مجلة روافد
للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية
المجلد 05 (02) ديسمبر 2021 ص ص 732-755

الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية

Hermeneutics and Human sciences

سرير أحمد بن موسى*
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية، جامعة عين تموشنت (الجزائر).
البريد الالكتروني: ahmed.serir@univ-temouchent.edu.dz

تاريخ الإيداع	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2021-09-09	2021-10-06	2021-12-01

الملخص:

نهدف من وراء هذه الورقة البحثية إلى التساؤل عمّا يمكن للهرمينوطيقا (فلسفة التأويل)أن تقدّمه لعلوم الإنسان، وذلك انطلاقا من نتائج تفكيك الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur للتعارض الميتودولوجي الذي وضعهالمفكّر الألماني فيلهايم دلتاي Wilhelm Delthey، بين التفسير (منهج علوم الطبيعة) والفهم (منهج علوم الإنسان)، باتجاه مقاربة هرمينوطيقية ديالكتيكية يتفاعل فيها الابستمولوجي مع الانطولوجي.

الكلمات المفتاحية: *الهرمينوطيقا؛ علوم الإنسان ؛ التفسير ؛ الفهم.*

Abstract :

We aim with this research paper to ask what hermeneutics (philosophy of interpretation) can offer to the human sciences. We based from this on the results of Paul Ricoeur's deconstruction of the metodological opposition developed by wilheim Deltay, between explanation (natural sciences) and understanding (human sciences), towards an approach dialectical hermeneutics in which the epistemologist interacts with the ontologist.

Key words : *Hermeneutics ; Human sciences ; explanation ; understanding.*

مقدمة:

إن طرح مسألة العلاقة بين الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، يستدعي لأول وهلة التساؤل عمّا يمكن أن تقدّمه الهرمينوطيقا لعلوم الإنسان، الهرمينوطيقا من حيث هي فلسفة

* **المؤلف المرسل**

ومنهج للفهم والتأويل، وهو ما يعني أن المسألة ترتبط مبدئيا بالسياق الميتودولوجي، وبالتالي بثنائية التفسير والتأويل هذه الثنائية التي أسّس لها دلتاي Delthey معتبرا التفسير منهج للعلوم الطبيعية، والفهم منهج للعلوم الإنسانية إذ نفسّر الطبيعة أمّا الإنسان فعلينا أن نفهمه). لكن التساؤل عن دور الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية يستدعي أيضا –وبصورة مفارقة– قبول إعطاء مكانة للتفسير، بما في ذلك في العلوم التي يعتبر موضوعها تأويليا من حيث الأصل.

هذه الرؤية تضعنا أمام حتمية الوقوف على نتائج تفكيك الفيلسوف الفرنسي المعاصر "بول ريكور" Paul Ricoeur للتعارض بين التفسير والتأويل، ومنه رفض اعتبار الفهم منهج للعلوم الإنسانية، والتفسير منهج للعلوم الطبيعية، ما يسمح بإمكانية القول باعتماد التفسير في مجال العلوم الإنسانية والتساؤل في الاتجاه المعاكس عن مدى مشروعية الرّبط بين المسألة الهرمينوطيقية الخاصة بالتأويل، والعلوم الطبيعية.

من هذا المنطلق سنحاول في هذه المقاربة الإجابة على التساؤلات التالية: ماذا يمكن للهرمينوطيقا أن تقدّمه للعلوم الإنسانية ؟ كيف يمكن تجاوز ثنائية التفسير/ التأويل باتجاه إقامة علاقة جدلية بينهما؟ وإذا أمكن تحقيق ذلك في مجال العلوم الإنسانية، ألا يمكن توسيع هذه المقاربة المنهجية لتشمل العلوم الطبيعية أيضا ؟

1- الهرمينوطيقا بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة:

أشرنا في مقدّمة هذا المقال، وفي سياق المقاربة الريكورية لتفكيك التعارض بين التفسير والتأويل، إلى إمكانية اعتماد منهج التفسير في مجال العلوم الإنسانية، وهو الطموح الذي بدأت ملامحه خلال القرن 17 و 18 ونزل إلى مستوى التطبيق مع أواخر القرن 19م، من خلال تطبيق الطرق الوضعية في مختلف حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية. هذه الإمكانية (وجود لحظة تفسيرية داخل علوم الإنسان) تقود لاشكّ إلى الحديث أيضا عن وجود لحظة تأويلية داخل علوم الطبيعة .إذ ّها الأطروحة التي دافع عنها الفيزيائي الفرنسي

المعاصر "فرانسيس بايلي" Francis Bailly (1939– 2009) في حقل العلوم الفيزيائية. وهو يذهب في ذلك إلى أن التأويل هو " القدرة على تحليل موضوعات الدراسةبحيث يتم تفسير وتمثيل الطريقة التي تتآزر بها عناصرها، بواسطة تفاعلها المتبادل، للوصول إلى النظام الذي يمثّل موضوع البحث" (Bailly, 1987).

يميّز "فرانسيس بايلي" في عمل الفيزيائي بين أربع محطّات تأويلية: المحطة الأولى تتعلّق بتقرير الفيزيائي حول ما يمكن أن يصنّف أو يدخل ضمن إطار الظواهر الطبيعية، حيث يؤوّل الفيزيائي في نفس الوقت، ظواهريتها وقدرة العلم على أخذها بعين الاعتبار. واللحظة التأويلية الثانية ترتبط بتأويل النتائج المترتّبة عن التجريبحيث تؤوّل في البداية معطيات التجربة بهدف الحصول على نتائجبعد ذلك تؤوّل النتائج بمصطلحات القوانين الفيزيائية. أمّا المرحلة الثالثة فتتعلّق بتأويل القوانين في إطار نظرية (مثلا قانون هابل Hubble القائل أن السرعة التي تبتعد بها مجرّة من المجرّات عنّا تتناسب طرديا مع المسافة بينها وبين الأرضيؤوّل بمصطلحات نظرية توسّع الكون)بعد ذلك تؤوّل هذه النظرية في إطار المبادئ العامة للفيزياء. وفي الأخيرتأتي المرحلة الرابعة التي يتمّ فيها وضع الفيزياء في علاقة مع تمثيلات فلسفيةمثلا (التأويل الكوسمولوجي لقانون اللاّرجعة يتمّ ربطه بالتصوّر الفلسفي لخطّ الزمنفكلّ مرحلة من هذه المراحل الأربعة تتضمّن لحظة تأويلية،لأنّ العلاقة بين الحوادث وتفسيراتها (قوانين، مبادئ...) ليست علاقة استنتاجية مباشرة.

لقد طوّر عالم الاجتماع البريطاني أنطوني جيدنس Anthony Giddens (1938) حجاجا على نمط فرانسيس بايلي، وقد ارتكز في ذلك على نظرية البراديغم لتوماس كون، فهو يعتبر أن كلّ فعل أو حدث مرتبط ببراديغموكلّ اختيار لبراديغم أو لخطاطة نظرية يتضمّن مسلكا تأويليا (Vultur, 2017). ما يعني وجود دائرة هرمينوطيقية بين تأهيل الفعل أو الحدث واختيار البراديغم التفسيري.

إنّ الافتراض المزدوج الذي بموجبه يتمّ الحديث عن بعد تأويلي في العلوم الطبيعية، وبعد تفسيري في العلوم الإنسانية يسير باتّجاه مشروعية أطروحة تفكيك التعارض بين علوم إنسانية وعلوم طبيعية وباتّجاه رؤية موحّدة للعلم. إذ نا اليوم لا نقابل بين الطبيعة والثقافة، بل ننظر إليهما باعتبارهما متصلتين. إن علم كالبيولوجيا مثلان يمكن أن ينظر إليه كحدّ مشترك بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، لأنه يتناول من بين موضوعاته التجسيد العصبي للقدرات الذهنية للإنسان، وهي ذاتها تمثّل من جهة ثانية أحد موضوعات العلوم الإنسانية والاجتماعية. نفس الشيئ بالنسبة لعلم النفس، فهو من حيث موضوعه علم إنساني، رغم أنه يسلك غالبا وفق إجراءات منهجية تجريبية، أي وفق منهج علوم الطبيعة.

