حكما مسبقا يوضح نظام سبق التجربة البشرية. كما يجب، في نفس المحاولة، أن يبقى التأويل نمطا مشتقا من الفهم الأصلي."[3] تناول غدامير مسألة التاريخ وانتقد ديلتاي في هذا المجال؛ إذ التاريخ أسبق من الذات، وهذه الأخيرة هي الّتي تنتمي إليه، لذا وجب تأويل الذات في إطار تاريخيتها، أما ديلتاي —وحسب غدامير– فقد عجز عن فهم هذا، فثورته كانت إبستيمولوجية.

هذا، ويؤكد غدامير على ضرورة الأحكام المسبقة في تفعيل عمل الحلقة التأويلية، لكنه ينبه على تفادي "الوقوع في فخ الفهم المزعوم أو المفترض؛ أي الّذي يبلغ درجة التطرف، على اعتقاداته السابقة العفوية غير المؤسسة، ويصم آذانه، فلا يسمع إلا صوته، أن لا يحرم النص من الظهور أو يحجبه عن التعبير. (...) ففهم نص، على خلاف ذلك، هو أن تكون على استعداد لتركه يقول شيئا مّا. إنّ وعيا تشكل في الممارسة

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 212.

[2] – عبد الغني بارة، ص 260.

[3] - Paul Ricœur : du texte à l'action , p p 108. 109

التأويلية يُفترض أن يكون منفتحا كلية على غيرية النص. غير أن هذه الاستجابة لا تفترض علينا أن نلزم الحياد، ولا أن نلغي ذاتيتنا أو نضعها بين قوسين."[1] إن مقولة الأحكام المسبقة في العملية التأويلية لا تعني أن تسلط على النص وتطغى عليه، وأن تحمله الذات ومعتقداتها ما لا يحتمل، ولا يقصد من الفهم المسبق منع النص مما يريد قوله، أو عدم الإنصات له، إن العملية التأويلية تقتضي السماح للنص بقول ما يريد، والذات في هذه الحالة لا تكتفي بالإنصات والتزام الحياد، بل تساهم في تأويل النص وفهمه من خلال عرض أحكامها المسبقة على النص، فما وافقه تحتفظ به، وما لم يوافقه تعدله. وهذا ما يضمن للذات انفتاحها على عالم النص المختلف عنها، فتحاول فهم ذاتها انطلاقا من فهمه.

وقد ركز غدامير في أعماله على مفهوم انصهار الآفاق بين النص وجمهور المتلقين، حيث إن المؤول يقوم بعرض أفق توقعه مع أفق النص وهنا يحدث التفاعل بينهما وتتم العملية التأويلية، "وحسب غدامير، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي هو شيء آخر غير أن أكون منغلقا في وجهة نظر مّا. حيثما تكون حالة مّا، يكون أفقا قابلا للتقلص أو الاتساع. نحن مدينون لغدامير بهذه الفكرة الخصبة جدا، القاضية بأنّ التواصل عن بعد بين وعيين مختلفين من حيث الموقع، يتم بواسطة التحام أفقيهما، أي باختلاط اتجاه نظريهما إلى البعيد والمفتوح."[2]

إنّ مقولة انصهار الآفاق تسمح بالتقاء وجهات نظر عدة على سطح النص، وهذا ما يجعل العملية التأويلية أكثر إنتاجا، لأن تعدد الآراء واختلاف الرؤى يفتح النص إلى أبعد حدوده الممكنة. وبهذا تتعدد الأصوات فلا يُسمع صوت واحد، إن كان صوت النص أو صوت القارئ، بل تندمج الأصوات فاسحة المجال لأصوات أخرى كي تسطع كصوت التاريخ والتقاليد. وقد ركز غدامير في أعماله على إعادة الاعتبار إلى سلطة التاريخ والتقاليد و منه إلى الأحكام المسبقة، باعتبارها ضرورة لا بد منها في عملية التأويل، وباعتبارها أساسا مهما في الحلقة الهرمينوطيقية. كما شدد غدامير على إعادة قراءة التراث وكشف مكنوناته، مستعينا بآليات الهرمينوطيقا، ومن بينها التأويل، إذ يعد "مفتاح التأويل ضروري لحل أقفال التراث المكنون المعبر عن الحقيقة، لكن في اللحظة الّتي ينكشف فيها هذا الكنز الدفين ويستغل ويستهلك يفقد المفتاح قيمته الاستعمالية تاركا للمفاتيح الأخرى دورها في حل الأقفال الّتي تناسبها، ثم إن المنهج المطبق في قراءة التراث يتغير ويتطور بحركة النقد والمراجعة الّتي تمارس عليه ويتأثر بمستويات وآفاق الحقيقة الّتي يكشف عنها من خبايا هذا التراث."[3]

---

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ص 219، 220.

[2] - Paul Ricœur : du texte à l'action, p 110

[3] – عبد العزيز بوالشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، دار الأمان، الرباط، المغرب/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 108.

إن آليات القراءة تتقادم مع الاستعمال، وتصبح بحاجة إلى تطوير تغيير، أما النص المقروء/ المؤول، فيبقى واقفا في وجه الزمن يتحداه بأسراره الّتي لا تنتهي، في جعبته خفايا لا يمكن لأي منهج أن يحيط بها مما حاول، إنما جل عمله ينحصر في إبراز بعض الجوانب المستورة في النص/ التراث، وينسحب تاركا المجال لمناهج أخرى وآليات جديدة علّها تكشف أشياء أخرى.

هذا، وقد حاول غدامير تأسيس هرمينوطيقا كوكبية عالمية تستوعب كل الأصوات والرؤى، حيث تكون بعيدة عن صرامة المنهج، وموضوعية علوم الطبيعة العلمية البحتة، باعتبار أن النص الأدبي يختلف عما سواه من النصوص، فهو خاضع لمبادئ الفهم والحوار والممارسة، "وقد اعتبر غادامير، مدافعا عن فكرته الأساسية في صياغة هرمينوطيقا كوكبية تقوم على مبادئ الفهم Compréhension الحوار Dialogue والممارسة L'Application، أن إصرار أنصار الموضوعية العلمية على حصر عملية الفهم في الصبغة الإجرائية والتقنية ينم عن سوء فهم لمعنى الممارسة كعنصر هيكلي في كل عملية فهم، وأنهم بفعل تأثير سلطان منهاجوية النظرية العلمية عليهم لم يروا حقيقة أن التفكير في الممارسة يتجاوز كونه مجرد تقنية. فالهرميتوطيقا، بما هي ممارسة، هي فن الفهم والتأويل، وهي كل شيء عدا أنها نسق أو نظام."[1]

سعى غدامير إلى تأسيس حوار شامل بين مختلف الذوات، بدل إخضاع الذات إلى مقصلة المنهج، واستفاد في هذا الشأن من عدة نظريات سابقة؛ إذ أراد تأسيس حوار شامل معها، وذلك قصد تحرير الحقيقة/ المعنى من تسلط المنهج، هذا الأخير همه الإجابة على الأسئلة المطروحة، أما النص فلا يريد إجابة، إنه يطرح أسئلة لتبقى دون إجابة، فتظل دائما أسئلة، "إنّ دعوة تحرير الحقيقة من قيود المنهج، إنما هي محاولة لإدماج الفنومنولوجيا الهوسرلية، لاسيما في دعوتها إلى الاهتمام بعالم الإنسان المعيش، مع الهرمينوطيقا الفنومنولوجية عند هيدغر، الّتي عملت على تأسيس كينونة الإنسان في علاقته بالآخر داخل هذا الوجود. فالهرمينوطيقا الغدامرية تواصل إذن التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الّذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي."[2] لقد استثمر غدامير ما جاءت به الفينومينولوجيا حول عالم الإنسان المعيش، مع ما جاءت به هرمينوطيقا غدامير حول كينونة الإنسان وعلاقته بالآخر، وذلك بغية إقامة صرح للهرمينوطيقا بعيدا عمّا يشاع في مناهج علوم الطبيعة.

إنّ الحوار هو أساس الاتفاق والتوافق بين مختلف الاتجاهات في العلوم الإنسانية، وهو أساس الانفتاح على الآخر وفهم تجربته ومنه فهم الذات، فالحوار هو الّذي يجمع المتناقضات ويبني جسرا من التواصل بين

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 264

[2] – المرجع نفسه، ص 263

مختلف الآراء والأفكار. "وأساس الانفتاح على الآخر هو الحوار، وأساس هذا الأخير هو السؤال، بمعنى التبادل والتداول والتحول ففي اعتقاد غادامير في البدء كان السؤال، باعتبار فلسفته تجعل من السؤال محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها. سعيا إلى العالمية. عالمية التجربة التأويلية."[1] فالسؤال حاضر وبقوة في تأسيس علاقة الذات بذاتها وعلاقتها بغيرها، إذ السؤال هو أساس الحوار فمن طرح سؤالا فإنه على استعداد لتقبل الآخر والتحاور معه، والإنصات إلى ما يقول، وبذلك ستزول الرؤية الأحادية الدغمائية، وتتعدد الأصوات بدل الصوت الواحد، وهذا ما يؤسس لهرمينوطيقا عالمية عند غدامير.

بين الهرمينوطيقا و الفينومينولوجيا:

لقد أعاد الهرمينوطيقيون قراءة أعمال الفينومينولوجيين وعلى رأسهم هوسرل. بزاوية نظر هرمينوطيقية، وريكور باعتباره أحد أقطاب الهرمينوطيقا الحديثة لم يحد عن هذا الموقف، بل كان له إسهام في مجال إعادة قراءة الفينومينولوجيا. وإن كان هوسرل ينتقد الكوجيتو الديكارتي في اِنغلاقه في نسق العقل، وقلة أهميته على مستوى الإجراء، فإن ريكور يرى أن الهرمينوطيقا أسبق من الأنطولوجيا، فلطالما لقيت الأنطولوجيا أولوية على حساب الهرمينوطيقا، وذلك منذ أن أكد ديكارت أن الكوجيتو يوجد بمجرد تفكيره. ويرى ريكور أن هذا الكوجيتو جعل الأنطولوجيا حبيسة الذات وعزلتها، وأن أي اِنتقال من الفكر إلى الوجود هو اِنتقال من الذات إلى الذات: فلا وجود إلا للذات، ولا تفكير إلا في الذات. فالذات هي الأصل والجوهر، والأساس. وهنا يطرح ريكور مجموعة من التساؤلات تساءل فيها عن ماهية التفكير " أفليس التفكير نفسه فعلا تأويليا؟ ألا تدخل اللغة هنا وسيطاً بين الفكر والوجود؟ وبالتالي ألا يجب أن نبدأ من التأويلية لا من الأنطولوجيا لفك مغاليق هذه العزلة الاِنفرادية؟ "[2].

إنها أسئلة مشروعة فجوهر التفكير هو التأويل وأساس التأويل اللغة؛ فالتفكير في شيء ما وحتى في الذات هو فعل تأويلي يعتمد على اللغة واللغة تحتاج إلى آليات تأويلية تكشف كنهها وتحاول ملامسة شيء من حقيقتها. من هنا يرى ريكور أن الأولى الاِبتداء بالهرمينوطيقا وبناء صرح الأنطولوجيا على أساسها. ويرى أنه لا وجود لفهم الذات دون توسط العلامات والرموز والنصوص. الأمر الّذي يجعل الذات غير مثالية ولا مصدر المعرفة ومحور الوجود. فهو يرى أنه "لا يوجد فهم للذات دون أن يكون موسطاً بعلامات أو رموز أو نصوص، ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر، مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة. ذلك أن

[1] –عبد العزيز بو الشعير: غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ص123.

[2] – بول ريكور: الزمان والسرد، ج3، الزمان المروي، تر: سعيد الغانمي، من مقدمة المترجم.

الإنتقال من إحداها إلى الأخرى يجعل الهرمينوطيقا تتحرر تدريجيا من المثالية الّتي حاول هوسرل أن يماهي بها الفينومينولوجيا"[1].

إن اللغة هي أساس الوجود، ينكشف هذا الأخير بفضل اللغة الّتي ترسمه وتقدمه بكيفية لائقة. إن اللغة هي سكنى الوجود والعالم والناس.فكل شيء هو عبارة عن كائنات لغوية. والإنسان "لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي الّتي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير، ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة. اللغة ليست وسيطاً بين العالم والإنسان ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستتراً- إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم "[2].

بما أن الوجود متضمن داخل اللغة فهو محل تأويل، وليحدد الإنسان وجوده عليه أن يتأوله. لذا نادى ريكور بأسبقية الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا ويؤكد ريكور من جهة أخرى أن هرمينوطيقا الذات التي يدعو إليها تختلف عن فلسفات الكوجيتو حيث يقول: "ما يفصل تأويلية الذات عن فلسفات الكوجيتو القول: الذات لا يعني القول أنا. الأنا تتموضع، وتتثبت أو أنها توضع. في حين أن الذات توجد ضمنا بشكل تفكري في عمليات تحليلها يسبق العودة إلى الذات نفسها."[3]

إنّ ريكور يقيم فرقا بين الذات والأنا. فالذات موجودة ضمنا ووجودها أسبق من وجود الأنا هذه الأخيرة لا توجد من ذاتها إنما توضع وضعاً. وريكور يولي اِهتماماً للذات، أما الكوجيتو فيهتم بالأنا.

ما يستخلص مما تقدم أن جوهر النقد الموجه للفينومينولوجيا يتعلق بمثالية هوسرل، فريكور يرفض أولوية الذات/ الأنا. ويتحدث عن توتر قائم بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا حيث إن هذه الأخيرة قامت بتخريب الأولى.

وقد وضع هيدغر يده على أولى النقاط المشتركة بينهما، وهي: دراسة الوجود والحكم على الوجود بما هو موجود[4].

فمحور البحث هو هم الوجود، فالفينومينولوجيا تسعى في بحثها إلى "معالجة مسألة "فهم الوجود" أما الهرمينوطيقا فإن جهدها منصب على إشكالية "وجود الفهم" كظاهرة بالمعطى الفينومينولوجي، يعمل الكائن من خلال إعادة اِكتشاف ذاته والعالم/ الوجود من حوله في آن، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن الهرمينوطيقا

[1] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, p33.

[2] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 32.

[3] – بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ص 96.

[4] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 44.

وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي الذي به كسرت طوق التيولوجية التي صاحبت تشكل نظرية الهرمينوطيقا "[1]. الفينومينولوجيا تسعى إلى فهم الوجود والهرمينوطيقا تبحث في وجود الفهم، فلا يبحث في شيء (الفهم) حتى يبحث في وجوده.

وتتقاطع الفينومينولوجيا مع ما أقره شلايماخر ودلتاي في دعوتهما إلى "وضع منهج موضوعي أو تأسيس نظرية عامة تنهض بالهرمينوطيقا، وتجعلها نداً للعلوم الصحيحة"[2].

فكل من الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا الأولى مع شلايرماخر ودلتاي والثانية مع هوسرل تسعى إلى إقامة منهج لقراءة النصوص يوازي منهج العلوم الصحيحة ومختلف عنه. لكن هوسرل حاد عن منهج شلايرماخر ودلتاي، ولم يتبعه بحذافيره، فهو لا يعترف بالأحكام المسبقة والسياقات الخارجية إنه يتناول النص بعيداً عن ظروف إنتاجه، وسياقات تكوينه، بعيداً عن أفقه التاريخي، وفي هذا يلقى هوسرل نقداً من غدامير وريكور، غدامير الّذي يرفض فكرة المنهج، لأن المنهج ببساطة يجيب على الأسئلة الّتي يطرحها فقط، كما أنه لا يمكن لمنهج الإحاطة بمضمر النص ودلالاته. فدعا إلى ضرورة إعادة الإعتبار للأحكام المسبقة، فمن المتعذر قراءة النص وفهمه بعيداً عن أفقه الّذي أنتج فيه "فكل تأويل يفترض أساساً وجود فهم قبلي، وقد أسقطت عقلانية التنوير من حسبانها الأحكام المسبقة ويرى غدامير مفهوم الأحكام المسبقة يتماشى وإدراكنا للميزة التاريخية للكائن البشري"[3].

هذا والمعرفة التأويلية "تتحقق عبر الفهم القبلي المستمد من الموقف الابتدائي للمؤول، الّذي يعتمد على عالم المعنى التقليدي فيكشف بذلك عالم المعنى التقليدي عن نفسه للمؤول إلى الحد الّذي يتضح فيه عالمه في ذات الوقت"[4].

فالفهم المسبق القبلي لابد منه في كل عملية تأويل، إذ يدخل المؤول النص وهو محمل بأفكار سابقة مكونة حول الموضوع/ النص، ويعدل أفقه كلما كسر النص أفق توقعه. فالتأويل حوار بين أفق النص التاريخي وأفق القارئ/ المؤول.

ريكور من جهته يعارض فكرة إقصاء الفروض المسبقة ويولي اهتماماً للوضعية التاريخية. ويرى أن الهرمينوطيقا "يكفيها أن ترفع مفهوم هذا الـ"فهم المسبق" المطبق أولاً على تفسير النصوص إلى مستوى نظرية عامة للأحكام المسبقة الّتي ستكون متمادية للارتباط التاريخي نفسه"[1].

---

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 196.

[2] – المرجع السابق، ص ص 203، 204.

[3] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 69.

[4] – هشام عمر النور، نظرية هابرماس النقدية ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص 165.

وينتقد ريكور المثالية الهوسرلية ويقر في الوقت نفسه العلاقة الوطيدة بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، فقد وجد في منظومة الفينومينولوجيا ما يتيح لها أن تحتل موقعا تكون فيه واسطة عقد الفلسفة التأملية والهرمينوطيقا؛ إذ "تمثل الفينومينولوجيا تحقيقا وتحويلاً في آن لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته، ففكرة التأمل ترتبط بها في الواقع الرغبة في شفافية مطلقة وتطابق كامل للذات مع الذات نفسها"[2].

ارتباط الفينومينولوجيا بالفلسفة التأملية جعله يعتبرها حلقة وصل بين الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية، وكما هو معلوم فإن ريكور ينتمي بفكره إلى الفلسفة التأملية وهذا ما جعله يجد ضالته في الفينومينولوجيا، رغم نقده الموجه لها، بعدما تناول خاتمة كتاب هوسرل "الأفكار" بالقراءة. من منظور تأويلي. يرى ريكور أن الذات لا يمكن أن تفهم ذاتها إلا بوساطة رموز أو نصوص ترى ذاتها فيها وتفهمها من خلال تأويلها لهذه العلامات وفهمها، بمعنى أن الذات بما أنها لا تستطيع فهم ذاتها إلا بوساطة فهي ليست ذاتا متعالية أو مصدر العلم والمعرفة. لأنها لو كانت كذلك لما إحتاجت إلى وسائط لتفهم ذاتها.

ومن خلال مناقشته لنظرية النص*، وحديثه عن العالم الذي ينسجه النص ويحيل إليه، يُسقط أولوية الذات من خلال إستقلال النص عن ذاتية مؤلفه، وبالتالي فتحه على دلالات عميقة، وعوالم افتراضية، إنه نقل النص إلى أقصى ممكناته الدلالية، يقول ريكور: " ثمة أسلوب جذري لطرح سبق الذاتية للمناقشة، هو إختبار نظرية النص بمثابة محور هرمينوطيقي في النطاق الذي يمسي فيه نص ما مستقلا عن قصدية مؤلفه الذاتية؛ والسؤال الجوهري لا يكمن في العثور وراء النص عن القصدية الضائعة بل في بسط أمام النص الـ "عالم" الّذي يفتحه ويكشفه "[3].

إن فتح النص على عالم مستقل من إنتاجه يُتيح للذات إمكانات عيش كثيرة لأنه يحرر الذات من تعاليها وينزلها من برجها العاجي الوهمي، ليضعها بين الأشياء، وتموقع نفسها بنفسها.

وفي معرض حديثه عن نظرية النص، وشيء النص اللامحدود أي العالم الإفتراضي الّذي يحيل إليه النص، والمثالية الهوسرلية يتساءل ريكور عن ردة فعل الهرمينوطيقا المتمحورة حول شيء النص اللامحدود على المثالية. يجيب ريكور عن هذا التساؤل قائلا: "جوهريا هناك ردة الفعل هذه: كون الفينومينولوجيا الّتي نتجت مع ذلك عند اكتشاف طابع الكينونة القصدي، لم تتبع نصيحة اكتشافها الخاص ، أي أن معنى الوعي يكمن خارجه هكذا أفضت نظرية تكون المعنى في وعي المثالية إلى ركود دم الذاتية، وفدية ركود الدم هذا، هي

---

[1] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 56.

[2] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ص 204، 205.

* يُتطرق لهذه النقطة في الفصل الثاني.

[3]– Paul Ricœur : Du texte à l'action, p p 57, 58 .

الصعوبات المثارة سابقا من خلال "الموازانية" بين الفينومينولوجيا وعلم النفس. هذه الصعوبات تدل على أن الفينومينولوجيا كانت دوما في خطر أن تختزل إلى ذاتية استعلائية. إن الطريقة الجذرية للحد من هذا الإلتباس المتولد على الدوام، هي تغيير محور تأويل سؤال الذاتية إلى سؤال العالم. وهذا ما تنوي نظرية النص فعله بتعليق سؤال نية المؤلف على سؤال شيء النص غير المحدود"[1].

يقول ريكور إن الفينومينولوجيا وقعت في المحظور باعتمادها على ذات متعالية، لذا يتوجب الإنتقال من سؤال الذات إلى سؤال العالم من البحث عن قصد المؤلف إلى البحث عن معنى العالم الّذي يتولد عن النص، هذا العالم الإفتراضي الّذي يسمح بممارسة التأويل، وفتح النص على شيئه اللامحدود. إن نظرية النص وحدها كفيلة بأن تخلص الفينومينولوجيا من ذاتيتها الإستعلائية، ونظرية النص فيما يرى ريكور عبارة عن معايير نصية.

كما أن الذات لا توجد فوق الوجود/ العالم أو خارجه، إنما هي منتمية فيه وإليه، وهذا الإنتماء يقف حاجزا أمام الذات لتعاليها أو لبسط سيطرتها على الموضوع/ الوجود/ العالم. فالإنتماء للعالم أدرك كهدف للمعرفة "لقد عبر هيدغر عن هذا الإنتماء بلغة الكينونة في العالم والمفهومان متساويان فعبارة "الكينونة في العالم" تشرح جيداً أولية قلق خاصية أفق ما نحن مرتبطون به. الكينونة في العالم هو ما يتقدم بالطبع على التأمل وفي نفس الآن يتم تجريد أولية المقولة الأنطولوجية للكينونة هنا (Dasein) الّتي هي نحن ، على المقولة الإبستمولوجية والنفسية للذات التي تثبتت. وبرغم عمق معنى العبارة " الكينونة في العالم"، فقد فضلت على إثر غدامير مفهوم الإنتماء الّذي يطرح على الفور الصراع مع علاقة ذات– موضوع، والدخول البعدي لمفهوم المباعدة الّذي يتكامل معه جدليا"[2]. يرى ريكور بأن الذات منتمية إلى العالم وموجودة فيه، فهي محكومة بقوانينه ونواميسه، ويجب أن تكيف ذاتها وتؤقلمها وفقه، فهي مرتبطة به، لا يمكن الإنفصال عنه، كما لا يمكن التعالي عليه. إن الكينونة في العالم تقف في وجه الذات وتجعلها تضع مسافة بينها وبين الموضوع، وبينها وبين ذاتها، وما تسعى الهرمينوطيقا إليه هو موضعة الذات في مكانها الصحيح واللائق بها، بإزاء الأشياء/ العالم/الوجود، وكذا بإزاء ذاتها، لأنّ الذّات لا يمكن أن تستمر في إستعلائها، فهي رهينة تاريخ وظروف وصراعات...

[1] - OP-Cit, p 59.

[2]- Ibid , p p 50, 51.

إذا، المثالية الهوسرلية لم تصمد أمام النقد الموجه إليها، إذ "لم تفلح في بلوغ تأويل يكون القارئ فيه فاعلاً، بل إن تعالي الأنا وأسبقيتها كفرضية على كل تفكير تجعل الذات القارئة مندهشة مشدوهة بما يحدث لها من تأويل/فهم فيكون تلقيها سلبياً "[1].

إنّ استعلاء الذّات جعل مهمة التأويل قاصرة، وجعل القارئ سلبيا لا يستطيع أن يقف صامداً أمام هذه الذات المتعالية السابقة على كل تفكير وتأويل. فحضور الذات كأولوية يحد من نشاط عملية القراءة والتأويل فتكون نتائج ما يتوصل إليه بلا قيمة.

بعد نقد ريكور لمثالية هوسرل يرى أن مهمة الهرمينوطيقا بعد تخلصها من أولوية الذاتية في نظره "البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبنين العمل الأدبي، ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته، ويولد عالماً يكون فعلاً هو "شيء" النص "اللامحدود". إن الدنيامية الداخلية والإنقذاف الخارجي يكونان ما أسمية عمل النص. ومن مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص"[2].

وعليه عمل الهرمينوطيقا بعد نقدها للمثالية يتمحور حول النص/ اللغة حيث تسعى إلى البحث داخل النص أي في لغته عن طريقة تأليفه وانتظامه، إنه بحث داخل بنيات النص. وهذا من وجهة نظر بنيوية، فالبنيوية تنطلق من النص ونظامه الداخلي لتعود إليه. وإن كان عمل البنيوية هذا غاية في ذاته فإنه بالنسبة للهرمينوطيقا ولريكور وسيلة لكشف تبنين النص وكذا قدرته على أن يولد من ذاته عالما خاصا يكون ما يسميه ريكور شيء النص اللامحدود، فهو لا يغلق النص على ذاته، إنما يفتحه على آفاق، يفتحه على القراءة والتأويل، إذا المهمة الأساسية للهرمينوطيقا ليست البحث في ذاتية المؤلف إنما فتح المجال للنص ليقول ما يريد قوله وليكشف عن العالم الّذي يخفيه بين ثناياه ومعانيه ودلالاته وفجواته.

من أجل فينومينولوجيا هرمينوطيقية:

تناول ريكور السجال القائم بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا على أساس الحوار، فهو يعمد دائما إلى إقامة حوار بين متناقضات ومتعارضات وذلك لكي يقيم جسراً من التفاعل بين طرفي السجال، فالصراع لم يكن ليقدم أي ثمرة في حين أن الحوار يتيح الفرصة لكشف نقاط التقاء واتفاق. وهذا ما فعله ريكور فكل سجالاته الفكرية كانت حوارية. والحوار القائم بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا تسعى فيه هذه الأخيرة لإعادة قراءة الأولى. إضافة إلى حاجة كل واحدة منهما للأخرى. يقول ريكور:

[1] – عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 204.

[2] – Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 36.

"إن التجذير الفينومينولوجي للهرمينوطيقا لا يتوقف عند تلك القرابة العامة كثيراً، بين فهم النصوص والعلاقة القصدية كوعي ما بمعنى يواجهه: قيمة العالم المعيش(...) الّتي صادفتها الفينومينولوجيا بالرغم منها على نحو ما تتحمل الهرمينوطيقا ما بعد الهيدغرية مسؤوليتها، لا كراسب بل بوصفها شرطاً أول. وكوننا قبل كل شيء نوجد في عالم وننتمي إليه انتماءً مشاركاً يتعذر دحضه هو ما يجعلنا قادرين في حركة تالية على أن نتعارض مع أشياء تتطلع إلى تكوينها والتحكم فيها عقليا، وللفهم عند هيدغر دلالة أنطولوجية إنه جواب كينونة ملقاة في العالم تشق فيه طريقها عن طريق عرض إمكاناتها الأكثر خصوصية والتأويل بالمعنى التقني لتأويل النصوص ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجي المتضامن دوما مع كينونة ملقاة مسبقا وعلى هذا النحو تكون علاقة الذات بالموضوع الّتي ظل هوسرل خاضعاً لها مرتبطة بالإقرار بعلاقة أنطولوجية أكثر بدائية من كل علاقة للمعرفة"[1].

إن ما بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا ليس مجرد صلة سطحية تربط فهم النص والعلاقة القصدية. ففكرة العالم المعيش الّتي نادى بها هوسرل تخدم الهرمينوطيقا، وتعد شرطا لابد منه، ذلك أن الوجود لا يكون إلا في العالم وبالعالم، فلا تستطيع الذات أن تتخلص من هذا القدر المحتم/ العالم. ويؤكد هيدغر دائما على الوجود هنا في العالم (Da-sein) والوجود مع الآخرين في العالم (Mit-sein). لذا يتخذ الفهم عنده طابع الكشف عن الكينونة/ الوجود في العالم. وتأويل النصوص ما هو إلا تأكيد لضرورة فهم الوجود في العالم، هذا الوجود الّذي له الأسبقية في الوجود على الذات لذا فعلاقة الذات بالموضوع مرتبطة شديدة الارتباط بعلاقة أنطولوجية.

هذا ويرى ريكور أنه لا يمكن ممارسة واحدة دون الأخرى؛ فلا يمكن قيام وصف للظواهر دون تأويل. لذا لابد من ارتكاز الفينومينولوجيا على منعرج هرمينوطيقي يعدل مسارها. وأيضا التأويل مجال اشتغاله الظواهر الموجودة فهو بحاجة إلى وصف فينومينولوجي للظاهرة وببساطة إن "الفينومينولوجيا بدون هرمينوطيقا عمياء والهرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية"[2]. فانعدام الهرمينوطيقا يجعل الفينومينولوجيا لا تبصر طريقها، وعليه لن تسلك السبيل السوي. فالهرمينوطيقا أشبه بدليل يقود الفينومينولوجيا. وفي الوقت نفسه الهرمينوطيقا بلا فينومينولوجيا لا قيمة لها، إنها أشبه بشيء خالٍ من محتواه.

ويرى أيضا أن الفينومينولوجيا تبقى هي "افتراض الهرمينوطيقا المتعذر تجاوزه (...) وليس بوسع الفينومينولوجيا أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويلية ما لحياة الأنا"[3].

---

[1] - OP-Cit, p 32.

[2] - جون غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 140.

[3]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 61.

فكلاهما مكمل للآخر، وأساس له، فالفينومينولوجيا –كما سبق الذكر– تمد الهرمينوطيقا بالموضوع/ الظواهر، والهرمينوطيقا تمنح رؤية تأويلية لقضايا الفينومينولوجيا، خاصة الذات/ الأنا.

الخلفيات الفينومينولوجية للهرمينوطيقا:

يتحدث ريكور عن افتراض مسبق يخص الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا؛ إذ توجد مبادئ وفرضيات تعد أساسات فينومينولوجية وهرمينوطيقية في آن. فالهرمينوطيقا تنطلق من مفاهيم فينومينولوجية تقوم بتعديلها وتطويرها، لتعيد كتابتها بنسخة تأويلية. والبداية من الافتراضات الفينومينولوجية المسبقة للهرمينوطيقا:

أ– "إن أهم افتراض الفينومينولوجية لفلسفة تأويل ما هو أن كل سؤال ينصب على موجود معين، سؤال حول معنى هذا الموجود."[1] فالقاسم المشترك بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والّذي يعد أساسا فينومينولوجيا للبحث التأويلي هو البحث في الوجود. فكلاهما يتناول الموضوع نفسه، وعليه تصف الفينومينولوجيا الوجود ثم تتأوله الهرمينوطيقا، فهذه الأخيرة تنطلق من الأولى. ولا يمكن أن تتجاوزها أو تتحاشاها، فالموضوع موضوع فينومينولوجي تتناوله الهرمينوطيقا من وجهة نظر تأويلية.

ب– "الهرمينوطيقا تحيل بشكل آخر إلى الفينومينولوجيا وذلك برجوعها إلى المباعدة في جوهر تجربة الانتماء نفسه"[2]. من أهم مبادئ الهرمينوطيقا المباعدة ومعناها ترك مسافة بين الذات والموضوع وحتى بين الذات وذاتها، وذلك حتى يتسنى للذات أن ترى الأشياء كما هي. وفي هذه النقطة إحالة إلى الفينومينولوجيا؛ ففكرة العالم المعيش تجعل الذات منتمية إلى العالم موجودة فيه، تفهم ذاتها من خلال ترك ظواهر العالم/الوجود تفصح عن نفسها بنفسها.

جـ–"ما تزال الهرمينوطيقا تقتسم مع الفينومينولوجيا أطروحة الخاصية المشتقة من دلالات النظام اللساني"[3]. إن منطلق الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا هو اللغة، فهما يبحثان فيها. يحاولان أن يفهما العالم والذات انطلاقا منها. فاللغة هي بيت الوجود وبما أن محور البحث يدور حول الوجود فالأكيد أنهما ينطلقان من اللغة ويعودان إليها.

[1]– OP-Cit, p 61.
[2]– Ibid,64.
[3] – Ibid, p 65.

د- "العلاقة بين إسنادي الفينومينولوجيا القبلي وإسنادي الهرمينوطيقا كذلك علاقة ضيقة خصوصاً وأن الفينومينولوجيا الهوسرلية نفسها قد بدأت ببسط فينومينولوجيا الإدراك باتجاه هرمينوطيقا التجربة التاريخية"[1]؛ إذ عمد هوسرل من خلال فينومينولوجيا الإدراك إلى توجيهها باتجاه الهرمينوطيقا (هرمينوطيقا التجربة التاريخية). وهذا ما يؤكد أنّ هناك مفاصل مهمة تمثل العلاقة المعرفية الأزلية بين مختلف الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

الخلفيات الهرمينوطيقية للفينومينولوجيا:

يركز ريكور في هذه النقطة على مفهوم التبين يقول: "أعني بالافتراض الهرمينوطيقي المسبق جوهرياً حاجة الفينومينولوجيا لإدراك مناهجها كتبين، تفسير، شرح وتأويل"[2].

مفهوم التبيين من خلال ثنائية الأنا والآخر؛ الأنا يوصفها سلطة عليا، والآخر يوصفه قدراً محتوماً لكينونة الأنا ووجودها. والتبيين "يتدخل بشكل حاسم في اللحظة التي تبلغ فيها الإشكالية مداها الأكثر حرجاً: تكون هذه النقطة الحرجة هي النقطة التي ينتصب فيها علم الأنا كمحكمة عليا للمعنى: العالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليَّ، الذي وجد وسيوجد بالنسبة إليَّ، هذا العالم الموضوعي بكل أشيائه فيَّ يأخذ مني كل معناه وصلاحيته وكينونته بالنسبة إليَّ"[3].

إن ثنائية الأنا / الآخر تجسد صراعاً بين أحقية الأنا في إنتاج كل شيء/ معنى حتى الآخر، وأحقية الآخر في أن يوجد كآخر متميز عن الأنا، فالأنا بوصفها ذاتا متعالية تحاول أن تجسد الأشياء وفق ما تراه وتقرره، والآخر بصفته ذاتا مغايرة يحاول أن يوجد كينونته كآخر مختلف/ مغاير. وهذا ما يدعو إلى تشكيل الآخر في الأنا، وفهم الأنا من خلال الآخر، أما الفينومينولوجيا فتدعو إلى تشكيل الآخر في الأنا وفق ما تمليه هذه الأخيرة، فإرجاع كل معنى إلى الحياة القصدية للأنا الملموسة "يعني من ناحية أن الآخر يتشكل فيَّ وانطلاقا مني، ومن ناحية أخرى أن على الفينومينولوجيا أن تقدم أصالة تجربة الغير على أنها بالضبط تجربة آخر سواي"[4] وهنا يبدو التناقض جلياً فإرجاع كل شيء للأنا لا يمكن أن يقدم الآخر على أنه آخر مختلف، فالصراع يبقى قائما بين فرض تجربة الأنا المتعالية، وتجربة الآخر المختلفة الّتي تريد أن تظهر كما هي لا كما تراه الأنا المتعالية.

[1] - OP-Cit, p 68.
[2] - Ibid,, p 69.
[3] - Ibid, 75.
[4] -Ibid, p 76.

وفي خضم هذه الإشكالية يبرز مفهوم التبين ليحدد في تجربة الأنا موقع الآخر بوصفه آخر مختلف/متميز/مغاير. كما يلجأ إلى دائرة الانتماء لحل هذا الإشكال، لكن دائرة الانتماء لا تخضع للأنا أو لتجربتها المتعالية إنما تبحث عن شيء غير معطى ولا محدد سلفا من قبلها، وهذا ما يجعلها تتبنى تجربة تأويلية، فالبحث في دائرة الانتماء لا يعني البحث "عن تجربة متوحشة معينة تكون محفوظة في قلب تجربتي الثقافية، بل عن سابق لم يُعط أبداً. لهذا تبقى هذه التجربة برغم نواتها الحدسية تأويلا، إن ما يخصني يكشف عنه هو أيضا بالتبيين؛ إذ به وفيه يمتلك معناه الأصيل. لا ينكشف الخاص إلا لنظرة التجربة المبينة (نفسه) ولا تستطيع أن تقول أحسن من أن الخاص والغريب يتشكلان قطبيا في نفس التأويل"[1].

إن الآخر وتجربته مغايران للأنا وتجربتها، إنهما يساهمان في وجود الأنا وكينونتها، فالآخر شرط وأساس وجود الأنا، وليست الأنا هي من يوجده أو من يجسده وفق ما تراه هي. فالأخر" مضموم، ليس في وجودي باعتباره معطى، بل باعتبار هذا الوجود حاملا لـ "أفق مفتوح ولا نهائي" (...)لاحتمال معنى لا أسيطر عليه بنظرتي "[2]. إن الغير/ الآخر يشاطر الذات وجودها، فهو يحملها على العيش في آفاق رحبة ومجالات واسعة، إنه يساهم في تنمية كينونة الذات، فالعالم والوجود والحياة يقومون على التعايش بين الذات والآخر، فلا وجود لأحدهما دون الثاني، لذا يجب أن تكون الذات ذاتاً وتتقبل الآخر كآخر مختلف عنها. فالاختلاف لا يعني التضاد أو التناقض، إنما يعني التميز؛ إذ كون الغير لا يكون مطبقا للأنا لا يعني أنه مضاد لها إنما هو مختلف عنها.

إن مفهوم التبيين لا يقتصر على الأنا والآخر فقط بل له أثر على النص ودلالته. إنه يرتبط بالنص المثبت كتابة، فالكتابة باللغة تجعل النص مستقلا عن صاحبه، فالمؤلف يكتب نصه ثم يتوارى، ليترك المجال واسعاً للّغة. وهذا ما يفتح باب التأويل واسعاً أمام القارئ، فالمعنى المتضمن في النص أصبح "مستقلا إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى، والمرسل إليه الأول، وتمثل النية الوضع والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النص. منذئذ تفتح إمكانيات متعددة من طرف النص الّذي تحرر هكذا من موقع ميلاده وفيما وراء تعددية معاني الكلمات "[3]. إن هذا التحرر والاستقلال للنص بفضل الكتابة يجعله حمَّال معانٍ عديدة ودلالات مختلفة، يجعله مفتوحا على القراءة والتأويل، حيث تتحاور آفاق المتلقي الراهنة وآفاق النص فيشكلان معا أفق القراءة والتأويل يعد بمثابة "لحظة الحلقة الهرمينوطيقية بين الفهم المراهن عليه من طرف القارئ واقتراحات المعنى

[1] - OP-Cit, p 80.
[2]- Ibid, P 110
[3] - Ibid, P 46

الّتي فتحها النص نفسه ويكمن شرط الحلقة الهرمينوطيقية الأهم في بنية ما قبل الفهم الّذي يتوقف على علاقة كل تبيين بالفهم الّذي يستبقه ويحتمله"[1].

إن من شروط الحلقة التأويلية الفهم الماقبلي فعلى أساسه يُبنى تأويل نص مّا، فالقارئ يدخل النص وهو محمل بفهم مسبق، فيقوم النص بكسر أفق القارئ، وما على هذا الأخير إلا أن يعدل فهمه وفق ما يتيحه النص، ويقوم التبيين بالتوفيق بين الفهم المسبق والفهم المحتمل.

وهكذا يخلص ريكور إلى أن الفينومينولوجيا لا تتم إلا كتأويل فهي "كلها تبيين في الوضوح ووضوح في التبيين، وضوح يبين عن نفسه، تبيين يبسط وضوحا، هذه هي التجربة الفينومينولوجية، في هذا المعنى لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتم إلا كتأويل"[2].

مما سبق يتضح أن التداخل بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، وحاجة كل منهما للأخرى، دليل على عالمية المعرفة وشمولية الفكر، ودليل على أن النص الأدبي لا يمكن بحال من الأحوال أن يحيط به منهج أو أن تستنزف دلالاته قراءة واحدة، إنما يجب أن تتظافر المناهج والآليات والرؤى خدمة للنص، هذا الكائن الأزلي الّذي لا يفنى ولا يبلى.

وكثيراً ما يلتقي الفينومينولوجي والهرمينوطيقي في مقاربة النص فمهمتهما "واحدة من حيث إن كليهما يحاول إيضاح وبيان كينونة الإنسان الّتي تمثل كينونته هو أيضا. إنه المؤوِّل وموضوع التأويل في نفس الوقت"[3]. إنهما يبحثان في الكينونة كلٌّ وطريقته الخاصة وبآلياته المميزة له، إنهما يتحدان لكشف المضمر/ الوجود/ الكينونة. وإن لم يصرحا بهذا علنا فإنه يظهر جليا في مجال الممارسة حين يكون أحدهما بحاجة إلى الآخر.

[1] - Ibid, P 46
[2]- OP-Cit, P 111
[3] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر العربي المعاصر، ص 44.

تعدّدت الدّراسات الأدبية واختلفت النّقاشات الفكرية حول النّص، هذا المصطلح الّذي شغل اهتمام النّقاد والدّارسين منذ الأزل، ولازال إلى أيام النّاس هذه يحظى بكبير عناية، سيما وأنّ العالم نفسه أضحى نصًّا، والنّص يحوي عالما متكاملًا، حيث تعدّ قراءة النّص وتأويله من أكثر الإشكالات المعاصرة تداولًا في الفكر النّقدي.

والنّص عدة أنواع فهناك النّص العلمي، النّص الأدبي، النّص التاريخي، النّص الفلسفي، وغير ذلك، وكلّها تشتغل على اللّغة، إلّا أنّ أكثرهم اشتغالًا على أسرارها ولطائفها هو النّص الأدبي، إذ يسعى هذا الأخير أن يغرف من بحر اللّغة والتقاط صدفاتها قدر المستطاع، فالنّص نظام لغوي متميز وفريد، يجعل الأشياء والكائنات ترتحل من عوالمها الحقيقية إلى عوامل اللّغة، فتلبس حليًّا بهية، وتكتسي معانٍ جديدة ومثيرة لم تكن لها في عالمها الواقعي. فالأدب إنما هو استعمال اللّغة بامتياز وإلّا لما ذاع صيت أديب ولا خُلِّد اسمه. وبمجرد كتابة النّص باللّغة ينتشر في التّاريخ والزّمان والمكان، فلا يحيط به زمن معين ولا مكان محدد، ولا يحتويه تاريخ سابق، فهو ليس مجرد حروف رسمت على بياض..، إنّه أكثر من خيال أديب، ومعاناة شاعر..، إنّه يخبئ في ثناياه أسرارا لا يمكن بحال الكشف عنها، إنما أقصى ما يمكن فعله التّمتع بقراءته والتّلذذ بمعانيه المختلقة الّتي يحملها... فهو—أي النّص- أشبه بمتاهة دلالية يتفسح القارئ بين مداخلها اللامتناهية ومخارجها المتملصة الفلوتة.

وسيحاول هذا الفصل رسم طريق لسبر أغوار هذا المصطلح الإشكالي/النّص، والوقوف على أبرز معالمه، والتّجوال بين مختلف المصطلحات المتعلّقة به.

مفهوم النّص:

إنّ محاولة إيجاد مفهوم شامل وافٍ يحيط بمصطلح النّص ويقبض على معناه، من الصعوبة بما كان، فهذا المصطلح، شأنه شأن المصطلحات الأخرى الفلوتة والهلامية، مراوغ وزئبقي لا يثبت على حال/تعريف. فالسِّر مغرٍ وبراق إذا لم تكشف حقيقته، لذا تبقى المصطلحات مشوقة ودافعة للبحث لأنها لم تكشف كل أوراقها، وسرها لازال محفوظا في ثناياها. وسيحاول البحث رسم معالم المصطلح من خلال رصد دلالاته في الثقافتين العربية والغربية.

ففي الثقافة العربية يحمل مصطلح النص عدة معان أبرزها: الظهور والارتفاع، جاء في اللّسان: النّص: رفعك الشيء، ونص الحديث ينصه نصًّا: رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، ووضع على المنصة أي غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصة: ما تظهر عليه العروس لترى، ونص المتاع نصًّا: جعل بعضه على بعض، ونص كل شيء: منتهاه: قال الأزهري: النّص أصله منتهى الأشياء ومنبع أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرّجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتّى تستخرج كل ما عنده، ويقال: نصصت الشيء: حركته، ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة أي ما عادل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام[1].يشير التعريف اللغوي للنّص إلى أنّ دلالة الظهور تعد أهم دلالات المصطلح وهذا ما تتفق عليه أغلب التعريفات في التراث العربي.

أما التّعريف الاصطلاحي، فقد عرّفه علماء الدّين بأنّه ما يحتمل معنى واحدا، أي أنه غير قابل للتّأويل، ما يعني أنّه ظاهر المعنى، وهذا يوافق الدّلالة المعجمية، الأمر الّذي يوحي بأنّ مصطلح النّص لا يحيل إلى الأدب[2]. لأنّ النّص الأدبي يحتمل معانٍ عدة، وبما أنّ النّص عرِّف من لدن علماء الدّين من خلال نص القرآن ونص الحديث، فقد رأوا أنه يحتمل معنى واحدا، ولا يجوز تأويله. وهذا لا يعني أنّ النّص لم يكن متداولا خارج الحقل الدّيني إلا أنه لم يكن ذا دلالة اصطلاحية، فالعرب قديما لم يكن لهم كبير اهتمام بالتأصيل، فقد كانوا أهل فصاحة وبلاغة وبيان؛ إذ كانت تلك فطرتهم الّتي فطروا عليها، فلم يحتاجوا —والحال هذه– إلى قواعد ولا نظريات ولا تأصيل، إلى أن احتكوا بغيرهم من الأمم والحضارات فأصبحت الموروثات العربية (القرآن، الحديث، اللغة، الأدب الجاهلي) مهددة بشتى أنواع التأثير من مختلف الثقافات الواردة.

ويعرف حسن حنفي النّص بأنه "تدوين لروح العصر من خلال تجارب فردية وجماعية في مواقف متعددة ومتباينة"[3]. فالنّص في عمومه يحمل في طياته سمة العصر، وروح الجماعة الّتي ينتمي إليها، فالمؤلف ليس

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، مادة (ن،ص،ص)، ص 97،98.

[2]– عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص325.

[3]– حسن حنفي: قراءة النص،ضمن كتاب: الهرمينوطيقا والتأويل،مجلة ألف، دار قرطبة، مصر/ الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993، ص11.

ذاتا منعزلة عن الوجود، لكنه حصيلة سياقات وأنساق إن ظاهرة أو مضمرة ساهمت في تشكيل رؤاه حول العالم، وبلورتها في نص من تأليفه.

أمّا في الثّقافة الغربية فيحتمل دلالة مغايرة، فهو ذو أصل لاتيني مشتق من كلمة (textus) الّتي تعني "نسيج"، وفعلها (texere) أي "ينسج". وعليه فالنّص نسيج من كلمات محكمة البناء، أي أنه السّطح الخارجي الظاهري للنتاج الأدبي، وهذه الكلمات المنظومة تؤلف شكلا/نصًّا وحيدًا أو تعبيرًا حقيقيًا، إما يكون مكتوبا أو شفاهيا[1]. ولكن هذا لا يعني أن للنّص دلالة واحدة ووحيدة، إنما هو حمال أوجه تضمر خلفها دلالات مختلفة ومتعددة، والثابت فيه هو شكل النّص أي كلماته وجمله المكونة له تبقى نفسها على مرّ العصور وما يتغير المعاني والدلالات.

وما يمكن استنتاجه من خلال مفهومي النّص في الثقافتين أنّ دلالة المصطلح في الثقافة العربية تختلف عنها في الثقافة الغربية؛ ففي حين يعني في الأولى الظهور والارتفاع، فإنّه يعني في الثّانية النّسيج. وهذا الاختلاف لا يعد عيبا، ولا خللا في إحدى الثّقافتين باعتبارهما مختلفتين عن بعضهما، فالثّقافة العربية لها خصوصياتها، وسياقاتها، والأمر نفسه بالنسبة للثقافة الغربية.

أمّا في الثقافة المعاصرة، ومع تبادل المعارف، وتداول العلوم، وظهور مستجدات في الساحة الفكرية، فقد أصبح النّص يحمل دلالات عديدة، ولم يعد يدل على الظهور فقط، أو الّذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، كما لم يعد مجرد نسيج من الكلمات مضموم بعضها إلى بعض، فقد اتسع مدلول النّص ليشمل كل شيء، فالأدب نص، والتاريخ نص، والوجود نص، والإنسان ذاته نص.

هذا، وترى جوليا كرستيفا (Julia kristeva) أن النص عبارة عن "جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللّغة واضعا الحديث التواصلي، ونقصد المعلومات المباشرة، في علاقة ملفوظات مختلفة سابقة أو متزامنة".[2]

إنّ كرستيفا ترى النّص في معناه العام على أنه أداة أو وسيلة تشتغل على نظام اللّغة، فالنّص له نظامه الخاص المستمد من نظام اللّغة، فهو/النّص نظام متضمن داخل نظام اللّغة، ويحيل تعريفها هذا على التداخل بين مختلف النّصوص من خلال إقامة علاقات حوارية بين الماضي والحاضر وحتّى المستقبل.

وتعرف النّص الأدبي بأنه "فضاء اختراقي بامتياز، الأمر الذي يعني أنه فضاء تحويلي بالدرجة الأولى، إنه فضاء يتيح للعبة الدّال داخل (تلفظ) فارغ (أي بدون ذات متمركزة موجهة للعمليات التحويلية) بالقيام بتآلفات

[1]- ينظر: عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي، العربي المعاصر، ص32.

و: رولان بارت: نظرية النص، ضمن كتاب آفاق التناقصية"المفهوم والمنظور"، ترجمة وتقديم: محمد خير البقاعي: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ص ص 30-31.

[2]- رولان بارت: نظرية النص، ضمن كتاب آفاق التناصية، تر:محمد خير البقاعي، ص 37.

لانهائية وتنويعات دلالية غير منشطرة بواسطة كتابة بيضاء تعمل على إنتاج الدلالة الجديدة لا السائدة بالثورة الدائمة على كل التقاليد اللغوية والفلسفية والأدبية والاجتماعية والسياسية"[1].

فالنّص الأدبي خروج عن المألوف، إنه انزياح على كل المستويات، فهو يتصرف باللّغة وفق أنماط جديدة لم تكن مألوفة من قبل إنما من إبداع النّص ذاته، فالأسطر المخطوطة تتجاوز نفسها لتصبح حاملة لدلالات جديدة ومعانٍ متجددة.

إنّ التّعريف السّابق للنّص يقلب الموازين، ويخلخل الأفكار السّائدة بل ويزيحها لصالح دلالات ورؤى جديدة تُكشف باكتشاف النّص. ويحيل التّعريف السّابق لكرستيفا إلى مصطلحات عدّة تساهم في تعريف النّص، وتحديد مفهومه أكثر؛ فالنّص ممارسة دلالية وإنتاجية، يعتمد على التّشفير والترميز[2]. إنه "ممارسة دلالية"، فهو يعزف على أوتار الدلالات المتعددة الناشئة عن التفاعل بين سياقات إنتاج النّص وأنساق كتابته، والنّص "إنتاجية" فهو ينتج دلالات عدة، سواء تلك الّتي قصدها المؤلف أو الّتي اكتشفها القارئ. كما أنّ النّص الأدبي يتميز على النّص التّواصلي العادي بأنّه نص "مشفر" أساسه "الترميز"، وهذا ما يجعل الباب يفتح على مصراعيه أمام "القراءة" و"التأويل"، وبذلك تتحقق "المتعة" و"اللّذة"، فعملية القراءة مغامرة تجوب أدغال النّص محاولة رفع الحجب قدر الإمكان عن أسراره، وبالتّأويل تكشف كواليس النّص أكثر فأكثر.

هذا، والنّص أيضا عبارة عن حصيلة تراكمات ثقافية واجتماعية وغيرها من السّياقات وحصيلة تفاعل نصوص سابقة وهذا ما يعرف بـ "التّناص"، فالنّص في نهاية المطاف ما هو إلّا مجموعة نصوص تتحاور وتتفاعل فيما بينها، إنّه "مجال وفضاء للعبة العلامات (المفردات) وشبكة من العلائق الدّلالية والرّمزية والجمالية المتضافرة فيما بينها. وهو في الحقيقة حسب مفاهيم التّناص، أشبه بمفترق ينفتح على جهات متقابلة متعاكسة موار بالحركة المستمرة، فالنّص الرّئيس أو الأساس، يطلّ على نصوص أخرى: شذرات، فتات أقوال وبقايا أمثال وكلمات من هنا وهناك: فالنّص سليل لنصوص سابقة عليه؛ ذلك لأنّ النّص في"بنائه" لا ينبثق من فراغ وهوة عدم، وإنما –وهذا قدره– يتموضع ضمن ثنايا نظام ثقافي مَّا، فالنسق الثقافي بصفته بنية كبرى، يحتوي أو يحاصر كلًّا من النّاص (المؤلف) والنّص، ومن ثم، فالمنتج –منتج النّص (...) يجد نفسه على حين غرّة محاطا بركام من خطابات تواصل المحاصرة وتنهض من شوق فضاء المنظومة الثقافية وأصقاعها"[3]. فالنّص هو مجموع نصوص متحاورة ومتفاعلة فيما بينها لأنّه لا يمكن أن ينطلق من العدم، فلا بد من سند يتكئ عليه وأرضية متينة تضمن له الانطلاق، ويأخذ منها ما يجعله نصا. كما لا يمكن أن يتجنب النّص ومؤلفه السياقات المحيطة

[1] – عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص، (المفهوم، العلاقة، السلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات،بيروت،ط1،ص 117.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص37 – 40.

[3] – خالد حسين: شؤون العلامات، ص ص 179-180.

بهما، ومن الصعب أن يخرجا عن دائرة التأثير، فهما (النّص وصاحبه) عبارة عن تراكمات معرفية، ثقافية، سياسية، اجتماعية،... يُطبع فيهما وعبرهما آثار الزّمان والمكان السّابقة والحاضرة واللّاحقة؛ فالآثار السّابقة هي خلاصة تجارب الماضي، والآثار الحاضرة هي ما يحدث في الزّمن الحاضر أي الأوضاع المعيشة، أمّا الآثار اللّاحقة فهي عبارة عن آمال الإنسان وطموحاته ونظرته للمستقبل. كلّ هذه المعطيات تساهم بشكل كبير في بناء الذّات الكاتبة والنّص المكتوب.

النص ليس وحدة مستقلة، بل هو مجموع نصوص تشكل مسرح النص الظاهر، يتقلب بين ثنائية الحضور والغياب، حضور الذات المبدعة وغياب ذاكرة الجماعة، "هذا الحضور الفردي هو فعالية الكاتب ويتمثل في الشفرة الخاصة (...) بينما الذاكرة تتمثل في النصوص السابقة، والّتي لها تأثيرها الخاص على إبداع كل كاتب وكل عصر، إنها الغياب الّذي يجمع النص بخارجه ويربطه بما سبقه وما يعاصره من الملفوظات والنصوص."[1]

مفهوم النّص عند بول ريكور:

يبدو أنّ الوقوف عند تعريف ريكور للنّص والخطاب ضرورة منهجية لمعرفة آرائه و مواقفه إزاء هذين المصطلحين. وإن كان ريكور لا يختلف في تعريفه للنّص عن التّعريفات السّابقة، إلّا أنه ينظر إليه وإلى الخطاب من وجهة نظر مغايرة، فهو يحاول أن يحدد النّص وفق علاقته مع الكلام الشفهي/الخطاب، ويتناوله من زاوية الكتابة، فما الّذي يعنيه النّص عند ريكور؟ وما علاقته بالخطاب والكتابة؟

يقول ريكور: "لنسمِّ نصًّا كلّ خطاب ثبتته الكتابة"[2]، حسب هذا القول النّص هو خطاب، لكن هذا الخطاب حتّى يكون نصًّا يجب أن يثبت بالكتابة. وعليه فالكتابة هي الواسطة بين الخطاب والنّص.

ماذا يقصد ريكور بالخطاب؟

إنّه الكلام الشفوي، والكلام وفق ما يحدده سوسير(Ferdinand de Saussure) هو "تحقق اللغة في حدث خطاب ما، إنتاج خطاب فريد من طرف متكلم مفرد، فإن كل نص إذن هو بالنسبة للغة في نفس موقع انجاز الكلام، وتعتبر الكتابة علاوة على ذلك بصفتها مؤسسة، تالية للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبيت كل تلفظاته التي لاحت شفويا بشكل خطي موجز؟ يبدو أن الاهتمام الحصري تقريبا المعطى للكتابات الصوتية تأكيد على أن الكتابة لا تضيف شيئا لظاهرة الكلام، أن لم يكن التثبيت الذي يسمح بصيانته، من هنا

[1] – فتيحة كحلوش: بلاغة المكان،(قراءة في مكانية النص الشعري) مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2008، ص 40.

[2] – Paul Ricœur : Du texte à l'action ,p154.

اليقين التام بأن الكتابة كلام مثبت، بأن التسجيل سواء كان تخطيطا أو تدوينا، هو تسجيل للكلام ، تسجيل يضمن للكلام ديمومته بواسطة خاصية النقش الدائمة"[1].

فالكلام –حسب سوسير– هو تجسيد للّغة/النّظام المجرد، إنّه خرق لهذا النّظام وانزياح عنه، وإذا أخذ الكلام على أنه الأسبق فإنّ الكتابة تعد مجرد مرحلة تالية له (الكلام)، ومهمتها الوحيدة تدوين ما قيل شفهيا أو تثبيت الأصوات المتطايرة دون زيادة أونقصان.

ولكن هل سيتوقف ريكور عند النّقطة التي يكون فيها الكلام أولا، ثم الكتابة ثانيا؟ إن ريكور يرى عكس هذا فالكلام ليس هو الأصل والكتابة ليست مجرد تدوين له؛ إن الكتابة أكبر من هذا بكثير، ففي الفكر المعاصر تطرح الكتابة على أنها نظرية.

ويرى ريكور أنّ "ما أثبت بالكتابة إذن خطاب كان بإمكاننا أن نقوله. بالتأكيد، لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله. التثبيت بالكتابة يحل محل الكلام، أي حيثما كان بإمكان الكلام أن يولد، يمكن لنا إذن إن لم يكن النص نصا حقا عندما لا ينحصر في تسجيل كلام سابق، بل عندما يدون مباشرة بالحروف ما يريد الخطاب قوله"[2]. فالخطاب الذي يمكن قوله لم يدون؟ لم لا يكتفي بالشفاهية؟ أم أن الكتابة لها غاية أكبر وأعظم من مجرد التثبيت؟

إنّ الكتابة تتيح للنّص أخذ دور الكلام، إنها ليست تثبيتًا لكلِّ ما يقال، فالكتابة لها كيانها الخاص ووجودها المميز وعليه فهي تحتل مكان الكلام وتنفرد بزمام الأمور بامتياز، وبهذا التحول وتبادل الأدوار تطرأ تغيرات كثيرة بالنسبة لعلاقة النص بالخطاب، وبصاحبه وبقارئه، هذه التغييرات تساهم لا محالة في وضع أسس لنظرية النص على أساس الكتابة وما ينجر عنها من مصطلحات تسير جنبا إلى جنب.

هذا، ويستخدم دريدا (Derrida) مصطلح تكملة (supplément) ليعبر عن العلاقة غير الثابتة بين الكلام والكتابة، فهي إضافة إلى إحالتها إلى معنى الاكتمال، تحوي ضمنيا معنى الاستبدال أو إحلال محل[3]، أي إحلال الكتابة محل الكلام؛ حيث يرى دريدا بأنّ الكتابة هي أصل اللّغة وليس أصلها هو الصوت الّذي قوَّض مركزيته من خلال تقويض كل المركزيات الغربية الّتي بسطت سيطرتها على مفاصل الفكر الغربي.

إنّ الانتقال من الكلام إلى الكتابة يطرح عدة قضايا، فهذا الانتقال ليس مجرد تحول من حال إلى آخر دون ترك أي أثر، إنه يغير أنماطا كثيرة. فحلول الكتابة محل الكلام يجعل القارئ يحل محل السامع والكاتب محل المتكلم، وإن كان في عملية الكلام تجتمع العناصر الثلاثة (المتكلم، الكلام، السامع) ففي الكتابة يكون هناك

[1] - Op- Cit, p154.

[2]-Ibid, pp 154,155.

[3] – محمد شبل الكومي:المذاهب النقدية الحديثة،(مدخل فلسفي)، ص 316.

نص/قارئ أو نص/كاتب،هذا الانفصال في منظومة التواصل يولد مسافة بين قطبي الاتصال (الكاتب/القارئ) وبين النّص الأمر الذي يسمح بولوج باب القراءة ومنه التأويل.

وقد عُرِف الخطاب منذ القدم لكن مفهومه كان تابعا لمفهوم الكلام؛ حيث "منذ السفسطائيين وسقراط انحصر مفهوم الخطاب في حدود المعنى الذي يظهره الكلام، وأصبحت مهمته منذ ذلك الحين منحصرة في "تخليص المعنى" مما هو ظني ونسبي ومتغير، لأن طبيعة الخطاب عقلية (لوغوس)"[1]. فالخطاب يجلي المعنى الّذي يريد الكلام إيصاله ويخلصه من شوائب الظن والنّسبية والتغيير، لأنّه –أي الخطاب– مرتبط بالعقل وهذا الأخير لا يجب أن يعتريه النّقصان أو القصور ولا تشوبه شائبة.

وفي العصر الحديث، يكتسي الخطاب مفاهيم جديدة منها تعريف هاريس؛ حيث يعرفه بأنه "ملفوظ طويل أو عبارة متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة؛ يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني بحت"[2]. فالخطاب عبارة عن متتالية لسانية حيث تشكل الكلمات نظامًا لغويًّا متناسقًا منغلقًا على نفسه، لا يحيل إلّا على وجوده الخاص.

ويحاول ريكور إقامة نظرية للنّص تتأسس على مقولات الخطاب، الأثر، المباعدة، المسافة والذّات، يقول: "سوف نبني نظرية النّص تبعًا لما تشهد عليه، بما في ذلك الوظيفة الإيجابية والمولدة للمباعدة في صميم تاريخية التجربة الإنسانية"[3]. ووفق هذا يقترح ريكور طرح هذه الإشكالية على خمسة أصعدة؛ يشكل كل واحد منها مبحثا إشكاليا وهي كالتّالي كما أوردها ريكور: 1-إنجاز الكلام كخطاب، 2- إنجاز الخطاب كأثر أدبي مبني، 3- علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب وآثار الخطاب، 4-أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما، 5-الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذّات. وكل هذه القضايا مجتمعة تشكل المعايير النّصية[4]، وتشكل أهم مفاصل هذا الفصل، وقد استند ريكور إلى الخطاب لا باعتباره الجانب الفردي للغة كما حدده سوسير، لأنّ هذا التمييز بين اللّغة والكلام جعل هذا الأخير ضعيفا وعارضًا. لذا يرى ريكور أنه من الضروري إقامة علم دلالة الخطاب بحيث تكون حركته الأولى "معالجة هذا الضعف المعرفي للكلام النابع من الطبيعة المنفلتة للواقعة قياسا بثبات النّظام بربطه بالأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) للخطاب النّاتجة عن فعلية الواقعة في مقابل افتراضية النّظام"[5]. فالخطاب واقعة، ويجب ألا ينظر إليه على أنه عارض وزائل مقارنة بالنظام/اللّغة، إذ "النّظام" له

[1] – عبد الواسع الحميري:الخطاب والنص،(المفهوم–العلاقة–السلطة)، ص 89.

[2] – المرجع السابق، ص 91.

[3] – Paul Ricœur: Du texte à l'action , p114.

[4] – Ibid, p114.

[5] – بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، تر: سعيد الغانمي، ص34.

وجود افتراضي وما يجسده هو "الرّسالة"، هذه الرّسالة تثبت بواسطة "الخطاب" لأنّ هذا الأخير واقعة متفردة، فالنظام "لا يوجد بل إن له وجودا افتراضيا فقط. والرسالة وحدها هي التي تضفي الفعلية على اللّغة، ثم يأتي الخطاب ليوطد وجود اللّغة نفسه، ما دام كل فعل متفرد منفصل في كل لحظة زمنية من الخطاب هو الّذي يضفي الفعلية على الشفرة"[1]. إنّ اللّغة دون تجسيد لا وجود لها، وما يحقق كينونتها ويثبت وجودها استعانتها بالخطاب،فهذا الأخير يكتسب قيمته من اللّغة، لكنه يكسبها تحققًا ووجودا،إنّه ينقلها من عالم الموات/التّجريد إلى عالم الأحياء/التّحقق. كما ينطوي الخطاب على أهمية كبيرة في عملية التّواصل فهو يعد بمثابة قناة التّواصل فلا تواصل دون خطاب يتنقل بين المتكلم والسامع أو بين الكاتب والقارئ. وعليه يعيد ريكور بلورة مفهوم الخطاب؛ فالخطاب "ليس مجرد واقعة تختفي ووحدة لا عقلية، كما قد يوحي التّضاد بين اللّغة والكلام. فالخطاب ذو بنية خاصة به، ليست هي بنية التّحليل التّأليفي أي التّواشج والتّفاعل بين وظيفتي التّحديد والإسناد في الجملة الواحدة"[2]. وعليه يكون الخطاب أكبر من مجرد رابط لأجزاء الكلام المتناثرة هنا وهناك.

إذًا، يمكن القول بأنّ ثنائية اللّغة/الكلام أهدرت الكلام حقّه وأولت عناية خاصة باللّغة، ذلك النّظام المجرد الّذي لولا الكلام لما كان له تجسيد/وجود/تحقق، لذا يجب إعادة النّظر في هذه الثنائية وإعطاء كل ذي حقٍّ حقّه. واعتبار الكلام/الخطاب فرادة إبداعية متميزة لها كيانها الخاص. ومن هذا المنظور حاول ريكور بناء نظريته على أساس الخطاب الّذي له وجوده المتفرد المتميز.

ويفرق ريكور بين الخطاب والنّص من حيث المرجعية، يقول "الخطاب له معنى ومرجعية، أمّا المعنى فهو الموضوع المثالي الّذي يتطلع إليه، وأمّا المرجعية فهي قيمة حقيقته ونشدانه بلوغ الواقع. وإذا استحال الخطاب نصا انتفت الخاصية المرجعية، فلم يعد ثمة وضع مشترك بين الكاتب والقارئ. هذا الإلغاء للخاصية المرجعية هو ما يجعل الظاهرة الّتي نسميها أدبا ممكنة."[3]

ويرى ريكور مع علماء اللّغة أنّ الخطاب يكون إمّا شفاهيًّا أو مكتوبًا ويقترح هذا المفهوم ليميز بين الكلام الشّفهي والكلام المكتوب، والخطاب حسب علماء اللّغة هو "الرّأي المخالف لما يسميه هؤلاء بالنسق أو النّظام اللّساني، الخطاب يعني حدث الكلام"[4]. والخطاب حدث لأنه قد تحقق زمنيًّا وفي الحاضر، وهو موازٍ للّغة/النّظام، ومنه نشأت ثنائية لغة/خطاب، وقد سبق القول بأنّ ريكور عوض مصطلح الكلام بمصطلح الخطاب، وإن كانت اللّغة نظامًا مجردًا يخضع لقوانين خاصة، فالخطاب نظام من نوع آخر، إنّه يجسد تجريد

[1] – المرجع السابق ، ص 34.

[2] – المرجع نفسه،ص37.

[3]- Paul Ricœur :du texte à l'action, p 126

[4] -Ibid, p 206

اللّغة من خلال الكلام المنطوق والمكتوب وعليه يفرق ريكور بين اللّغة والخطاب من خلال سمات عدة تميز كل منهما عن الآخر.

يميز فان دايك (Van Dijk) بين النص والخطاب، فالنص بالنسبة إليه "وحدة "مجردة" تتجسد عبر الخطاب الّذي هو فعل تواصلي."[1]

"إنّ الخطاب هو في آن واحد فعل الإنتاج اللفظي ونتيجته الملموسة والمسموعة والمرئية، بينما النص هو مجموع البنيات الّتي تتضمن الخطاب وتستوعبه، وبتعبير آخر: إنّ الخطاب هو الموضوع الإمبريقي المجسد أمامنا كفعل، أمّا النص فهو الموضوع المجرد والمفترض، إنه نتاج لغتنا."[2]

4- الفرق بين اللّغة والخطاب :

ما من شك أنّ هناك فرقا بين اللّغة والخطاب فلكلّ منهما كيانه الخاص به ولكل منهما مجال تحققه رغم العلاقة المتكاملة بينهما؛ إذ لا يوجد خطاب دون لغة، كما لا تتحقق اللّغة دون أن تجسد كخطاب. ولا يميز ريكور بين الخطاب واللّغة تمييزا قطعيا أي يقيم قطيعة بينهما، إنما يفرق بينهما على أساس أربع سمات. وضمن الخطاب نفسه يفرق بين المنطوق/الكلام والمكتوب/النص.

أولى السمات المميزة "أنّ الخطاب تحقق دوما زمنيا وفي الحاضر، بينما نظام اللّغة تقديري وغريب عن الزمن، "إميل بنفنست" يسميه "إلحاح الخطاب"[3].

يعني هذا الكلام أنّ للخطاب وجودًا زمنيًا، فهو داخل الزّمن يتحقق به وفيه، أمّا اللّغة فهي خارج الزّمن إنها تسبح في عالم لا يحده مكان ولا يحيط بها زمان، فالخطاب وجود زمني راهني أمّا اللّغة فنظام افتراضي.

ويميز ريكور بين الخطاب الشّفوي والخطاب المكتوب من حيث حضورهما زمنيًا، فالخطاب حسبه "لا يوجد إلا باعتباره خطابًا زمنيًا وحاضرًا وتتحقق هذه السّمة بشكل مغاير في الكلام المباشر وفي الكتابة، في الكلام المباشر يظهر إلحاح الخطاب حدثا هاربًا يظهر ويختفي لذلك توجد مشكلة التثبيت والتّدوين، ما نريد تثبيته هو ما يختفي. وإذا كان بوسعنا أن نقول، تعميمًا، إننا نثبت اللّغة، تدوين الحروف الأبجدية، المعجم، التركيب، فذلك لتدوين الخطاب، لأنه الوحيد الّذي يقتضي أن يثبت، وحده يتطلب ذلك لأنه يختفي"[4].

على الرغم من أنّ الخطاب الشفوي والمكتوب لهما حضورهما الزّمني، إلا أنّ الأمر يختلف في كيفية هذا الحضور. ففي الكلام المنطوق تنتقل الكلمات وتتطاير في فضاء الزّمن، فمنها ما يظهر ومنها ما يختفي. لذا

[1] – فتيحة كحلوش: بلاغة المكان، ص 34.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 34،35.

[3] -OP - Cit, p 206.

[4] -Ibid, p207.

يلجأ إلى التثبيت عن طريق الكتابة، فالكتابة تضمن للخطاب انتشارًا في الزّمن، أي يصبح له تحقق زمني لا يحتمل الظهور والاختفاء، إنما له وجود دائم ضمنته له الكتابة.

أمّا السّمة الثّانية الّتي يميز بها ريكور بين اللّغة والخطاب: قضية الذّات، فاللّغة لا تتطلب "أيّ ذات، -بذلك المعنى الّذي لا ينطبق فيه سؤال "من يتكلم"، على هذا المستوى- يحيل الخطاب على متكلمه بفضل مجموعة من أدوات الوصل كالضمائر، لذا نقول إن "إلحاح الخطاب" مرجعي ذاتي"[1].

إنّ الذّات عنصر فاعل ومهم في الخطاب، فلا خطاب دون ذات متكلمة ، أما اللّغة فلا تحتاج إلى ذات لأنها -كما سبق الذكر- نظام مجرد افتراضي وإذا كانت "تفتقر إلى ذات بعينها لأنها الموقع المحايد مطلقا والّذي تشغله كل ذات في صياغة خطابها، فإن الخطاب يحيل دومًا إلى قائله"[2].

نعم إنّ الخطاب يحيل إلى الذّات وهذه الأخيرة تغرف من معين اللّغة لتنتج خطابا يحمل سماتها وبصماتها. وإن كان الخطاب يحيل إلى الذّات، فإن نوع الإحالة يختلف بين الخطاب الشفوي والخطاب المكتوب الّذي هو النّص: فالنّص خطاب ثبتته الكتابة.