يبيّن "أنطوني جيدنس" الاختلاف بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من خلال أطروحة قانون "هرمينوطيقا مضاعفة" للعلوم الاجتماعية، مقارنة بالعلوم الطبيعية التي تحمل طابع "هرمينوطيقا بسيطة" فهو يرى أنّه إذا كان كلّ اختيار لبراديغم تفسيري في العلوم يتمّن تأويلا فإنّ السوسيولوجيا على عكس علوم الطبيعة تتناول عالم مؤوّل مسبقا Monde pré-interprété حيث يمثّل إعادة إنتاج أطر الدلالة إجراء أساسي لما تبحث عن تحليله، أي الفعل الاجتماعي الإنساني وهو يوسّع مفهوم الهرمينوطيقا المضاعفة ليشمل مجموع العلوم الاجتماعية وليس علم الاجتماع فقط.

إن "الهرمينوطيقا المضاعفة" تكمن، من جهة، في كون موضوعات العلوم الاجتماعية هي وقائع تأويلية (الواقع الاجتماعي هو دائما مسبقا واقع مؤوّل من طرف الفاعلين الاجتماعيين فهذه الموضوعات مثلها مثل الموضوعات الرمزية محمّلة بالمعنى)، ومن جهة ثانية هذه العلوم حتى تبلغ موضوعاتها، تقوم ببنائها بواسطة التأويل: تأويل الذات لذاتها أو للآخر في حالة علم النفس، وتأويل الأفعال الاجتماعية في حالة علم الاجتماع، وتأويل الماضي في حالة التاريخ، وتأويل الغيرية الثقافية في حالة الأنثروبولوجيا....

فرضية "الهرمينوطيقا المضاعفة" تسمح بفهم أنّه ليس من باب الصدفة أن اهتمّت الهرمينوطيقا بقانون علوم الروح. فقضايا الدلالة والقصدية، وبالتالي الفهم والتأويل لها وظيفة بنائية لكلّ معنى وكلّ دلالة هو معنى ودلالة بالنسبة لشخص ما. أي أن المعنى فعل علائقي لا نجده بل يعاد بناؤه من طرف المؤوّل، وهذا لا يكون إلاّ إذا دخل هو ذاته في حلقة التأويل وهذا يبرّر فصل مسألة علوم الروح عن تلك الخاصة بالعلوم الطبيعية، ومعالجة قضية العلاقة بين الهرمينوطيقا والعلوم الاجتماعية والإنسانية كقضية منفردة، لأن الرابط بين الهرمينوطيقا وهذه العلوم، يدخل في تشكيل هوية هذه العلوم.

الإضافة الأساسية التي تضيفها الهرمينوطيقا لعلوم الروح، تكمن في كونها تسمح لها بتجاوز الفكرة القائلة أن البعد الدلالي يرتبط فقط بمجال الأنظمة الرمزية الصريحة. إن مسألة الدلالة والتأويل تطرح مسبقا على مستوى الإدراك والانفعال، وأن هوية الإنسان ذاتها هي مؤوّلة ذاتيا، فهي تسمح بتمفصل مستويات متعدّدة من المعنى، انطلاقا من المستوى قبل تأملي للحياة المعاشة باتجاه المستوى الأكثر تعقيدا للأنظمة الرمزية. فمثلا يمكن وضع نموذج للهوية يبدأ من مستوى قبل تأملي (الوجود في العالم) للوصول إلى الهوية السردية، أي إلى هوية صريحة تتشكّل عبر وساطة الثقافة. ونفس الأمر بالنسبة في حالة فهم الآخر، حيث يمكن بناء نموذج يبدأ من فهم غير واعي (أوتوماتيكي) بواسطة تفعيل النظام العصبي العاكس للوصول إلى فهم الآخر عبر وساطة اللغة المشتركة.

2- الهرمينوطيقا وعلم النفس

يعتبر علم النفس العلم الأكثر تجريبية مقارنة بمختلف العلوم التي تأخذ الإنسان موضوعا لها، فهو يسلك وفق إجراءات تجريبية تفسيرية، بعيدة عن التساؤل الهرمينوطيقي. وكثيرا ما يرتبط دور الهرمينوطيقا ومساهمتها في علم النفس بالتحليل النفسي، حيث يحتلّ التأويل مكانة أساسية رغم أن فرويد كان يعتبر التحليل النفسي علما طبيعيا، لقد اهتمّ بول ريكور كثيرا بالتحليل النفسي، ويشهد على ذلك كتابه: في التأويل، محاولة حول فرويد،

ومقالاته حول التحليل النفسي مثل: حول التحليل النفسي، في التأويل. يتساءل ريكور أساسا حول تأويل الأحلام، ويعتبر أن هذا النمط الذي استخدمه فرويد مرتبط بتأويل الرموز، أي أنه تأويل يتعامل مع المعنى الحرفي كأداة لمعنى مجازي خفي. من هنا يعمل المحلّل على تأويل تجارب المريض (أحلامه مثلا) محاولا إعادة بناء دلالتها الخفية.

يميّز ريكور بين نوعين من تأويل الرموز: تأويل هدفه إعادة تجميع أو استعادة المعنى، على طريقة فينومينولوجيا الدين، وتأويل قائم على الشك مثلما هو الحال بالنسبة للتحليل النفسي (Ricoeur, 1965). في الحالة الأولى يتعلّق الأمر باكتشاف المعنى، مادام أنه يجب فهم بعد المقدّس المستهدف في الأساطير، الطقوس والمعتقدات. وفي الحالة الثانية ينظر للتأويل كإزالة لأوهام وأكاذيب الوعي (Ricoeur, 1965)تأويل التحليل النفسي هو فكّ لشفرة الوعي كتمثيل للدوافع اللاشعورية. التحليل حسب ريكور يهدف إلى تعويض وعي مباشر بوعي تتوسّطه الرموز. لكن علم النفس المعاصر اليوم، بعيد عن التحليل النفسي الذي يحتلّ مكانة هامشية. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عن علاقة الهرمينوطيقا مع أشكال علم النفس الأكثر ديناميكية اليوم مثل علم النفس التجريبي والمعرفي؟ علم النفس الذي يهتمّ بالبنية العصبية للدماغ، ويسلك بخلاف العلوم الإنسانية الأخرى الطرق التجريبية، والذي يبدو لأوّل وهلة بعيد عن التساؤل الهرمينوطيقي؟

في الواقع إذا استثنينا حوار بول ريكور مع جان بيار شانجو في "الطبيعة والقاعدة"، لا نكاد نعثر على أي أثر لدور الهرمينوطيقا في علم النفس التجريبي أو المعرفي. بمعنى أنه لا توجد أيّة إحالة على علم الأعصاب في مجال العلوم الإنسانية، في الوقت الذي تكثر فيها– العلوم الإنسانية– الإحالة على التحليل النفسي كما يقول جان بيار شانجو إنّ غياب هذا الحوار يتضمّن في الحقيقة مفارقة. فالهرمينوطيقا طرحت منذ سنوات 1920 نفس الأسئلة التي طرحها علماء النفس فيما بعد، فأسئلة هرمينوطيقية كلاسيكية مثل فهم الذات أو فهم الآخر هي أسئلة مركزية في علم النفس المعرفي الذي يهتمّ على المستوى قبل تأملي للذات

وللآخر، بدور السرد والذاكرة في تشكيل الهوية الإنسانية أو بدور اللغة في فهم الآخر. حقّا أن علم النفس عندما يستعيد هذه الأسئلة الهرمينوطيقية يستعيدها في إطار مغاير. وهنا وجب التذكير أن الهرمينوطيقا تنظر إلى مسألة الهوية الإنسانية بعيدا عن النظرة الموضوعانية، بينما تستبعد اختزال فهم الآخر في مجرّد علاقة ذات/موضوع. فهم الذات وفهم الآخر مؤسّس على فكرة الانتماء لعالم مشترك. ينتقد ريكور في نقاشه مع جان بيار شانجو مفهوم "النفسي" الذي ينطلق منه علم النفس وعلم الأعصاب، معتبرا أنه " بناء مرتبط بتجربة التوجيه نحو العالم، وبالتالي الوجود خارج الذات في القصدية" (Ricoeur, 1998). في نظر ريكور يمكن أن نتكلّم عن الإنسان بطريقتين إمّا أن أتكلّم عن الأعصاب، الخ وبالتالي أنا في نوع من اللغة وإمّا أن أتكلّم عن الفكر، الفعل، المشاعر وأربطها بجسمي الذي أوجد معه في علاقة امتلاك، انتماء (Ricoeur, 1998). ومعنى ذلك أن الهرمينوطيقا بخلاف العلم الذي ينظر للجسم كموضوع، تنطلق من الجسم المعاش، من الجسم الخاص الذي هو جسمي.

في مقابل النزعة الموضوعية لعلماء النفس تسعى الهرمينوطيقا إلى التذكير بأنّ الإنسان منخرط دوما في العالم إنّه كائن فاعل ومؤوّل، وهو أيضا وفي نفس الوقت في علاقة مع الآخرين. لقد بدأ علم النفس في السنوات الأخيرة يقترب من الرؤية الهرمينوطيقية للكائن في العالم (مثل نظرية إيكولوجيا الإدراك لجيمس جيبسن james.J.Gibson (1904-1979) التي تنطلق من نقد للسلوكية، ونظرية الانفعالات لانطونيو داماسيو...) ممّا سمح بفهم حدود النماذج الحسابية والتصوّرات الميكانيكية للعقل الإنساني، والاندماج في إطار رؤية أكثر توسّعا لفهم الذات وفهم الآخر، إذا جمعنا بين أنطولوجيا هيدغر وتصوّر ريكور للهوية السردية، يمكن تقديم نموذج للهوية يأخذ بعين الاعتبار مختلف مستويات الهوية، من القاعدة العصبية إلى مستوى الهوية السردية، هوية تتشكّل من خلال الثقافة. من هذا المنطلق يؤوّل الاختلاف بين الخطاب الفينومينولوجي والخطاب العصبي، كمقابل للاختلاف

بين تحقيق نازل ينطلق من المستويات الأكثر تعقيدا للفكر الإنساني، وتحقيق صاعد ينطلق من مستوياته الأكثر أولية.الهرمينوطيقا الفلسفية من جهتها تتبنّى موقعا يحاول الانطلاق من المنبع المشترك لكلّ من المعالجة النازلة والصاعدة، تحديدا الوجود في العالم. فهي تتجاوز بذلك حدود المقاربة الطبيعية، وحدود المقاربة الفلسفية (الفينومينولوجية) الكلاسيكية.

3- الهرمينوطيقا وعلم الاجتماع

كان لعلم الاجتماع ارتباط وثيق بالتساؤل الهرمينوطيقي طيلة القرن 20، لأن طبيعة موضوع علم الاجتماع شديدة الصلة بالذات وجزء لا يتجزّأ منها، ولهذا فهو غير قابل للتفسير كمعطى خارجي، بل يجب فهمه وتأويله قصد إدراك دلالات الأفعال، عبر ربطها بالمقاصد والنوايا الذاتية لأصحابها والفاعلين لهاوقصد تحقيق هذه الغاية تبنّى السوسيولوجي الألماني "ماكس فيبر" (1864-1920) في دراساته منهجا تفهميا،حيث بيّن أن الترابطات والانتظامات المميزة للسلوك البشري تقبل فقط أن تكون موضوع تأويل تفهمي.فالسلوك البشري من منظور سوسيولوجيا فيبر يتميز بمقاصد ودلالات ذاتية يتعين إدراكها لدى الفاعل المعني من جهة، كما يتميز بخاصية البينذاتية نظرا لارتباطه بسلوك الغير من جهة أخرى، ولهذا لا يمكن معرفته كسلوك إلاّ بطريقة تفهمية تكشف عن الدلالات والمعاني المقصودة ذاتيا من طرف الفاعل، أي محاولة الإجابة عن سؤال:كيف يرى الناس سلوكهم ويفسرونه ؟، ذلك أن الفعل الإنساني عنده هو السلوك الذي يحمل دلالة ومعنى و هدفا، وأما الفعل المجتمعي فهو السلوك الذي يسلك اتجاه الآخرين من خلال ما يراه في سلوك الآخرين من دلالة ومعنى وهدف (ابراهيم، 2010). وبهذا يكون فيبر قد تجاوز المقاربة الوضعية نحو المقاربة الهرمينوطيقية التي تقوم على الفهم والتأويل الذاتي الإنساني.فما يدعى سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم، عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي. وفهم الفعل الإنساني ليس مسعى سيكولوجيا،بل هو السعي إلى فهم السيرورة المنطقية التي تقود الفاعل الاجتماعي إلى اتّخاذ قرار ما في ظرف خاص،إذ يتعيّن إعادة تشكيل المنطق العقلي للفاعل، كما ينبغي فهم

الجانب اللاّعقلي في سلوكهتبعا للأهداف التي يقصدها والوسائط التي يتوسّل لها، من أجل التوصّل إلى فهم تفسيري للفعل (Brechier, 2000).

ويرتكز منهج الفهم على ركيزتين أساسيتين هما: المثال ونسق المعاني، فالمثال إجراء عملي ينظر إلى الظاهرة المجتمعية نظرة كلّية باستخدام الحدس والإدراك المباشر، عكس التفسير الذي يتعاطى مع الظواهر في طابعها الذّري، كما أن المثال كنموذج عقلي ومنطقي ومثالي، صالح لوصف الوقائع المعطاة، بإبراز خصائصها المشتركة والمترابطة فيما بينهاكما يجسّد المثال الواقع المرصود، ويختزله في نموذج فكري واضح ومتّسق ومنسجمومن ثمّة يكون هدف الفهم هو البحث عن معنى العناصر المكوّنة للواقع المجتمعي، واستكشاف دلالاتها الرمزية بتأويلها وإدراكها إدراكا مباشرا. أما بالنسبة للركيزة الثانية، فيمكن القول بأن الفعل الاجتماعي يتضمّن نسقا رمزيا يحمل دلالات ومعاني خفية، ندركها عن طريق الفهم والتأويل انطلاقا من تجاربنا الذاتية.كما نشير إلى أن المنهج الهرمينوطيقي الفيبروي، منهج يعتمد الفهم والتأويل ويهتم بالفاعل الفردي،بينما المنهج الماركسي يركّز على الفاعل الجماعي، ويعطي للعوامل المادية أهمية كبيرة، من منطلق تبعية البنية الفوقية للبنية التحتية، فماكس فيبر يرجع ما هو مادي إلى ما هو ديني وفوقيكما وضّح ذلك في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث بين أن القيم البروتستانتية الكالفينية هي التي ساهمت في بروز الرأسمالية العقلانية (ابراهيم، 2010).