ما من شك أن هناك اختلافا بينهما فما جوهر هذا الاختلاف؟

يفرق ريكور بين الخطاب في وضعيتيه الشفوية والكتابية، يقول ريكور إنّ إحالة الخطاب إلى المتكلم في الخطاب الشفوي "يمثل إحالة الخطاب على الذّات المتكلمة خاصية مباشرة يمكن شرحها على النّحو التّالي: إنّ القصيدة الذّاتية للذّات المتكلمة ودلالة خطابها يتقنعان بالتّناوب، بحيث إنّ ما أراد المتكلم قوله وما أراد الخطاب قوله سيان."[3] فما تريد الذّات المتكلمة أن تقوله، أي قصدها، ومعنى الكلام الّذي قيل واحد،أي أنّ جواب السّؤال: ماذا قال؟ وجواب السّؤال: ما معنى الكلام المتحدث به؟ جواب واحد. وهذا بمفهوم عام، لأنه لا يوجد تطابق تام بين قصد القائل ودلالة القول إذا نظر من زاوية المتلقي، فاختلاف أفهام المتلقين وآفاقهم في فهم الكلام يحدث بؤرة توتر بين قصد القائل وما قيل.

أمّا من حيث الخطاب المكتوب/النّص، فالأمر يختلف عنه في الخطاب الشفوي؛ إذ "يكف قصد الكاتب وقصد النّص عن التّطابق، وذلك التّباين في دلالة النّص الشفوية والقصد الذّهني يشكل الرهان الحقيقي لتدوين الخطاب"[4]. إنّ ما بين معنى النص وقصد المؤلف "بون" شاسع، ذلك لأنّ اللّغة بمجرد تجسيدها في الخطاب المكتوب/النّص، تنفلت من يد كاتبها وتفسح المجال لدلالات متعددة ومختلفة لتقتحم مجالات النّص وبياضاته،

[1] - OP - Cit,, p 206

[2] - محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات، ص 75.

[3] -Paul Ricœur, du texte à l'ation, p 209.

[4] -Ibid, p 210.

ما يعني أنّ الكتابة تكسب الخطاب وجودا وسيرورة، وذلك من خلال فتحه على آفاق رحبة تكسبه معانٍ ودلالات مختلفة قصدها المؤلف أم لم يقصدها.

يواصل ريكور عرض أهم نقاط التّعارض بين اللّغة والخطاب، فيعرج على مسألة المعنى والمرجعية، يقول: بينما تحيل علامات اللّغة فقط على علامات أخرى داخل النّظام نفسه. وبينما تستغني اللّغة عن العالم كما تستغني عن الزّمنية والذّاتية، يكون الخطاب دائمًا على صلة بموضوع ما يحيل على عالم يتوخى وصفه التّعبير عنه وتشخيصه لهذا لا تتحقق وظيفة الكلام الرّمزية إلا في الخطاب."[1] إنّ اللّغة لا تحيل إلاّ على نظامها المجرد، مستقلة عن العالم والذّاتية وخارج إطار الزّمن. في حين يحيل الخطاب إلى عوالم مختلفة تشكل مرجعياته. فهو غير معزول عن العالم، بل يؤثر فيه ويتأثر به، فالخطاب إنما هو قول شيء عن شيء مّا، ومن خلال هذا تتحقق الوظيفة الرّمزية للكلام. فالكلمة في نظام اللّغة لها معنى، ولكن عند استخدامها في سياقات الخطاب تصبح لها عدّة معانٍ مختلفة تصل إلى درجة التّضاد. وتكشف اللّغة عن أسرارها ولطائفها عن طريق الخطاب، لذا فهذا الأخير موطن الرّمزية، وتعدد المعاني والدلالات. وللخطاب مرجعية خارجية تتمثل في العالم الّذي يحيل إليه، ومرجعية داخلية تتجسد في "تنسيقه الداخلي أو نسقيته الجوانية، بتعبير آخر للخطاب مرجعية مزدوجة: قصدية وانعكاسية، متوجهة نحو الشيء وتوجهه نحو الذّات"[2]. فالخطاب يحيل إلى عالم خارجي يصنعه هو بنفسه وهذا ما يسميه ريكور بشيء النّص اللامحدود.

ويتميز الخطاب عن اللّغة من حيث التّواصل؛ فبينما "لا تعتبر اللّغة سوى شرط التّواصل الّذي تقدم له أنساقًا مّا، لا يتم تبادل الإرساليات إلّا في الخطاب. بهذا المعنى لا يملك الخطاب لوحده عالما فقط، بل آخر مخاطبا إليه يتوجه"[3]. تعدّ اللّغة، إذًا، شرط التواصل وأداته، إذ لا يستقيم إلّا بها فهي وسيلة أساسية، ورغم هذا لا تحدث عملية التّواصل إلّا عن طريق الخطاب فهذا الأخير يستدعي مخاطِبا ومخاطَبا وهما القطبان الرّئيسان في منظومة التّواصل.

وعليه، فاللّغة مادة التّواصل، لكن هذا الأخير لا يتحقق إلا بالخطاب، ما يعني أنّ اللّغة والخطاب متكاملان فلا تواصل دون خطاب، ولا تواصل دون لغة. وفي الخطاب نفسه تختلف عملية التّواصل في الخطاب المنطوق عنها في الخطاب المكتوب؛ ففي الخطاب المنطوق/الكلام يكون المتكلم والسامع حاضرين، ما يعني أنّ التواصل يتم في أبسط صوره. أمّا الخطاب المكتوب/النّص فمن غير الممكن الجمع بين الكاتب والمتلقي، إن حضر أحدهما غاب الآخر، ما يجعل التّواصل يتجسد بصورة أخرى أكثر تعقيدًا.

---

[1] - OP - Cit,, p 206

[2] - محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات نص 77.

[3] -Paul Ricœur: Du texte à l'action, p 207.

وإن كانت المناظرة غالبة على الخطاب المنطوق، فإن الخطاب المكتوب يتملص منها؛ إذ "لم يبق له من مستمع مرئي، وأصبح القارئ المجهول اللّامرئي هو مستقبل الخطاب الذي لم يتم اختياره".[1] فالأكيد أن متلقي النّص سيقرأه وفق آفاقه ويؤوله وفق أفهامه، يعطي للنّص معانٍ ربما لم يقصدها المؤلف أصلا، ولذلك فالنّص محكوم بالقارئ بل لا يكون النّص نصًا إلا إذا قرئ وأُوِّل؛ فالقراءة "خلق جديد للنّص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى".[2] إنها إعادة كتابة النّص المقروء، إنها خلق نص آخر فوق النّص الأول/المقروء لتخرج منه نصوصًا جديدة مع كل قراءة.

لكن كيف يقرأ النّص؟ وقبل الخوض في غمار البحث عن إجابات شاردة لهذا السؤال الإشكال، تُلقي مسألة الكتابة بظلالها –باعتبار العلاقة الوطيدة بين الكتابة والخطاب– لتكون سؤالًا مُهِمًّا من أسئلة البحث. فما الّذي تستطيع الكتابة أن تنجزه؟

الكتابة: الوجه الآخر للنّص:

الخطاب حسب ريكور نوعان: خطاب منطوق هو الكلام، وخطاب مكتوب هو النّص ومن الدّراسة السّابقة يتبين الفرق جليًا بين النوعين، وما كان سبب الاختلاف هو ارتباط الخطاب بالكتابة ليكون نصًّا، فالكتابة تضفي عليه أبعادا جديدة وتكسبه دلالات متنوعة ذلك أنها تفتح النّص على القراءة والتّأويل، لأنّ النّص المتعدد المعاني يحيا طويلًا، أمّا الكلام الشفوي فيتطاير كما تتطاير أوراق الخريف.

ومع ارتباط الخطاب بالكتابة تتغير ملامحه وذلك بتغير قطبي الاتصال فالمخاطب يعوضه الكاتب، والسامع يعوضه القارئ، هذا الأخير قد يكون افتراضيا، والكتابة تمنح النص نفسا جديدا فهي تجعله منتشرا في الزمن وفوق مستوى المكان أي لا يحيط به زمن محدد ولا يحصره مكان معين.

ففي العصر الحالي توجد نصوص من قديم الزّمان تعود إلى قرون عدّة، وما ضمن لها هذا الاستمرار هو الكتابة كما أنّ القراءة تكشف عن معنى جديد وكل تأويل يفتح النّص أكثر فأكثر. إن الكتابة "هي الشّاهد الوحيد على تجدد النّص، إذ كلّما كتب النّص من قبل قارئه أثبت مدى تشابك لحمته وتمنعه في الإفصاح عن الدّلالة كاملة لتبقى الدّلالة مؤجلة إلى حين قيام نص –نسيج جديد يتأسس عن علاقة بالنّصوص– الأنسجة التي سبقته والّتي لم تولد بعد".[3] فالكتابة –والحال هذه– تعدّ أول مفتاح للولوج إلى النّص.

---

[1] -OP - Cit, , p 213.

[2] – حسن حنفي : قراءة النص، من كتاب الهرمينوطيقا و التأويل، ص17.

[3] –عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، ص326

إنّ الانتقال من عالم الشفاهية إلى عالم الكتابة يغير كثيرًا من المفاهيم، ويوتر العلاقات الّتي كانت سائدة وينقل الفكر من حال الأمان الّتي كان فيها إلى اللّاأمان والاضطراب؛ فحلول النّص مكان الكلام لا يُبقي وجودًا لمتكلم وسامع، وأيضًا يختلف سياق الكلام/الخطاب الشفوي عن سياق النّص/الخطاب المكتوب. وعندما يأخذ النص مكان الخطاب الشفوي/الكلام "ينتفي التحدث عن المتكلم، على الأقل بمعنى التعيين الذاتي المباشر والفوري لذلك الّذي يتكلم في إلحاح الخطاب، على مقربة الذات المتكلمة هذه من كلامها الخاص، تقوم علاقة معقدة بين المؤلف والنّص تسمح بقول إن المؤلف مؤسس من طرف النّص، وأنه في حد ذاته يأخذ مكانًا في فضاء الدلالة الّتي رسمتها وخططتها الكتابة، النّص هو المكان الّذي يأتي إليه المؤلف، لكن هل يأتي إليه بصفة أخرى غير صفة القارئ الأول؟ إنّ إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة القراءة الأولى الّتي تطرح دفعة واحدة مجموع القضايا التي ستواجهها الآن المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل"[1]. فتبادل الأماكن والأدوار يغير بعض المفاهيم، ما يؤدي إلى تطور كبير على مستوى العلاقات بين قطبي منظومة التواصل. وإن كان المتكلم في الخطاب الشفوي يحاول السيطرة على ما يقول وإيصال ما يريده، فإن المؤلف ليست له هذه الصلاحية، حيث تنقلب الأمور رأسًا على عقب، إذ يصبح المؤلف دلالة من دلالات النّص، وإن أراد العودة إلى نصه، فلن يعود إليه أبدًا باعتباره مؤلفا، إنما يعود إليه بصفته أول قارئ له. وعليه يتخلى المؤلف عن نصه –طوعا أو كرها– ليندمج فيه ذاتا قارئة تحاول اكتشاف ما يقوله النّص/الكتابة.

وما يتأثر، أيضا، بتبادل الأدوار هذا، العالم المحيط بالخطاب والنص؛ فالعالم "في حضارة الكتابة، لا يبقى هو ذلك العالم الذي نشير إليه ونحن نتحدث، ويختزل إلى ذلك النوع من الـ"نَفَس" الّذي تنثره الآثار الأدبية. هكذا نتكلم عن العالم الإغريقي أو العالم البيزنطي، يمكن أن نقول هذا العالم خيالا،بذلك المعنى الّذي نستحضره به عبر المكتوب، في المكان نفسه الذي كان فيه العالم حاضرًا بالكلام؛ لكن ذلك الخيال هو في حدّ ذاته مخلوق أدبي، خيال أدبي"[2]. إنّ العالم الّذي يُكتب عنه ليس العالم نفسه الّذي يُتحدث عنه، وإن كان في الواقع عالما واحدا، فالكتابة تضفي عليه ما ليس فيه، إنها تعيد إحياءه من جديد وبحلّة فريدة، أمّا العالم المشار إليه عن طريق الكلام فلا يختلف عن العالم الواقعي، ولا يتعدى الوصف البسيط له، بل إنه لا يحيط بكل ميزاته. فعالم الكتابة هو مخلوق لغوي متميز انتشر في الزّمان والمكان عن طريق اللّغة. أعيد خلقه ليكون على غير الحال الّتي كان عليها أولًا، أي قبل ولوج فضاء الكتابة اللامحدود.

تعدّ الكتابة –والحال هذه– تحريرًا للنّص الأدبي، فبفضلها سيتخلص من كل سلطة ورقابة، فمؤلفه الّذي أحكم سيطرته عليه لم يبق حاجزًا أمامه فقد تملّص منه، وأصبح مسرحًا لأصوات متعددة ولمعانٍ مختلفة.

[1] -Paul Ricœur: : Du texte à l'action, p p 158.159.

[2]-OP-Cit, p 158.

إنّ الكتابة "أنظمة مختلفة بعضها يتناسل من بعض. وإنها لأكثر ما تكون في وجودها شبها بمهرجان الضوء في الكريستال. فالأضواء هنا لا ينفي بعضها بعضا، ولكن ينوب بعضها على بعض. والناظر إليها لا يدري أي ضوء فيها يشكل أصلا ومركزا فكلها أضواء وكلها يتلألأ في كلها ويضيء"[1]. فالنّص مفتوح على تعدد الدّلالات، وتضارب الأصوات وتحاور المعاني، إنه ببساطة مجموع نصوص متداخلة ومتحاورة.

وقد خلخل دريدا فكرة اقتران الكلام بسلطة المعنى وحضوره، فالمعنى لا يحضر حضورا كليا من خلال الأصوات المنطوقة، ويؤكد أنّ "الكتابة تكشف عن تغريب المعنى ذلك أنّ نقش المعنى بواسطة العلامة يهب استقلالا وحرية عن صاحبه الأصلي. وهذا يمنحه إمكانات كبيرة في التفسير والتأويل، هذا التغريب أو الإبعاد في المعنى يتوضح حينما تستمر العلامة المكتوبة في توكيد أبعادها الدلالية المتجددة في غياب مؤلفها الأصلي."[2]

فالكتابة –حسب دريدا– تسمح للمعنى بأن يوجد، وذلك عن طريق تحريره من شفاهية الكلام وسيطرة مؤلفه. إنّ الكتابة تؤدي إلى فتح المجال أمام التأويل من أجل استخلاص المعاني الكامنة وراء الكلمات المكتوبة أي العلامات المبثوثة النص.

إنّ النّص المكتوب نص حيّ، متجدد يمكن قراءته وتأويله في كلّ زمان؛ إذ ليس هناك أرسخ وأبقى من التقاليد/النّصوص المكتوبة. والنّص المكتوب عرضة للاغتراب بفعل بُعْد زمن تأويله عن زمن التّأليف، فلكل زمن واقعه الراهن وظروفه الخاصة وحسب شلايرماخر فإن هذه المسافة الفاصلة بين زمني التّأليف والتّأويل تعرض النّص لسوء الفهم من قبل مؤوليه المتأخرين. لكن هذه المسافة الزمنية تفسح المجال لمسافة جمالية تلج عتبات النّصوص، حيث تتحرر هذه الأخيرة من سيطرة سياقات إنتاجها، وتصبح عالما مفتوحا على كل الاحتمالات/التّأويلات.

كيف يُقرأ النص؟

إنّ الحديث عن الكتابة يجر جرًّا إلى الحديث عن القراءة، فالكتابة والقراءة فعاليتان متكاملتان، إذ لا كتابة دون قراءة، ولا قراءة دون كتابة، فالكتابة تمنح القراءة سندًا تتكئ عليه لتوجد، والقراءة هي الّتي تخرج الكتابة من سجن الحروف ويحررها مانحة إياها تحققا ووجودا. وتعد مسألة التعامل مع النص أي كيفية قراءته وتأويله واستخراج معانيه ودلالاته من أبرز القضايا الملحة في الفكر النّقدي. وقد سعت الدّراسات منذ سالف الأزمان سعيًا حثيثًا من أجل فكّ شفرات هذا الطلسم/النص. حقيقةً، إنّ النّص طلسم يصعب حلّ ألغازه

[1] – منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، ط1،1998، ص 20.

[2] – عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص 638.

لكن هذا الأمر لا يعد عيبا ولا انتقاصا من قيمته –أي النّص– إنما يرجح كفة خلوده، ولو فكت شفراته واستنزفت دلالاته لما بقي بريقه يشع ونوره يتلألأ في سماء الأدب.

ومن المناهج النقدية من اهتمت بالبنى الخارجية للنص ابتداءً من صاحب النص وظروفه النفسية والاجتماعية، إلى سياقات النّص والمؤثرات التي تؤثر فيه، لينتقل الاهتمام إلى النّص ذاته من خلال دراسة أنساقه الداخلية ونظامه اللغوي، ومنه دارت دورة الزمن والقراءة لتتوقف عند قطب القارئ الّذي حمل لواء القراءة والتأويل على عاتقه وتحمل مشقة الطريق من أجل الوصول إلى ظلال النّص.

والنّص لا يكون نصًّا إلا إذا قرئ فالقراءة تهبه حياة متجددة تبعده عن حالة الجمود والركود، "إنّ العمل الأدبي يحيا عندما يكون فعالا والجمهور القارئ بصفة عامة يقوم بهذا التفعيل الّذي من شأنه أن يجعل من العمل الأدبي عملًا حيًّا ومستمرًّا."[1] فالجمهور القارئ يساهم في إنتاج النّص الأدبي من خلال تفعيله وبثّ الروح/روح القراءة فيه. حيث يبقى النّص مجرد حبر على ورق وكلمات ضائعة بين السطور ولولا القراءة لبقي على هذه الحال ما بقي الدّهر، ولأصبح في خبر كان. ولكن حقيقة النص تقول عكس ذلك فقد كُتب ليُقرأ ولتبقى كلماته مدوية حبلى بالمعاني اللامتناهية... فالنّص "نظام يستدعي القراءة وينعكس فيها ولولا هذا لاستعصى إدراكه واستحال فهمه، ولاندثر معناه وغاب حضوره، ولأصبح وجودًا من غير شاهد وتجميعًا لألفاظ من غير رابطة أو تكديسًا لجمل من غير وفاق، ولصار رواية من غير روائية ومنتوجا من غير إنتاج، وبناء من غير تركيب، ولدخل في العدم والمحال. ذلك لأنّ القراءة هي نحو الفهم ودليل إلى نظامه الّذي يكون به كلمات وجملا وعبارات ونصوصا. وإنها لتكون أول ما تكون مرافقة له في تكوينه، قبل أن تكون تابعة له وتالية عليه، وفاعلة في تحويله. ولا عجب فالنّص يقوم فيها أولا قبل أن يقوم في مكتوبه"[2]. وتساعد القراءة على انتشار النّص زمانًا ومكانًا، فمع كل قراءة يكشف النّص عن سرٍ جديد من الأسرار الّتي لا تنتهي. وبالقراءة تبعث حياة جديدة في النص تكسر جموده، وتحرره من أحادية المعنى.

والنّص يشكل "كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل، ويستدعي أبدًا قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل."[3] فالنّص له –دائمًا– ما يقول ويضيف، ومع كل قراءة يكشف عن ظل من ظلال معانيه اللّامتناهية، فلا وجود لنص خالٍ من المعاني المتضاربة، بل إنّ النّص ككل ما هو إلّا شفرات ورموز مهمتها إضفاء الحياة على النص ليبقى دائمًا وأبدًا نصًّا بامتياز.

[1] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي المعاصر، ص 104.
[2] – منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة متعة، ص 11.
[3] – علي حرب: نقد الحقيقة، ص 6.

هذا، ويرى ريكور أن القراءة الحقيقية الممكنة "إن لم تبين أولًا أن النّص، باعتباره كتابة، ينتظر ويستدعي قراءة مّا، وإذا كانت القراءة محتملة، فذلك لأن النّص غير منغلق على نفسه، بل منفتح على شيء آخر، والقراءة تعني في كل فرضية ربط خطاب جديد بخطاب النّص..."[1]. ما يعني أن نص الكتابة يستدعي لزاما نص القراءة، كيف لا والمؤلف أثناء الكتابة لا يمكن له إلّا أن يستحضر قارئًا –ولو كان افتراضيًّا– يكتب له وينتظر منه أن يقرأ النّص ويعيد كتابته من جديد، لأنّ النّص منفتح على عالم القراءة والتأويل، وإن كان منغلقا فلا حياة له، ومهما حاول الكاتب/صاحب النص أن يغلقه على ذاته/ذات النص، ويفرغ فيه من المعاني ما يريد، إلّا أنه لن يستطيع السيطرة عليه فطبيعته الهلامية ترفض أي انصياع وأيّ محاولة للتوجيه والأدلجة.

وإن كانت الكتابة شاهد تحقق النص فإن القراءة هي شرط تحققه. فالقراءة تضفي روحا على النّص، ولولاها لكان مجرد جسد لا روح فيه. كما أنها تجعل كلماته تنبض حياة، ودلالته تشع رونقا وجمالا. والقارئ الّذي يريد أن يلج عالم النّص يجب أن يكون صاحب خبرات قرائية ومسلحًا بآليات وإجراءات منهجية ومعرفية تضمن له الولوج السليم لأن الخروج منه بسلامة غير مضمون، فكل قراءة "تبدأ بمعرفة شيء مّا، معرفة ما يحتاجه القارئ أولًا، ماذا يريد أن يقرأ، وماذا يريد النّص أن يقول له. فالقارئ هو الّذي يقرأ النّص وهو الّذي يعطيه دلالته. والنّص يتجاوب معه نظرًا لاشتباهاته وأوجهه. وبالتالي فإن القراءة غير الموجهة تحصيل حاصل لا تؤدي إلى معنى لأنّ القارئ يقرأ من غير أن يوجه النّص نحو معنى معين لتحقيق هدف. فالمعنى هدف قبل التحقق والهدف معنى متحقق. القراءة إذن موقف، والقارئ صاحب موقف، وفي هذه الحالة فقط يصبح النّص دالًا ذا معنى"[2]. فالقارئ يجب أن يهيئ نفسه لاستقبال ما يريد النّص قوله فيحدد هدفًا يسعى للوصول إليه ويخط طريقًا يتبعها في سبيل ذلك، حيث إنّ القراءة دون هدف وتخطيط تعد قراءة آلية غير منتجة جل همها حصر مفردات النّص وتعداد معانيها الحرفية. ولا يعني هذا توجيه النّص إلى مسار محدد لا ينزاح عنه، ولا حصر فكر القارئ في زاوية معينة لا يحيد عنها، لأنّ القراءة هي هدم وبناء، كسر وتعديل؛ إنها هدم للفهم المسبق للنّص وكسر له ثم تسعى لتعديله وإعادة بنائه حسب معطيات النّص.

ويرى إيزر أنه خلال "عملية القراءة فنحن في العادة نتعامل مع مستويات مختلفة؛ إذ نحن نتبنى آراء شخص آخر هو المؤلف، في نفس الوقت الّذي لا نريد أن نسمح فيه لشخصيتنا بالاختفاء، ويعني ذلك أنّ عملية القراءة في النّهاية عملية تمازج بين الآخر أو القريب والأنا الحقيقي، ومؤدى ذلك أن يكون القارئ نوعًا

[1] -Paul Ricœur: Du texte à l'action, p170.

[2] – حسن حنفي: قراءة النص، ضمن كتاب: الهرمينوطيقا و التأويل، ص 22.

من الجشتالت للنّص الأدبي؛ وذلك من خلال عملية التوقعات والتفكير العكسي وتجميع التوقعات وتعديل كل ذلك في نف الوقت، ويبدو وفق هذه العملية أنّ كل التصورات تستنفد وتوضع في إطارها المتكامل."[1]

فالنّص هو عبارة عن خبرة المؤلف وتجربته، لذا يبقى أثره بارزًا في نصه، والقارئ لا يلج النّص مفرغًا من خبرته وتجربته الشخصية، لذا يحدث صدام —إن صحّ التّعبير– بين خبرة القارئ وتجربته وخبرة الكاتب وتجربته، هذا الصدام يولد تفاعلًا وتحاورًا بين مختلف الأصداء والأصوات المتواجدة في النّص. إنّ القراءة هي عملية تحاورية تفاعلية، هي عبارة عن مدّ وجزر بين القارئ والنّص والمؤلف، وهذا ما يطلق عليه في نظرية القراءة: انصهار الآفاق حسب غدامير، أي انصهار آفاق النّص والقارئ والمؤلف لتشكل معًا أفق القراءة.

"فالقراءة، هي في حقيقتها، نشاط فكري/لغوي مولد للتباين، منتج للاختلاف. إنها تتباين، بطبيعتها، عمّا تريد بيانه، وتختلف، بذاتها، عما تريد قراءته. وشرطها، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات. والقراءة تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلف النّص، بحرفيته، لا مبرر لها أصلا. إذا الأصل يكون عندئذ، أولى منها؛ بل يغني عنها، هذا إذا لم نقل بأن مثل ذلك الزعم هو غش وخداع. ذلك أنّ القراءة الحرفية مطلب يتعذر تحقيقه، ومطلوب يستحيل بلوغه، إذ الوقوف عند المعنى الحرفي للنص، معناه تكراره، والنّص لا يتكرر، وإلا بطل كونه مقروءًا."[2]

هذا، وقد انتهج عديد الدّارسين طرقًا عدّة في عملية القراءة ومنهم من اتخذ التأويل آلية وإجراءً، وإن كان هذا الأخير —التّأويل– حاضرًا في كل مناهج قراءة النّص باعتبار عملية القراءة نوعًا من التّأويل فلا مناص لها منه، إلّا أنّ التّأويل يتجلّى بصورة واضحة من خلال الهرمينوطيقا، فهذه الأخيرة تتعامل مع النّصوص على أساس "القراءة التأويلية"، إنها قراءة تسعى لسبر أغوار النص ولا ينحصر همّها في الجري وراء المعنى والإمساك به؛ إنما جل همها يكمن في محاولة استنطاق النّص والكشف عن ألوان الجمال والإبداع فيه.

القراءة التأويلية:

يُبنى النّص الأدبي على أساس اللّغة الرّمزية، هذه اللّغة تعطيه بريقا خاصًّا، بحيث يصبح النّص ذا أبعاد مترامية الأطراف هنا وهناك. الأمر الّذي يجعل منه عبارة عن توليفة دلالية تتشابك المعاني المختلفة فيه وتشكل لغة هلامية تستعصي على الإمساك، لغة منفتحة تستوعب كل أشكال التعبير، لغة تخفي أكثر ممّا تجلي، تضمر أكثر ممّا تظهر، إنها لغة حبلى بالمعاني المتضاربة والدّلالات المختلفة. وكما تستدعي الكتابة القراءة،

[1] - يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي، ص 55.
[2] – علي حرب: نقد الحقيقة، ص 5.

فإنهما تستدعيان معًا التّأويل، ففتح النّص للقراءة يحمل معه تعدد المعاني ويفسح المجال واسعا أمام التّأويل ليقول كلمته من خلال محاولة الإبحار في عالم النّص المتعدد الأركان، الفسيح الأرجاء.

واللّجوء إلى التّرميز والتّشفير من قبل المؤلف هو الّذي يسمح بكشف طاقات اللّغة واستغلال لطائفها ونسائمها، فتصبح اللّغة –والأمر كذلك– منفتحة على آفاق العالم الرّحبة من خلال النّص، فهي ليست مجرد بنية مغلقة تكتفي بعالمها ونظامها الدّاخليين؛ فالرّمزية تقوم "بتفجير اللّغة نحو الآخر عوضًا عن انكفائها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه الانفتاح. إنّ هذا التّفجير هو الإبلاغ، والإبلاغ هو كشف. وتتصارع التّأويلات المتضاربة لا على ثنائية الدّلالة بل على زاوية الانفتاح وعلى غائية الكشف. وهنا نقع على جانبي القوة والضّعف في الهرمينوطيقا. فجانب الضّعف يكمن في أنّ الهرمينوطيقا تتعامل مع اللّغة عندما تهرب اللّغة من مدارها. وبهذا فهي تتعامل مع لغة تستعصي على الإجراء العلمي الّذي لا يتم إلّا عند التّسليم بانغلاق عالم الدّلالة. ومن هذا الضّعف تنبع كل أنواع الضّعف الأخرى وأولها الضّعف الملحوظ الّذي يؤدي إلى تسليم الهرمينوطيقا لصراع الرّؤى الفلسفية المتضاربة، ولكن هذا الضّعف في حدِّ ذاته قوة. لأنّه عندما تهرب اللّغة من مدارها ومنّا فحينذاك ترجع اللّغة لعلتها: حينذاك تكون إبلاغًا،..."[1]

يؤكد ريكور أنّ الرّمزية هي الكفيلة بتفجير طاقات اللّغة الكامنة وإخراجها من دائرة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فتصبح بذلك اللّغة منفتحة وليست مجرد نظام يكتفي ببنيته الداخلية، ويرى أن في هذا الانفتاح تحقق لوظيفة اللّغة الأساس وهي "الإبلاغ" الّذي يشكل بؤرة توتر بين مختلف اتجاهات التّأويل والقراءة. ويتجلّى دور اللّغة الرّئيس (تحقيق التّواصل والتّفاهم) في الخطاب العادي اليومي بين المتخاطبين لتحقيق أغراض معينة، أمّا في الخطاب الأدبي/النّص فتختلف طريقة الإبلاغ وهدف الاتصال، حيث يوجه النّص رسالات كثيرة للقارئ هدفها الإبلاغ لكن بطريقة غير مباشرة مثلما هو الحال في الخطاب العادي التّواصلي، فالقارئ يحاول فكّ شفرات النّص للوصول إلى دلالة مّا وهذا ما يحقق وظيفة الإبلاغ والتّواصل بامتياز. ويرى ريكور بأنّ الهرمينوطيقا تشتغل على اللّغة حينما تخرج عن خط سيرها النّسقي لتتجه نحو فضاءات أرحب تتيح لها إبراز قدراتها والكشف عن مكنوناتها، ويتسع حقل اشتغال الهرمينوطيقا، فمتى خرجت اللّغة عن نسقها المغلق وتقاليدها المألوفة صار البحث عن الحقيقة أكثر إلحاحًا وأكثر متعة.

إنّ اللّغة الرّمزية تشكل صميم العملية/القراءة التأويلية ولبّها، فهذه اللّغة "تنطوي على معنى فائض وفق التّصور البياني الّذي يرى أنّ المفردة قد ينحل عنها الكثير من المعاني، وليس ذلك فحسب بل إنّ الكلمة حين تسبح

1– بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمينوطيقية وإشكالية سمانطقية، تر:فريال جبوري غزول، ضمن كتاب: الهرمينوطيقا والتأويل، ص141.

في فضائها المجازي تحيل على رموز ودلالات متعددة لا تتولد خارج حدود القواعد اللّغوية، وبهذا المعنى تغدو اللّغة المجازية وسيلة لفهم الذّات على وجه من وجوه الحقيقة؛ لأنّ الدّلالة المجازية للألفاظ فيها رجوع إلى حقيقة اللّغة وطبيعتها الأولى".[1]

تعدّ الكلمة داخل سياقها اللّغوي أي وفق التعريف المعجمي لها ذات دلالة محددة، أمّا إذا استعملت خارج سياقها اللّغوي فإنها تكتسب معانٍ ودلالات مختلفة حسب السّياق الّذي وردت فيه، وعليه فالكلام يحتمل عدة قراءات وتأويلات خاصة إذا استخدم استخداما مجازيا، حيث تتوالد عنه الدّلالات المختلفة المتضاربة فيما بينها، وتشكل معًا لغة مجازية تساعد على فهم اللّغة ومنه فهم الذّات المؤولة، وكما يرى ريكور فإنّ الرّمز أصل في اللّغة أمّا الحقيقة فهي الطّارئة، إذ ما جدوى اللّغة إن كانت لا تتسع لاستيعاب جنون الكتابة وعظمة الخيال، ما قيمة اللّغة إن كانت لا تفجر المشاعر وتذهل العقول، والنّص الأدبي يحاول الاستفادة من أسرار اللّغة وطاقاتها، وتوظيفها بما يسمح له أن يوجد كنص قابل للقراءة/التأويل/الحياة.

ولا يعتبر التأويل مجرد آلية من آليات البحث عن المعنى والسعي للإمساك به بشتى الطرق والسبل، إنّ التأويل "هو إمكان في المعنى أو رؤية في العالم. فهو ليس فقط "نمط في المعرفة" كما أرادت له المدارس أو المذاهب الّتي تناولته بالدّرس والتّحليل، وإنما أيضا "نمط في الوجود" باعتباره تجربة إنسانية أو واقعة أنطولوجية أو إمكان دلالي"[2]. فالتّأويل أكبر من أن يكون وسيلة للوصول إلى النّص إنه طريق الذّات إلى ذاتها، فهو يساهم بشكل أو بآخر في تحرير الذّات من عبودية النسق وإيديولوجية النظم، حيث يتيح لها طرح الأسئلة والبحث عن الحقيقة إن وجدت، وبفضل التأويل تتمكن الذّات من موقعة ذاتها في مكانها الأنسب لها.

إنّ الذات وهي تسعى للبحث عن ذاتها يجب أن تطور آليات البحث وتقنياته، فالرتابة تنأى بها عن تحقيق مرادها، ومن جهتها تسعى الحداثة التأويلية لتكون في مستوى تطلع الذات من خلال ابتكار آليات تساعد على فهم الذات لذاتها، والتغير نحو الأحسن، فالحداثة التأويلية "هي إبداع الإمكان وتأسيس الحدث بابتكاره وتشكيله يتيح لنا أن نتغير عما نحن عليه بالتماس آفاق واسعة وفضاءات شاسعة هي تجارب أو ممارسات لها منطقها وسياقها في تقويم السّياسة أو تأسيس المعرفة أو تشكيل القيمة"[3].

إن تجارب الحياة تكسب الذات خبرات عدة، تجعلها تتغير عمّا هي عليه، وبالممارسة التأويلية تصبح التجارب والخبرات مكتسبات قبلية تستحضر عند الحاجة إليها.

---

[1] – أحمد علي محمد: في تأويل النّص الأدبي ، ضمن أعمال مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، ص 328.

[2] – محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة و المثقف) منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2005،ص 22.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 36 ،37.

التحول المفاهيمي: من المؤلف إلى المتلقي:

إنّ من أهم المفاهيم النقدية المعاصرة الّتي نادت بها البنيوية "موت المؤلف" هذه المقولة الّتي فجرت قرائح النقاد على اختلاف مشاربهم، معارض أو مؤيد، فقد استجمع الدّارسون فكرهم وراحوا يفككون هذه المقولة ويحللونها. وبين مرحب ورافض تتجلّى فضائلها و سلبياتها. وما يجدر ذكره أنّ هذه المقولة قلبت الموازين؛ فبمجرد المناداة بموت المؤلف وإزاحته عن مكان الصدارة في نصه تفتح الأبواب أمام قطب مهم من أقطاب المنظومة التواصلية، ألا وهو "القارئ" (Le lecteur) فغياب/موت المؤلف يستلزم ضرورة حضور/ميلاد القارئ. وقد تبنت أغلب مناهج ما بعد الحداثة هذا الطرح، وها هي استراتيجية التفكيك تؤكد على ذلك، وتتحدث عن "استقلال المكتوب عن الكاتب، ليس فقط لأنّ المكتوب هو نسق مكبوت من نصوص مترسبة وملتحمة ولكن أيضا لأنّ الكاتب هو "هوية" متشظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متشابكة. منطلق التفكيك ومنطقه هو كمايلي: ليس الكاتب وحدة منسجمة أو عقلًا فعالًا أو قيضًا خصبًا ومنتجا للمعاني وللدّلالات المتعالية، ولكن الكاتب في اللّحظة ذاتها "كاتب وقارئ" فهو إذ يكتب يقرأ كتابته الخاصة، فليس هناك شخص واحد وإنما شخصان كاتب/قارئ في المؤلف نفسه".[1] فالنّص عندما يُكتب تتعدد فيه الأصوات وتتضارب الرؤى المختلفة، فيخرج النص عن سيطرة كاتبه، ويتخلّى عنه، فاسحا المجال أمام القارئ ليجول في حقل دلالته، وعندما يضع الكاتب نقطة النهاية فقد وضع حدا بينه وبين نصه وأعلن بداية عمليتي القراءة والتأويل. وعندما ينقل نص تاريخيا فإنه يترك مؤلفه خلفه –لزاما– وما يبقى منه —المؤلف– اسمه فقط، والنص المنقول تاريخيا مرتبط "بالتعابير المثبتة كتابة، وكذلك بكل الوثائق والآثار ذات الصّيغة الأساسية المشتركة مع الكتابة. هذه الصيغة المشتركة الّتي تشكل النّص باعتباره نصًا هي أن المعنى المتضمن فيه قد أمسى مستقلًا إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى والمرسل إليه الأول. وتمثل النية، الوضع، والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النّص. منذئذ تفتح إمكانيات تأويل متعددة من طرف النّص الّذي تحرر هكذا من موقع ميلاده."[2]

إن الكتابة تساعد على تحرير النص من مؤلفه وسياقات إنتاجه الأولى وكذا وتلقيه الأول، الأمر الّذي يجعل إمكانية ممارسة التأويل ممكنة.