نشير إلى أن هدف سوسيولوجيا ماكس فيبر هو التفسير ألسببيرغم أنها تمرّ عبر التأويل. بينما دلتاي يفصل جذريا الفهم عن التفسير ومع ذلك فإنّ ماكس فيبر ودلتاي يتقاسمان نفس الحدس الأساسي وهو أن حوادث أو وقائع علوم الروح (دلتاي) أو السوسيولوجيا (فيبر) هي تمثيلاتوقائع مؤوّلة– ولا يمكن تشخيصها من طرف الباحث إلاّ من خلال نشاط تفهّمي لمقاصدها. وتبقى فكرة قبول وجود قاعدة "هرمينوطيقية" ثابت في السوسيولوجيابما في ذلك حتّى عندما تتبنّى نماذج صورية أو بنائية، مثل نظرية الأنساق

لبارسونس Parsons أو ليوهمان Luhman، أو نظرية الشبكات لأريسون وايت Harrison white، أو السوسيولوجيا النقدية لبيار بورديو Pierre Bourdieu وتلاميذه. لهذا أشار لوك بولتانسكي Luc Boltanski وهو أحد تلاميذ بورديو، إلى الأهمية التي مثلتها له قراءة مؤلفات بول ريكور، حيث يقول:"بقراءة ريكور أدركت أن هناك طريقة أخرى للتأويل، طريقة بدون أن تتخلّى عن وجود معنى خفي، تتجه نحو فهم الأفعال والتأويلات التي يقدمها الفاعلون مثلا في المقابلات عن أفعالهم،أية من العناصر المجزّأة المتضمّنة في هذه "التقارير" إلى الخطاطات والقواعد، التي تولّدت انطلاقا منها هذه التقارير... العلاقة مع النصوص التي يقترحها ريكور تبدو لي إذن قابلة للنقل إلى السوسيولوجيا. يمكن أن تكون سوسيولوجي حقيقي وتنفّذ هرمينوطيقا إعادة بناء، وبسط للمعنى" (Quere, 2006).

4- الهرمينوطيقا والتاريخ

سنحاول التركيز أكثر على الحقل التاريخي لأن علاقة الهرمينوطيقا بالإشكالية التاريخية علاقة جوهرية، ذلك أن مسألة التاريخ كانت حاضرة بقوة منذ لحظة نشأتها قديما، حيث ارتبط ميلاد الهرمينوطيقا بمحاولة فهم نصوص الماضي (كالملاحم الاغريقية)، وبمختلف الصعوبات التي واجهتها وبالأخص مسألة المسافة التاريخية، ومسألة تاريخية الفهم ذاته (حسب هرمينوطيقا القرن 20). هذه التاريخية – تاريخية الفهم- التي تمت ملاقاتها فعلا في شكل أولي لتطوّر اللغة، ولغياب السياق الأصلي للمنتوج الفكري. وتراوحت الإجابات بين المنظور الفيلولوجي الرامي لإعادة بناء الحالة الماضية للغة وللسياق الأصلي، والرؤية السيميوتيقية الهادفة لتقديم قراءة مجازية بديلة للمعنى الحرفي الضيق. هذه الأخيرة التي شكّلت ضمن حدود معينة نوع من الاعتراف الفعلي بتاريخية الفهم، بما أن تعويض المعنى الحرفي الضيق بمعنى مجازي كان يحدث تحت ضغط طلب معنى يتأصّل في السياق المعاصر للقارئ، ما يجعل من المعنى المجازي حالة نموذجية لمنطق التطبيق كما ذهب إلى ذلك غادامير.

القرن 19،وهو القرن الذي عرف ميلاد الهرمينوطيقا العامة مع شلاير ماخر سيمثّل قرن التاريخ، سواء من خلال هيمنة الفلسفات المثالية للتاريخ (شلينغ وهيغل خاصة)، أو عبر انتصار التاريخ الوضعيأما التصو ّر المعاصر للتاريخ كمؤسسة هرمينوطيقية فحدث مع فيلهايم دلتاي،الذي استمد ّ أسسه المنهجية الخاصة انطلاقا من نقد التاريخ الوضعي والفلسفة الهيغلية للتاريخ. ففي مقابل التاريخ الوضعي دافع عن فرضية الطبيعة التأويلية للتاريخ، وفي مقابل التصورات المثالية للتاريخ دافع عن نظرية التاريخ "كحياة"، أي باعتباره متجذّرا في تجارب الأفراد، وفي الموضعة التعبيرية لهذه التجربة.

دلتاي اشتهر لأنه أول من ميز بين التفسير والفهم، بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، لكن أرضية التاريخ هي التي احتلّت مركز تأملاته المخصـ ّصة للزوج تفسير/ فهم. فإذا كان قد عاد إلى شلاير ماخر، أي إلى تاريخ الهرمينوطيقا فلأنه كان يعتقد أنه سيجد في ذلك أساسا بديلا للتصو ّر الوضعي الذي يتعامل مع التاريخ كوقائع، ذلك أن التاريخ في نظره لكي يستحق فعلا هذه التسميةعليه ألاّ يكتفي بأن يكون مجر ّد وقائع فقط– رغم اقتناعه أنه إذا لم يكن كذلك لن يكون تاريخا– بل يجب تأهيل الوقائع بربطها بالأفراد، أي بالفاعلين لها أو المتأثرين بها، وبالتالي فهمها كوقائع تعبيرية، ومنه ذات معنى. من هنا يدخل دلتاي في مواجهة مع الفلسفة المثالية للتاريخ، ويدافع على فكرة أن الأشكال الموضوعية للتاريخ ليست وقائع أنطولوجية متعالية تقتصر أفعال الناس على تجسيدها وتطبيقها في امبراطورية التاريخ، بل إن الأمر يتعلّق في نظره بموضعة روحانية، أي أنها وقائع من إنتاج البشر، ولا يمكن فهمها إلاّ كتبلور لأشكال تعبيرية.

هذه الهرمينوطيقا الفلسفية التي أسسها دلتاي لم يكن مرحبا بها عند هيدغر الوجود والزمان" باسم هرمينوطيقا الدازاين. والاختلاف بين الإثنين يعود إلى تباين تصورهما للزمانية التاريخية. بالنسبة لدلتاي التاريخ مفهرس حول الماضي،بينما يتفكّر عند هيدغر انطلاقا من المستقبل، أي انطلاقا من الكائن نحو الموت (تناهي الوجود الإنساني)الذي يحد ّد الدازاين،

أي أن الكائن نحو الموت كتعبير عن تناهي الوجود الإنساني هو الذي يؤسس التاريخية الجوهرية للحياة. رغم أن نصوص هيدغر قبل "الوجود والزمان" تكشف عن تأثره بدلتاي في بلورة مفهوم "الوجود هنا"كوجود مؤو ّ ل لذاته (الحياة كتأويل ذاتي عند دلتاي)أم ّ ا الدرس الذي سيأخذه غادامير عن معلّمه فيقع على مستوى آخروهو نقل تصو ّ ر التاريخ كمرجع أحداث باتجاه تصو ّ ره كتجربةوهو تصو ّ ر مستوحى من دلتاي.

يستثمر غادامير هذا التصور وانعكاساته (التاريخ كتجربة، الوجود التاريخي، التراث، وتاريخية الفهم) بناء على تأويلها انطلاقا من التاريخ الثقافي، ويقدم قراءة نقدية للنزعة الموضوعية للمبحث التاريخي، والتي سيكون لها الأثر البالغ في نقاشه مع هابرماس. ومع ذلك يمكننا القول بأنه من بين الوجوه الأربعة الكبرى للهرمينوطيقا الفلسفية في القرن 20، يمكن اعتبار بول ريكور أكثرهم تأثيرا في الفكر التار يخي الحديثويرد ّ ذلك في نظرنا إلى ثلاثة أسباب: أولا لأنه يلخص التفكير الهرمينوطيقي الحديث والمعاصر من شلاير ماخر إلى غادامير مرورا بدلتاي وهيدغر. وثانيا لأنه يضع الهرمينوطيقا في علاقة نسقية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية لعصروثالثا لأنه يقد ّ تصو ّ را لمؤخذ لحد ّ الآن بعين الاعتبار في الهرمينوطيقا، رغم أهميته في فهم الذات وفهم الآخر، وفي البناء الذاتي لتاريخية الحياة الإنسانية (الوجود هنا)، ويعتبر عنصرا مركزيا في الخطاب التاريخي. إنه السرد.