[1] –محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص 191.

[2] -Paul Ricœur: Du texte à l'action, p53

والسؤال الّذي يطرح نفسه: لم يُبعد المؤلف عن نصه؟ هل يعد هذا إجحافا في حقه؟ وهل هناك مسوغات تسوغ إبعاد المؤلف أثناء القراءة والتأويل؟

إنّ مقولة موت المؤلف تعني موت المؤلف رمزيا أي ابتعاده قليلا عن نصه حتّى يتسنّى الكشف عن بعض أسرار اللّغة الكامنة فيه، الأمر الّذي يجعله (المؤلف) يختفي ويتوارى عن نصه فبمجرد وضعه لنقطة النهاية يختفي ويتوارى تجسيدا لهذه المقولة الّتي تخلص النّص من ربق التبعية لصاحبه، كما تخلص المؤلف من مسؤولية تبنيه للنّص، فكل يمضي إلى حال سبيله.

ومن إيجابيات هذه المقولة أنها تفتح النص أمام المتلقي دون فرض سيطرة عليه أو توجيه معين، وما إن "يتم إبعاد المؤلف حتّى يصبح الزعم "بفك رموز" النّص زعمًا من غير فائدة، وكذلك يعني أننا نفرض عليه أن يتوقف، كما يعني أننا نفرض عليه سلطة مدلول نهائي وإغلاق الكتابة."[1] فالمؤلف الذي يقف أمام نصه يربك المتلقي ويحد من حريته، إذ عليه الانصياع لصوت المؤلف، والسعي لإيجاد المعنى الّذي أراده والعكس يحدث إن غاب صاحب النّص، فستفتح الأبواب أمام القراءة لتعيد بناء/كتابة النّص من جديد.

"إنّ المؤلف مؤسس من طرف النّص، وإنه في حدّ ذاته يأخذ مكانا في فضاء الدلالة الّتي رسمتها وخططتها الكتابة؛ النّص هو المكان الّذي يأتي إليه المؤلف، لكن هل يأتي إليه بصفة أخرى غير صفة القارئ الأول؟"[2]

يرى ريكور أن عملية القراءة تكون ناجحة وفعالة إذا غاب المؤلف عنها، لأنه سيحاول الإجابة على أسئلة القارئ وبالتالي لن يتيح له فرصة قراءة النص بشكل جيد، يقول ريكور "عندما يحدث لنا أن نلتقي بكاتب ما ونتكلم معه (حول كتابه مثلا) نشعر بتشويش عميق لتلك العلاقة الشخصية جدًّا الّتي كانت لنا مع المؤلف في وبأثره الأدبي. أحيانا يطيب لي أن أقول إن قراءة كتاب مّا هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات، وكأن الكتاب عمل بعدي. وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما، عندما يموت الكاتب، آنئذ لا يمكن لهذا الأخير أبدا أن يجيب وما يبقي هو قراءة عمله فقط "[3].

فالعمل الأدبي إذا كان لصيقا بصاحبه حكم عليه بالدغمائية والوثوقية فهو لا يستجيب إلا لمتطلبات قارئه وعلى المتلقي أن يتقفى آثاره ولا يتعداها، وحضور المؤلف يحدث ارتباكا لدى القارئ، فهو يفرض سلطته وسلطة فهمه على النّص، إذ يكون له وجود مادي في كل ما يقرأه القارئ، وبهذا يصبح القارئ مجرد متتبع لحركات مؤلف النّص، يقول ما يقوله هو، ويصل إلى ما يريده هو (المؤلف). وبمجرد أن يبعد المؤلف فإنّ

[1]– رولان بارت: نقد و حقيقة، تر: منذر عياشي مركز الانماء الحضاري، ط1،1994، ص 22.

[2] - Paul Ricœur: Du texte à l'action , p158

[3]– Ibid, p 155

"الرأي القائل بإمكان تفسير النّص أو حل شفرته يصبح رأيا متهافتا؛ ذلك أنّ إعطاء النّص مؤلفا محددا يعني فرض محدودية على النّص أو ربطه بمدلول نهائي لا يتغير، أو بمعنى آخر قفل النص."[1]

إنّ محاولة حصر النّص في بوتقة واحدة وحيدة، وليّ عنقه بفرض معنى معين ومؤلف محدد، ستبوء لا محالة بالفشل، لأنّ النّص أكبر من أن يحيط به منهج أو يستوعبه معنى واحد، ذلك لأنه عبارة عن مجموع نصوص متناصة متفاعلة، تتحاور فيما بينها لتشكل فسيفساء فريدة من نوعها، تختلط فيها الأصوات وتتشابك الرؤى، وتتناظر وجهات النظر المتعددة، فأنّى يكون بذلك مؤلف واحد لمجموع نصوص...؟ وكيف يكون المؤلف واحدا وهو يحمل داخله عدة ذوات مختلفة؛ فالمؤلف له ذات أثناء الكتابة تختلف عن الذّات الّتي يتعامل بها مع النّاس أو أفراد عائلته أو أصدقائه، إنه ذات متعددة تتعدد باختلاف السياق.

هذا، ومن نتائج حلول النّص/الخطاب المكتوب محل الخطاب المنطوق/الكلام: إلغاء العلاقة الحوارية السّائدة بين المتكلم والسامع. حيث إنّ "القارئ غائب من الكتابة، والكاتب غائب من القراءة، وهكذا ينتج النّص احتجابا مزدوجا للقارئ والكاتب، وبهذه الطريقة يحل في علاقة الحوار الّتي تربط مباشرة صوت الواحد بسماع الآخر".[2] فإن كان الحوار المباشر هو الرابط بين المتكلم والسامع، فإنّ النّص هو الوسيط بين المؤلف والقارئ، وهذه الوساطة تنفي الحوار المباشر، لتصبح علاقة مؤلف/قارئ أكثر تعقيدًا، وأكبر من قضية سؤال/جواب. فلا القارئ بمقدوره أن يسأل الكاتب ولا الكاتب باستطاعته أن يجيب القارئ.

ويعتبر ريكور "نظرية النّص بمثابة محور هرمينوطيقي في النّطاق الّذي يمسي فيه نص مّا مستقلاً عن قصدية مؤلفه الذاتية؛ السؤال الجوهري لا يكمن في العثور وراء النّص عن القصدية الضائعة بل في بسط أمام النّص الـ"عالم" الّذي يفتحه ويكتشفه."[3] إنّ نظرية النّص عند ريكور قائمة على أساس إبعاد المؤلف عن نصه، فالنّص مستقل من حيث المعنى عن صاحبه، والسؤال الأجدر بالطرح لا يتعلق بالبحث عن المعنى الضائع بين الكلمات، بل يتمحور حول ما ينتجه النّص أي العالم الّذي يجليه ويصنعه من خلال معانيه ودلالاته.

والأفضل أن يغيب المؤلف عن ساحة الحدث/النّص، وذلك ليفسح للقراءة أن تكون فعالية ناجعة لها حضورها الخاص. ويكون التأويل دالا ذا معنى ترجى منه نتيجة تخدم النّص وتكشف بعض أسراره الكثيرة، وإذا أراد المؤلف العودة إلى نصه فله ذلك لكن ليس كصاحبه وبيده زمام أموره وناصيته يتصرف فيه كيف شاء، وإنما يعود إليه كأي متلقٍ يسعى لكشفه من جديد، فغربة الكتابة تولد غربة القراءة. ويبقى المؤلف على رأس النص لكن على غلاف الكتاب...، أما أثناء عملية القراءة فهو مغيب، ميت على حد تعبير بارت...

---

[1] – يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي الحديث،دار الأمين، القاهرة/مصر،ط1، 1994، ص ص 45،46,

[2] – Paul Ricœur: Du texte à l'action, p155

[3]– Ibid, p,p 57, 85 .

العلاقة الجدلية: نص/ذات:

إن كان المتلقي يساهم في كتابة النّص ويبعث فيه روحا من خلال الانكباب عليه بالقراءة والتأويل، فإنّ النّص بدوره يلعب دورا مهما في التأثير على المتلقي، وعليه فالعلاقة علاقة تأثير وتأثر. فالنّص يقرأ ويؤول لا لشيء إلا ليترك أثرا في ذات قارئه فما جدوى قراءة نص إن لم تكن لأجل إحداث تغيير على جميع المستويات وإعادة صياغة وجهة نظره إزاء العالم. و كما تضفي القراءة روحًا على النّص وتمنحه وجودًا، كذلك تصبغ القارئ بصبغة خاصة وتطبع عليه طابعًا مميزًا إنه طابع النّص. فالذات القارئة الّتي تجيد قراءة النّص تتأثر به؛ فتغير قناعاتها إزاء بعض الأمور، أو تعدلها أو تثبتها. فالأثر الّذي يتركه النّص لا يجب أن يكون سطحيًا أو عارضًا، يجب أن يكون عميق الغور في النفس. وفي هذا الصدد يرد هذا القول الّذي يبين قوة تأثير النّصوص على أصحابها؛ "قرأت هذا الكتاب، وبعد أن قرأته طويته، ووضعته فوق رف المكتبة. ولكن قرأت في هذا الكتاب كلامًا لا يمكنني أن أنساه. لقد دخل في نفسي عميقًا إلى حد أني لا أميزه عن ذاتي. بعده ما عدت كما كنت قبل أن أعرفه. لا يهمني لو نسيت الكتاب الّذي قرأت فيه هذا الكلام. لو صرت لا أتذكر هذا الكلام سوى تذكر ناقص. فأنا لا أستطيع أن أعود كما كنت قبل قراءته، فكيف أصف قوته؟ قوة هذا الكلام أنه كشف لي بعضا من نفسي تجهله نفسي، فلم يكن لي تفسير- نعم تفسير- لنفسي. أن أقرأ، أن أقرأ الآخر، معناه دائما أن أعيد تحديد ذاتي."[1] إن هذا القول يترك هو الآخر أثرًا في نفس قارئه؛ فصاحب هذا الكلام يجزم بما لا يدع مجالا للشك أنّ النسيان قد يمس الذاكرة من حيث اسم الكتاب المقروء وكذا الكلام الموجود فيه، لكن أبدًا لن يستطيع بسط سيطرته على الأثر المتروك. فالقراءة الحقة تخلف وراءها جملة من المشاعر والأحاسيس الّتي تجعل القارئ يتغير عمّا هو عليه. فهو قبل القراءة غيره بعدها.

إنّ النّص يسمح للذات بإعادة اكتشاف ذاتها من جديد وإبراز مكنوناتها، والنّص باعتباره لغة متميزة ينقل العالم الواقعي ليجعل منه عالما متخيلا يتيح للذات إمكانات عيش أكبر،فالذات تعيش هذا العالم/عالم النّص، بكل تفاعلاته فتتأثر به، وعلاقة الذات بالنّص/اللّغة تتعدى حدود العلاقة المباشرة السطحية، "فليست اللّغة شيئًا تربطنا به علاقة فحسب؛ بل هي —إن صح التعبير- سيدة العلاقات... هي محركة العالم وكاشفة الوجود، وهي الّتي تعطي وتمنح وتحفظ وتحمي، وعلى الإنسان أن يسكن في بيتها، ويحرسه ويرعاه..."[2]

[1] – إيمانويل فريس: قضايا أدبية عامة، (آفاق جديدة في نظرية الأدب)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2004، ص 182.

[2] – سالمة فرج: طبيعة العلاقة بين اللّغة والفكر، مجلس الثقافة العام، ليبيا، ط1،2008، ص 141.

إنّ اللّغة هي بيت الوجود الّذي يحيا فيه الإنسان، وما الإنسان لولا اللسان، فهي تمنح وجودا خاصا إزاء ذاته ومتميزا إزاء الآخرين، ومع مجيء الإنسان إلى الدنيا يرتبط باللّغة ارتباطا وثيقا فأول شيء يمتلكه الاسم، وما الاسم إلا صياغة لغوية تطبع على صاحبها ويعرف بها دائما. أليست اللّغة –والحال هذه– هي بيت الوجود بامتياز. ..؟ وتعد اللّغة شرط التواصل الأساسي، فهي دائما تأخذ دور الوساطة بين المتخاطبين، وبذلك يمكنهم التعبير عن مشاعرهم، أحاسيسهم، آمالهم، رغباتهم، معاناتهم... ولولا اللّغة لصار الكائن الناطق أخرس وبلا وجود. يقول هيدغر "الكلمة هي الّتي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه إنها هي الّتي تجعل الشيء شيئًا، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى "التمكين" فالكلمة هي الّتي تمكن الموجود من الوجود وتكفله له."[1] فاللّغة سيدة العلاقات البشرية لأنها تتواصل مع العقول والعواطف، وتقدم للكائن قالبا يصب فيه أفكاره.

لقد كانت الذّات البشرية على مر العصور مركز الكون والمعرفة، فقد كانت ذاتا عارفة، واعية، مفكرة، متعالية، لا تحتاج إلى شيء بل الأشياء هي الّتي تحتاجها، وقد كانت الذات –أيضا– فوق النّص، فهي الّتي تكتشفه وتسيره كما تريد هي. لكن هذا التفكير لم يدم طويلا لأنّ شيئا مّا قد أُكْتُشِف... لقد تمّ اكتشاف اللاوعي أو اللاشعور عند الإنسان على يد فرويد (S. Freud) ويعد هذا الاكتشاف صدمة قوية من الصدمات الّتي أصابت نرجسية الإنسان، فحولت الذات من ذات عارفة /مفكرة إلى ذات قاصرة/عاجزة عن استحضار وعيها في جميع أحوالها، حيث تصبح لاواعية، لا تدرك ما يحدث لها ويتجلّى هذا الأمر من خلال الأحلام الّتي تعد هروبًا من الواقع إلى عالم مفترض. ويتجلّى اللّاوعي أيضًا عن طريق فلتات اللّسان الّتي قد تؤدي في أغلب الأحيان إلى كشف مكنونات القائل والوقوف على حقيقة كلامه وصدقه، فلو كانت الذّات واعية لما سمحت للّسان بأن يفضح ما بداخلها لكن هذا الأمر خارج عن إرادتها. ويتجسد اللاوعي كذلك من خلال الأدب/الإبداع/المرض، فالذات منقسمة على نفسها؛ شعور/وعي، ولاشعور/لاوعي، والإبداع يعبر عن اللاوعي. والتحول من دائرة الوعي إلى دائرة اللاوعي هو "تحول حاسم وخطير في فهم تكوين الذات بعد أن لم تعد هي تلك الذّات الديكارتية الّتي تنطلق من التفكير إلى إثبات الوجود. لقد جاء مفهوم اللاشعور ليثبت العكس تمامًا فكون الأدب والأحلام يعبران عن خبايا اللّاشعور دليل على غياب ممارسة الذّات لوجودها الفعلي التّام على الدّوام. هنا يصبح الإبداع محاولة لجعل الذّات تعثر على وجود جديد أي تعثر على كينونتها المفتقدة."[2]

[1] – المرجع السابق، ص 139.

[2] – حميد لحمداني: نظرية قراءة الأدب و تأويله من المقصدية إلى المحصلة، ضمن أعمال مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، ص 272.

إنّ الكتابة الأدبية تعدّ نوعا من الهروب من الوجود الواقعي بحثا عن وجود آخر أدبي افتراضي تبدعه الذّات الحالمة، وتصور فيه عجزها عن أن تكون ذاتا متعالية. وليس هذا فحسب بل عاجزة عن أن تكون ذاتها.

وقد استفاد لاكان (Lakan) بما جاء به أستاذه فرويد، فقد كان يرى أنّه "مادامت الأنا مجرد توافق بين الهو والأنا الأعلى، فإنها ذات طبيعة افتراضية وهمية. لذا فالشعور بالنقص Le manqué يلازمها على الدوام ويحثها على أن تظل دائمة البحث عن تلك الأنا المفتقدة."[1] فالذات تعوض النقص الّذي تشعر به عن طريق الإبداع؛ إذ تسعى لرسم عالم جميل/يوتوبي يحقق لها ما لم تستطع تحقيقه في عالمها الواقعي. إنّ النّص/ الإبداع /الأدب/ اللّغة يتيح للذات إمكانات عيش أوسع وأرحب، وهذا ما تركز عليه الهرمينوطيقا وتلح عليه؛ إذ ترى أنه على الذات أن تسعى لفهم ذاتها عن طريق فهم النّص والتفاعل مع عالمه اللامحدود وكذا التحاور مع تجارب الآخرين الموجود في النّص.

وتساعد الهرمينوطيقا على فهم الذات وذلك من خلال الوقوف على تجارب الآخرين، فمواجهة الذات مع الذوات الأخرى تسمح لها بإعادة اكتشاف نفسها مع كل تأويل لأي تجربة إنسانية. والتأويل ما هو إلّا شكل من أشكال الوجود الإنساني، كيف ذلك يا ترى؟ "عندما نقرأ تجارب الآخرين ونعيش مرة ثانية تلك التجارب من خلال مساءلتها ومحاورتها والدّخول معها في علاقة حميمة، نصل في نهاية الأمر إلى اكتشاف جوانب جديدة في حياتنا لم نكن لنكتشفها لولا قراءتنا لتلك التجارب. تتحقق الذّات باستمرار من خلال مقارنتها مع تجارب الآخرين، وهذا التبدل الّذي يحدث على مستوى الذّات هو بمثابة تجربة جديدة ومرحلة جديدة من مراحل اكتشافها."[2]

وعندما يقرأ القارئ النّص ويؤوله فإنه يعيش بذاته داخل هذا النّص متفاعلا معه ومحاورا له وللتجارب المبثوثة في ثناياه، فتصبح الذات جزءًا من النص، وتستحيل كائنا لغويا يحيا في النّص (اللّغة) وبه.

إنّ المرء يحاول فهم ذاته "يفهمها من خلال مشروع قوامه التفتح على العالم، هذا التفتح على العالم يتم من خلال اللّغة. إن عملية الفهم الإنسان لذاته تتم من خلال قوة الكلمة. هذا الفهم ينبثق من خلال واقع معين ووضعية محددة".[3] فالتفتح على العام يعطي للذات تجارب أكثر، وتسمح لها اللغة بأن تتمثل تجارب الآخرين التي لم تعشها الذّات عن طريق سردها. والأدب بدوره يمنح الذات هذا الامتياز؛ فكثيرة هي القصص والروايات والعبر المنقولة أدبيا، ويسعى الأدب إلى رسم معالم ذوات قرائه من خلال التأثير عليهم نفسيا وفكريا وعاطفيا، فالأدب "لم يجعل من الهوية موضوعا فحسب، بل لعب دورا حاسما في تشكيل هوية القراء نفسها، إذ إن قيمة

[1] – المرجع السابق:ص 273.

[2] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 65.

[3] – المرجع نفسه، ص 45.

الأدب غالبا ما ارتبطت بالتجربة المعيشة عن بعد الّتي يعطيها للقراء، ويجعلهم يدركون معنى أن يكون المرء في وضعية معينة ويكتسبون الاستعداد للعمل والإحساس بطريقة معينة. فالأدب يشجع على التماثل مع الشخصيات عن طريق إبراز الأمور من وجهة نظرهم."[1]

هذا، ويبرز إيزر (V.Iser) بأنه من الأجدر تغيير طريقة التّعامل مع النّصوص الأدبية، فحسب رأيه، يكون التّساؤل حول الأثر الّذي تحدثه النّصوص أحسن بكثير من البحث حول المعنى الّذي تقوله النّصوص، لذا لابد من الخروج من ثنائية رسالة/دلالة إلى ثنائية أثر/تلقٍ؛ والأثر يبقى دائمًا مرتبطًا بالنّص وبناه، أما التّلقي فهو مرتبط بالقارئ بشروطه التاريخية، يقول إيزر: "لابد أن نعيد طرح الأسئلة؛ لأنه من الأجدر أن نتساءل عن الأثر، وليس على الدلالة النّصية كما هو معتاد"[2]. فقيمة النّص تظهر أكثر حين يبقي أثرا أعمق في ذات قارئه، حين يخلخل مسلماتها ويعبث بمقدساتها، حين يجعلها تؤمن بما لم تكن تعترف به من قبل، وتتبرأ مما تبنته من أفكار ومعتقدات جاهزة.

الذات وخطاب الآخر المختلف:

إنّ العلاقات الإنسانية قائمة على أساس الحوار، وأغلب هذه العلاقات تجسد التواصل –الّذي لا بد منه– بين البشر أنفسهم وبينهم وبين أغلب الكائنات، باعتبار أن كل ماهو موجود يعتبر آخر بالنسبة للذات، لذا يجب أن تقيم جسرا للتواصل. وإن كان الوجود يتجسد باللّغة وفي اللّغة فإنّ الآخر كذلك يوجد باللّغة وفي اللّغة، إن لم تكن اللّغة نفسها آخر وجب على الذات التعامل معها.

إنّ اللّغة تفتح الكلمة فتجعلها تهجس بالآخر، والكلمة ليس لها إلا أن تومئ/توحي إلى الآخر/هناك. فالآخر هو مبعث النّصوص ومنبعها الأصلي ومحركها الأساسي لأنه متلقيها الحقيقي.

وبمجرد أن تتبنى الذات اسما معينا (أي تنتسب للّغة) يصبح ما عاداها آخر، يقول ريكور "إن الغيرية تدمج مرة ثانية في التعيين: إنّ اسما واحدا من الأسماء المتداولة يعين وبشكل دائم فردا واحدا معارضا لكل الآخرين في الصنف ذاته. ومرة ثانية فإن امتياز أسماء العلم الّذي يتمتع به البشر يتأتى من الدور اللاحق الّذي تلعبه هذه الأسماء في تثبيت هوياتهم وذاتيتهم."[3] فالطفل عندما يولد أول شيء يكسبه هو الاسم، وهذا ما يمنحه وجودا، فالكل يسأل عن اسمه، ويبقى هذا الاسم مصاحبا له حياته كلها؛ إذ يعرف وميز ويشتهر به.

---

[1] – جونثن كاللر: نظرية الأدب، تر: حميسي بوغرارة، ص 104.

[2] – وحيد بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان/منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 86.

[3] – بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ص 113.

إنّ الذات تعد آخر ليس بالنسبة للآخر فقط ولكن بالنسبة لذاتها، فهي عبارة عن محصلة ذوات مختلفة، وهي تتضمن ذاتا وآخر في الوقت نفسه، وهذا ما يؤكد عليه بول ريكور من خلال كتابه الموسوم بـ "الذات عينها كآخر" (soi même comme un autre) حيث يقول مؤولا هذا العنوان بأنه "يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتّى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى. ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة —الذات شبيهة بالآخر- بل أردنا التضمين: الذّات عينها، بما هي... آخر."[1] فالذاتية تحوي ضمنا الغيرية إلى درجة استحالة الفصل بينهما، إنّ الذّات لاتشبه الآخر بل هي نفسها آخر. وتضطر الذات لفهم ذاتها إلى وضع مسافة بينها وبين ذاتها الّتي تتمثل في صورة آخر، وتحتاج لإقامة حوار يجمعها بالآخر، فالنّاس ككل تدخل في علاقة حوار لامتناهية مبنية على أساس اللغة؛ "إننا معشر البشر حوار، وكينونة الإنسان مؤسسة على اللّغة. لكن اللّغة إنما تتحقق تاريخيا في "الحوار" على أنّ الحوار ليس وجهًا من وجوه استعمالنا للغة فحسب، بل إنّ اللغة لا تكون أصيلة إلّا من حيث هي حوار، فإنّ ما نعنيه باللغة عادة —وهو نسق من الكلمات وقواعد تركيب الكلام— ما هو إلّا الجانب الخارجي"[2]. اللغة أكبر من أن تكون مجرد نظام لغوي، إنها تؤسس لكينونة الكائن وتضمن له التواصل بغيره، إنها القالب الّذي يحيا فيه الإنسان. إنها أساس كل العلاقات فهي بيت الوجود لكل كائن. وفي هذه اللغة تتحدد الذات ويتحدد معها الآخر الّذي تهجس به ويسكنها من حيث تدري أو لا تدري، إن الآخر جزء لا يتجزأ من الذات، بل هو قدرها الّذي لامناص منه، فكيف تتحدد الذات وتتميز إن لم يكن هناك آخر يمنحها وجودا وتمنحه بدورها وجودا.

إنّ الذات لتكون ذاتها عليها أن تحسن التعامل مع الآخر؛ الذات نفسها/ذات مغايرة/نص/تراث، وغيرها ممن يساهم في تشكيل الذات وبنائها. فأن تكون الذات ذاتها عليها أن تكون غيرها، وإذا أرادت أن تكون غيرها يجب عليها أن تتغير عمّا هي عليه، فالاختلاف سنة الوجود، ولايمكن لأيٍّ كان أن يثبت على حال واحدة.

إنّ انسجام الذات مع الغيرية والاختلاف يمنحها فرص أكبر للحوار والتعبير عن مكنوناتها، والاعتراف بالآخر هو اعتراف ضمني بالذات نفسها، واختلاف الذات عن الآخر لا يعني بحال التضاد، إنما هو اختلاف لأجل الوجود، فالاختلاف رحمة، لا يؤدي بالضرورة إلى الخلاف.

[1] – المرجع السابق، ص 72.

[2] – سعيد توفيق: في ماهية اللغة ص 157.

ويرى ريكور أن ارتباط الذات بالآخر لا فكاك منه، وعلى الذات أن تحسن التعامل معه، ويعد النص وجها من وجوه الآخر الّذي تواجهه الذات، وعليها أن تسعى لفهم ذاتها عبر فهم النص نفسه. ويطلق ريكور مصطلح الملاءمة على هذه العلاقة الجدلية بين النص والذات، ويقصد بها "أنّ تأويل نص من النصوص يتم في تأويل ذات لذاتها ستُفهم منذئذٍ بشكل أحسن، بشكل مخالف، أو ربما بفهم ذاتها إتمام فكر النص هذا في فكر الذات يميز نوع الفلسفة التأملية الّتي سميتها في مناسبات مختلفة، التأمل الملموس. وههنا تكون الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية مترابطتين ومشتركتين. يمر فهم الذات من ناحية عبر خفايا فهم علامات الثقافة، الّتي فيها تتوثق الذات بالمستندات وتتشكل. ومن أخرى أنّ فهم نص مّا ليس هو مبتغى ذاك النص، فالفهم يوسط علاقة ذات بذاتها، ذات لم تعثر في دارة التأمل المباشر القصيرة على معنى حياتها الخاصة."[1]

إذًا، الملاءمة حسب ريكور تعني أن تحسن الذات تأويل ذاتها وفهمها عن طريق تأويل النصوص وفهمها، فالنص له كبير أثر على الذات إنه يساعدها على كشف خباياها من خلال النظر إلى ذاتها من منظار الآخر/ النص أو في مرآته. ويربط ريكور بين الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية —الّتي تبناها وأسس لأفكاره من خلالها– في هذه النقطة بالذات (الملاءمة) واصطلح عليها "التأمل الملموس"، فالذات محكوم عليها أن تتأول ذاتها وأن تنظر إليها على أنها آخر، وجب فهمه عن طريق النصوص/الآخر.

إنّ اكتشاف الذات والهوية مرهون بالخروج عن نطاق الذات ومسلماتها، لأن التقوقع على الذات يجعلها ساكنة في وضع واحد لا تحيد عنه، وهذا ما يعجل بفنائها واندثارها، إذ السكون مع مرور الوقت يجعلها تتلاشى وتضمحل. إنّ اكتشاف الذات "يتطلب الخروج عنها لتتم عملية كشفها واكتشافها. وهذه الصيرورة تسمى "إقلاعا" غير أن أولئك القطيع، ذوي الوعي المطابق لذاته الّذي لا يغامر خارج حدوده، لا ينفكون يعيدون التائه إلى حظيرتهم، إلى حظيرة أبيهم ليتطابق مع أنموذجهم ولا يفلت عن زمام مقولاته. فهم لا ينفكون يسدون الطريق أمام كل توق إلى المستقبل ليعيدوه إلى الحاضر وإلى حظيرتهم."[2] إن محاولة تقييد الذات هي محاولة للقضاء على روحها، فهي موجودة مع الآخر وهذا ما يحتم عليها أن تتفاعل معه، وتنفتح عليه، لذا يجب على الذات ألا تتطابق مع ذاتها، فوجودها يكمن في اختلافها عن ذاتها وعن الآخرين. لكن السؤال الّذي يطرح نفسه هو: "كيف، إذن، ندفع بالواحد منا (ذاتا، أو أمة، أو فكرا) إلى تجاوز تطابقه مع نفسه أو تقوقع فكره على ذاته أو تماثل مقولات وعيه مع بعضها؟ بشيء واحد: بتمسكنا بالسؤال سنجعله سؤالا لانهائيا، سؤالا لا ينام على قناعاته ولا يفضي إلى جواب. سيبقى دائما قائما، ماثلا، مسترسلا، متأنيا،

[1]-Paul Ricœur : Du texte à l'action ,p p 170, 171.

[2] - عبد العزيز عرفة: الدال والاستدلال، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، ط1، 1993، ص 17

وصبورًا. سننطلق دائما من نص الآخر، نكشف حضوره فينا، نزرعه في تربة نسيجنا النفسي وخلايا دماغنا ليفضي ذلك إلى مشارفة تخومه. فيكون اختلافنا معه وعنه اختلافا منه. أي أن هذا المختلف عنه يظل من صلبه ولا يفرض عنه من الخارج بإجراء تعسفي."[1] كيف يمكن للذات أن تختلف عن ذاتها؟ وكيف يمكن أن تحقق وجودها المتميز عن الآخر؟ لتكون الذات كذلك يجب أن تفعل السؤال بحيث يكون سؤالا غير قابل للإجابة حتى لا يفقد معناه، ولا تنقص قيمته، لأن السؤال المجاب عنه هو سؤال جامد لا روح فيه. وطرح السؤال يجعل الآخر يحضر أمام الذات فيساهم في تكوينها، لكنه لا يطغى عليها، فالذات تحمل في ثناياها الآخر المختلف عنها، والمختلف معها، لكن لا يعني هذا التضاد، إنما هو التواصل والتكامل.

[1] – المرجع السابق، ص 18.

رحلة البحث عن المعنى:

لقد سعت كل الاتجاهات النقدية منذ سالف الأزمان إلى الكشف عن سر النص وإماطة اللّثام عن حقيقته، فراحت تستحدث الإجراءات والآليات والمفاهيم للوصول إلى هذه الغاية، فكانت الرحلة طويلة شاقة استنفدت اعمار الباحثين وجهودهم. لكن هل حققوا المبتغى؟

إنّ معنى النص هو روحه الّذي يجعله ينبض حياة، وسره الّذي يضمن له بقاءه وسرمديته، ماذا سيحل بالنص إن انتهك عرضه وكشف سره، هل سيبقى نصا؟ أم أنه يستحيل مجرد رسم على ورق لا حياة فيه؟ ثمّ أين يكمن معنى النص؛ أفي لغته أم في قصد المؤلف أم في ما توصل إليه القارئ؟

كل هذه الأسئلة ألقت بحملها على الدارسين، فخاضوا غمار هده الرحلة الّتي لا تعرف لها نهاية...

وقد اختلف النقاد في حقيقة المعنى فافترقوا مذاهب شتّى، وراح كل منهم يدلي بدلوه علّه يضيف شيئا.

يركز هيرش (Hirsch) وهو ناقد أمريكي، على المعنى الّذي قصده المؤلف وعلى القارئ أن يصل إليه باتباع المعايير اللغوية نفسها الّتي اتبعها الكاتب إضافة، إلى عوامل كتابة النّص الداخلية والخارجية؛ حيث تتمثل العوامل الداخلية في أفق الكاتب ورؤاه والعوامل الخارجية هي شخصيته وظروف محيطه.فالقارئ –حسب هيرش– يعيد إحياء تجربة الكاتب ومنه السعي الحثيث للوصول إلى المعنى الّذي قصده.

ويعيد هيرش "صياغة مفهوم ديلثي عن الدائرة التأويلية كمايلي: إنّ القارئ الجيد إنما يضع "فرضا" لمعنى جزء من النّص أو للنّص ككل، على أن يكون هذا الفرض "قابلًا" للتعديل أي أن يمكن لهذا الفرض أن يتم التأكيد عليه، أو استبعاده كلما زادت الإشارات إلى النّص، فإذا تم استبعاد هذا الفرض يضع محله فرضًا بديلا يتطابق بدرجة أكبر مع العناصر الّتي يتكون النّص منها."[1] وإن عدّل القارئ فروضه فهذا استجابة لمعطيات النّص وتوجيهاته وليس استجابة لأفق الكاتب وتطلعاته. فالكاتب له أفق معين والقارئ يلج النص بأفق مغاير.

كما حاول هيرش التفريق بين المعنى (sens) والدلالة (signification) حيث إنّ المعنى هو "ما يمثله نص مّا، ما يعنيه المؤلف باستعماله لمتوالية من الأدلة الخاصة أي المعنى ما تمثله الأدلة، وأمّا الدلالة فتعني العلاقة بين المعنى والشخص أو المفهوم أو الوضع أو أي شيء يمكن تخيله، والمعنى ثابت غير متغير لأنّ مقاصد المؤلف الّتي صدر عنها المعنى معطاة بكيفية نهائية، أمّا المتغير فهو الدلالة يمنحها كل مؤول للنص بحسب مقاصده ومقصديته."[2] فالمعنى ثابت لايتغير يتضمن دلالات مختلفة، يتوصل إليها القارئ، هذا يعني أن المعنى لا يمكن الإمساك به، إنما جل ما يجود به هو ضلال يمدها هنا وهناك، في شكل دلالات مختلفة.

[1] – محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة، ص 308.

[2] – محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990، ص 105.

ويذهب جورج مونيه إلى منحى آخر؛ حيث يرى أنّ "عملية القراءة ليست في حقيقتها عملية وعي بالظواهر اللغوية والأسلوبية؛ وإنما انغماس في طريقة المؤلف في اختيار العالم، والعلاقة هنا تكون بين المؤلف والقارئ وليست بين النص والقارئ؛ ذلك أنّ من واجب القارئ أن ينسى نفسه من أجل أن يعيش النص باعتباره خبرة رجل آخر."[1] حتّى وإن كان النص مرتبطا بمؤلف معين إلا أنه سرعان ما يتملص منه صانعا لنفسه وجودا خاصا متميزا، فهو أولا وقبل كل شيء لغة قابلة للقراءة والتأويل وعلى القارئ أو المؤول أن ينسى –ولو إلى حين– صاحب النّص وخبرته وإيديولوجيته حتى يتمكن من الولوج إلى النّص دونما ضغوط خارجية تفرض عليه المدخل والمخرج وبالتالي الوصول إلى نتيجة واحدة حتمية هي قصد المؤلف المبثوث في النص. ولكن هذا الأمر يجعل من عملية القراءة والتأويل مجرد جري خلف مؤشرات تدل على وجود الكاتب.

هذا، ويختلف مفهوم النّص ومعناه عند ميللر (Miller) عن مفهوم النص ومعناه عند فيش (Fish)، فالنص عند ميللر "يجسد وعي الكاتب الّذي يشاطر القارئ الحساس بصورة روحية، فالقارئ أشبه بالكاهن الّذي يشارك في الاحتفاء "بالنّص" المقدس، أما عند فيش فالنّص يعمل كحاكم صارم وصاحب سلطة على استجابات القارئ المتطورة، وفي صياغة ميللر ينشأ معنى "النّص" من الموضوعات والموتيفات والنغمات المتكررة بإصرار على مد أعمال المؤلف هما يكشف عن نفس جوهرية أو مركز للوعي، وإعادة خلق مغامرة المؤلف الروحية الجوهرية تعني ترجمة عمله، ولكن المعنى عند فيش يتخلق في القارئ بواسطة المؤلف مع تطور النّص في عملية القراءة، فالمعنى هو التجربة التتابعية عند القارئ للعمل وهو يتفتح، ويتطلب تكوين المعنى الوصف التفصيلي لتجربة القارئ لحظة بلحظة."[2]

إنّ ميللر يعتبر أنّ النص ينقل فكر الكاتب ووعيه، والقارئ عليه أن يشارك الكاتب إحساسه ووعيه، أمّا المعنى عنده فهو ما يطبع أعمال الكاتب وما يميزه، إنه يوحي إلى ذات المؤلف، وعلى القارئ أن يعيد استحضار تجربة المؤلف. وهذا يجعل القارئ مجرد تابع للكاتب ومترجم لما يريد قوله. هل هذه هي الوظيفة الحقيقية للقارئ؟ أليس إجحافا في حقه أن يكون صدى لصوت الكاتب؟

في حين ينظر فيش إلى النص على أنه القوة الضاربة الغالبة، يبسط سيطرته وحكمه على آفاق القارئ، والمعنى عنده يشارك فيه المؤلف والقارئ لكن بالاحتكام إلى النص، فالنص هو الّذي يوجه عملية القراءة. إنّ فيش من أنصار العودة إلى النص واتباع ما يقول دون أن يحاول القارئ أن تقويله ما لم يقل أو ليّ عنقه بفرض دلالات لا يعترف بها النص أصلا.