4-1- أولية تجربة التاريخ وانعكاساتها على الفهم التاريخي

رغم المساهمة الكبيرة لدلتاي، إلاّ أن مسألة التجربة لم تصبح مركزية إلا مع هيدغر وغادامير ذلك أن انشغالهما لم ينصب ّ على العلم التاريخي بل على ما يجعل هذا العلم ممكنا، وتحديدا كون التجربة الإنسانية مأخوذة في زمن الحياة الفردية والجماعيةلقد اهتم ّ هيدغر الأول بزمانية الوجود الإنساني، بينما ساءل غادامير الزمانية الجماعية، وبالتالي الطريقة التي يحقق بها النقل التاريخي تمثيلات، ما يجعل طريقته معاكسة لطريقة هيدغر. إن هيدغر يهتم بفهم التاريخية، بينما يهتم غادامير بتاريخية الفهم "كان غرض انهماك

هيدغر في مشكلات التأويلية والنقد التاريخيين هو أن يشرح، فقط، بنية الفهم المسبقة لأغراضه الأنطولوجية. وبمقابل ذلكفإن المسألة التي نودّ بحثها تتعلّق بالكيفية التي تفي فيها التأويلية تاريخية الفهم حقّ قدرها حالما تتحرّر من العوائق الأنطولوجية التي يتضمنها المفهوم العلمي عن الموضوعية" (غادامير، 2007). وأهمية فكر غادامير في تشكيل تصور هرمينوطيقي للتاريخ ناتجة عن كونه ينطلق من الأنطولوجيا الهيدغرية لكنه يستأنف الحوار مع علوم الروح، الحوار الذي كان دلتاي قد بدأه، ومع ذلك فهو على خلاف هذا الأخير لا يريد وضع منهج لعلوم الروح، بل توضيح الشروط التي يقع ضمنها الفهم التاريخي. (غادامير، 2007)

تنطلق هرمينوطيقا التاريخية التي طوّرها غادامير من التصور الهيدغري حول تناهي الإنسان، فلأن الإنسان كائن متناهي فهو في الزمن، ولأنه في الزمن (لا يستطيع الفكاك منه) فهو ينتمي إلى التاريخ (لا يستطيع الخروج منه)استنادا إلى هذه الأوليات طوّر غادامير نظريته حول أولية "التجربة" التاريخية مقارنة بالتاريخ "كواقعة". ونظرية التجربة التاريخية هذه تشكل مساهمته المركزية مثلما يشير إلى ذلك بول ريكور بقوله: "مساهمة الفلسفة الهرمينوطيقية ليست أبدا موجهة لتحسين منهجية التاريخولا ادّعاء منهجية منافسة، إنها ليست مطلقا منهجية. موضوع الهرمينوطيقا شيء آخر.إنه يتعلّق بالتفكير في تجذّر البحث التاريخي في الشرط التاريخي الذي يميّز كلّ إنسان" (Ricoeur, 2013) .

4-2- نقد النزعة الموضوعية والتاريخية

لا يمكن فهم التصور الغادامري للتاريخإلاّ إذا أدركنا أنه يتقدّم ضدّ مشروع دلتاي، فهو يتأسس على نقد لخاصيتين مركزيتين في هذا المشروعتصوّر التاريخ كمنهج، وتعريفه كتعبير عن الحياة وهو ما يجعله ينتمي -مشروع دلتاي- إلى البراديغم التاريخاني. وفي مقابل ذلك يطرح غادامير تصوره للتاريخ كتجربة.ولكل رؤية من هذه الرؤى الثلاث تصورها الخاص لفهم الغيرية.

يميّز غادامير بين التصورات الثلاثة للتاريخ: التاريخ كمنهج، والتاريخ كتعبير عن الحياة، والتاريخ كتجربة.

أ- التاريخ كمنهج:

الشكل الأول لفهم الغيرية التاريخية يتطابق حسب غادامير مع الإيمان الساذج بالمنهج، وينظر بذلك للتراث التاريخي كموضوع..." وعندما ينكر إيمان ساذج بالمنهج العلمي وجود التاريخ المؤثّر، فسوف يلحق بالمعرفة تشويها حقيقيا" (غادامير، 2007). ففهم التراث التاريخي بهذه الطريقة يعني أن نجعل منه موضوعا، مستقلا عنا فنستبعد بذلك لأسباب منهجية كل الخصائص الذاتية للعلاقة مع التراث. هدف المنهج هو بلوغ معرفة موضوعية بالماضي، ولبلوغ هذه المعرفة نضع أنفسنا على مسافة، نتموقع خارج التاريخ. المنهج إذن ينظر للعلاقة مع الماضي كعلاقة تباعد بين ذات وموضوع للمعرفة، فالذات المتبنية لعلاقة معرفية مع العالم تلقي نظرة خارجية على الماضي وكأنها لا تنتمي هي ذاتها للتاريخ، والمؤرخ ينظر للتاريخ هنا كموضوع مغلق، ويعتقد أنه بإمكانه الإفلات منه. غير أن غادامير (الذي يستعيد هنا هيدغر) يرى أن مثل هذا الموقع يستحيل لأي مؤرخ أن يحتله، لأنه لا يمكن أن نبقى على مسافة من التاريخ، والسبب هو أننا دوما- مسبقا "مقذوفين" في التاريخ، أو بعبارة غادامير: "علاقتنا بالتاريخ هي علاقة انتماء" (غادامير، 2007). فليس التاريخ هو الذي ينتمي إلينا بل نحن من ينتمي إليه.

مفهوم "الانتماء" يبين أن الوعي هو دائما مسبقا مأخوذ في التاريخ، فقبل أن ينتمي إلينا، نحننتمي دائما مسبقا إليه لأننا نولد دائما مسبقا في ثقافة معينة تحدّد مستوى الفهم المسبق. إننا ننتمي للتاريخ لأن جوهر هويتنا اجتماعي، فنحن لسنا ذواتا ديكارتية.

ب- التاريخ كتعبير عن الحياة:

الشكل الثاني لفهم الغيرية يتطابق في نظر غادامير مع التصور الذي طوّره الوعي التاريخي، والذي يرى أنه لفهم الماضي يجب أن نتموضع، وهذا التصور هو أساس نظرية

دلتاي للتاريخ كتعبير عن الحياة. فهم الماضي هنا ينظر إليه انطلاقا من المماثلة مع فكر شخص آخر، مدرك كمنغلق على ذاته، فلفهم فكر آخر يجب أن نتموضع بداخله، لفهم الماضي يجب أن نموضع أنفسنا ونعيد بناء فكرة. ولتحقيق ذلك يجب الانطلاق من العلامات الخارجية، أي من أشكال موضعة الحياة (Vultur, 2017)الوعي التاريخي يتجرّد هو ذاته من العلاقة أنا– أنت، يضع نفسه خارج قبضة الماضي، ويعتقد أنه يمكن فهم الآخر أفضل ممّا فهم هو ذاته. بهذه الكيفية لا يتعلّق الأمر بعلاقة متبادلة، بل بعلاقة أحادية الجانب، علاقة لا يقول فيها الماضي أي شيء،فالحاضر يحاول التحكّم في الماضي. والتعبير الأقوى للوعي التاريخي يتجلّى مع النزعة التاريخية، أي مع التصور الرومانسي للتاريختلك التي تعالج التاريخ ككلّ مغلق على ذاته، هدفنا الوحيد منه ليس سوى "تاريخي". يقول: "... يفيد الافتراض المسبق الذي يتضمنه المنهج التاريخي بأن الدلالة الدائمة لشيء ما لا يمكن أن تعرف أولا معرفة موضوعية إلاّ إذا انتمى الموضوع إلى سياق مغلق، بكلمات أخر، إلاّ إذا كان ميتا على نحو يكفي للاهتمام به تاريخيا" (غادامير، 2007).

استمرارية التاريخ إذن تنقطع، فبين حاضر المؤرخ والماضي المدروس تنشأ الهوة. لكن إذا فصل الماضي عن الحاضر،فهذا يعني بالمقابل أن الحاضر من جهته لم يعد متجذّرا في الماضي: إنه إذن هو أيضا عالم علم مغلق على ذاته تاريخيا.

النزعة التاريخية تفكّر التاريخ كتتابع وتسلسل لتراث مغلق على ذاتهكلّ تراث لا يمكن أن يفهم إلا وفق مصطلحاته الخاصة، وفكرة تراث متصل عبر عصور مختلفة فكرة غير وجيهة. لا يمكن أن توجد عقلانية خاصة بالتراث، أي عقلانية خاصة باستمرارية التجربة التاريخيةفلكلّ "كيان" تاريخي تراثه الخاص الذي لا يمكن أن يفهم إلا من الداخل، ولا يكون مشروعا إلا عندما يقيّم من الداخل. لا وجود لقاسم مشترك يسمح بالتحاور مع

الماضي بما أنه لا يوجد ماضي واحدفكل ّ ماضي مختلف عن الآخروالكل ّ مختلف عن الحاضر.

ج- التراث وانصهار الآفاق (التاريخ كتجربة)

بلور غادامير تصوره للتاريخ كتجربة انطلاقا من نقده للنزعة الموضوعية والتاريخية، ويمثل هذا التصور الشكل الثالث لفهم الآخر، أي الانفتاح على الآخر. وهذا الشكل لفهم الآخر منسجم تماما مع التجربة الهرمينوطيقية، وهذه الأخيرة منفتحة على التراث بالمعنى الذي يدل ّ على أن له شيئا يقوله لها (للتجربة الهرمينوطيقية) (غادامير، 2007).

إن مساهمة غادامير في مجال التاريخ تكمن بالضبط في مفهوم التراث، هذا المفهوم الذي يعد ّ المفتاح الأساسي لنظريته في التاريخ. التراث في نظر غادامير ليس شيئا جامدا يعارض الإبداع، بل هو مرتبط بديناميكية تقيم ترابطا بين الماضي والحاضر والمستقبل. والهرمينوطيقا التاريخية هي محاولة لوصف الكيفية التي يحفظ بها الماضي من خلال تحولاته. في مقابل الأنوار، يعيد غادامير تأهيل "الحكم المسبق" المدرك ليس كخطأ بل "كفهم مسبق" ، فهناك الحكم المسبق لأننا دوما مسبقا مأخوذين في علاقة فهم مسبق، وبالتالي في التراث. السلطة ليست مصدر حكم مسبق بالمعنى السلبي (القدحي) فقط، بل يمكن أيضا أن تكون مصدرا ومنبعا للحقيقةيمكن أن تترجم الاعتراف المشروع لتفو ّ ق الآخر، وبالتالي نشاط للعقل.

تصور غادامير للتراث يقابل أيضا التصور الرومانسي، لأن ما يعنيه "بإعادة تأهيل التراث" لا علاقة له بالتقليد الرومانسي. إعادة تأهيل التراث تعني هنا إظهار عدم وجود تعارض بين التراث والعقلفالمحافظة التي هي في قلب التراث ليست فعلا أقل ّ من الإبداع من حيث العقل والحرية "والحقيقة هي أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه. فحتى التراث النقي والأكثر أصالة لا يدوم بسبب العطالة التي تطول كل ّ شيء. فالتراث بحاجة إلى الإثبات، والتقبل، والرعاية. إن التراث أساسا حفظ، ويكون فاعلا في التغيير

التاريخي. بيد أن الحفظ فعل من أفعال العقل، رغم أنه فعل غير واضح" (غادامير، 2007).

العقل إذن لا يتموقع خارج التراث، إنه يعمل في التراث ومن خلاله. إن غادامير يعيد تأهيل التراث لأنه يعتقد أنه لا إبداع إلا داخل التراث، فالإبداع (التجديد)والمحافظة يحدّدان معا التراث، والتجديد ليس أبدا قطيعة كلية مع التراث. وهو في الحقيقة لا ينفي وجود انقطاعات بين الماضي والحاضر، لكن هذه الانقطاعات محلّية فقط، هناك عموما استمرارية تضمن نقل التمثيلات المشتركة بين الأجيال. وغادامير لا ينفي أيضا وجود مسافة بين الحاضر والماضي، لكن هذه المسافة التي هي من نظام التجربة الزمانية لا يجب أن تلتبس مع وضع الماضي على مسافة، كما هو الأمر مع النزعة الموضوعية المنهجية، والتاريخية. وقد أشار بول ريكور لهذه المسألة عندما قال: "المسافة La distance حدث، والمباعدة La mise a distance سلوك منهجي" (ريكور، 2001). والفرق بين هذين الشكلين للمسافة هو أن غادامير بدلا من أن ينظر- على طريقة النزعة التاريخية- إلى المسافة التاريخية التي تفصل الماضي عن الحاضر كفجوة (هوة)، يراها تبادلا مثمرا. المسافة ليست هي ما يفصل الماضي عن الحاضر بل ما يربط بينهما.

المسافة الزمنية ليست علامة على موت الماضي، بل هي ما يفرز المعنى الحقيقي للشيء، ذلك الذي تحمله في ذاتها. معنى أثر فني مثلا لا يختزل في المعنى الذي أعطي له من قبل معاصريه،بل يشمل كلّ الدلالات التي أعطيت له، والتي سوف تعطى له من قبل مختلف الأجيال المستقبلة عبر التاريخ، دون أن يفتح على فجوة كما هو الحال بالنسبة للمسافة من منظور النزعة الموضوعية. المسافة تضمن استمرار التراث.

الإسهام الثاني لنظرية غادامير حول "التاريخ كتجربة" تكمن في مفهوم "الوعي المتأثر بالتاريخ" . هذا التصور يتأسس على فكرة أن آثار شيء ما تنتمي إلى فعل الشيء ذاته، ولتوضيح هذه الفكرة يلجأ غادامير إلى مثال المنتوجات التقليدية التي تحيّن، ويعاد تأويلها

من طرف الأجيال المتعاقبة، فتكون بذلك وساطة بين ماضي، حاضر ومستقبل. الماضي يؤثر دوما في الحاضروأثر الماضي على الحاضر هو الذي يترجم تعر ّضنا للتاريخ. الوعي التاريخي للنزعة التاريخية يترك مكانه للوعي المتأثر بالتاريخ.

مفهوم الوعي المتأثر بالتاريخ يبين كيف أن الفهم ذاته يجب ألاّ يتفكّر كفعل للذاتية منه كإدماج في عملية النقل، يتم ّ التوس ّط باستمرار بين الماضي والحاضر. إن الوعي ليس شفافا أمام ذاته كما تد ّعي الفلسفة التأملية الهيغلية. ما يمكن معرفته عن ذواتنا محدود دائما بالوضعية التاريخية التي نوجد فيهافالوعي لا يمكن أن يؤس ّس ذاته، لأنه يوجد "ملقى" في تاريخ يتجاوزه ويؤسسه. لكن كيف يمكن في هذه الحالة، أن يكون هناك فهم لعصور أخرى؟

للإجابة على ذلك يجب استدعاء مفهوم الأفق L'horizon، الاسهام الثالث لغادامير في تفكّره للتاريخ. فنحن دائما حسب غادامير في وضع تاريخيولكل ّ وضع أفقهفهو يحد ّد مجال رؤية تتضم ّن كل ّ ما يمكن أن نراه من نقطة محد ّدة. لكن إذا كان الإنسان عاجزا عن تخطي التاريخ فذلك لا يعني أنه يعيش في عالم مغلق،منعزل كما تد ّعي النزعة التاريخية. مفهوم الأفق يستلزم انفتاحا مع إمكانية نقله، وهو ما يسمح بالنظر فيما وراء القريب. المنظور محدود ومتناهي لأنه يرتكز على أفق،لكن هذا الأفق يتنقّل معنا.