[1] – يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي، ص 60.

[2] – محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة، ص 333.

ومن جهته يركز ريفاتير (Riffatere) اهتمامه على "الطريقة الّتي يتحقق بها المعنى الأدبي في اللحظة الّتي يتفاعل فيها القارئ مع النّص، والمقصود –باللحظة– التفاعلات الّتي تحدث عند القارئ في لحظات انكشاف النّص، ويمكن بواسطة ذلك استنباط طريقة جديدة للتحليل الأسلوبي الدقيق؛ ولكن هذا التحليل يظل مع ذلك مخلصا للافتراض بوجود موضوعية في النّظر النّصاني، وحتّى يقضي على أي محاولة لإكساب استجابة القارئ أية قيمة في التفسير؛ فإنّ "ريفاتير" يصر على أنّ المعنى هو ناتج اللّغة ذاتها وليس ناتج النشاط الّذي يقوم به القارئ منعزلا عن اللغة، وحتّى يجلو احتمال وجود تناقض فيما يذهب إليه فهو يقول بأنّ استجابة القارئ هي النتيجة الحتمية لوجود المعنى الأدبي في لحظة معينة من لحظات انكشاف النّص،..."[1]

يلتقي القارئ بالنص فيحدث تفاعل بينهما، حيث ينكشف بعض من النص للقارئ، وما على هذا الأخير إلا أن يتبع الخطوات المرسومة من قبل النص، عله يبلغ الموضوعية، فالقارئ عند ريفاتير سلبي، لأن المعنى يتولد من اللغة ولا يملك القارئ إزاءه أن يضيف شيئا من عنديّاته، فهو قارئ مخبر يبقى أسير النص وما تملي عليه لغته.

حقا إنّ النص بيده زمام الأمور ولكن لا يعني هذا تغييب القارئ، بل له دور أكبر من أن يكون مجرد تابع لضلال النص وأطياف المؤلف.

وترى النزعة الموضوعية أن المعنى كامن في النّص، إنّه "معنى لا يتغير من حيث المبدأ، ينبغي لنا افتراضه سلفا بوصفه هدفا لكل تأويل، إذا ما أريد الاعتقاد بأن بعض التأويلات حقيقية أو صحيحة أكثر من غيرها."[2]

فالمعنى –حسب دعاة الموضوعية– واحدي دغمائي كامن في لغة النّص، وينبغي على القارئ أن يأتي إلى النّص وهو معتقد بوجود معنى معطى سلفا يجب البحث عنه. ولكن إذا كان القارئ محملا بأفكار معينة فإنه سيكون متفاعلا مع أسرار النّص بسلبية، لا فاعلا فيها، وإذا حدث هذا فإن قيمة القراءة والتأويل ستندثر لا محالة.

ويعتبر غادامير –رائد الهرمينوطيقا الحديثة– أنّ القارئ هو المحرك الأساسي للنّص، فهو الّذي يمنحه الحياة من خلال عملية القراءة، ويرى أنه(القارئ) هوالّذي يضفي المعنى على النّص الّذي يقرأه، "فمعنى النّص هو دائمًا المعنى الّذي يراه كل قارئ على حده في التوقيت والمكان الّذي يقرأ النّص فيه."[3]

ويختلف المعنى ويتعدد حسب اختلاف القراء وتعددهم، فلكل قارئ أفق معين يسير وفقه، وتختلف القراءة لدى القارئ نفسه إذا أعاد قراءة النص مرة أخرى، فمع كل قراءة يولد معنى جديد.

---

[1] – يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي، ص ص 59، 60.

[2] – دفيد كونزر هوى: الحلقة النقدية، (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، دط،2008، ص ص 29،30.

[3] – محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة، ص 312.

ويبقى النص أكبر من أن يُكشف سره ويعرف معناه، فلو كان ذلك كذلك لما بقيت نصوص حية من غابر الأزمان، ولا يمكن لأي تأويل مهما كان ،ولا قراءة، ولا مقاربة أن يمسكوا بهذا الغز المحير/المعنى، وهذا ما يترك باب البحث عن الحقيقة مفتوحا على مصراعيه. إنّ "المعنى هو على الدوام معنى حي ومفتوح. الخلق الهرمنيوطيقي يعني إنتاج دلالات جديدة تفتح لنا آفاقًا جديدة للبحث والنقاش ففي كل مرة نعيد قراءة ثقافة ما، نعيد تأويلها، إلا وكنّا في موضع إعادة خلق لهذه الثقافة."[1] فمع كل قراءة تعاد كتابة النص من جديد، إنها إعادة خلق له، وذلك بفضل غناه بالمعاني والدلالات الّتي يكشف عن بعضها في كل قراءة.

لقد كان المعنى محصورا فيما يريد الكاتب قوله، وينعكس من خلال الحياة الشخصية والنفسية والاجتماعية للمؤلف، فتحول النص بذلك إلى وثيقة نفسية أو اجتماعية، كل مافيه يعود طوعا أو كرها إلى المؤلف. وكانت هذه الرؤية سائدة مع المناهج الساقية الّتي أرادت أن تجعل المؤلف أمام النص. ومع البنيوية بزغ فجر جديد فأزيح المؤلف عن عرشه، وأصبحت لغة النص هي الفيصل، إذ لا يمكن للقارئ إلا أن ينقل بحرص وأمانة ما أملته عليه اللغة، والمعنى أصبح أسير النظام اللغوي للنص، إذ ينطلق منه ليعود إليه، فهو لا يخرج عن اللغة إلا بقدر ما يعود إليها. ثم جاءت بعد ذلك مناهج أخرى (نظرية التلقي، السيميائية، استراتيجية التفكيك) انطلقت مما توقفت عنده البنيوية، فحررت القارئ وفجرت المعنى، وإن دعت كلٌّ من نظرية التلقي والسيميائية إلى وجود أكثر من معنى في النص، أي ما يعرف بـ "تعدد المعاني"، فإن استراتيجية التفكيك دعت إلى تقويض المعنى، ما يعني لانهائيته.

أما الهرمينوطيقا فقد كانت تحصر المعنى في المؤلف في نسختها الرومانسية مع كل من شلايرماخر وديلتاي، أما أعلامها الآخرون(غادامير، ريكور...)فقد أعطوا حرية أكبر للقارئ، وخلصوا المعنى من سيطرة صاحب النص، كما أنهم دعوا إلى المعاني المتعددة في النص الواحد.

ورغم كل هذا الأخذ والرد حول المعنى، يبقى لغزه محيرا يدفع للبحث، ولا يمكن حصره في وجهة نظر واحدة ولا توجيهه وجهة معينة، وكل من يدعي لنفسه أنه استطاع الإمساك بمعنى النص يعد ضربا من الجنون، فلو أحرز الناقد ناصية المعنى فقد أصاب الحقيقة، وأنّى له ذلك...؟ فإذا عرفت الحقيقة انتهى البحث، وانتفى السؤال. وهذا مالا يمكن أن يحدث، فأساس الوجود هو البحث عن الحقيقة. ويكفي الباحث عن الحقيقة أن ينال شرف المغامرة. وبدل تضييع الجهد في البحث عن المعنى ومحاولة الإمساك به، الأجدر أن يوجه البحث إلى سؤال الفهم.

[1] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 64.

التّحول من المعنى إلى الفهم:

إنّ متعة القراءة تتحقق حين تؤثر على صاحبها، لذا يسعى القارئ لفهم ذاته انطلاقا من النص، وأمّا المعنى فلا يشكل عائقا، لأنّ من يقتنع بأنّ المعنى هو سر النص الأبدي، لن يحاول القبض عليه بشتى الطرق والأساليب، فالأهم من المعنى هو الفهم، وهذه هي غاية كل قراءة وتأويل.

الفهم هو "أن ننجز أو نعيد إنجاز العملية الخطابية الحاملة للتحديد الدّلالي. لكن ينضاف إلى هذا الفهم الّذي يصنع بواسطته الكاتب أو القارئ الاستعارة، تفسير عالم ينطلق من نقطة مغايرة تمامًا لمنطلق دينامية العبارة وبذلك يدحض لا اختزالية وحدات الخطاب قياسا إلى العلامات المنتسبة إلى نسق اللغة."[1]

الفهم حسب ريكور هو إعادة إنجاز عملية الخطاب لتجديد دلالاته المتضمنة فيه، وذلك لجعلها أكثر فاعلية، وهذا الفهم يساعد على فهم العالم ككل.

ويلعب الفهم دور الوساطة؛ إذ إنه "فعل للتّوسط (Acte de médiation) بين الماضي والحاضر، إنه نتاج شبكة من الأفعال المتبادلة القائمة في التاريخ، هذه الأفعال المتبادلة هي نتاج العلاقة الجدلية بين الوضعيتين الماضية والحاضرة، يجب أن ندرك عملية الفهم باعتبارها إعادة تشكيل لنص، إعادة صياغته من جديد من خلال علاقته الجدلية بالنّصوص الأخرى."[2]

فالفهم هو واسطة رابطة بين الماضي والحاضر، فالماضي البعيد يستعد حاضرا لفهمه مساءلة ومحاورة، ومن خلال فهمه يصبح وكأنه حاضر، فالذات لا ينبغي لها أن تتملص من ماضيه، لأنه يساهم بشكل كبير في تكوينها. والفهم فعالية وظيفتها إعادة بناء النص التراثي ومقاربته بالموازاة مع النصوص الأخرى حاضرة كانت أم ماضية.

"التأويل هو فن الفهم مطبقا على تجليات مماثلة، أدلة مماثلة وآثار مماثلة تعتبر الكتابة خصوصيتها المميزة."[3]

إذا، الفهم هو فن للتأويل، يستثمر في خصائص الكتابة وامتيازاتها، حيث يحاول أن يجوب في حقل دلالاتها المترامي الأطراف، حيث يمارس التأويل لأجل الفهم لا المعنى. يمارس التأويل لأجل الفهم، والفهم لأجل إعطاء القيمة الحقيقية للنص، ولأجل فهم الذات الكامنة في ثنايا النص.

هذا، والفهم ليس آلية أو إجراءً، ولا سلاحا مسلطا للبحث عن المعنى/ الحقيقة، إنه ليس منهجا يخضع لقاعدة علمية معينة، كما أنه ليس بعلم يطبق تعليماته الصارمة على النص. إنه/الفهم ليس مجرد "تقنية أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة إنما هو مجال للفهم يتيح القول في الوجود ويسمح بإعادة تعريف

---

[1] -Paul Ricœur : Du texte à l'action , p156

[2] - مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 76.

[3] - Ibid, p 160

الأشياء."[1] فالفهم هو الّذي يمنح الفرصة لتأويل الوجود، ويعيد تسمية الأشياء عن طريق إعادة تأويلها وفهمها. وكما يساعد الفهم على تأويل الوجود، فإنه يساعد أيضا على تأويل الذات، فمهما ادعت هذه الأخيرة أن بإمكانها فهم ذاتها بذاتها بشكل سليم، فإنها تكون قد جانبت الصواب، لأن أكبر إشكال يعترض الذات هو فهمها لذاتها، فالإنسان أشكل عليه الإنسان.

ويتحدث ريكور عن دلالة النّص العميقة وفي نظره هي ما يشكل الموضوع الخاص للفهم وما يتطلب قرابة نوعية بين القارئ وطبيعة الشيء اللامحدود الّذي يتكلم عنه النّص. إلا أنّ الدلالة العميقة ليست ما أراد الكاتب قوله، إنما هي "ما يقوم عليه النص، بما فيه إحالاته غير المعلنة، وإحالة النص غير المعلنة هي نوع العالم الّذي تفتحها دلالته العميقة. لذا ما يجب علينا فهمه ليس شيئا متخفيا وراء النص، بل شيء معروض أمامه. وما يقدمه نفسه للفهم ليس حالة الخطاب الأولية، إنما ما ينزع إلى عالم ممكن. وصلة الفهم بالمؤلف وبوضعه هي أقل من أي وقت مضى، فهو يروم العوالم المفترضة الّتي تفتحها إحالات النص. فهم نص ما يعني اتباع حركته من المعنى إلى الإحالة، مما يقول إلى ما يتكلم عنه..."[2]

فدلالة النص العميقة تتجاوز حدود النص السطحية، أي بنيته اللغوية، وهي تجسد ما يريد النص بناءه أو الإحالة إليه. وما يحيل إليه النص هو عالم مفترض، يتيح للذات أن تحياه وتوجد فيه وبه، وما يجب فهمه ليس شيئا متخفيا مضمرا، وهذا المتخفي والمضمر هو المعنى، فما يفهم هو العالم الذي يكونه النص، أي ما يصطلح علية ريكور "شيء النّص اللامحدود"، أما عن علاقة المؤلف بنصه فتضمحل، فما يهم هو ما يتكلم عنه النص لا من يتكلم.

أمّا هيدغر فيضيف معنى وجوديا، وفقا لمذهبه وتوجهه الأنطولوجي، ويرى أنّ الفهم هو "القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم. إنّ الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إنّ الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر يؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يعتبر الفهم —من النّاحية الوجودية— سابقا على أي فعل وجودي"[3]. فالفهم يساعد الذات على الانوجاد في العالم، كيف لا وهو نفسه شكل من أشكال الوجود، والفهم ليس طاقة ولا موهبة،ولا هو بحث عن المعنى. كيف يكون الفهم شكلا من أشكال الوجود؟ إذا تمكنت الذات من فهم ذاتها فإن ذلك يساعدها على موقعة نفسها في مكانها الأنسب لها في هذا الوجود، فتعرف ذاتها وتقوم بدورها المنوط بها، أمّا من لم يستطع فهم

[1] – مليكة دحامنية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص 68.

[2] – Paul Ricœur : Du texte à l'action , p 233

[3] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 33.

ذاته فإنه لن يستطيع وضعها في مكانها المناسب، وبالتالي لن تقوم بدوها، وأي وجود للذات إن لم تضف للحياة/ الوجود شيئا.

ويوافق ريكور مفهوم الفهم عند هيدغر، يقول "الفهم، بدوره، يجب أن يوصف ليس بمصطلحات الخطاب بل بمصطلحات الـ"قدرة على الكينونة". الوظيفة الأولى للفهم، هي توجيهنا في حالة مّا. لا يتوجه الفهم إذن إلى القبض على موضوع مّا، إنما إلى إدراك إمكانية الكينونة. علينا ألا نغفل هذه النقطة عندما تستنتج خلاصات هذا التّحليل المنهجية. لا يعني فهم نص مّا، العثور على معنى جامد محتوًى فيه، بل بسط إمكانية الكينونة الّتي يعنيها النّص؛ بذلك سنكون أوفياء للفهم الهيدغري الّذي هو جوهريا عزم ما أو بطريقة أكثر جدلية وأكثر تناقضا عزم مّا فيها كينونة مقذوفة مسبقا."[1]

يذهب ريكور إلى ما ذهب إليه هيدغر، إذ يعتبر أنّ الفهم هو أساس الكينونة والوجود، فالفهم لا يريد أن يقبض على حقيقة مّا، بل يسعى إلى "إدراك إمكانية الكينونة"، فالغرض من تأويل النّص ليس العثور على معنى معين، إنما غايته فهم العالم المحيط بالنص.

ويرى غادامير أنّ الفهم الإنساني نهائي، فلا يوجد فهم يؤدي إلى اليقين والكمال "فالفهم يبقى دائما فهما مفتوحا أو تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم."[2] إنّ تناهي الفهم أمر لا بد منه، فلا كمال منشود في الحياة الدنيا، ويرجع هذا التناهي إلى تعدد التأويلات نتيجة تغير السياق التاريخي للمؤول. فعلى الذات أن تعود لذاتها مساءلة ومحاورة وفهما مع كل طارئ يعترضها.

ويؤكد غادامير على أنّ فهم الذات مرتبط بفهم الآخر، باعتباره جزءًا لا يتجزأ منها، ولفهم الآخر لابد من شروط يستقيم عليها هذا الفهم، وأولى هذه الشروط التخلص من الأحكام المسبقة عن الآخر/النّص، "فالفهم الّذي يحدث في الخبرة الهرمينوطيقية باعتباره انفتاحا على الآخر (أو النّص) يهدف إلى الكشف أو الإظهار، هو فهم لا يمكن أن يبدأ إلا حينما أعي أن الآخر لا يمكن احتواؤه داخل مفاهيمي الإيديولوجية أو تصوراتي المنهجية، وهذا يعني زعزعة الأساس الّذي يستند إليه موقفي الخاص بتخليص الفكر من أرضية التصورات الّتي يستند إليها، وهذه العملية هي ما يعرف باسم التقويض أو التفكيك الهرمينوطيقي (...) والتفكيك هنا ليس نظرية أو منهجا في القراءة، وإنما هو تعرية لمفاهيمنا وتصوراتنا التقليدية ..."[3]

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 101.

[2] – سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل،ص 94.

[3] – المرجع نفسه، ص 149

فالفهم هو عملية كشف واستجلاء للنص، وهذا الآخر المراد فهمه له حرمته وخصوصياته يجب احترامها، ولا يجوز أن يحكم على النص/الآخر انطلاقا من إيديولوجية الذات، كما لا يمكن للذات أن تضم الآخر تحت رايتها وإيديولوجيتها. يجب على الذات أن تتحرر من تقاليدها الموروثة فيما يتعلق بالتصورات والمفاهيم.

إن الإبحار في عالم النص مغامرة لا حدود لها، تخفي أكثر مما تظهر وتسأل أكثر مما تجيب، فالنص عالم واسع ومعناه فضفاض، يستوعب الزمان والمكان والتاريخ، ويستوعب أيضا الذات والآخر والوجود ككل.

يعتبر الأدب بصفة خاصة، والفن عموما، الشّكل الجمالي للحياة، الوجه الآخر للفكر، إنه صورة تنبثق من على شرفتها إبداعات إنسانية خالدة، انتشرت في الزمان والمكان بفعل الكتابة، لتصبح نصا أدبيا يحمل في ثناياه مجموع أسرار لا تنقضي. إنه من يجعل الإنسان الأديب مبدعًا ذا مكانة مرموقة في عصره، ولولا الأدب هل سيذكر امرؤ القيس والمتنبي؟ وهل سيعرف هوميروس وشكسبير؟ لقد كان لأسمائهم حضور متميز على مرّ السنون بفعل اللغة المتميزة الّتي أبدعوها وخلفوها وراءهم كآثار تدل عليهم، وتشير إليهم.

وللنّص الأدبي ميزات ومقومات، يجتهد فيه الأديب مبرزا عضلاته في ترويض اللّغة واستعمالها بفن وإبداع، فالنّص مسرح لتفاعل عبقرية الأديب مع سحر الكلمات.

لكن عمّ يتحدث النّص؟ من أين ينطلق؟ طبعا، لا وجود لأي نص من عدم؛ إذ إنّ هناك دائما خلفيات ومرجعيات يستند عليها الأديب لكتابة نصه. فما تأثير هذه الخلفيات والمرجعيات على إنتاج النّص؟ هل النّص في معزل عن هذا التأثير؟ وهل يستطيع الأديب أن يتجرد من خلفياته؟

إنّ الإجابة عن الأسئلة السابقة هي محور النقاش في هذا الفصل، والمتحدث عن خلفيات أديب ما يجد نفسه لا محالة أمام مصطلح ارتبط كثيرا بعالم الأفكار إنه المصطلح الإشكال: الإيديولوجيا (Idéologie) الّذي أسال حبرًا كثيرًا وشغل اهتمام عديد الدارسين. فما مفهومه يا ترى؟ وما محل إعرابه في معادلة النّص/الأديب؟.

ويوازي مصطلح الإيديولوجيا مصطلح آخر لا يقل أهمية عنه إنه مصطلح اليوتوبيا (utopie). هذا المصطلح اهتم بعالم الأفكار لكن من زاوية تختلف عن زاوية الرؤية الإيديولوجية .

ما المقصود بهذا المصطلح؟ ما علاقته بالإيديولوجيا؟ وما مدى تأثيره على النّص؟

كل هذه الأسئلة وأخرى ستكون محل مناقشة في هذا الفصل والبداية من مفهوم الإيديولوجيا.

مفهوم الإيديولوجيا:

مصطلح الإيديولوجيا هو تعريب للمصطلح الغربي (Idéologie)، ويعد من بين المصطلحات الّتي كان لها كبير أثر في السّاحة الفكرية، إذ تنازع عديد الدارسين بشأن مفهوم المصطلح وأهميته وتأثيره .

ويعرف "أندريه لالاند" الإيديولوجيا في معجمه بأنها: "علم موضوعه دراسة الأفكار (بالمعنى العام لظواهر الوعي) ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات الّتي تمثلها وبالأخص أصلها"[1].

من خلال هذا التّعريف يتضح أنّ الإيديولوجيا تهتم بدراسة الأفكار وما يتعلق بها، فالأفكار لها خصائصها وأسسها تتجلى من خلالها جملة من القضايا تعرض على طاولة النقاش، فما أصل الأفكار؟ وما ميزاتها؟ وما تأثيرها؟

إنّ الأفكار ليست وليدة العدم إنما لها ما يؤسسها وعليه تسعى الإيديولوجيا لكشف كنهها، وسبر أغوارها، ويعد "دستوت دي تراسي" (Destutt De Tracy) مبتكر هذا المصطلح، وهو مفكر فرنسي أراد عام 1797 "أن يبدأ به علمًا جديدًا أسماه علم الأفكار "Science of Ideas" في محاولة للتفرقة بين هذا المضمون الجديد وما نعرفه باسم الميتافيزيقا أو ماوراء الطبيعة، لعل الداعي الرئيسي إلى ذلك الاتجاه الجديد هو معايشته لفترة الغليان الّتي واكبت الثورة الفرنسية، وكان يهدف إلى نقد الأفكار الفلسفية الّتي سادت فترة ما قبل الثورة باعتبارها غير صالحة لمفاهيم العصر الثوري الّذي تغيرت فيه كل العقائد الفكرية."[2]

يمكن القول إنّ مصطلح الإيديولوجيا كان وليد الثورة الفرنسية، الّتي كانت ثورة لاتشبه الثورات؛ فقد كانت تمردا على الأفكار السائدة، فقلبت الموازين لصالح أفكار جديدة مستمدة من روح النقد لكل ماهو جاهز ومسلم به. وفي خضم هذه الثورة أراد دي تراسي أن يبلور مفهوما جديدا عن دراسة الأفكار اصطلح عليه: الأيديولوجيا، وذلك لتفريقه عن الميتافيزيقا، فهذه الأخيرة لها مبحث خاص يختلف عن مبحث الإيديولوجيا.

وإضافة إلى هذا المعنى (دراسة الأفكار) تندرج مفاهيم أخرى، منها مفهوم مبتذل يعني تحليل أو نقاش فارغان لأفكار مجردة لا تتطابق مع وقائع حقيقية، ومعنى آخر يوحي إلى أنّ الإيديولوجيا مذهب يلهم حكومة أو حزب، وهناك معنى آخر يدل على فكر نظري يتطور تطورا تدريجيا في غمار معطياته الخاصة به، وهو في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية ولاسيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الّذي يبنيه أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أن الوقائع هي الّتي تحدد فكره.[3]

---

[1] -André Lalande : Vocabulaire de la langue philosophique, p 458.

[2] – فضل الله محمد إسماعيل وعبد الرحمن خليفة: الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة، مكتبة بستان المعرفة،مصر،ط1 ،2005، ص 14.

[3] -André Lalande: Vocabulaire de la langue philosophique , p 458.

وعليه، فمعاني مصطلح الإيديولوجيا منها ما هو إيجابي ومنها ما هو سلبي، أما الإيجابي فيتضح من خلال دراسة الأفكار وما يتعلق بها، في حين يتجلى السلبي من حيث دلالة المصطلح على نقاش عقيم لا طائل منه، وكذا ما يهيمن على جماعة ويؤثر على توجههم من خلال فرض آراء محدد ومواقف ثابتة إزاء قضايا مختلفة. وبناء على هذه المعاني السلبية والإيجابية بنى الدارسون آراءهم واتخذوا مواقف شتى إزاء هذا المصطلح.

يعرف علي حرب الإيديولوجيا بأنها "منظومة الأفكار والقيم والمبادئ الّتي تسعى إلى تحقيقها جماعة مّا، أو جملة المواقف الّتي تدعو إليها وتدافع عنها، أو مجموعة الوسائل الكلامية (أساليب الحجاج)، والعملية (أساليب التنظيم) الّتي تستخدمها من أجل تحقيق أغراضها."[1] ما يعني أنّ لكل فرد (أو جماعة) إيديولوجيا خاصة يتبناها ويدافع عنها بشتى الأساليب، وقد تجسدت فكرة الإيديولوجيا في التراث العربي في ما يسمى بعلم الكلام، إذ انبرى أصحاب كل فرقة للدفاع عن مذهبهم ودحض مذاهب الغير، وتتضح أيضا مع أنصار التجديد وأنصار التقليد في العصر العباسي، وخير مثال على ذلك ما حدث بين أتباع أبي تمام (رائد التجديد) وأتباع البحتري (المحافظ على التقليد العربي للقصيدة)، فقد كانت كل جماعة تدافع عن شاعرها، وتعتبره أشعر الشعراء، تتجاوز عن هفواته، وتشيد بصنائعه، في حين تقوم بمهاجمة المجموعة الأخرى هجوما عنيفا، وتدحض حججها، وتقلل من شأن شاعرها وشعره.

ومن خلال تحليل التعريفات المختلفة للإيديولوجيا يتضح أنّ التعريف المتفق عليه في العموم هو أنّ "الإيديولوجية منظومة من الأفكار تعنى بالظواهر خاصة تلك الّتي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبأسلوب التفكير الّذي يميز الفرد أو الطبقة. وينتقد أحد الكتاب أحد الكتاب وهو هنري دايكن هذا التعريف بسبب ما فيه من خلط فقسمه الأول يوحي بأنّ الأيديولوجية نظرية عن الظواهرية الاجتماعية بشكل خاص، وبالتالي يميل إلى إقناع العقل بأنها قضايا موضوعية تصف شيئا موجودا في هذا العالم. أمّا القسم الثاني من التعريف فلا يوحي بأنّ الأيديولوجية نظرية، وإنما أسلوب للتفكير أو نسق من المواقف، وبذلك تتسم بالذاتية وتعبر عن الأسلوب الّذي ينظر به الفرد أو الجماعة إلى الواقع."[2] وبين نظرية للأفكار وأسلوب للتفكير يتقلب مفهوم الإيديولوجيا، وإن كان هناك تناقض —حسب النّص السابق– فإنّ طبيعة المصطلحات الفكرية تحتمل التناقضات، فمفهومها زئبقي، يحتمل أكثر من معنى، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تداخل معارف متعددة في علم واحد وفي نظرية واحدة.

[1] – علي حرب: التأويل والحقيقة، ص 171.

[2] - فضل الله محمد إسماعيل وعبد الرحمن خليفة: الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة، ص 249.

وما يزيد من تشعب مدلول مصطلح الإيديولوجيا النظر إليها من وجهة نظر إيديولوجية خاصة، فلكلٍّ نظرة إيديولوجية يحاول أن يعتمد عليها في تعريف الإيديولوجيا، "فأفكارنا كما يقول باركر ومفاهيمنا المتعددة حول ماهية الأيديولوجية يناسب كل منها أيديولوجيتنا نحن، بمعنى أننا نختلف لأننا ننظر إلى الأيديولوجيا من وجهة نظر أيديولوجية، أي نبحث فيها من منطلق أفكارنا..."[1] ولا يمكن لأي كان أن يتخلى عن إيديولوجيته لأنها تجسد أفكاره ومعتقداته، وكيف يستقيم التفكير دون خلفية يتكئ عليها؟ بل لا يمكن أن يفكر أحد انطلاقا من العدم، وإن حاول التجرد عنها سيقع فيها لا محالة. فالأفكار الّتي ينتجها مفكر ما هي وليدة الصراعات والجدالات والحوارات القائمة بين مختلف الطبقات الاجتماعية والقوى السياسية وبين جموع الأفراد.

ومهما تعددت الرؤى والمقولات والتعريفات، تبقى الإيديولوجيا حقلا خصبا للباحثين لما تخفيه من أسرار، ولما تفتح من أبواب عديدة لإعمال الفكر، وصقل الأفكار، وتوسيع مجالات البحث وتعميقها.

تطور المفهوم:

تمر المصطلحات بتطورات عديدة عبر تاريخها، تتغير مفاهيمها وتعدل من قبل أشهر أعلامها. وهذا التغير ضرورة حتمية لا فكاك منها؛ فسنة الفكر تقتضي ذلك، لأنّ الفكر الّذي لا يتغير إنما هو فكر ثابت، جامد، لا حياة فيه. كما أنه غير منتج وسرعان ما يضمحل ويتلاشى. فمتى كان الثبات سمة الفكر؟

ومصطلح الإيديولوجيا ككل المصطلحات مرّ بمراحل عدّة تعددت استعمالاته وتغير مفهومه مع كل مرحلة وعلى يد مجموعة من المفكرين.

إنّ استخدام المصطلح/الإيديولوجيا ضارب في أعماق التّاريخ حيث استخدم بمعنى إيجابي لدى "مدرسة فكرية في فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، أولئك الّذين أطلقوا على أنفسهم تسمية Idéologues، وهم دعاة نظرية في الأفكار كانت فلسفتهم دلالية، إذ ذهبوا إلى القول بأن لا علاقة للفلسفة بالأشياء والواقع، وإنما علاقتها بالأفكار فقط"[2]. فقد استخدم المصطلح أول ما استخدم بمعنى إيجابي يحاول أن يؤسس نظرية في الأفكار تعنى بدراستها، وقد تبنى هذا المعنى مجموعة من المفكرين همهم ربط الفلسفة بالأفكار. إلا أن هذا المعنى سرعان ما تلاشى وانتهى به المطاف إلى الانسحاب من الساحة الفكرية وحلّ محله معنى آخر، وهذا بسبب سيطرة السلطة على الفكر. فقد "عومل أعضاء هذه المدرسة كأعداء للإمبراطورية الفرنسية تحت حكم

[1] – المرجع السابق، ص 248.

[2] – بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر : فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت / لبنان، ط1، 2002، ص50.

نابليون، على أساس أنهم Idéologues. لذلك يمكن تتبع جذور المعنى الإيحائي السلبي للمصطلح عند نابليون، وقد طبق لأول مرة على هذه الجماعة من الفلاسفة"[1].

إذًا، كانت هذه المدرسة سببا في إيجاد المعنى الإيجابي للمصطلح، وكذا المعنى السلبي، فأمّا الإيجابي فقد كان بحكم توجهها؛إذ أراد أصحابها تأسيس نظرية في الأفكار. وهم في سعيهم هذا، انقلب السحر على السّاحر، وانقلب مفهوم الإيديولوجيا عليهم. فبعدما كانوا إيديولوجيين بالمعنى الإيجابي أصبحوا إيديولوجيين، لكن بالمعنى السلبي، وهذا راجع إلى حكم نابليون آنذاك. فقد اعتبرهم أعداء له يهددون مصالحه ومصالح إمبراطوريته. وعليه يعد نابليون صاحب النقلة المفاهيمية لمصطلح الإيديولوجيا. مايدل على أن للسلطة دور كبير في تغيير مجريات الأمور، وأن السلطة كانت منذ فجر البشرية تؤثر على المفكرين وتحد من نشاطهم. كما تسعى إلى جعلهم تابعين لها ومروجين لأفكارها، ومدافعين عن مبادئها.

وفي إطار المعنى السّلبي الّذي أضحى شديد الالتصاق بالمصطلح، يعتبر مارسال Marcel أنّ الإيديولوجيا "مسار يتممه المفكر المزعوم بوعي تام ولكن بوعي مفسد، مزيف فالقوى الحركية الّتي تحركه تظل مجهولة، مستغلقة عليه، وإلّا لما كان هذا المسار مسارًا إيديولوجيا أبدا كما أنه يتخيل قوى حركية زائفة أو مظهرية. وبما أنه مسار فكري فإنه يصف مضمونه كما يصف شكل الفكر المحض، سواء شكل فكره الخاص أم شكل فكر سابقيه، إنه يعمل مع التوفيق الفكري الّذي يأخذه دون النظر إليه من كتب بوصفه صادرا عن الفكر، ودون أن يدرسه أكثر في مسار أبعد ومستقل عن الفكر"[2].

فالمفكر دائما وأبدا رهين خلفيات قد يعيها وقد لا يعيها، ومن حيث يدري أولا يدري يجدها مبثوثة في ثنايا كتابته وآرائه ومواقفه. وحسب النّص السابق فالمفكر يستقي ما يريده من فكر دون أن يمعن النظر فيه ودون تمحيص، فهو لا يعمد إلى دراسة التوثيق الفكري ولا فكره الخاص أو فكر سابقيه، ولذا فهو سيقع لا محالة في مطب الأدلجة، الأمر الّذي يضعه في قفص الاتهام باعتباره إيديولوجيا متطرفا، يميل لنسق معين، ينضوي تحته ويرافع له، وكأن بالأيديولوجيا أضحت جرما يُتبرأ منه.

ويذهب أنجلز (Anjles) إلى أنّ الإيديولوجيا "مجموعة أفكار حية حياة مستقلة وخاضعة فقط لقوانينها الخاصة بها. بما أن شروط الوجود المادي للبشر، البشر الّذين يتواصل هذا المسار الإيديولوجي في دماغهم، هي الّتي تحدد في التحليل الأخير مجرى هذا المسار، فإن هذه الواقعة بكاملها تظل مجهولة لديهم، و إلا فإن ذلك قد يعني نهاية كل إيديولوجيا"[3]. فالإيديولوجيا عبارة عن مجموع أفكار لها حياتها الخاصة ونظامها المميز لها، لا

[1] – المرجع السابق، ص 50.

[2] - André Lalande : Vocabulaire de la langue philosophique ,p459

[3] -Ibid ,p459.

تخضع لأي قانون خارجي يفرض عليها فرضا، بل هي تابعة لقانونها الداخلي الخاص بها فقط، وكل فكر يخضع لها من خلال بسط قوانينها عليه، واستدراج المفكرين إليها.

هذا، ويرى ماركس أنّ وظيفة الإيديولوجيا هي إنتاج صورة مقلوبة، حيث تقوم هذه الصورة بعملية قلب للواقع، وبذا فهي تزيف للحقائق، كما يفترض –موازاة مع فويرباخ– أنّ "الدّين هو الأنموذج، المثال الأول والمثال البدائي، لهذا الانعكاس المقلوب للواقع الّذي يقلب كل شيء رأسًا على عقب. يمثل فويرباخ وماركس ردّة فعل ضد أنموذج هيغل الّذي يقلب الأشياء رأسًا على عقب وتهدف محاولتهما إلى إعادتها إلى وضع الوقوف الصحيح حيث الأقدام على الأرض. إنّ صورة القلب مثيرة، وهي الصّورة المولدة لمفهوم ماركس للإيديولوجيا وماركس الشاب، وهو يوسع المفهوم المستعار من فويرباخ للدين بوصفه قلبا حاصلا بين المسند والمسند إليه يمد هذه الوظيفة المتصلة بالمثال لتشمل عالم الأفكار برمته "[1].

إنّ ماركس يتبع خطوات فويرباخ ويعتبر أنّ الدّين يمثل التربة الخصبة لنمو الإيديولوجيا. فلطالما أثر الدّين في تفكير النّاس، كيف لا وهو أفيون الشعوب –على حدّ تعبير ماركس–. حيث يعد الخطاب الديني "القادر أكثر من غيره على إشباع الطلب الديني لجماعة ما. وبالتالي القادر على أن يمارس على الجماعة تأثيره الرمزي والتعبيري، هو ذلك الخطاب الّذي يقدم للجماعة شبه منظور تبرر وجودها من حيث هي جماعة تحتل موقعا اجتماعيا محددا"[2]. فالخطاب الديني يحدد مجال وجود جماعة ما من خلال اتفاقهم على جملة من المعتقدات، واشتراكهم في ممارسة طقوس معينة تثبت انتماءهم إلى جماعة دون غيرها. الأمر الّذي يجعل لهذه الجماعة مناصرين ومدافعين وفي مقابل ذلك مناهضين؛ إذ إن "لكل إيديولوجيا دوغمائييها ومتعصبيها وهو ما يبين أن الإيديولوجيا هي بالمعنى الدقيق ظاهرة دينية. وحسب الاشتقاق اللاتيني للكلمة فإنّ الدّين (Religion) هو ما يربط (Relier) النّاس فيما بينهم بحيث يجعلهم يتشاركون في نفس المعتقدات ونفس الطقوس المتعلقة بما هو مقدس بالنسبة لهم"[3].

لكن لا يمثل الدين وحده الفكر الإيديولوجي، بل إن مختلف الأفكار تؤثر على تصورات الشعوب ومفاهيمها. وليس عيبا أن يتبنى المرء فكر جماعة معينة دينية كانت أم لا، ما لم يضطهد أحدا، ولا يصادر آراء الآخرين . فالدين يدعو إلى التسامح والتفتح على الآراء الأخرى، دون مساس بحريات الأفراد ولا انتهاك لحرمة الدين، ومن كانت إيديولوجيته دينية فإن هذا مرتبط بمفهومها الإيجابي، لأن الدين هو أساس الوجود في هذه الحياة

[1] – بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر : فلاح رحيم، ص51.

[2] –محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: الإيديولوجيا، دار توبيقال، الدار البيضاء/المغرب،ط2، 2002،ص 24.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 26،27.

الدنيا، لكن دون غلو أو تطرف أو تعصب، لأن هذه المفاهيم ليست من الدين، ومن كان ديدنه التعصب والتطرف، فإنه يساهم في تحويل الإيديولوجيا من جانبها الإيجابي إلى السلبي.

وقد لعب الدين دورا مهما في تأسيس حضارة العرب المسلمين، فقد كانوا قبائل متفرقة متناحرة، تحيا حياة الحل والترحال بحثا عن الكلإ والماء، لا همّ لهم إلا الغزو والصيد وقول الشعر. فحولهم الدين إلى أسياد يُخشى منهم، ويُحسب لها ألف حساب، حيث فتحوا العالم ونشروا الإسلام، لقد أصبحوا قوة ضاربة بعدما كان همهم البحث عن الماء. تبنوا الإسلام عن قناعة فحاربوا من أجله، ودافعوا عنه بأنفسهم وأموالهم، ودافعوا عنه بالكلمة، فدونت قصائد خالدة.

لقد مثل الدين الإسلامي سلطة مقدسة في حياة العرب، لكنه لم يكن سلطة جائرة، تعطي كل الحق للقوي ولو كان ظالما، بل كان الدين الإسلامي ينصر المظلوم ولو كان من العبيد على السيد الظالم، نبل الأخلاق هذا جعل الناس يستبشرون خيرا بهذا الدين الجديد، فتأثروا به واعتصموا به، أيّ إيديولوجية هذه الّتي جعلت من العربي سيد زمانه؟ إنها الإيديولوجيا بمعناها الإيجابي، حيث تنقل الفرد من حياة إلى حياة أخرى أفضل منها، إنها تتيح-أي الإيديولوجيا- مجالات عيش أرحب للإنسان في هذا الوجود.

ويمكن للدين كسلطة أن يتحول إلى قبضة حديدية تضرب الأعناق إن سيطرت عليه جماعات متطرفة تجعل من الدين وسيلة لخدمة أغراضها، وهذا ما حدث في العصور الوسطى مع رجال الدين الّذين حصروا الدين كله في حدود الكنيسة، وأولوه وفق إيديولوجياتهم الخاصة، فكانت بعد ثورة على الكنيسة وعلى إيديولوجية رجال الدين.

ولم يتبنّ ماركس مفهوم الإيديولوجيا كما طرحته فلسفة الأنوار (حيث كان المفهوم الثورة على تقاليد الكنيسة باستحداث أفكار جديدة تستحيل فيما بعد تقاليد)، بل "استعار المفهوم الرائج في أوساط الاشتراكية الباريسية، حيث عادت الأدلوجة تعني التفكير غير العقلاني غير النقدي الموروث عن عهد الاستبداد. إلا أنّ ماركس كان قبل كل شيء وارث الفلسفة الألمانية، والهيغلية بالخصوص. وكان أيضا متأثرا بالتيار الّذي أول هيغل تأويلا ديمقراطيا يساريا."[1] تعددت مشارب ماركس الفكرية، فمزج الفكر الفرنسي بالفلسفة الألمانية المثالية، واستعار منهما مفهومه للإيديولوجيا. كما ينتقد ماركس أصحاب المثالية الألمانية في زعمهم امتلاك الحقيقة، وإن كان يوافقهم في بعض ما ذهبوا إليه، فإنه يتميز عليهم بالوعي، حيث يسألهم: "ما هو الشيء الّذي يبرر ادعاءكم إن فكركم يعكس وحده الحقيقة المطلقة؟ تفسرون أوهام الآخرين بحب السيطرة والتقليد والتربية الفاسدة، فكيف تفسرون نشوء فكركم النقدي؟ إنكم تقفون على أرضية فلسفة الأنوار وتستعيرون

[1] – عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، ص 30.

ماديتها وعقلانيتها، لكن ما كان جائزا في القرن الماضي لم يعد جائزا في عهدكم، بعد أن حدثت الثورة الفرنسية، وكشفت عن تناقضات خفية. حين تحبون في ألمانيا فلسفة الأنوار ونقدها للأوضاع، إنكم تلغون التاريخ الواقعي، وبإلغائكم إياه تملأون أذهانكم بالأوهام وتعرضون عن معرفة الواقع. فكركم إذن أدلوجي غير علمي."[1] إن هذا خطاب صريح وجريء وجهه ماركس إلى الفلاسفة الألمان من دعاة المثالية، يتهمهم فيه بادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة لهم خاصة، وأنّ يكون ذلك كذلك، والحقيقة المطلقة لا توجد أصلا، والحقيقة الّتي يُبحث عنها إنما هي مجموع حقائق تلف الحقيقة المطلقة/الأصل ولا تدركها. كما ينتقدهم بشدة لأنّهم يرتكزون على مخلفات عصر الأنوار، ما جعلهم يهملون واقعهم الراهن، ويغفلون عنه. لأن الأفكار الّتي تسود عصرا مّا ليست صالحة لكل العصور، لذا يدعو ماركس إلى ضرورة تجديد الفكر وأطروحاته، وهذا ليس غريبا لأن الفكر في تطور مستمر، ومن يغفل هذا التطور يرى في الحاضر بمنظار الماضي. ويؤكد على الانطلاق من الواقع والتماشي مع متغيراته، فثورة كالثورة الفرنسية لا يمكن أن تترك الأفكار على حالها، إنما تقلبها قلبًا، وتنسفها نسفًا. ويرى ريكور أنّ "الطريق الّذي سلكته أعمال ماركس المبكرة، كان يتجه نحو تشخيص الواقعي. تقرير طبيعة الواقع يؤثر في مفهوم الإيديولوجيا. لأن ماركس يعرف الإيديولوجيا في النهاية بأنها ما ليس واقعا."[2] فالإيديولوجيا —حسب ماركس– وإن انطلقت من الواقع فإنها ليست واقعا، لأنها دائما تحاول أن تبني عالما مفترضا يخضع لما تريده، ويحاول الإيديولوجيون جعل هذا العام الإيديولوجي المفترض واقعا، من خلال عرض أفكارهم على الآخرين وإقناعهم بها.

هذا، ويرى عبد الله العروي أن استعمال مصطلح الإيديولوجيا مر بعدة مراحل، ومع كل مرحلة يتداول المصطلح بمفهوم معين يختلف عن المرحلة الّتي تليه أو السابقة له. ويمكن إيجاز هذه الاستعمالات فيمايلي[3] :

يتجلى أول استعمال للمصطلح في القرن الثامن عشر حيث تعني الإيديولوجيا الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد. وفي مقابل هذه الأفكار هناك عقل يحللها. هذا العقل فردي أي أنه موحد في الفرد وفي الإنسانية ككل. ويبدو من خلال هذا المفهوم أن الإيديولوجيا ذات طابع سلبي رجعي، وهي منافية للعقل. أمّا الاستعمال الثاني فقد ظهر على يد الفلاسفة الألمان الّذين نظروا إلى الإيديولوجيا على أنها منظومة فكرية تعبر عن الروح الّتي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام. وانطلاقا من هذا الاستعمال

[1] -المرجع السابق، ص 32.

[2] – بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ص 8.

[3] – عبد الله العروي :مفهوم الإيديولوجيا، ص ص 103 ،104.

تكتسي الإيديولوجيا طابعا إيجابيا فعالا فهي تساهم في بناء التاريخ . وقد أعطاها هذا الدور المميز الفلاسفة الألمان الّذين نظروا إليها من على شرفة التاريخ واعتبروها خطة واعية بذاتها .

في حين يتلخص الاستعمال الثالث مع الفكر الماركسي. فهذا الأخير يرى أنّ الإيديولوجيا منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، ما يعني أنها ذات طابع اجتماعي فهي تؤثر على بناء المجتمعات، بل تعتبر الأرضية الّتي تستند عليها المجتمعات لتأسيس مفاهيمها ومعتقداتها، وكذا ضمان ديمومتها.

وقد نظر نيتشه إلى الإيديولوجيا من زاوية الحياة الّتي تعتبر ظاهرة عامة تفصل عالم الأموات عن عالم الأحياء، وفي هذا الاستعمال الرّابع تعد الإيديولوجيا مجموع الأوهام والحيل الّتي يعاكس بها الإنسان قانون الحياة، فقانون الحياة يفرض نفسه على الإنسان ويوجبه بالتزامه، فيحاول أن يخادع هذا القانون من خلال ممارسات نابعة من فكر معين.

أمّا الاستعمال الخامس فهو استعمال فرويد الّذي يرى أنّ الإيديولوجيا مجموع أفكار وليدة التعاقل الّذي يبرز السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة إنه ينظر إلى الإيديولوجيا انطلاقا من اللذة وهي ميزة الحيوان، ما يعني أنها ميزة الإنسان الأولى .

إذا، تتعدد الاستعمالات وتختلف، وتتقلب الإيديولوجيا من معنى إلى آخر، ومن مفكر إلى آخر، وتتوالى الأطروحات والنقاشات، لتبقى الإيديولوجيا سيدة نفسها، تفرض على المفكرين بذل أقصى ما لديهم علهم يظفرون ببعض ما تتكرم به.

ومفهوم الإيديولوجيا إذ يتطور، فإنه يحمل في طياته مفاهيم جديدة لاتزال تكشف، وستبقى كذلك، تكتشف مع متطلبات العصر وتغيراته وكأنها تكتشف للمرة الأولى، فسرها، دائمًا وأبدا، حيّ لا يموت.

مفهوم اليوتوبيا:

آثر ريكور دراسة الإيديولوجيا واليوتوبيا جنبا إلى جنب، مخالفا ذلك عادة الدارسين، فلطالما درست إحداهما بمعزل عن الأخرى، وقد جمع ريكور بينهما ليحدد بنحو أدق تأثير المحيط الخارجي على بناء الأفكار، يقول: "... غايتي أن أضع هاتين الظاهرتين اللتين عادة ما عولجتا على انفراد، داخل إطار مفهومي واحد. أنطلق في ذلك من فرضية أن ضم هذين الطرفين أو الوظيفتين المتكاملتين إلى بعضهما البعض بحد ذاته يقدم الأنموذج لما يمكن أن يسمى المخيلة الاجتماعية و الثقافية."[1]

[1]- بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ص47.

ولاغرو أن يجمع ريكور بينهما وهو المعروف بعقد حوارات بين المتناقضات خاصة مع انتشار ثقافة تبادل المعارف والعلوم، فقد أصبحت العلوم تنهل من بعضها البعض.

ويرجع أصل كلمة يوتوبيا (utopie) إلى الثقافة اليونانية القديمة، حيث إنها كلمة "إغريقية مكونة من مقطعين Topos وتعني المكان وU وتعني ليس، ومجموع الكلمة يفيد ما ليس في مكان أو ما لا يوجد في مكان وهو الخيالي أو الوهمي أو السّراب أو المثالي".[1]

وعليه يعود أصل المصطلح إلى الثقافة الإغريقية الّتي خرجت من عباءتها أغلب المصطلحات الفكرية المعاصرة، وتمخضت عنها المفاهيم الإشكالية الّتي طغت على أغلب الدراسات وعنونت مختلف النقاشات والسجالات الحامية الوطيس. ويعني مصطلح اليوتوبيا اللامكان، أي ذلك المجهول الّذي لا يمكن تحديده، وقد ارتبط هذا المفهوم في الغالب الأعم بما هو خيالي ومثالي، أي مستحيل التحقق.

ويعد توماس موروس (T.Morus) أول من استعمل هذه الكلمة، فقد عنون بها كتابه وكان ذلك عام 1516. مشيرا –بذلك– إلى اللامكان. يقول ريكور: "لقد اقترح توماس مور كلمة يوتوبيا كعنوان لكتابه الشهير المكتوب عام 1516. ونعلم أن معنى الكلمة هو اللامكان، إنها الجزيرة الّتي لا توجد في أي مكان، المكان الّذي لا يوجد في مكان واقعي".[2]

فعالم اليوتوبيا يوجد في كل مكان ولا يوجد في أي مكان، ليس له حضور واقعي، لكن له حضور افتراضي، إنه المكان واللّامكان في آن، فإن غاب حقيقة وواقعا فإنه حاضر افتراضا وتخيلا، إنه الحاضر/الغائب، يدل على حضوره الدائم من خلال غيابه المستمر، إنه –أي عالم اليوتوبيا– بمثابة ملجأ لتحقيق المثاليات، هذه المثاليات الّتي غابت عن عالم الماديات الواقعي، الّذي أضحى وكرا للوحوش البشرية تعيث في الأرض فسادا كما تشاء.

هذا، وقد ورد في موسوعة لالاند الفلسفية أنّ اليوتوبيا اسم أطلقه توماس موروس على البلد الخيالي الّذي وصفه في كتابه، حيث وضع فيه شعبا حكيما قويا وسعيدا بفضل المؤسسات المثالية الّتي يتمتع بها. وتطلق هذه الكلمة أيضًا على كل اللوحات الّتي تمثل في صورة وصف عيني ومفصل يتضمن التنظيم المثالي لمجتمع بشري.

وتستعمل الكلمة أيضا بمعنى سوقي يتجلى في مثال سياسي أو اجتماعي مغرٍّ، لكنه غير قابل للتحقيق لا يحسب فيه أي حساب للوقائع الحقيقية، لطبيعة الإنسان وظروف الحياة.[3]

---

[1]– محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 373.

[2]– بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ص64.

[3]–Paul Faulquié : Dictionnaire de la langue philosophique, pp 1178,1179

إذا، تتفق أغلب التعريفات اللغوية لليوتوبيا على أنها خارج المكان، تمثل القيم المثلى الّتي يسعى الإنسان لتحقيقها. فإن عجز عن ذلك واقعا وحقيقة، حققه في عالم الأحلام كما فعل أفلاطون في جمهوريته، والفرابي من خلال مدينته الفاضلة، فهل يعني هذا أن اليوتوبيا هروب من الواقع إلى اللاواقع، من العقل إلى اللاعقل من اليقظة إلى الحلم؟. أم أنها حلم مشروع ينسى الإنسان بفضله بعض أحزانه ومأساته؟

ولا يختلف التعريف الاصطلاحي عن التعريف المعجمي، فالمصطلح يدل اصطلاحا على "النظام الأمثل للمجتمع البشري".[1] فاليوتوبيا هي الصورة المثلى والأكمل الّتي يجب أن يكون عليها الواقع، إنها منظومة من الأخلاقيات الراقية والسلوكات الحضارية إضافة إلى ترف مادي وعيش رغد. كل هذا يجعل الإنسان يحيا حياة سعيدة لا شقاء فيها. إنها تمثل الجنة من وجهة نظر دينية، فالجنة هي ما يحلم به المرء دائما ويسعى لتحقيقه، إنها المأوى الّذي لاجوع فيه ولا خوف ولا نصب ولا شقاء، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، أي عالم هذا الّذي يملك هذه الصفات الخارجة عن إدراك البشر؟ إنها الجنة الّتي وعد الله المؤمنين بها، يقول الحق سبحانه وتعالى: "**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبى لَهُم وَحُسْنُ مَآبٍ**." (الرعد، الآية: 29.)

ومن جهته يرى بول ريكور أنّ اليوتوبيا هي "التعبير عن جميع الإمكانيات المكونة بسبب النظام القائم عند فئة اجتماعية...هي ممارسة للخيال، للتفكير في "ما يغاير مجرد الوجود" الاجتماعي، ويوضح لنا تاريخ اليوتوبيات أن ليس هناك مجال للوجود العائلي، وبطريقة ثانية في تملك الأشياء واستهلاك الخيرات وبكيفية أخرى في تنظيم الحياة السياسية وممارسة الطقوس الدينية".[2] إنّ ما يطبع اليوتوبيا اتسامها بصبغة الخيال، وكأنها الملجأ الأمين لكل من يريد حياة أفضل ومستقبلا زاهرا، إنها أشبه بتمرد على مختلف القيود والأغلال، ومحاولة لتغيير الأوضاع السائدة. وربما هي الحرية الّتي يفتقدها الكثيرون، ما يوحي إلى أنّ اليوتوبيا حاضرة في كل زمان ومكان، مع كل شعب من الشعوب، وأمة من الأمم، وحتّى الطفل الصغير الّذي لا همّ له إلّا اللّعب له عالم متخيل يعيشه ويحلم بتحقيقه يوما ما.

ويؤكد ريكور أنّ الشك صفة غالبة على اليوتوبيا، فهي تشكك "فيما هو قائم في الوقت الراهن، إنها تنويع خيالي على طبيعة السلطة والعائلة والدين وما إلى ذلك. علينا أن نجرب احتمالات النظام الاجتماعي، لكن اليوتوبيات ليست حلما فقط، إنها حلم يريد أن يتحقق. وقصد اليوتوبيا هو تغيير –تدمير– النظام الراهن."[3] إنّ اليوتوبيا قائمة على الشك؛ الشك في كل ما هو موجود، في الواقع، في السلطة، في النظام، في الدين

[1] – محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 373.

[2] -Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 427.

[3] – بول ريكور محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ص 19.

(الدين هنا لا يعني العقيدة، لأن العقيدة وجب الإيمان بها إيمانا مطلقا، والمقصود بالدين هو فهم رجال الدين له)، وفي العائلة. وإن كانت اليوتوبيا حلما فهي ليست سرابا يختفي كلما اقترب شخص منه، إنها تسعى لتحقيق حلمها عن طريق تدمير الواقع، واستبداله بآخر أكثر عدلا وسعادة.

وبالعودة إلى مفهوم اليوتوبيا يعرفها كارل مانهايم (K.Mannhein) بأنها "انزياح بين المتخيل والواقع يشكل تهديدا لاستقرار الواقع ودوامة."[1] فاليوتوبيا تقع في منطقة ربما بين (ما بين المتخيل والواقع)، وهي تهدد الواقع بالاستمرار، فهدفها تغييره، والقضاء على ما هو سائد فيه من أفكار رجعية، وأوضاع متردية.

ويرى مانهايم أن بداية اليوتوبيا ليست على يد توماس موروس إنما "يفضل الانطلاق من توماس مونزر (Th-Munzer) الذي يعتبره إرنست بلوخ بمثابة لاهوتي الثورة. مع توماس مور، بالفعل تبقى اليوتوبيا ظاهرة أدبية، وفي أبعد الحدود تكون ممارسة الأسلوب ومع توماس مونزر، تمثل المطالبة الأساسية بتحقيق هنا والآن الأحلام التي راكمتها المخيلة عبر اليهودية والمسيحية في مجال تمثيلات نهاية التاريخ".[2]

إنّ مانهايم يعيد كتابة تاريخ اليوتوبيا وذلك من خلال تغيير تاريخ ميلادها -إن صح التعبير- فرغم أن فضل السبق في استعمال المصطلح يرجع إلى توماس موروس، إلا أن الانطلاقة الحقيقية كانت على يد مونزر الذي أراد أن يجعل من اليوتوبيا عالما متحققا الآن وليس مؤجلا إلى حين، فاليوتوبيا "تريد أن تكون عالما أخرويا متحققا وكل ما أجلته التنبؤات المسيحية إلى نهاية التاريخ يريد مونز أن يحققه وسط التاريخ، اليوم".[3]

أي أنّ الوعود الآجلة والأحلام البعدية لم تعد تستهو مونزر، فقد أراد تحقيق كل التطلعات اليوم والآن. الأمر الّذي جعل مانهايم يعتبره صاحب الانطلاقة. ومع الثورة الفرنسية تغيرت بعض المفاهيم، إذ أصبحت اليوتوبيا أساسا بعد ما كانت طارئة، وأصبحت مركزا بعدما كانت مجرد هامش ينظر إليه بعين الاحتقار. حقيقة لقد غيرت الثورة الفرنسية المفاهيم والمقولات كثيرا، ونفت المسلمات غير المقننة، وألغتها. (وما أحوج الفكر العربي اليوم إلى مثل هذه الثورة، لتجتث الركود من جذوره.)

ويرى ريتشارد رورتي (R-Rortti) أنّ الفكر الأوروبي، برمته تغيرت نظرته لمفهوم الحقيقة؛ إذ أصبح يعتبر "الحقيقة إنجاز وعمل بدلا من كونها اكتشافا وذلك حينما أبانت الثورة الفرنسية إمكانية تغير لغة العلاقات الاجتماعية وشبح المؤسسات الاجتماعية بين لحظة وأخرى، فهذه السابقة جعلت من السياسة اليوتوبية قاعدة بدل الاستثناء لدى المثقفين بينما هذه السياسة اليوتوبية تضع جنبا المسائل المتعلقة بإرادة الإله

[1] -Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 428.

[2] -Ibid, p 429.

[3] -Ibid, p 429.

أو الطبيعة الإنسانية المشتركة وتحلم بخلق صورة لمجتمع لم يعرف بعد".[1] فبعدما أصبحت الحقيقة منجزة محققة، أصبح العالم الافتراضي لليوتوبيا ممكن التحقق، الأمر الذي جعل اليوتوبيا واقعا بعدما كانت هروبا من الواقع، وتبقى هذه التعريفات مجرد رؤى يحاول أصحابها تحديد المفهوم، وكشف بعض ما يحمل في طياته من أسرار.

هذا، ولليوتوبيا دور أساسي في بناء حياة الإنسان، فوظيفتها الرئيسة منح فرص جديدة للعيش من خلال عالمها الافتراضي، إذ تعد "تنمية منظورات جديدة وبديلة هي الوظيفة الأساسية الكبرى لليوتوبيا، ألا يمكننا إذن القول بأن المخيلة نفسها وعبر وظيفتها اليوتوبية تمتلك دورا تكوينيا في مساعدتنا على إعادة النظر في طبيعة حياتنا الاجتماعية؟ أليست اليوتوبيا –هذه القفزة إلى الخارج– هي الطريقة التي نعيد النظر من خلالها على نحو جذري لتعريف العائلة وتعريف السلطة وتعريف الدين وما إلى ذلك ؟ ألا تعمل فنطازيا المجتمع البديل وتجسدها في "اللامكان" كواحدة من أقوى محاولات التفسيد لما هو قائم؟ ..."[2]

فاليوتوبيا بمثابة عالم جديد فتح لأجل إعادة ترتيب الموازين، فالسعي لبناء مجتمع أفضل يجعل المرء يحاول جهده ليحول وسطه الذي يعيش فيه. ولا يتغير العالم الخارجي إلا بتغير الذات، وعليه يغير الإنسان ذاته وعالمه الخارجي أي أنه يضرب عصفورين بحجر وذلك من أجل تحقيق مجتمع مثالي قدر الإمكان.

واللافت للانتباه أنّ اليوتوبيا وإن كانت عالما متخيلا إلاّ أنها تفتح باب الأمل بغد مشرق على مصراعيه. ويؤكد هيمون أن في اليوتوبيا يوجد "دائما عنصر اعتقاد، عنصر أمل"[3]. أمل يبعث على الحلم بما هو أفضل. ولا يتوقف عند الأحلام فقط بل يسعى لتحقيقها.

ويجمع علي حرب –الّذي يترجم المصطلح بـ طوبى– شتات مفهوم اليوتوبيا بقوله: "لقد حددت الطوبى بوصفها النظام الأمثل الّذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق في أي زمان ومكان. ويمكن القول، بصورة مجملة، أن أصحاب الطوبى يُغلبون المثال الخلقي على الواقع السياسي، ويبحثون عن القيمة الفضلى الّتي ينبغي تجسيدها لا عن المنفعة الّتي ينبغي تحصيلها، ويتطلعون إلى الغايات العليا الّتي يجب بلوغها لا إلى الحاجات المادية الّتي ينبغي سدها. إنهم لا ينظرون إلى الدولة كهدف بحد ذاته، بل كوسيلة لبلوغ هدف أسمى، أو كتنظيم اجتماعي لتحقيق مثل أعلى، باختصار كأداة لتحقيق المجتمع الكامل والسعيد لبني البشر."[4]

فاليوتوبيا نظام أعلى يسعى للتحقق، وإن كان هذا صعبا، أو قل مستحيلا عملا برأي علي حرب، واليوتوبيا تسعى إلى تغليب الأخلاق على السياسة، وبناء مجتمع يقوم على المبادئ العليا لا على الماديات الّتي تجعل

---

[1] – محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فكر ريتشارد رورتي، ص 375.

[2] – بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم. ص65.

[3] –André Lalande, Vocabulaire de la langue philosophique, P 1516.

[4] – علي حرب: التأويل والحقيقة، (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 163.

الإنسان أشبه بالحيوان، وربما كان الدافع إلى اكتساح اليوتوبيا الساحة الفكرية الغربية هو انعدام الأخلاق الفاضلة، وانهيار المبادئ، وسيطرة الماديات والمنفعة الشخصية على القيم الإنسانية والمنفعة العامة. وتنظر اليوتوبيا إلى الدولة/ السلطة على أنها وسيلة لتحقيق غاية أكبر هي نشر العدل والمساواة بين الأفراد، الأمر الّذي يحقق سعادتهم. لا ضرب رقابهم بالسيوف وفرض النظام عليهم فرضًا.

هذه النظرة الحالمة/الآملة تتيح للذات إمكانات عيش عديدة، تمنحها فرصا لإعادة بناء ذاتها وحياتها، تزودها بالعزيمة والإصرار والرغبة في مواجهة الحياة أكثر وأكثر. ذلك أن العيش من أجل تحقيق الأحلام يؤتي ثماره. أمّا العيش في عالم الأحلام فهذا يعني الموت الحقيقي، لذا يجب على دعاة اليوتوبيا أن تكون دعواهم أكبر من مجرد عالم متخيل يتحقق على مستوى الأفكار.

بين الإيديولوجيا واليوتوبيا :

يتضح من خلال مفهوم الإيديولوجيا ومفهوم اليوتوبيا أن هناك مجموع نقاط تشترك فيها،وأخرى تتمايز فيها عن بعضها البعض. وكلتاهما يشتغل على عالم الأفكار، لكن لكل طريقته.

ولعل أول ملمح تتفق فيه الإيديولوجيا واليوتوبيا أنهما ذاتا طابع إيجابي وآخر سلبي، وهذا الأخير هو الطافي على السطح. حيث "يكشف البحث في الإيديولوجيا واليوتوبيا منذ البداية خاصيتين تشترك فيهما الظاهرتان الأولى إن كلاهما غامض. لكل منهما جانب إيجابي وآخر سلبي، دور بناء وآخر مدمر، بعد تأسيسي وآخر مرضي. الخاصية المشتركة الثانية إن الجانب السلبي من بين جانب كل منهما يظهر قبل التأسيسي"[1].

فالغموض يطبع مفهوميهما، ويتجاذبهما الإيجاب والسلب والبناء والتدمير، مع غلبة المفاهيم السلبية على الإيجابية. حيث "تشخص الإيديولوجيا إذن منذ البداية عمليات تشويهية إخفائية يعبر من خلالها الفرد أو الجماعة عن حالته دون أن يعلم ذلك أو يدركه. تبدو الإيديولوجيا على سبيل المثال وكأنها تعبر عن الحالة الطبقية لفرد دون وعي الفرد بها. لذلك فإن إجراء الإخفاء لا يعبر عن هذا المنظور الطبقي فقط بل ويقويه. أما بالنسبة لليوتوبيا فإن لها سمعة سيئة أيضا تبدو وكأنها تقدم نوعا من الحلم الاجتماعي دون أن تكترث بالخطوات الواقعية الضرورية الأولى للتحرك باتجاه مجتمع جديد، وغالبا ما يعامل الرؤية اليوتوبية كنوع من الموقف القصامي اتجاه المجتمع فهي في الوقت ذاته طريقة للهرب من منطق الفعل عبر تشكيلة خاج التاريخ ونوع من الإخفاء"[2].من خلال هذا النّص تبدو الإيديولوجيا مجموع خلفيات يتكلم من خلالها الفرد أو

[1]- بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ، ص47.

[2]- المرجع نفسه ، ص ص47، 48.

الجماعة، وبوعي منهما أو دون وعي يجد الفرد نفسه والجماعة على يد أصحابها، يدافعون عن هذه الخلفيات ويحاولون إخفاءها كي لا تظهر للعيان. واليوتوبيا من جهتها تحمل طابعا سلبيا إخفائيا، بما أنها حالمة واهمة؛ إذ لا أساس لها في الواقع، وإنما هي هروب منه، ومحاولة لطمس الواقع وتغييره.

ويرى ريكور أيضا أن الإيديولوجيا واليوتوبيا عبارة عن إخفاء للواقع، فالإيديولوجيا عبارة عن "سيرورة لالتواءات وإخفاءات بواسطتها نخفي عن أنفسنا، مثلا وضعنا الطبقي وبصفته عامة صيغة انتمائنا إلى مختلف العشائر التي تشارك فيها عندئذ، تكون الإيديولوجيا مندمجة بلا قيد ولا شرط في كتابة اجتماعية، أو أخطر من ذلك، في وهم حام لوضعنا الاعتباري الاجتماعي مع كل ما يشتمل عليه من امتيازات و مظالم، لكن في اتجاه معاكس نتهم طوعيا اليوتوبيا كونها مجرد هروب من الواقع ونوعا من الخيال العلمي المطبق على السياسة تنتقد بشدة التصلب شبه الهندسي للمشاريع الطوبوية وترفضها بمجرد ما يبدو أن ذلك التصلب لا يهتم بالخطوات الأولى الّتي 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 الواهن"[1].

يسير ريكور ضمن منحى أن الإيديولوجيا واليوتوبيا كلتاهما عبارة عن محاولة إخفاء للواقع. الأولى منهما تجسد ذلك عن طريق إخفاء الانتماء، والمرجعيات المسبقة التي تحرك جماعة مّا، والثانية (اليوتوبيا) عن طريق إخفاء الواقع المعيش واستبداله بواقع آخر بعيد تماما عن الواقع حيث تبقى حبيسة أنساقها/أوهامها بلا تجسيد واقعي ملموس. وهذا ما أدى إلى تزايد الأصوات المعادية للإيديولوجيا واليوتوبيا، وتعالي الصيحات من هنا وهناك مطالبة بموتهما.

ويقيم ريكور هذه المفارقة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فإذا "كانت الإيديولوجيا هي فائض القيمة المضاف إلى نقص الاعتقاد بالسلطة، فإنّ اليوتوبيا هي ما يميط اللثام عن فائض القيمة هذا."[2] حيث إن كلًّا منهما تكمل الأخرى، وتنطلق من حيث تنتهي، فإن كانت الإيديولوجيا تدافع عن السلطة وتحاول تجاوز نقاط الضعف فيها، فإن اليوتوبيا تكشف تلاعبات الأدلجة وخطابها المضمر المسكوت عنه.

هذا، ويرى كارل مانهايم أنّ مفهوم الإيديولوجيا يختلف عن مفهوم اليوتوبيا حيث "يعكس مفهوم الإيديولوجيا الاكتشاف الّذي انبثق من الصراعات السياسية، وهي أن المجموعات القيادية يمكن أن تكون مرتبطة فكريا بالحفاظ على وضع معين، وإنها لا تدرك بعض الوقائع الّتي تسيء إلى رغبتها في السيطرة يتضمن لفظ إيديولوجيا، ويقتضي أن اللاشعور الجمعي لبعض المجموعات يقيم في بعض الحالات الظروف الواقعية

[1]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, 418.

[2] – بول ريكور محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، ص 20.

للمجتمع، أمام ذاته وأمام الآخرين ويؤدي دورا في إحداث نوع من الاستقرار أما مفهوم الفكر الطوباوي فيرجع إلى اكتشاف المعارض المتعلق بالصراع السياسي وهو أن بعض المجموعات مهتمة فكريا بتهديم وتحويل بعض الظروف الموجودة في مجتمع ما بحيث تميل بشكل غير إرادي إلى ألا تدرك سوى العناصر التي تتجه نحو في وضعها موضع اتهام وشك .إن فكرها غير قادر على تشخيص مضبوط للظروف السائدة في مجتمع معين وهو ليس أبدا تحليلا حقيقيا للوضعية بل لا يمكن استعماله إلا كدليل موجه للعمل"[1].

إنّ الإيديولوجيا وليدة الصراعات السياسية بين الأفراد والجماعات، تسعى إلى الحفاظ على وضع معين حفاظا على وجودها واستمرارها. وتشتغل في الضفة الثانية قوى أخرى تحاول أن تطيح بالنظام وتهدد استقراره، وتتمثل هذه القوى في اليوتوبيا التي تريد تغيير الواقع والأوضاع، ما يجعل حربا حامية الوطيس تنشب بينهما؛ فالإيديولوجيا تضطهد الأصوات المعارضة ، واليوتوبيا تحمل لواء المعارضة والانقلاب.

والجدير بالذكر أنّ الإيديولوجيا واليوتوبيا لا تتفقان على طول الخط ولا تختلفان دائما، وإنما هناك روابط بينهما، وانقسامات. وهذه هي ميزة الفكر التوافق والاختلاف. حيث يورد مانهايم معيارين؛ أما الأول فتشرك الإيديولوجيا واليوتوبيا فيه والثاني تتمايزان من خلاله، حيث إن "المعيار الأول الذي تشترك به اليوتوبيا مع الإيديولوجيا هو ضرب من اللاتطابق عدم التوافق مع حالة الواقع الذي تتحدث فيه (...) وما ترمي إلى التأكيد عليه وهو الأفكار والمصالح التي تكون "متعالية موقعيا" هذه الأفكار ليست متعالية بمعنى فلسفة تعال ما ولكن قياسا بحالة الواقع الواهنة "[2].

أما المعيار الثاني فتختلف فيه الإيديولوجيا عن اليوتوبيا حيث "تميل اليوتوبيا إلى تدمير، إما جزئي أو كلي لنظام الأشياء السائدة في زمانها هنا يمكن تعريف الايدولوجيا بتضادها مع اليوتوبيا أي أنها ما يحافظ على نظام معين"[3]

حسب مانهايم، تتفق الإيديولوجيا واليوتوبيا من حيث إنهما غير مطابقتين للواقع. فلكل منهما أفكار تدافع عنها ومصالح تخدمها، ولكل منهما عالم تريد تحقيقه، عالم يختلف عن الواقع حسب ما يوافق حاجات كل واحدة .

وإن كانت الإيديولوجيا تضع حدودا وتحاول الحفاظ عليها، فإن اليوتوبيا تثور في كل مرة على النظام السائد المستجيب لإيديولوجية ما.

---

[1]-محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الإيديولوجيا، ص 14.

[2]- بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا ، فلاح رحيم، ص 251.

[3]-المرجع نفسه ، ص 251.

هذا وتطرح الإيديولوجيا واليوتوبيا كمفهومين مختلفين من جهة نظر الأدب ففي حين لا يشرف المرء لقب إيديولوجي، ويفر من هذا الوصف، يسعى آخرون إلى دمج أنفسهم تحت راية اليوتوبيا ويفخرون بهذه التسمية. ومن هذا المنظور تعد "الإيديولوجيا مفهوم مثير للسجال دائما. الإيديولوجي ليس دائما الشخص المتكلم، إنه دائما موقف شخص آخر، دائما إيديولوجيتهم- والإيديولوجيا عندما توصف بطريقة فضفاضة جدا تكون خطأ ارتكبه الآخر لذلك فإن الناس لا يقولون أبدا إنهم أنفسهم دعاة إيدولوجية ما، المصطلح موجه دائما ضد الآخر. من جانب آخر نجد أن كتاب اليوتوبيات يدافعون عنها، بل هي تشكل جنسا أدبيا محددا"[1]. إذ تعد اليوتوبيا وسام شرف لكل من اتصف بها، أما الإيديولوجيا فهي بصمة عار على جبين كل من تلاحقه لعنتها.فالكاتب المتهم بالأدلجة هو كاتب يكتب لحساب مذهب معين أو نظام ما يدافع عن آرائه، ويهاجم منتقديه. إن هذا النوع من الكتاب متهم بالعمل لمصلحتهم الشخصية دافعهم التكسب ونيل حظوة لدى أرباب النظام. في حين تعد اليوتوبيا جنس أدبيا مستقلا تحمل آمال الأدباء وأحلامهم حيث تعتبر مسرحا لطرح أفكارهم ومعارضة ما هو سائد، ومحاولة بناء مجتمع أفضل على جميع المقاييس، كل هدا يتحقق على صفحات النّص اليوتوبي، كما أن المؤلفين ينسبون لأنفسهم نص عن اليوتوبيا أما الايديولوجيا فهي لصيقة بغيرهم. فاليوتوبيا "عمل شخصي جدا وفريد من نوعه، إنه الإبداع المميز لمؤلفه بالمقابل لا يلحق الإيديولوجيا اسم محدد كمؤلف لها. كل اسما يلحق بالإيديولوجيا يكون مجهولا وموضوعه ببساطة "هم Das Man" غير المحددة"[2]. إن الإيديوجيا تهمة، في حين اليوتوبيا مزية يتمتع بها أصحاب الأفكار الفريدة و المميزة.