إن الوعي التاريخي يعتقد أنه لاكتساب أفق تاريخي لا بد ّ من التموضع، من إعادة التموقع في أفق الماضي، أي في أفق الآخر. وهذا ما يحول في نظر غادامير دون فهم الآخرلأننا نتجر ّد من موقعنا الخاص. فالوعي التاريخي المؤسس على مفهوم الغيرية المطلقة للماضي لا يعترف أنه لإمكان التموضع في الآخر يجب دوما أن يكون لنا نحن أنفسنا أفقمن يريد أن يفهم عليه أن يدخل هو ذاته في أفق موس ّع (غادامير، 2007). والانفتاح الذي يميز كل الآفاق يستلزم أنها ليست منيعة عن بعضها البعض، وهذا يفتح إمكانية "انصهار الآفاق"، المفهوم الذي يسمح لغادامير بتجاوز النزعة التاريخية. ففي الوقت

الذي يفصل الوعي التاريخي أفق الماضي عن أفق الحاضر، يذهب غادامير على العكس من ذلك، إلى أن الفهم يقتضي الانصهار La Fusion بين "أفق الماضي" و "أفق الحاضر". انصهار الآفاق يؤكّد أن الوعي المتأثر بالتاريخ هو أيضا الوعي بأن التاريخ مؤثر في نشاط كلّ فهم، إنه الطريقة التي من خلالها وجودنا المأخوذ في التاريخ يسمح لنا بفهم الماضي كماض (مختلف عنا) وكفعل في الحاضر (مؤثر فينا)، والانصهار ناجح إلى الحدّ الذي يتعذّر معه التمييز بين ما يرتبط بالماضي، وما يرتبط بالحاضر (Grondin, 2008).

وكما أشار إلى ذلك بول ريكور، فإن مفهوم انصهار الآفاق مفهوم جدلي يصدر عن رفض مزدوج: رفض النزعة الموضوعية التي ترى أن توضيع الآخر يتم عبر نسيان الخاص، ورفض المعرفة المطلقة القائلة بأن التاريخ الكوني قادر على أن يتمفصل داخل أفق وحيد. إننا لا نوجد لا داخل آفاق مغلقة، ولا داخل أفق وحيد (ريكور، 2001).العلاقة مع الماضي هي علاقة حوار، فانصهار الآفاق هو بالضبط حوار بين ماضي وحاضر. ما يميز الحوار هو الانفتاح على الآخر، وفي حالة التاريخ الانفتاح على التراث لأنصت إلى ما يقوله لي.

6- ديالكتيكية التفسير والفهم ونموذج التأويل النصي:

عمل بول ريكور (1913-2005) في مشروعه الهرمينوطيقي على مراجعة مشاريع الهرمينوطيقا والإشكال الجوهري المصاحب لمساراتها وتحوّلاتها،والمتعلّق بالصراع الدائم بين النزعة الذاتية والنزعة الموضوعية، أو بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، محاولا فتح الحوار بين النمطين تجسيدا لهرمينوطيقا جدلية تهدف إلى تجاوز هذا الصّراع ووضع حدّ له. وقد بلور ديالكتيكية التفسير والفهم من خلال التمفصل النظري الثلاثي للحقل الأنثروبولوجي (نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ)، فاعتبر نظرية النص نقطة انطلاق في المراجعة الجذرية للمشكل الميتودولوجي، على اعتبار أن السيميولوجيا لا تعتبر الإجراءات التفسيرية غريبة عن مجال العلامة ومستوردة من حقل معرفي مغاير. وفي توظيفه للنموذج السيميولوجي المستلهم من دي سوسير، يتجاوز ريكور مستوى تحليل وحدات اللغة إلى

مستوى تحليل وحدات الخطاب كالخطاب السردي ومنه إلى أنساق جدّ مركّبة كالأسطورة، لكنه يركّز على الخطاب السردي للكشف عن ديالكتيكية التفسير والفهم، وذلك عبر التوازي بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ.وسنقتصر هنا على نموذج التأويل النصي للوقوف على هذه الديالكتيكية.

يعتقد ريكور أن النظرة الثنائية للمشكل المنهجي تستبعد القول بوجود علاقة بين تحليل بنيوي للنص وفهم يبقى وفيّ للتقليد الهرمينوطيقي الرومانسي، فأنصار التفسير لا يرون في النص سوى آلة تخضع لمجموعة قوانين داخلية، ولا علاقة له بقصدية المؤلّف، ولا بالمستقبل (المستمع أو القارئ)،ولا حتّى بمعنى أو رسالة مختلفة عن الشكل ذاته. وفي المقابل يرى الهرمينوطيقيون الرومانسيون في التحليل البنيوي، محاولة لموضعة غريبة عن رسالة النص وقصدية المؤلف، والفهم هنا لا يتحقّق إلاّ بالتواصل بين القارئ والمؤلّف، تواصل مماثل لحوار الوجه للوجه. نحن إذن أمام موقفين الأول وباسم موضوعية النص يقصي كلّ علاقة ذاتية وبينذاتية وهو الموقف التفسيري أمّا الثاني فيعتبر كلّ تحليل موضوعي تحليل غريب عن الفهم باسم ذاتية تملّك الرسالة. هذا الإقصاء المتبادل يقابله ريكور بتصوّر ديالكتيكي للتأويل بين الفهم والتفسير في الاتجاهين، أي من التفسير إلى الفهم ومن الفهم إلى التفسير(ريكور، 2001).

إن الفهم يستدعي التفسير، يظهر ذلك في الوضعية البسيطة للحوار، حيث يتكامل التفسير والفهم، فعندما لا أفهم تلقائيا أطلب منك تفسيرا،التفسير الذي تقدّمه لي يمكنني من أن أفهم أفضل،التفسير هنا ليس سوى فهما موسّعا بواسطة سؤال_جواب،أمّا بالنسبة للنص المكتوب، والذي قطع صلته الأولية مع قصد المؤلّف، أي الاستقلال الدلالي للخطاب وبالتالي وجود مسافة بين القول والمقول،إذ المقول يبقى ويثبّت،فالقراءة ليست مجرّد إنصات، إنها محكومة بقوانين مشابهة للقوانين النحوية التي تحكم فهم الجمل، وفي حالة السرد هذه القوانين هي بالضبط ما يستخلصه التحليل البنيوي تحت اسم قوانين السرد، لذا