لكن هل الإيديولوجيا تنحصر في تهمة وجريمة لا تغتفر؟ هل هي مجرد مرافعة عن نظام معين؟ وهل كل إيديولوجي منبوذ وكل يوتوبي محمود؟ أسئلة عديدة تطرح ولا سبيل للإجابة عنها إلا بإعادة تعريف كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا.

وإن كانت الإيديولوجيا تتفق مع اليوتوبيا في نقاط وتختلف عنها في أخرى، إلا أن الفصل بينهما يبدو صعبا، فكلتاهما تشتغل مع عالم الأفكار، فكيف يفصل بين الأفكار الإديولوجية والأفكار اليوتوبية؟

للتفريق بينهما ينظر إلى الماضي باعتباره متحققا، ومعيار التفريق هو القابلية للتحقيق، "فالأفكار التي يتبين فيما بعد أنها لم تكن سوى تصويرات مشوهة لنظام اجتماعي كان موجودا أو كان يمكن أن يوجد هي أفكار إيديولوجية أمّا الأفكار الّتي تتحقق بدرجة كافية في النظام الاجتماعي اللّاحق فهي يوتوبيات نسبية. إنّ حقائق الماضي الفعلية تضع حدا للصراع بين الآراء حول أي الأفكار السابقة المتسامية على الوضع كانت

[1] – المرجع السابق ،ص 49.

[2] – المرجع نفسه، ص 64.

أفكار يوتوبية نسبيا تحطم قيود النظام القائم وتفجر حدوده، وأيها كانت أفكار إيديولوجية تعمل فقط على إخفاء حقيقة الأمر الواقع".[1] إذ تعرف الدعوات الصادقة من الكاذبة بعد مضي الزمن، فما كانت دعوة صادقة للتغير، وما تجسد ولو جزئيا يعد يوتوبيا بامتياز. وما كان مجرد ترهات وهرطقات تضلل العامة وتصرف نظرهم عن حقيقة النظام السائد فهي تعد بحق إيديولوجيا.

رغم هذا الأخذ والرد والمد والجزر بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وما يميزهما عن بعضهما البعض يرى ريكور بأنهما متكاملتين ولا غنى لأحدهما عن الأخرى ولا غنى للفكر ككل عنهما معا يقول:"الإيديولوجيا واليوتوبيا متكاملتين ليس فقط بسب توازيهما وإنما نتيجة لتبادلاتهما المشتركة ويظهر فعلا أننا دائما بحاجة لليوتوبيا في وضيفتها الجوهرية المتصلة بالمناهضة والانقذاف داخل "هناك" جذري من أجل إنجاز جديد لنقد الإيديولوجيات نقدا جذريا كذلك، غير أنّ الموقف المقابل صحيح أيضا فكل شيء يتم كما لو أنه يتحتم لشفاء اليوتوبيا من الجنون الّذي يتهددها باستمرار أن تلجأ الى وظيفة الإيديوجيا السليمة وإلى قدرتها على أن تعطي لعشيرة تاريخية معادل ما يمكن أن نسميه هوية سردية "[2].

وتبقى ميزة الفكر التكامل والتواشج ومهما بلغ الفكر ذروة النضج والارتقاء تحيط به دائما وأبدا جوانب سلبية وأخرى إيجابية، لأنه وببساطة صادر عن ذات بشرية سيمتها الأولى القصور والنقصان.

وما الإيديولوجيا واليوتوبيا إلا من فكر البشر، لذا لهما ما لهما وعليهما ما عليهما. وحتّى وإن تعرضتا للنقد والرفض فإن قيمتهما في الساحة الفكرية لن تتأثر ولا تشوبها شائبة، لأنّ الإيديولوجيا واليوتوبيا تعبران عن فكر أناس وإن لم يكن كل الناس، فالبعض يكفي لتحمل مشاق الطريق وعناء الرحلة من أجل الدفاع عن وجودهما، فالفكر لا يسلم بالنظام الواحدي ولا بالرأي الدغمائي، إنما يفتح أبوابه لكل من أراد أن ينهض به، ويضيف إليه ما لم يكن منه.

وقد كان للأدب نصيب وافر في هذا السجال الفكري، باعتباره (أي الأدب) مجموع أفكار متحاورة. وفي العنصر الموالي سيتم التطرق إلى علاقة الأدب –باعتباره فنا– الوطيدة بالإيديولوجيا.

[1] – عصام عبد الله: الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية، ص29.

[2]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 431.

الفن/ الأدب وعلاقته بالإيديولوجيا:

لا يختلف اثنان في أن للأدب/الفن خلفيات ومرجعيات وأن هناك قوى خفية وغير خفية ساهمت في ظهوره، فالفن يؤثر في المجتمع ويتأثر به ما يعني أن بينهما علاقة جدلية تكاملية. ومن غير المعقول أن يبدع الفنان من العدم أو أن يبدع بلا هدف أو رسالة معينة كما أن التجرد من تأثير الظروف المحيطة يعد من الأمور الصعبة إن لم تكن مستحيلة، فإن استطاع المبدع السيطرة على عقله الظاهر وأفكاره، فكيف يسيطر على عقله الباطن الّذي يشتغل في غفلة منه، إنه يتخذ من اللاوعي مرتكزا وسندا.

وإذا كان محكوما على الإنسان أن يندمج مع الواقع ويتأقلم معه فإنّ للفن دوراً كبير في إحداث الاندماج والانسجام فهو "الأداة اللازمة لإتمام هذا الاندماج بين الفرد والمجتمع، فهو يمثل قدرة الإنسان غير المحدودة على الالتقاء بالآخرين وعلى تبادل الرأي والتجربة معه"[1]. فالفن لسان حال المجتمع وأفراده، يصور من خلاله الناس آمالهم، أحلامهم، آلامهم. وسواء أوافق النظامَ السائدَ، أم عارضه، أو رضي عن الأوضاع السائدة أم سخط عليها يبقى نتاج المحيط الاجتماعي، ولا يعني هذا أنّ الفن مرتبط كليا بالمجتمع، لا يمكنه إلا أن ينقل المجتمع كما هو، على العكس من ذلك، فالفن، وإن جسد حال مجتمع مّا، فإنه يصوره كما يراه هو/ الأدب/ الفن، ويتعالى عليه، فيزول المجتمع ويبقى الفن خالصا، والأدب نصا سرمديا.

وعليه: ما علاقة الأدب بصفة خاصة والفن عموما بالإيديولوجيا؟ هل يمكن الهروب من دائرة الإيديولوجيا؟ أم أنها قدر محتوم وجب الاستسلام له؟

إن ارتباط الإيديولوجيا بالواقع الاجتماعي ارتباط وثيق يجعل الحلم بتخطي عقبة الإيديولوجيا يذهب أدراج الرياح، فالإيديولوجيا "ظاهرة للوجود الاجتماعي لا يمكن مجاوزتها على اعتبار أنّ الواقع الاجتماعي يتوفر دائما على تكوين رمزي ويحمل تأويلا للرابطة الاجتماعية نفسها داخل صور وتمثيلات"[2].

فتأويل الرموز يستند إلى أفهام مسبقة ومرجعيات، تحدد مسار التأويل. فهل يعقل أن يكون ثمة تأويل دون الانطلاق من خلفيات تساعد على الفهم؟ وهذه الخلفيات هي المنطقة الّتي تحبذ الإيديولوجيا الاشتغال عليها. لكن ما ساد اعتقاده هو تحميل الإيديولوجيا معنى سلبيا، فهي حجاب يتقنع به الإيديولوجيون ليخفوا حقيقة انتمائهم. فأغلب الكتاب يرون أنها "تمثيل خاطئ وظيفته هي إخفاء انتماء الأفراد إلى جماعة أو طبقة أو تقليد، وبأن لهؤلاء مصلحة في عدم الإقرار بذلك الانتماء."[3] وإخفاء حقيقة الانتماء تبعد من قبل الكاتب،

[1]- رمضان الصباغ : الفن و الايديولوجيا، ص 65.

[2]- Paul Ricœur : Du texte à l'action, 347.

[3]- Ibid, p 337.

يبعده عن دائرة الشك، ويحميه من نقد أعدائه في الفكر والتوجه والانتماء. لكن هيهات أن يدوم هذا طويلا، لأنّ النص سيكشف توجه صاحبه، من خلال الآثار الّتي يتركها خلفه، ولو بعد حين.

والفنان وهو يبدع ينتمي إلى جهة معينة يستوحي منها أفكاره ومبادئه، حتى وإن أقر بعدم الانتماء، فهو في إقراره هذا منتم، فإن كان الانتماء إلى جماعة معينة إيديولوجيا ، فإن عدم الانتماء إليها أيضا عبارة من إيديولوجيا. فاللامنتمي له دوافعه الّتي تجعله لا ينتمي وبالتالي فهو ينطلق من إيديولوجيا ما، إذ الأعمال الأدبية "ليست إلهاما مبهما، أو أعمالا لا يمكن تفسيرها ببساطة بمصطلحات مؤلفيها السيكولوجية، إنها أشكال الإدراك، وطرق خاصة لرؤية العالم، وأيضا تنطوي على العلاقة بالطريقة السائدة لرؤية العالم، وبالعقلية الاجتماعية، أو إيديولوجيا العصر Ideology of an age – تلك الإيديولوجيا هي بدورها نتاج علاقات اجتماعية محددة يدخل فيها البشر في زمان ومكان معينين، إنها الطريقة التي يختبر فيها البشر علاقاتهم الطبقية ويبررونها ويحافظون عليها".[1]

وقد سبق الذكر أن الإيديولوجيا من وجهة نظر الأدب تعد عيبا، وهي مرتبطة دائما بالآخر/الخصم. فكل أديب يدعي أنه غير إيديولوجي ولا يبدع لمصلحة أحد في حين أن خصمه تحركه سلطة خفية تدفعه للإبداع من أجلها.

ولكن إذ أخذت الإيديولوجيا بمعنى الخلفيات التي لا يمكن الاستغناء عنها ولا التملص منها، فهل ستكون تهمة؟ لأن الأدب لا يولد من اللاشيء. ومهما حاول الأديب الإفلات من سياقات عصره وأنساقها، فإنه سيهرب منها ليعود إليها. فهو يبتعد عنها بقدر ما يعود إليها. وكلما ظن أنه نجا منها وجد نفسه مرتميا في أحضانها.

لكن ما يؤخذ على الأدب/الفن المؤدلج ما كان سندا للسلطة ومدافعا عنها، فطالما استغل الأدب والفن ككل كأداة للتكسب والتودد إلى أصحاب القول الفصل في المجتمع فالفنان يظهر فنه لكنه يضمر نواياه الحقيقية.

هذا ويستند النظام الحاكم/السلطة/الدولة إلى مفكرين وفلاسفة وأدباء يروجون أفكارهم ويتبنون شعاراتهم وفي هذا الشأن يرى م.روتبورد (Murray Rothdard) أن للإيديولوجيا دور كبير في بناء الدولة والحفاظ على استمرارها"ففي كل العصور أقامت الدولة حواريين وظيفتهم إضفاء المشروعية عليها وهؤلاء الإيديولوجيون مكلفون بتفسير أن جريمة فردية هي شيء يتعين إدانته لكن نفس الفعل الذي تمارسه الدولة بصورة جماعية عبارة عن عدالة بدون إيديولوجيا ليس هناك جهاز دولة. والساسة يعرفون ذلك جيدا منذ القديم

[1]- رمضان الصباغ : الفن و الايديولوجيا، ص ص 85.84.

لقد تغير مضمون الإيديولوجيا لكن الهدف ظل هو هو دوما: وهو إقناع الرأي العام بأن وجود الدولة وسيئاتها أمران ضروريان ويتعين أن يكون مطلقين"[1].

إن المفكرين الذين يتبنون سياسة ما ويرافعون لأجلها هم إيديولوجيون بامتياز، فالنظام الذي ينتمون إليه يحتم عليهم الامتثال للأوامر، ويفرض عليهم ما يكتبون، وبالتالي ينتجون نصوصا مؤدلجة ،وافقوا ذلك أم عارضوه، فهم أداة في يد الدولة لا يملكون زمام أمورهم وأفكارهم. وانطلاقا من هذا، ساد المفهوم السلبي للفن، فالفنانون التابعون لنظام السائد إديولوجيون ومنهم عمم الحكم على أغلب المبدعين. ولكن هل الفن إيديولوجيا ؟

إذا كان ارتباط الأدب والفن بالسلطة وثيقا، وإذا كان الأدباء والفنانون أصواتا لهذه السلطة (بعضهم وليس كلهم). وإن أعلنوا ذلك صراحة أم أخفوه، فهل يمكن اعتبار الفن إيديولوجيا؟.

يرى ماكاروف (Makarov) أنه عند التكلم عن الشرط الإيديولوجي للفن، فإنه يعني أنه محكوم بأمور ثلاثة: أولا بالعلاقات الإيديولوجية الواقعية بين الناس، وثانيا بالوعي الاجتماعي العلمي أو العفوي، وثالثا بالوعي التنظيمي/النظري.[2]

فالفن مرتبط إيديولوجيا بالمعاملات الخاصة بين الأفراد وعلاقاتهم ببعض، وكذا بالوعي الاجتماعي التنظيمي والعملي، ما يعني أن الفن /الأدب إيديولوجيا.

يرى "بليخانوف" أن الأدب والفن مرآة للحياة الاجتماعية لذا يمكن اختزالهما إلى علم اجتماع، مع تجاهله لدور الذات وإبداعها. ويرفض في الوقت نفسه أن يكون الأدب والفن خدما لسياسات معينة، فعلم الجمال ليست لديه أوامر أيا كانت يقدمها للفن.[3]

يعتبر بليخانوف الأدب –ومنه الفن– مرآة عاكسة للأوضاع الاجتماعية، ومع ذلك يرفض أن يكون إيديولوجيا خالصة، فلا يحتمل الأدب ولا الفن أن يملي عليهما أحد ما يجب أن يبدعانه. ورغم ذلك فالأدب لا يمكن اختزاله إلى علم اجتماع، هذا الأخير علم مستقل بذاته، وكذلك الأدب فن مستقل له خصوصياته وجمالياته، وإن كان الأديب يتخذ من الواقع مادة خام لإنتاجاته، فإنه لا يعكس الواقع كما هو، ولايصوره تصويرا دقيقا، فما فائدة صورة عن الواقع والواقع نفسه بحقيقته على مرأى من أعين الناس، وإنما يحاول الأديب معالجة الأوضاع الراهنة من خلال أدبه، يناقشها، يحللها، يبرز الجوانب السلبية والإيجابية فيها. لذا من الإجحاف اعتبار الأدب والفن فرعا من فروع علم الاجتماع.

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الإيديولوجيا، ص63.
[2] – رمضان الصباغ: الفن والإيديولوجيا، ص115.
[3] – المرجع نفسه، ص116.

ومن جهة أخرى يرى ألتوسير أن الفن لا يمكن أن يتحول إلى إيديولوجيا.بل له علاقة خاصة بها، كما رفض انجلز أن يكون المؤلف هو الوسيلة لمعرفة الإيديولوجيا الكامنة وراء العمل الأدبي أو الفني مؤكدا على ضرورة اختفائه.[1]

إن اعتبار الأدب إيديولوجيا يجعل منه تجارة تسوّق هنا وهناك، ويفقد معناه السامي، فالأدب ميزة تميز بها الأدباء عن غيرهم من الناس، واستغلال هذه الميزة لمصالح نفعية تخدم جهة معينة يجعلها عرضة للنقد والذم، حتّى وإن كان الأدب يستجيب لمطالب العصر وتطوراته إلا أنه لا يرضخ لمطامع المنتهزين.

فما بين الأدب والإيديولوجيا علاقة وطيدة، يؤثر فيها وتؤثر فيه، وليس كما اعتبره ماركس، فهذا الأخير يعتبر الفن ومنه الأدب "جزء من البناء الفوقي super structure للمجتمع إنه، جزء من إيديولوجيا المجتمع- عنصر في بناء معقد من الإدراك الاجتماعي الّذي يبررEnsures الموقف الّذي تسيطر فيه طبقة اجتماعية على الطبقات الأخرى وهي إما يتم إدراكها بواسطة أغلب أفراد المجتمع أو قد لا تدرك بالمرة ولكي تفهم الأدب، فمن ثم، يعني فهم العمليات الاجتماعية الشاملة التي هو بمثابة جزء منها".[2]

يقسم ماركس بنية طبقات المجتمع إلى بناء فوقي آخر تحتي، فأما الفوقي فيتمثل في الأدب، الفن ومختلف الأفكار، والبناء التحتي هو الأساس يتمثل في المصالح الاقتصادية، والعمل والإنتاج، يؤثر البناء التحتي في البناء الفوقي، فيتغير هذا الأخير بتغير الأول.

هذا، ويعتبر ماركس أن الفن والأدب جزء من إيديولوجيا المجتمع لأنهما خاضعتان للبنى التحتية، لكن ألا يمكن أن تدور دائرة التأثير ويصبح البناء الفوقي هو المؤثر، والبناء التحتي هو المتأثر؟ بالفعل يحدث هذا وتنقلب موازين القوى، فالأدباء والمفكرون يحاولون الثورة على النظام، وتغييره، كما ينتقدون بشدة سيطرة المصالح الاقتصادية على تفكيرهم وإبداعهم. فالفنان في أغلب الأحيان يفضل الحرية المطلقة، وأي محاولة لتقييدها تعتبر مساسا بمصالحة الشخصية، إلا الذين نذروا فكرهم وإبداعهم لخدمة النظام والسلطة. وما حدث مع المجتمع الرأسمالي خير دليل على ذلك، إذ يعد ظهور "الاتجاهات الفكرية أو النقدية أو مدارس الفن أيا كان مغزاها، هو تعبير عن أزمة المجتمع الرأسمالي ومحاولة بهذه الدرجة أو تلك لتجاوز الأزمة سواء كان ذلك يتم على أساس علمي أو بناء على أوهام في رؤوس من يقودون هذه الاتجاهات. هذا على اعتبار أن الفكر الجاد والاتجاهات الفنية وغيرها الجادة أيضا، جميعها فقط تلعب دورا نقديا في المجتمع الرأسمالي، ولا يناصر الرأسمالية صراحة إلا الأدب الهابط والفكر الهابط أو الّذي صيغ خصيصا لذلك على اعتبار أن المفكرين العظام

[1]- المرجع السابق، ص ص 117.116.

[2]-المرجع نفسه، ص84.

وكذلك الفنانين والأدباء...إلخ العظام هم بالدرجة الأولى نقاد لآليات هذا المجتمع الرأسمالي وإن كانوا لا يفلتون بشكل كامل من سطوة إيديولوجيته المسيطرة."[1]

ما يستخلص من النّص السّابق أنّ الأدب المؤدلج هو أدب هابط يخدم أغراضا معينة لفائدة جماعة محددة، والأدب العظيم يتعالى عن هذا الدور الذي لا يشرفه، لأن الأدب رسالة تنتقل عبر الأجيال، وإذا كان رهينة فكر معين فإنه يبقى حبيس زمانه ومكانه، وحتى وإن انتقل بواسطة اللغة المكتوبة بها، سيبقى مجرد كلمات حررت في زمان ما لخدمة غرضها ما. أمّا النصوص المتعالية عن إطار المكان والزمان تبقى خالدة أبدا، ولا أدل على ذلك من الشعر العربي القديم والشعر اليوناني القديم.

فمتى استطاع الأديب/الفنان التحرر من القيود الإيديولوجية المسيطرة، أمكنه ذلك من رسم كيان خاص للأدب، ولا يتأتى له أن يحقق كينونة كاملة للأدب إلا "إذا أعد كلاما محايدا متحررا من كل حتمية إيديولوجية.وعلى هذه الصورة يمكن أن تتحدد الكتابة البيضاء كاللغة الشفافة التي تفقد بصفة إرادية كل استناد إلى التأنق. أو الزخرفة لأن هذين البعدين سيدخلان في اللّغة من جديد، الزّمان أي قوة محرفة حاملة لتاريخ(...). إنّ الكتابة الّتي بإمكانها التجرد من الإيديولوجيا وهي تتموقع في الوقت نفسه خارج التاريخ ستحقق إذن أنطولوجيا بصفة تامة للأدب"[2].

فحتّى يحقق الأدب أنطولوجيا خاصة به يجب أن يتحرر من ربق الإيديولوجيا، ومن أشكال الإيديولوجيا التكلف في الأسلوب، إذ الداعي إلى ذلك غالبا ما يكون رغبة في تحقيق منافع شخصية. حيث يعمد الأدباء في سبيل نيل رضا غيرهم سواء كانوا من العامة أم من طبقة الحاكمة.إلى اللجوء إلى أساليب منمقة، ومزخرفة حتى وإن كان ذلك ينافي إرادتهم. فالتخلص من حكم الإيديولوجيا يعني الابتعاد عن التحذلق أسلوبيا وبإرادة تامة، وعن قناعة.

إن الإيديولوجيا السلبية هي الّتي تسلب المفكرين حريتهم في التعبير وتجعلهم خدما لها مروجين لأفكارها وصدى لصوتها. هذه الإيديولوجيا تفرضها الطبقة المسيطرة وتعاقب كل من يناهضها، وتاريخ الفكر حافل بأسماء عدة نفتهم الإيديولوجيا المسيطرة، وقمعت أصواتهم. هذه الإيديولوجيا منبوذة وجب التخلي عنها. أما الإيديولوجيا التي لا مفر منها فهي التي تكون نتيجة ظروف معينة، خاصة بمجتمع معين وزمان محدد فلا فكاك للأديب من التأثر بما يحيط به، فلطالما ساير الفن تطورات العصر وخضع للتحولات الكبرى التي تفرضها سنة الحياة.

[1] – المرجع السابق، ص ص 87.86.

[2] – فانسان جوف: رولان بارت والأدب، تر: محمد سويرتي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1994.، ص27

لذا نجد أنّ النّص تتجاذبه إيديولوجيتين :الأولى مفروضة بالقوة والثانية مفروضة بالفعل ،وإن رضخ للأولى يجب عليه أن لا ينصاع للثانية ولأطماع أصحابها.

تعد الكتابة شرطا ضروريا لوجود النص، فهي الّتي تثبته وتحميه من الزوال والاندثار، إنها تضمن له البقاء ضمن سيرورة الحياة غير المتوقفة، والكتابة "ممارسة فكرية وجمالية، تتأسس على علاقة المبدع بماضيه وعلاقاته بحاضره، وفكرته عن مستقبله، ورؤيته لكل ذلك في إطار أشمل، وفكرة الإبداع نفسها —من منظور فلسفي– هي محض نتاج لصلات المبدع بالسلطة، على تفاوت أنواع هذه السلطة ومستوياتها وطبيعة اشتغالها في كل مرحلة، حيث يتشكل ظل المعنى بين جدل الجمالي مع الفكري، وحوار الثقافي مع السياسي، ولقاء الحاضر بالماضي، وقلق المتناقضات، وصيرورة الثابت إلى التحول، وإبدال المركز مع هامشه، والتجاذب بين سلطة الكتابة وكتابة السلطة."[1] فالكتابة مجال فكري خالص، وما يميزها عن مجالات الفكر الأخرى الجمالية والإبداع، والكتابة في نهاية المطاف هي إبداع كاتب مّا، هذا الكاتب محمل بسياقات وأنساق مختلفة، ساهمت في إنتاجها علاقات المبدع بكل ما يحيط به من زمان ومكان وأشخاص ومؤسسات. وأهم علاقة يمكن للمبدع أن يتأثر بها هي السلطة، فلطالما كانت هذه الأخيرة الدافع الأساسي والمحرك القوي لعملية الإبداع، فبين مؤيد للسلطة ومعارض لها صيغت نماذج عليا للأدب.

إنّ أول ما يبرز من النص الأدبي للعيان العنوان، هذا الأخير الّذي أصبح من مصطلحات القراءة المهمة، إذ يشكل في حد ذاته نصا صغيرا يحوي ضمنه نصا كبيرا. هل يوحي العنوان إلى شيء آخر غير النص المسمى به؟ أم أن هناك ما يتخفى وراء العنوان، وينزع عنه قناع البراءة؟

يؤكد بارت أن العنوان لا يحيل إلى نصه فقط، بل يخضع "في بنيته لقانون السوق والتسويق، لأنه يقوم بوظيفة "الإعلان" l'annonce عن وجود سلعة (النص أو الكتاب)"[2] فالعنوان يتماشى ومتطلبات السوق؛ إذ يجب عليه أن يكون مغرٍ وبراق، يلفت أنظار القارئ وأسماعه، ويكون مواكبا لما يستجد في الساحة الفكرية والنقدية والأدبية، فيستحيل بذلك إعلانًا وتشهيرًا لسلعة/كتاب/نص. فالعنوان يسم بداية النص ويحوله إلى سلعة "وبحكم هذه الوظيفة التسويقية (الإيديولوجيا) يتحتم على العنوان أن يستثمر كل حيل وخدع الإشهار والدعاية للإعلان عن النص بصفته منتوجا وسلعة، وبالتالي ضمان جذب المستهلكين (القراء) لاستهلاكه وقراءته. ويتحدث بارت عن وظيفتين متزامنتين simultanés لكل عنوان، إذن، معاني متزامنة من ضمنها اثنان على الأقل:

[1] – سفيان زدادقة: الحقيقة و السراب (قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة)، ص 19.

[2] – محمد بوعزة: من النص إلى العنوان، مجلة علامات، ع 53، ص 412.

1 -إن ما يعلن عنه العنوان مرتبط بعرضية ما يليه.

2 - الإعلان على أن قطعة أدبية ستليه (يعني وجود سلعة في الواقع، وبعبارة أخرى يقوم العنوان بوظيفة مزدوجة تلفظية Enonciatique وإشارية Déictique."[1]

إنّ العنوان بوظيفته الإيديولوجية يحول النص إلى سلعة معروضة للبيع، ما يضطر الكاتب إلى التوسل بكل أساليب الإغراء والدعاية، ويضيف بارت أن هناك وظيفتين متزامنتين للعنوان، أولاهما أنّ ما يفصح عنه العنوان مرتبط بما سيأتي بعده، وهذه وظيفة تلفظية، أمّا الوظيفة الثانية، وهي الوظيفة الإشارية، فإنها تشير إلى نص سيأتي بعد العنوان. فكل من يقرأ عنوانا ينتقل فكره مباشرة إلى النص، ومن العناوين من يجذب القراء عليه، ومنها من ينفر منه ومن النص. أليس للعنوان إذن وظيفة إيديولوجية؟ إنه هو أصلا نابع عن إيديولوجيا...

وما يمكن استخلاصه من هذا الطرح (علاقة الأدب بالإيديولوجيا) أنّ الأدب ومنه الفن شديد الارتباط بالإيديولوجيا، ولا يمكنه بحال التملص منها، لكن هذه الإيديولوجيات المحيطة به قد تؤثر عليه سلبا، وقد تؤثر إيجابا. لكنها ضرورية لأنه لا يمكن الانطلاق من العدم، أو من فكر منعزل عما يحدث حوله، فمادام المرء يحيا في هذا الوجود، فإن هناك علاقة وطيدة تربطه به.

فهم الذات من منظور الإيديولوجيا:

اهتمت أغلب النظريات بدراسة الذات ومحاولة الإجابة عن السؤال المعضلة/سؤال الكينونة، فأي شيء في هذا الوجود أعظم وأهم من الذات، ومهما سعى الإنسان لفهم ذاته فإنه لن يستطيع بلوغ الفهم النهائي. وقد تميز كل اتجاه بنظرة مختلفة للذات، إمّا بعدها مركز الكون والجود وبالتالي فهي ذات متعالية، وإمّا بزحزحتها عن برجها العاجي هذا، وجعلها حبيسة سياقات مختلفة، إذ تعبر عن حال غيرها لا ذاتها، وإمّا سجينة النسق اللغوي، فهي كائن لغوي يوجد في وباللغة.

هذه الأحكام المختلفة جعلت من الذات البشرية حقلا خصبا للبحث، لذا يجد المتأمل في الدراسات النقدية للنصوص أن الذات هي المهيمنة، لها حصة الأسد، وهذه الذات قد تكون ذات المؤلف أو ذات القارئ.

وكما هو معلوم، فإن النص تحكمه إيديولوجيات مختلفة، تتمثل في إيديولوجيات العصر، المؤلف، النظام، السلطة، المجتمع، المذهب، وغيرها. والكتابة باعتبارها تجسيدا للنص وتثبيتا له، فإنها تخضع لما يخضع له النص من إيديولوجيات. ماذا عن عملية القراءة والتأويل؟ أهي خاضعة لهذه الإيديولوجيات، أم أنها في معزل عنها؟

[1] - المرجع السابق، ص 412.

إنّ القارئ ليس بعيدا عن تأثير هذه الإيديولوجيات، ولا عملية القراءة والتأويل بإمكانهما التخلص من هذا التأثير، والتملص منه. فالأدب المؤدلج "هو أدب "الجاهزية" لأنه يقوم من حيث الأساس على معايير سابقة، أو معدّة سلفا، وأنّ الأدب الّذي تتعدد الأصوات فيه، هو أدب خارق لمعاييره ومنفتح على قراءاته وتأويلاته."[1] إنّ الأدب المؤدلج يخضع لإيديولوجيات معينة عمدا، وبالتالي سيكون لسان حالها والناطق الرسمي لها، يخضع بشكل كلي لما تريده، ويتجلى هذا من خلال الأدباء الّذين يلتفون حول الحكام، فيمدحونه بما ليس فيهم، أو من خلال تبني أفكار اتجاه مّا، فيدافع عنها دفاعا مستميتا. وماذا ينتج عن قراءة هذه النصوص إلا الشرخ والشطط، فإن كان القارئ ممن يساند إيديولوجيات الكاتب، فإنه يسير في منحاه، وستكون الذات –والحال هذه– بمثابة ناطق آخر عن هذه الإيديولوجيات، الأمر الّذي يجعل الذات حبيسة لا يمكنها قول شيء إلا ما سمحت لها الإيديولوجيا بقوله. وأيّ مجد إن كان النص والقراءة على هذا الحال. وفي مقابل ذلك، إن كانت الذات القارئة معادية لإيديولوجيا الكاتب، وبالتالي منتمية إلى إيديولوجيا أخرى، فإنها ستسارع إلى دحض حجج الخصم، وهز ثقته، والتشكيك في مسلماته، إنها أشبه بلعبة القط والفأر، فتكون الذات –والأمر كذلك– أسيرة هذا الصراع الإيديولوجي اللامنتهي. وعلى الأدب أن يتجاوز الرؤية الأحادية والإيديولوجيا، حتى يكون أدبا رفيعا متميزا.

لكن ماذا لو كانت الإيديولوجيا مفروضة فرضا على عملية القراءة؟ فهي الّتي توجهها وتحدد لها معايير الجودة والرداءة، ذلك أنّ النص تحكمه إيديولوجيات مجتمعه، وهذا المجتمع نفسه يخضع لإيديولوجيات طبقية، حيث تكون إيديولوجيا الطبقة المسيطرة هي الحاكم وهي من يوجه القراءة، بحيث نكون القراءة أيضا خادمة لمصالح إيديولوجيا مّا، فتقوم بتوجيه النص صوبها. وإن كانت الطبقة السائدة في مجتمع مّا تمثل أعلى الهرم، فإنّ الأمر يتطلب أن تكون "إيديولوجيتها أقوى ومن ثمّ يسيطر تصورها للنصوص الأدبية ولكيفيات قراءتها الممكنة الّذي ينبني أساسا على خدمة مصالحها الخاصة."[2] فالطبقة السائدة –والمتمثلة في نظام الحكم، أو أي سلطة أخرى كسلطة المذهب، سلطة الدين، سلطة المجتمع، سلطة الأعراف والتقاليد– توجه عملية الكتابة والقراءة معا، وبالتالي تحكم سيطرتها على فهم الذات، لأنّها لا تسمح لها أن تفهم ذاتها كما تريد (الذات)، بل توجهها إلى فهم ما تريده هي (الإيديولوجيا).

هذا، وتعد الرؤية الإيديولوجية للنص رؤية تصنيفية، فهي تنبع عن تقاليد المجتمع المنضوية تحته، حيث تتجلى فيها تصوراتها عن بنية المجتمع وانتماءات أفراده؛ فالمجتمع عبارة عن مذاهب شتى، تتداخل فيه الأفكار

[1] – منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص 163.

[2] – عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل على نظريات القراءة، ص ص 257، 258.

والميولات، وتتشابك، وفي أحايين كثيرة تتصارع من أجل بسط سيطرة الأقوى. وهذه الرؤية الإيديولوجية في التعامل مع النص، تحكم عليه من خلال كاتبه وانتمائه الفكري، أو من خلال الموقف المعبر عنه من طرف النص. وبقدر ما وافق النص تطلع الفكر الإيديولوجي كان جيدا أو رديئا.[1] وبالتالي تكون الذات من منظور الرؤية الإيديولوجية لا ترى إلا ما يسمح لها أن تراه، ولا تقول إلا ما يسمح لها بقوله، كما أنها لا تفهم كما ينبغي لها أن تفهم، إنما يجب أن تكون خاضعة للإيديولوجيا السائدة، وهذا ما يجعلها تنأى بعيدا عن فهم ذاتها بشكل أحسن وأمثل.

ويحمل الإيديولوجي على عاتقه مهمة الدفاع عمّا يتبناه، ويرافع لصالحه، إنه يعمل "قبل كل شيء على نصرة القضية الّتي يلتزم بها، والمبدأ الّذي يعتنقه، ويهتم بتبيان صواب رأيه وبطلان رأي الخصم، دون أن يكون هاجسه التحقق من صحة الوقائع أو التدقيق بالمواقف أو التحري عن الحق."[2] فهو بمثابة محامٍ وكلته الإيديولوجيا التابع لها، بأن يدعم أفكارها، ويقوي آراءها ويُثَبِّت مواقفها. إنه أشبه بآلة يحركها مستعملها كيفما شاء. وهذا ما تفعله الإيديولوجيا السائدة.

إنّ الإيديولوجيا من المتعذر تجاوزها، بل من المستحيل أن يكتب كاتب، أو يقرأ قارئ، أو يؤول مؤول دون أن يكون مرتبطا بفكر إيديولوجي مّا، من المتعذر التملص منه. لكن ما يضير أن توجه الإيديولوجيا نفسها إلى مسار محدد، عندئذ ستلغي كل الإيديولوجيات المضادة لها. وما يجب تجاوزه هو ربط النص بمدلول فكري واحد، فالنص متعدد الأصوات وبالتالي هو متعدد الإيديولوجيات، لذا يعد إجحافا في حقه أن يلزم باتباع إيديولوجيا محددة، وحتى وإن اتبعها فإنه سيتجاوزها، مانحا لنفسه استقلالا من كل القيود، لأن عصره سيندثر، وإيديولوجيته ستزول، ويبقى النص سرمدا يجوب العصور ويحاور الإيديولوجيات.

هذا، ويؤكد ريكور أنّ فهم الذات مرتبط بنقد الإيديولوجيات؛ إذ إن هذه الأخيرة يمكن أن تلحق من وجهة نظر هرمينوطيقية، وذلك وفق منظورين، يقول ريكور "وحدها كما يبدو لي، هرمينوطيقا تواصل ما بوسعها تحمل مهمة إلحاق نقد الإيديولوجيات بفهم الذات. وذلك بطريقتين متكاملتين، يمكنها من ناحية أن تبين الطابع المتعذر تجاوزه للظاهرة الإيديولوجية انطلاقا من تأملها في دور الفهم المسبق في ضمّ شيء ثقافي بعامة. يكفيها أن ترفع مفهوم هذا الـ"فهم المسبق" المطبق أولا على تفسير النصوص إلى مستوى نظرية عامة للأحكام المسبقة الّتي ستكون متمادية للارتباط التاريخي نفسه. ومثلما يعتبر الفهم السيئ بنية أساسية للتفسير (شلايرماخر)، يعتبر الحكم المسبق بنية أساسية للتواصل في أحكامه الاجتماعية والمؤسساتية، من ناحية أخرى

[1] – منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص ص 169، 170.

[2] – علي حرب: التأويل والحقيقة، ص 171.

يمكن للهرمينوطيقا أن تبين الحاجة إلى نقد للإيديولوجيات، حتّى وإن لم يكن بوسع هذا النقد أن يكون أبدًا كليًّا بفعل بنية ماقبل الفهم ذاتها. يقوم هذا النقد على عنصر المباعدة..."[1]

المنظور الأول حسب ريكور الّذي يتيح لنقد الإيديولوجيات أن تلحق بفهم الذات، أن تتبنى فكرة الفهم المسبق لكل عملية فهم وتأويل، فهذه الفكرة تعدها الهرمينوطيقا شرطا ضروريا للفهم والتأويل، أما نظرية نقد الإيديولوجيات مع هابرماس فلا توافق عليها. ومن ناحية أخرى يمكن للهرمينوطيقا أن تؤكد الحاجة إلى نقد الإيديولوجيات كضرورة لقيام النقد وإن لم يكن كليا.

إن ريكور يصر على الفهم المسبق، وهذا ما يعتبره الإيديولوجيا المتعذر تجاوزها.

محاورة هابرماس وغدامير:

دخل غدامير وهابرماس في مناقشة حادة، حول هرمينوطيقا التقاليد الّتي يتبناها غدامير ونقد الإيديولوجيات الّتي ينادي بها هابرماس،وقد "حدث السجال الأصلي بين هابرماز وغادامير في عام 1967 وقد أدخل هابرماز مناقشة الهرمنيوطيقا في المسح النقدي الّذي أجراه للأعمال الحديثة في حقل السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية."[2]

يتمثل اختلاف هابرمس مع غدامير –حسب ريكور– في أربع نقاط، الأولى: أن غدامير يستعير مفهوم الحكم المسبق من الفلسفة الرومانسية، وهابرماس يحلل ويوسع مفهوم المصلحة المنحدر من الماركسية. النقطة الثانية: أن غدامير يعتمد على علوم الفكر باعتبارها إعادة تأويل للتقليد الثقافي، أما هابرماس فيلجأ إلى العلوم الاجتماعية النقدية. النقطة الثالثة: يدخل غدامير سوء الفهم على أنه عقبة داخلية أمام الفهم، أما هابرماس فيطور نظرية للإيديولوجيات على أساس أنها التواء منهجي للتواصل. النقطة الرابعة: يؤسس غدامير المهمة الهرمينوطيقية على أنطولوجية الحوار الّذي هو نحن، أما هارماس فإنه يستدعي المثل الأعلى الضابط لتواصل دون حدود ولا إرغامات.[3] إذا، تبلور النقاش حول أساسيات بين نقد الإيديولوجيات و هرمينوطيقا التقاليد، فما يراه هيدغر مهما لبناء نظرية تأويلية، يراه هابرماس غير كذلك من وجهة نظر نقدية، فتضاربت الآراء حول الفهم المسبق وقيمته، وحول التراث وإعادة قراءته، وحول سوء الفهم ودوره في عملية الفهم، وكذا ضرورة الحوار في بلورة الفكر الهرمينوطيقي، هذا من جهة غدامير، أما من وجهة نظر هابرماس النقدية، فإنه يستبدل مصطلحات غدامير بمصطلحات أخرى هي في نظره أكثر دلالة وأهمية، فهو يتحدث هابرماس عن المصلحة،

[1]-Paul Ricœur : Du texte à l'action, p 56 .

[2] – ديفيد كونز: الحلقة النقدية، تر: خالدة حامد، ص 169.

[3]-Paul Ricœur : Du texte à l'action , P 388 .

ويشتغل على العلوم الاجتماعية النقدية، ويحاول تطوير نظرية للإيديولوجيات على أساس أنها التواء منهجي للتواصل، وهكذا تم الاختلاف بين قطبين فاعلين في الساحة الفكرية.

لقد تناول ريكور هذا الجدال القائم، وأدلى بدلوه فيه، إلا أنه لم يقف بجانب طرف دون الآخر، فهو يرى أن بإمكان كل من هرمينوطيقا التقاليد، ونقد الإيديولوجيات أن توجد جنبا إلى جنب مع الأخرى المناقضة لها، يقول ريكور: "يتوجب القول بأن ليس هناك أي قصد في الضم ولا أي تلفيقية موجهة لهذه المناقشة، وأنا مستعد لأن أقول مثلما قال غدامير، بأن كل واحدة من هاتين النظريتين تتكلم من موقع مختلف؛ إلا أن كلا منهما تستطيع الاعتراف بمطلب الكونية عند الأخرى وذلك بكيفية تجعل مكان إحداهما مندرجا ضمن بنية الأخرى."[1]

ينطلق ريكور في عمله هذا من نقطة حساسة، بني عليها أغلب الصراع الدائر بين غدامير وهابرماس، وتتمثل هذه النقطة في التقليد وقيمته، هل التراث أساسي لفهم الراهن؟ وما قيمة الفهم المسبق؟ ومن جهة أخرى يطرح سؤال آخر: هل يمكن الاستغناء عن فهم التراث؟ وهل هو –أي التراث– مجرد عقبة تقف في سبيل الفهم والتواصل؟ أسئلة كثيرة تطرح في هذا الشأن، لذا ركز ريكور على هذه النقطة وجعلها حجر الأساس، يقول: "سأجعل حجر الأساس في هذا الجدال تثمين التقليد (tradition) في كل من الفلسفتين: تجاه التثمين الإيجابي الّذي تقدمه الهرمينوطيقا للتقليد، تطالعنا المقاربة المشككة من جانب نظرية الإيديولوجيات الّتي لا تريد أن ترى فيه سوى التعبير الملتوي منهجيا للتواصل تحت تأثير ممارسة غير معترف بها للعنف."[2]

إذًا، يشكل التقليد أو التراث معضلة فكرية أثمرت عدة نقاشات غذت الفكر الفلسفي، وبينما يؤيد غدامير فكرة ترهين التراث لتكون عملية الفهم ومنه الهرمينوطيقا أكثر أصالة، فإن هابرماس يتساءل "عمّا إذا كان زعم غادامير الّذي يقول أن التراث أساسي للفهم، بحاجة إلى استكمال بنظرية التاريخ الشمولي لغرض التهرب من النزعة التاريخانية النسبية. ولهذا السبب ينطوي الجدل على أسئلة مركزية مثل: هل بالإمكان نقد التراث نفسه، وهل يستطيع التأمل تحرير نفسه من شروطه التاريخية؟"[3] يطرح هابرماس سؤالا يستفهم فيه عما إذا كان بالمقدور نقد التراث نفسه، وهو يرى أن نظرية غدامير تميل إلى النسبية أكثر من الشمولية.

---

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action, p369 .

[2] - ibid, p 368 .

[3] – هوى ديفيد كوزنز: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حامد ، ص 170.

هاجم هابرماس نقاط ثلاث تعد مراكز قوة في مشروع غدامير، وفي هذا يقول ريكور: "يمكن أن نقصد مباشرة النقطة الحرجة الّتي انتقدها هابرماس منذ تأليفه لـ"منطق العلوم الاجتماعية" وأعني بها تصور الوعي التاريخي وإعادة الاعتبار في شكل استفزاز، لثلاثة مفاهيم مترابطة هي: الحكم المسبق والسلطة والتقليد."[1]

يركز غدامير على الوعي التاريخي من أجل بناء تاريخانية شاملة للذات الإنسانية ويساهم التراث بشكل كبير في بنائها، وبالعودة إلى التراث يعود ريكور إلى الوراء، وإلى التراث الفلسفي وتحديدا إلى النقاش الّذي دار بين فلسفة الأنوار الرافضة للتقليد، والرومانسيين الّذين شدهم الحنين إلى أمجاد الماضي، فالرومانسيون دعوا إلى ضرورة العودة للماضي التليد وتبنيه كما هو، لأجل الهروب من واقع مرير لم يرضوا عنه، فكان التراث هو الحلم الّذي يعيشون فيه عالمهم. أمّا فلاسفة الأنوار فقد ثاروا على كل ما هو تقليد، وأحدثوا قطيعة فكرية مع ما كان مشاعا ومع كل ما هو تراث. لكن غدامير في سعيه لإعادة الاعتبار للتراث والفهم المسبق يتحاشى السقوط فيما سقطت فيه الرومانسية، فهو يستعيد التراث قراءة ومساءلة ووعيا.

يرى هابرماس أن الوصف الهرمينوطيقي للعلوم لا يمت بصلة إلا للحقول السوسيوتاريخية، "فالبعد الهرمنيوطيقي ليس شموليا وكليا، بل يخضع إلى المستوى الأكثر تأملية لاهتمام هابرماز نفسه بالنقد الإيديولوجي، أي النقد الاجتماعي للأيديولوجيات الّتي تتخذ من نموذج التحليل السايكولوجي مثالا لها. لذا يدور السؤال عمّا إذا كانت الهرمنيوطيقا تخضع لنقد الأيدلوجيا، أو أن نظرية الفهم الهرمنيوطيقي مسؤولة عن الأخير."[2]

إن هابرماس يؤكد أن البعد التاريخي لا يحقق الشمولية والكونية المنشودة، لذا ينطلق من النقد الاجتماعي للإيديولوجيات المختلفة بما فيها التراث، لذا يركز هابرماس على مقولات العقل والتأمل، لكن هل بمقدور الفلسفة "البقاء ضمن حلقة الفهم الهرمنيوطيقية، وضمن الحدود الّتي تفرضها شروطها التاريخية، وتتمكن على الرغم من ذلك من فرض مبادئ عقلانية، فرضا مشروعا، لتكون شروطا للصلاحية الممكنة أو لحقيقة أفعال معينة؟ يستمر هابرماز باعتقاده بمفهوم العقل الّذي يتطلب مثل هذه المبادئ المتعالية، وما يزال غادامير يؤكد أن مثل هذا الإيمان بقوة التأمل وحده يمثل تصورا يحاول، خطأ، الخروج من الحلقة الهرمنيوطيقية."[3]

إذا، يحتكم هابرماس إلى مبادئ العقل الّتي تفرض عقلانية مشروطة لتحقيق نقد فعال وبناء، ومن جهة أخرى يرى غدامير أن قوة التأمل هاته لا تثمر النتائج المرجوة، بل تقود إلى الخروج من الحلقة الهرمينوطيقية.

لقد سعى غدامير إلى تأسيس علوم الفكر تأسيسا يختلف عن علوم الطبيعة، ولا يخضع إلى سلطة أي منهج، لأن علوم تحتاج للفهم أكثر من الوصول إلى حقيقة مّا، فالحقيقة في العلوم الإنسانية نسبية، لكن رغم هذا

---

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action, P 369 .

[2] – هوى ديفيد كوزنز: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حامد ، ص 169.

[3] – المرجع نفسه، ص 170.

الطرح لم يتعارض غدامير مع العقل ومقولاته، ومن أجل تأسيس علوم الفكر أعاد الاعتبار لمقولات التقليد والسلطة والحكم المسبق، يقول ريكور: "إن التأويل "الأنطولوجي" المحض لمقطع –حكم مسبق، سلطة، تقليد– يتبلور بكيفية مّا داخل مقولة "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ" أو حسب الترجمة الحرفية: وعي تاريخ التأثيرات، الّتي تسجل قمة تفكير غدامير في تأسيس علوم الفكر."[1]

وبعد عرض لأهم نقاط الاختلاف بين غدامير وهابرماس، يدلي ريكور بدلوه في هذا النقاش، ولا يريد من هذا أن يصهر الواحدة ضمن الأخرى إنما يريد أن يحقق لكل واحدة الحق في الوجود إلى جانب الأخرى. لذا ينظر إلى هرمينوطيقا التقاليد من منظور نقدي، وينظر لنقد الإيديولوجيات من منظور تأويلي. وحتى تصبغ هرمينوطيقا التقاليد بصبغة نقدية، يستعرض ريكور أربعة عناصر تحقق لها ذلك.

العنصر الأول يتمثل في مقولة المباعدة، حيث إن هذه المقولة تسمح للنص باستقلال عن كل ما يحيط به وبالتالي يتجوز حدود الكتابة ويفجر عالمه الخاص، ويرى ريكور "في هذا الانعتاق الشرط الأكثر جوهرية للاعتراف بمحفل نقدي وسط التأويل، لأن المباعدة هنا تنتمي إلى الوساطة نفسها."[2]

العنصر الثاني: إذا أرادت الهرمينوطيقا أن تؤسس لمحفل نقدي، عليها "مجاوزة الثنائية المخربة، الموروثة عن ديلتاي، بين التفسير والفهم"[3] لقد كان هذا النقاش قائما منذ ديلتاي، باعتبار أن التفسير هو منهج العلوم الطبيعية لا يمكن تطبيقه على علوم الفكر، فهذه الأخيرة تتطلب الفهم، ويعني هذا أن التفسير والفهم على طرفي نقيض، أما ريكور فلا يرى هذا التعارض بين بينهما؛ إذ إن كل نص يحتاج أولا إلى تفسير ثم إلى فهم.

العنصر الثالث: إن الهرمينوطيقا وهي تسعى لفتح النص على عالمه اللامحدود قد تجاوزت الرؤية الرومانسية وأحدثت قطيعة معها؛ إذ "ليست هناك نية مستترة يتوجب البحث عنها وراء النص، وإنما هناك عالم يعرض أمامه. غير أن هذه القدرة للنص على فتح بعد واقعي، تشتمل في مبدئها نفسه، على تحصن ضد أي واقع معطى."[4]

العنصر الرابع: إن سعي الهرمينوطيقا لفتح النص على عالمه اللامحدود وفهم الذات انطلاقا من فهم النص، يجعل الذات لا تحتل مركز الاهتمام ولا تملك بيدها مفاتيح القراءة والتأويل، يقول ريكور: "تعين هرمينوطيقا النصوص، عبر التجويف، مكان نقد للإيديولوجيات. وهذه المسألة الأخيرة تنصب على الوضع الاعتباري، للذاتية في التأويل. فإذا كان، بالفعل، الهم الأول للهرمينوطيقا لا يسعى عن الكشف عن نية مستترة وراء

[1] - Paul Ricœur : Du texte à l'action, P 381.
[2] – ibid, p 404
[3] – ibid, p 405
[4] – ibid, p407

النص، وإنما عرض عالم أمامه، فإن فهم الذات الأصلية هو ذلك الفهم الذي،(...) يتلقى معلومات بواسطة شيء النص اللامحدود.[1]

لقد حاول ريكور رسم خطاطة من خلالها يندرج النقد ضمن المقولات الهرمينوطيقية، وقد حصر أهم النقاط لنقد هرمينوطيقي في المباعدة وتجاوز الشرخ القائم بين الشرح والتفسير، والتركيز على العالم المعروض أمام النص لا على ما يتستر خلفه.

ويخلص ريكور في نهاية قراءته لهذا النزاع إلى ضرورة احترام حق كل نظرية في الوجود، دون إلغاء إحداهما، أو صهر الواحدة منهما ضمن الأخرى، حيث يقول: "لا أريد مطلقا من خلال رسم هذه الجدلية لتذكر التقاليد ولاستباق التحرير، أن أزيل الاختلاف بين الهرمينوطيقا وبين نقد الإيديولوجيات. كل واحد منهما، أكرر ذلك مرة أخرى، له مكن متميز، وله إذا جاز القول تفضيلات جهوية مختلفة: هنا اهتمام بالميراث الثقافي مركز بكيفية أكثر حسما على نظرية النص، وهناك نظرية للمؤسسات وظواهر السيطرة، قائمة على تحليل التشيئات والاستلابات."[2]

هكذا أضفى هذا النقش الحاد إلى إسالة حبر كثير، بذل جهد فكري متقد حتى يكون المفكرون ضمن النقاش ومستواه، وما أحوج الفكر العربي اليوم إلى مثل هذه النقاشات الّتي ترتقي بالفكر والذات معا.

[1] - op cit, p408

[2] – ibid, p 416

كما دأبت عليه سنة الحياة، لكل بداية نهاية، وها هو البحث يحط رحاله ليعلن عن انتهاء مسيرته.لكن نهاية أي بحث ليست ككل النهايات، إنها نهاية متجددة، فالبحث ينتهي ليبدأ من جديد؛ إذ يحمل بذور حياته في فنائه، فلا يكاد يجيب على سؤال حتّى تتفرع عنه أسئلة أكبر منه.

وقد كان محور البحث إشكالية النص من منظور الهرمينوطيقا المعاصرة، وبالتحديد من منظور "بول ريكور"، هذا الفيلسوف الفرنسي الّذي نذر حياته وفكره من أجل تطوير نظرية التأويل. أسهم بآرائه الفذة المغذاة بالفلسفة التأملية في بناء نظريات عدة مست النص الأدبي والفلسفي، والديني والتاريخي... وقد اتسمت مناقشاته بالحوار، إذ بدل اللجوء إلى الصراع بين مختلف الجدالات المطروحة، راح يزاوج بينها بأسلوب حواري متميز.

يعد ريكور فيلسوفا فذا، ومحاورا خلاقا جديرا بالاحترام والاهتمام، وهذا ما يؤكده أغلب النقاد، وما هذه المحاولة (البحث) إلا تطفل على عرين هذا الملك (ملك ناصية الفلسفة) لأن الوقوف على عتبة بابه يتطلب الكثير من الجهد والدراسة.

هذا، وكشف البحث عن نقاط مهمة، وأماط اللثام عن بعض الغموض الّذي يكتنف المصطلحات الفكرية النقدية منها والفلسفية. كما يبرز التداخل الكبير بين العلوم، فإن كان العالم قرية صغيرة نتيجة توسع شبكات الاتصال وتطورها، فقد أصبحت العلوم متصلة ببعضها ومتكاملة تشكل كلية متلاحمة.

ومن أهم النتائج المتوصل إليها ما يلي:

– النص عالم فسيح الأرجاء والأركان، يحوي بين طياته الزمان والمكان والتاريخ والذوات، إنه أشبه ببحر لا ساحل له ولا شاطئ إنه بحر من فوقه سبعة أبحر. فهو (النص) حمال أوجه ومعان، تتداخل على سطحه حضارات مختلفة وثقافات متعددة، لذا يعد بحق عالما متفردا، متميزا عن باقي العوالم.

– يعد النص الأدبي مفتاح الحضارات والشعوب، ونافذة مطلة عليها، فمنذ قديم الزمن دوّن الإنسان حياته في نصوص أدبية خاصة الشعرية منها.ولعل أبرز مثال على ذلك: الشعر العربي القديم الّذي صور حياة العرب في شبه الجزيرة العربية، وكذا الشعر اليوناني. فقد كان الشعر، ومنه النص الأدبي ديوان العرب، وشاهد وجودهم وأمين حضارتهم الّتي جسدوها بأحلامهم وآمالهم أيامهم... كما كان النص الأدبي –أيضا– لسان حال الأمم البائدة، والشعوب الضاربة في أعماق الزمن الغابر.

– يبرز البحث حاجة النص إلى آليات تأويلية تكشف بعضا من أسراره، فالنص سواء أكان أدبيا أم فلسفيا، يتطلب القراءة والتأويل، ولولا هذه الآليات لما خرج إلى الوجود ورأى النور، أي أن النص لايتحقق إلا بفعل القراءة والتأويل، وإلا كان حبرا على ورق.

– الهرمينوطيقا فكر غربي نشأ مع الفكر الديني، وترعرع في أحضان الفلسفة، تغذت الهرمينوطيقا بمختلف المشارب الفكرية الغربية، فقد أحدث روادها ثورة فكرية قلبت موازين المعتقدات السائدة، بفضل الأسئلة الّتي مافتئوا يطرحونها.

– توجد ملاح التفكير التأويلي في الفكر العربي القديم وتتجلى من خلال قراءة النقاد لأعمال أدبائهم، وكذا مع مفسري القرآن الكريم. فهذا يحتاج إلى إعمال فكر وبصيرة فذة وآليات يلج من خلالها القارئ عالم النص، وما كان ينقص الفكر العربي التأصيل للعلوم، ولكن لا يمكن أن يتبلور الفكر دفعة واحدة؛ إذ لابد له من إرهاصات يتكئ عليها، ثم يتطور وتستحدث مقولاته، إلى أن يصبح علما قائما بذاته. وقد خطا العرب الأوائل خطوات مهمة، إلا أن مجهوداتهم لم تطور بسبب ثقافة الانفصال والقطيعة الّتي يعيشها الفكر العربي.

– تُطبع المصطلحات النقدية والفلسفية بطابع اللاتحديد واللاتعريف، فمفاهيمها هلامية زئبقية، تنفلت من كل محاولة لإحاطتها بسياج تعريف معين، وجل ما فعله المنظرون هو رسم إطار عام تشتغل عليه. فلغز المصطلحات يبقى مشعا مغريا للبحث مادام لم يكشف وتعرف خباياه.

– تبقى الحقيقة/ المعنى في العلوم الإنسانية عامة وفي النصوص الأدبية خاصة متفلتة متملصة من كل محاولة للقبض عليها. فالمعنى هو الّذي يمنح الحياة للنصوص. ويبقى النص أكبر بكثير من أن يحيط به

منهج، فإن كان منهج واحد لايكفي لاستنزاف المعنى فإنه (المنهج) لن يكون قادرا على كشف حقيقة النص، وهذا ما يضمن له الديمومة والاستمرار ويبقي على لغزه محيرا يستدعي في كل مرة قراءة متجددة.

-تتجلى مهمة الهرمينوطيقا حسب ريكور في أمرين، أولهما: البحث في ثنايا النص عن نسقه الداخلي، أي دراسة البنية اللغوية للنص والكشف عن خباياه وأسراره. ويتوسع هذا البحث ليشمل خارج النص، وهذا هو الأمر الثاني الّذي تسعى الهرمينوطيقا لتحقيقه، فهي تبحث خارج النص عن العالم الّذي يتولد عنه، وعن الأشياء الّتي يوحي إليها، أو ما اصطلح عليه ريكور "شيء النص اللامحدود" وذلك كي لا يكون النص منغلقا على ذاته لا يحيل إلا على معجمه الداخلي.

- لقد استفاد ريكور من المبادئ الّتي جاءت بها الفينومينولوجيا، ودعا إلى تأسيس هرمينوطيقا فينومينولوجية، إلا أن هذا لم يمنعه من انتقادها وغربلة بعض المفاهيم، خاصة ما تعلق بالتفكير المثالي المتعالي، فما حاولت هرمينوطيقا ريكور تهديمه ليس الفينومينولوجيا ككل، إنما النظرة المثالية المتعالية للذات المتعالية/ الترنسندنتالية، لأنها طغت على المعرفة والفكر والوجود.

- البحث عن المعنى ليس أقصى اهتمامات هرمينوطيقا ريكور، بل تركز اهتمامها أكثر على فهم الذات من خلال تأويل وفهم النص.

- إن تأويل نص من النصوص يتم في تأويل ذات لذاتها، فالذات أمام النص عالم مفتوح على كل الاحتمالات، وقد تكشف من خلال فهمها للنص ما لا يخطر على البال، ففهم النص يفتح للذات المؤولة إمكانات وجود أرحب في عالم يقوم على التأويل.

- ولتفهم الذات ذاتها بشكل أفضل يجب أن تترك مسافة بينها وبين ذاتها تماما كما تترك مسافة بين ذاتها والموضوع الّذي تؤوله.أي أن تضع ذاتها موضع الموضوع المؤول. هذه المسافة تسمح للذات برؤية أفضل. فهدف التأويل حسب ريكور إيجاد عالم النص الّذي يتيح للذات إمكانات جديدة للوجود.

- إن عملية الفهم لا تنطلق من العدم، بل تؤسس لوجودها من خلال الفهم المسبق أ ما قبل الفهم، حتى ترسم لنفسها منحى تسير عليه، وتعدل هذه الأفهام المسبقة كلما اقتضت الضرورة ذلك.

– الهرمينوطيقا ليست عبارة عن تطابق بين عبقرية القارئ وعبقرية المؤلف، فقصد الكاتب الغائب عن النص هو نفسه الذي أصبح سؤالا هرمينوطيقا أما ذاتية القارئ فإنها من صنع القراءة والنص بقدر ما هي حاملة للانتظارات والتوقعات التي من خلالها يتقرب القارئ من النص.

– في الوقت الّذي يريد فيه ريكور البحث عن المعنى لا في النص إنما أمامه فتح المجال لنيبسة لا فكاك منها لرسالة النص. فبتغير سياق القارئ يتغير عالم النص اللامحدود.

– إنّ هرمينوطيقا الارتياب عند ريكور مفتوحة أكثر مما يجب، وهي تعمل كحلقة تأويلية أبدية لا تدرك أن بإمكان الذّات تأسيس طرائق تأويلية تؤدي إلى لولب ينتهي بمعنى محدد.

– الإيديولوجيا لافكاك منها لأنها حاضرة في فكر كل إنسان، كما أنها تتضمن معان إيجابية إضافة إلى معانيها السلبية.ومتى كانت سندا فإنها إيجابية، وإذا أراد أصحابها أن يجعلوا منها وسيلة للسيطرة، فإنها تكشف عن وجها الآخر الشاحب/ السلبي.

– لكل فرد إيديولوجيا ويوتوبيا خاصتين به، فأي إنسان لا ينطلق في فكره، أو في إصدار حكمه من خلفية معينة، وحتّى من يدعي أنه ليس بأيديولوجي، فإنه ينطلق من وجهة نظر إيديولوجية؛ حيث إن "اللاإيديولوجيا" في حد ذاتها تعتبر إيديولوجيا. كما لا يوجد إنسان لا يحلم بمستقبل أفضل وغد مشرق.

– تبقى الصراعات الفكرية عاملا أساسيا في تنمية الفكر وتطويره، والاختلاف لا يعني التضاد، إنما الاختلاف هو سنة الحية والفكر.

هذه أبرز النتائج المتوصل إليها، لخصت في مجملها مسيرة هذا العمل، وإن أسدل الستار عليه، فلن يسدل أبدا على مسار البحث العلمي بل سيبقى هذا الأخير دائما وأبدا سائرا في طريقه بصفحاته المشرقة ليدون عليها بأحرف من ذهب سعيه الدائم والحثيث وراء الحقيقة التي هي قضية الوجود ككل، وإشكالياته الأولى .

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

المصدر:

1- Paul Ricoeur : du texte à l'action ,(essais d'herméneutique II) , éditions du Seuil ,1986.

المراجع :

أولا: الكتب العربية.

2- إسكندر يوسف: هيرمينوطيقا الشعر العربي(نحو نظرية هيرمينوطيقية في الشعرية)، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط1 ، 2008.

3- فضل الله محمد إسماعيل وعبد الرحمن خليفة: الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة، مكتبة بستان المعرفة،مصر،ط1، 2005

4- بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ط1، 2005.

5- بارة عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

6- بن تومي اليامين: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2011.

7- حفناوي بعلي:مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة،(النص وتقويض الخطاب)،دار أمانة، عمان/الأردن، ط1، 2007

8- توفيق سعيد: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، 2002.

9- توفيق سعيد: الخبرة الجمالية، (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، دار الثقافة النشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 2002.

10- جديدي محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان.

11- حرب علي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط2، 1995.

12- حرب علي: التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط2، 2007.

13- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1992.

14- حسين خالد: شؤون العلامات (من التشفير إلى التأويل)، دار التكوين، دمشق/ سوريا، ط1، 2008.

15- حمودة عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه،(دراسة في سلطة النص)،عالم المعرفة،الكويت، دط، 2003.

16- الحميري عبد الواسع: الخطاب والنص،(المفهوم، العلاقة، السلطة،)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت/لينان،ط1، 2008.

17- حنفي حسن وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي،(أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر)، الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت/ لبنان،ط1، 2005.

18- دحامنية مليكة: هيرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاتحاد العربي، دمشق/ سوريا، دط،2008 .

19- زدادقة سفيان: الحقيقة و السراب (قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

20- بوزيد بومدين: الفهم والنص،(دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي)، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

21- أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط7، 2005.

22- الزين محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات،(فصول في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2002.

23- الزين محمد شوقي: إزاحات الفكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

24- الزاهي فريد: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 2003.

25- سبيلا محمد و عبد السلام بنعبد العالي: الإيديولوجيا، دار توبيقال، الدار البيضاء/المغرب،ط2، 2002

26- شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،(دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورا الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

27- بوالشعير عبد العزيز: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، دار الأمان، الرباط، المغرب/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

28- الشابي علي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة،تونس،ط2، 1984.

29- الصباغ رمضان: الفن و الايديولوجيا، الفن والإيديولوجيا، دار الوفاء، الإسكندرية/ مصر، ط1، 2005.

30- بنعبد العالي عبد السلام: لعقلانية الساخرة، دار توبقال، الدار البيضاء/ المغرب،ط1، 2004.

31- بنعبد العالي عبد السلام: حوارات مع الفكر الفرنسي، دار توبقال، الدار البيضاء/ المغرب، ط1،2008.

32- بنعبد العالي عبد السلام: في الانفصال، دار توبقال، الدار البيضاء/ المغرب، ط1، 2008.

33- عمارة محمد: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة/ مصر، ط1، 2006.

34- عرفة عبد العزيز: الدال والاستدلال، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، ط1، 1993.

35- العروي عبد الله: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط7، 2003.

36- بوعزيز وحيد، حدود التأويل، (قراءة في مشروع إمبرتو إيكو التأويلي)، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

37- عوض يوسف نور: نظرية النقد الأدبي الحديث،دار الأمين، القاهرة/مصر،ط1، 1994

38- عياشي منذر: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 1998.

39- سالمة فرج: طبيعة العلاقة بين اللّغة والفكر، مجلس الثقافة العام، ليبيا، ط1،2008

40- فتيحة كحلوش: بلاغة المكان،(قراءة في مكانية النص الشعري) مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2008

41- محمد علي الكردي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، دط، 1998.

42- محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة،(مدخل فلسفي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/ مصر، دط،2004.

43- لحمداني حميد: نظرية قراءة الأدب و تأويله من المقصدية إلى المحصلة، ضمن أعمال مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر

44- عبد الله عصام: الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية، دار الوفاء الإسكندرية/ مصر، دط، 1998.

45- المسكيني أم الزين بنشيخة: كانط راهنا (أو الإنسان في حدود العقل)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

46- مصطفى عادل: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمار)، دار النهضة العربية، بيروت/ لبنان، ط1، 2003.

47- مفتاح محمد: مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990

48- مهيبل عمر: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دت.

49- بونفقة نادية: فلسفة إدموند هسول (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2005.

50- ناصر عمارة: اللغة والتأويل(مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، منشورات الاختلاف، الجزائر/ الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت،لبنان/ دار الفرابي، بيروت، لبنان،ط1، 2007.

51- الهويدي يحي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 1995.

52- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،(المقدمات،علم الكلام،الفلسفة الإسلامية)،دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ط2، دت.

ثانيا: الكتب المترجمة:

53- إيكو إمبرتو: التأويل بين السيميائياتوالتفكيكة، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط2،2000.

54- بارت رولان: نقد وحقيقته، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب/ سوريا،ط1، 1994.

55-بارت رولان وآخرون: آفاق التناصية (المفهوم والمنظور)، تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، دط، 1998.

56- بارت وآخرون: نظريات القراءة (من البنيوية إلى جماليات التلقي)، تر: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، سوريا،ط1، 2003.

57- جاسبر دافيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، لبنان/منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2007.

58- دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جماد، دار توبقال، الدار البيضاء/ المغرب،ط1، 1988.

59- ريكور بول: صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية) ،تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2005.

60- ريكور بول: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2003.

61- ريكور بول: الوجود والزمن.ج3، (الزمن المروي)،تر:سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006.

62- ريكور بول: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2005.

63- ريكور بول: بعد طول تأمل (السيرة الذاتية)، تر: فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم-ناشرون بيروت/ المركز الثقافي العربي، المغرب/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006 .

64- ريكور بول: محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب المتحدة ، بيروت/ لبنان، ط1، 2002.

65- سلفرمان ج. هيو: نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط1، 2002.

66- غراندان جون: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2007.

67- غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط2، 2006.

68- إيمانويل فريس: قضايا أدبية عامة، (آفاق جديدة في نظرية الأدب)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2004،

69- فانسان جوف: رولان بارت والأدب، تر: محمد سويرتي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1994.

70- كرزويل إديث: عصر البنيوية (من ليفي شتراوس إلى فوكو)، تر: جابر عصفور، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2002.

71- كاللر جونثن: نظرية الأدب، تر: خميسي بوغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، دط، 2007.

72- لايكوف جورج و جونسن مارك: الاستعارات الّتي نحيا بها، تر: عبد المجيد جعفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط2، 2009.

73_هوى ديفيد كوزنز: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية)، تر: خالدة حامد ، المجلس الاعلى للثقافة/ مصر، ط1، 2005.

ثانيا : المعاجم:

– باللغة العربية :

74- الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد ين مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، دط، دت.

75- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت /لبنان،ط1،2002،مج1

– باللغة الفرنسية :

76- André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume I, II, quadrige, presses universitaire de france, Ed6, 1988.

77- PaulFaulquié : Dictionnaire de la langue philosophique avec la collaboration de raymound, saint jean, presses universitaire de France,108,Boulevant saint-Germain,1ered ,1962.

ثالثا: المقالات :

78- حسن حنفي وآخرون: الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة ألف، دار قرطبة، مصر/ الدار البيضاء، المغرب،ط1993،2.

79- روكلتز رينز: تحولات التأويلية: تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء الفكري، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت/ لبنان، ع9، شتاء 1990.

80- الزين محمد شوقي: عالمية الهيرمينوطيقا غادامير، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/ مصر، ع59، ربيع 2002.

81- بو عبد الله حبيب: مفهوم الهيرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتابن القاهرة/ مصر، ع65، خريف2005.

82- محمد هاشم عبد الله: ظاهريات التأويل (قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور)، مجلة الفصول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة/ مصر، ع59، ربيع 2002.

83- أحمد علي محمد: في تأويل النص الأدبي، ضمن أعمال ملتقى الخطاب النقدي العربي المعاصر

84- محمد بوعزة: من النص إلى العنوان، مجلة علامات، ع 53

الفـهـــرس :

مقدمــة ..... أ، ب، ج، د.

مـدخــل:

الهرمنيوطيقا : المفهوم و التطور.

مفهوم التأويل. .....8.

التفكير التأويلي عند العرب. .....11.

ما الهرمنيوطيقا ؟.....16.

تحولات الهرمينوطيقا في الفكر الغربي. .....20.

التأويل عند أرسطو. .....21.

الهرمينوطيقا الدينية. .....22.

الهرمينوطيقا الرومانسية. .....31.

الفصــل الأول:

النص بين الهرمينوطيقا و الفينومينولوجيا.

ما هي الفينومنولوجيا؟.....39.

منطلقات التفكير الفينومينولوجي عند هوسرل. .....42.

من علم النفس إلى علم نفس فينومينولوجي.....42.

هوسرل و الكوجيتو الديكارتي. .....43.

قضايا الاتجاه الفينومينولوجي. .....45.

الفينومنيولوجيا و النص الأدبي. .....47.

إسهام هوسرل في الهرمينوطيقا.....50.

هيدغر وغدامير بين الإبستمولوجية والأنطولوجية.....53.

مشروع هيدغر الفينومينولوجي الأنطولوجي.....54.

غدامير وعالمية الهرمينوطيقا.....58.

بين الهرمينوطيقا و الفينومينولوجيا. .....62.

من أجل هرمينوطيقا فينومينولوجية. .....67.
الخلفيات الفينومينولوجية للهرمينوطيقا.....69.
الخلفيات الهرمينوطيقية للفينومينولوجيا.....70.

الفصـل الثانـي :

نظرية النص عند بول ريكور.

مفهوم النص. .....75.
مفهوم النص عند بول ريكور. .....78.
الفرق بين اللغة و الخطاب. .....82.
الكتابة الوجه الآخر للخطاب. .....85.
كيف يقرأ النص؟.....87.
القراءة التأويلية. .....90.
التحول المفاهيمي: من المؤلف إلى المتلقي. .....93.
العلاقة الجدلية: نص/ذات.....96.
الذات وخطاب الآخر المختلف.....99.
رحلة البحث عن المعنى.....103.
التحول من المعنى إلى الفهم.....107.

الفصل الثالـث :

النص بين الإيديولوجيا و اليوتوبيا

مفهوم
الإيديولوجيا.....113.
تطور المفهوم.....115.
مفهوم اليوتوبيا.....120.
بين الإيديولوجيا و اليوتوبيا.....125.
الأدب/ الفن وعلاقته بالإيديولوجيا.....130.

فهم الذات من منظور الإيديولوجيا.....136.
محاورة غدامير وهيدغر .....139.

خاتمة .....
قائمة المصادر و المراجع .....
الفهرس. .....