يكون التفسير وساطة للفهم يفرضها الخطاب ذاتهفقول الخطاب وليس مجر ّد الكلمة، المظهر الزائف للّغة،ذلك أن الخطاب يستدعي هذا المسار المركّب للخارجية عن الذات، والتي تبدأ بالفارق بين القول والمقول، وتتواصل عبر التثبيت في الحروف، وتكتمل في التركيب المعقّد لمنتوج الخطاب. هذه الخارجية في شكل علامات مادية، وهذا التثبيت في قوانين، يجعل وساطة التفسير ليست فقط ممكنة ، بل ضرورية للفهم، حيث يمثّل التحليل البنيوي للسرد النموذج التطبيقي الأمثل (Ricoeur ,1977). وفي الاتجاه المعاكس التفسير لا يتحقق ولا يكتمل بدون فهم، ذلك أن التحليل البنيوي الذي يرجع السرد إلى نشاط مجموعة قوانينهو، ّ له إلى خطاب افتراضي ويجر ّده من راهنيته كحدث، بحيث يتم اختزاله إلى متغي ّرات لنسق ليس له وجود، إلاّوجود مجموعة متكاملة من المباحات والممنوعات.علينا الآن السير في الاتجاه المعاكس، من الافتراضي نحو الفعلي والراهني، من النسق نحو الحدث، من اللغة نحو الكلمة أو بالأحرى نحو الخطابهذا المسار الذي يسم ّيه غادامير Anwendung إحالة إلى "التطبيق"، المفهوم الأساسي لهرمينوطيقا النهضة، هنا يظهر نشاط التحليل كمجر ّد جزء من نشاط تأويلي يتّجه من فهم ساذج إلى فهم معرفي عبر التفسير، وفي حالة نموذج السرد، التطبيق هو العملية التي يسميها رولان بارت التواصل السردي، أي العملية التي من خلالها يرسل الراوي روايته ويستقبلها المتلقي. السرد ينتمي إلى سلسلة كلماتبواسطتها تتكو ّن مجموعة ثقافيةوبواسطتها أيضا تتعر ّف هذه المجموعة على ذاتها بطريقة سردية، وهذا الانتماء للتراث يقول بدوره شيئا ما،ونظرا لكون هذا الانتماء يتشكّل أساسا في التراث وبواسطته، فإن الإشكالية الجذرية المطروحة على مستوى التواصل السردي تصبح قابلة للحل ّ . السرد- بالمعنى العملياتي للكلمة- هو الفعل الذي يفتح السرد على العالم، وهذا الانفتاح هو الجزء الآخر المقابل لما يتناوله السيميولوجي كسرد مغلق. لكن هل نحن في مأمن من الانزلاق نحو نزعة نفسيةحين نقر ّ بالانتقال من التفسير إلى الفهم، من تفسير السرد-الموضوع إلى فهم العملية السردية؟ يجيب ريكور عن ذلك بالقول أننا قد نعتقد

في ذلك إذا نحن اعتمدنا التشخيص الخاطئ لدلتاي، وتمييزه بين الفهم وفهم الآخر، وكأن الأمر يتعلّق بحياة نفسية غريبة وراء نص ّ ما. إن ما يجب فهمه في السرد ليس أولا من يتكلّم وراء النص ّ (المؤلّف)، بل ما هو مقول فيه، شيء النص، أي نوع العالم الذي يعرضه المنتوج، وفي هذا السياق يوفّر التصور الأرسطي للمأساة مفتاحيبدو صالحا لكل ّ سرد، فالشاعر الذي ينسج حبكة Intrigueيقدّم محاكاة Mimesis، محاكاة إبداعية للأشخاص الفاعلين. بنفس الكيفية نجد منطق الإمكانات السردية ، والذي قد يستدعي تحليلا صوريا للقوانين السردية، لا يكتمل إلاّ في الوظيفة المحاكاتية التي تسمح للسرد بإعادة تشكيل العالم الإنساني للفعل، ومن هنا لا يمكن رفض الطابع الذاتي للفهم الذي يكتمل فيه التفسير، فهناك دائما شخص يتلقّى، يمتلك المعنى. لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك عدم وجود دورة بين التحليل الموضوعي لبنيات السرد وامتلاك المعنى من طرف الذات، لأن بين الاثنين ينتشر عالم النص، مدلول المنتوج، وفي حالة النص السردي ينتشر عالم المسارات الممكنة للفعل الواقعي. وإذا كانت الذات مدعوة لفهم نفسها أمام النص، فذلك في حدود أن هذا الأخير ليس مغلقا على ذاته، بل منفتح على العالم الذي يعيد وصفه وتشكيله (Ricoeur, 1977).

وكما سبق وأن أشرنا من قبل، فإن نظرية النص ليست بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية سوى موقع من بين المواقع الأخرى التي تتجلّى فيها العلاقة الديالكتيكية بين التفسير والفهم، ونقصد بذلك نظرية الفعل ونظرية التاريخ. ورهان هذه المصالحة يظهر في الأخير رهانا أنطولوجيا دون اختزال للحظته الابستيمولوجية. يستفاد مما سبق أن العلاقة بين التفسير والفهم في مجال التأويل النصي علاقة ديالكتيكية، فالقارئ لا يهدف إلى الكشف عن مقاصد المؤلّف كما اعتقدت الهرمينوطيقا الرومانسيةبل تنحصر مهمّته في مساءلة النص عن عالم النص، لذا يمكن التفسير باعتماد منطلقات تنتمي إلى الحقل الطبيعي للنص، وهو الحقل اللسانيحيث يفسّر النص بعلامات النص (تحليل بنيوي)، وذلك عبر الكشف عن

العلاقات الداخلية دون إحالة إلى خارج، بعد ذلك تأتي قراءة ثانية، قراءة تحيينية تكشف النقاب عن المستور، قراءة تأويلية يسترجع معها النص حركته الإحالية باتجاه العالم والفاعلين، والعالم هنا هو عالم القارئ والفاعل هو القارئ ذاته.

وعليه يمكن القول مع ريكور أنه على الصعيد الابستيمولوجي لا توجد طريقتان:طريقة تفسيرية وأخرى تفهّمية، وحده التفسير منهجي،الفهم بالأحرى هو اللّحظة اللاّمنهجية التي في مجال علوم التأويل تتداخل مع اللّحظة المنهجية للتفسير. هذه اللحظة التفهمية تسبق، تصاحب، تغلق وبالتالي تشمل التفسيروبالمقابل التفسير ينمّي تحليليا الفهم. فالتفسير في مجال العلوم الإنسانية يضمن الاستمرارية والاتصال داخل المعرفة العلمية (بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية)، والفهم في ارتباطه بالعلامات (النص) وبالمقاصد (الفعل) وكفاءة متابعة السرد (التاريخ) يعكس الانفصال بين المجالين المعرفيين. لكن الاتصال والانفصال يتركّب بين العلوم مثلما يتركّب الفهم والتفسير في العلوم.أما على الصعيد الأنطولوجي، فيمكن القول أنه إذا كانت الفلسفة تنشغل بالفهم، فلأنه شهادة في قلب الابستيمولوجيا على انتماء وجودنا للوجود الذي يسبق كلّ موضعةكلّ مقابلة بين الموضوع والذات.

خاتمة:

لا شك أن الأخذ بالمنهج التفسيري الوضعي واعتماده في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يفقد الظاهرة المدروسة خصوصيتها وحمولتها الثقافية والإنسانية، كما أن المراهنة على المنهج التفهمي في التعاطي معها فيه إهمال للمنجزات العلمية المحقّقة في مجال العلوم الطبيعية واللسانيات والأنثروبولوجيا،لذا يمثّل المشروع الديالكتيكي لبول ريكور على الصعيدين الابستيمولوجي والأنطولوجي، نموذجا قابلا للتفعيل في مقاربة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والدفع بالعلوم الإنسانية نحو التقدّم والتطوّر، وبالتالي تجاوز إشكالية المنهج المطروحة في هذا المجالونحن إذ نقرّ بمشروعية وقابلية اعتماد هذا البراديغم،

فذلك لكونه يأخذ بعين الاعتبار البعد الابستمولوجي والانطولوجي في التعاطي مع الظواهر الإنسانية، وبالتالي الدور الكبير للهرمينوطيقا في مجال العلوم الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

Bailly, F. (1987). physique et interpretation. (Aubier, Éd.) cahier confrontation, l'interpretation (17), p. 169.

Brechier, P. (2000). Les Grands courants de la sociologie. PUF.

Grondin, J. (2008). L'hermeneutique (éd. 2em edition). Paris, France: PUF.

Quere, L. (2006, Mars/avril). L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. Esprit (3), p. 51.

Ricoeur, J. p. (1998). La nature et la regle, ce qui nous fait penser. Odile Jacob.

Ricoeur, P. (1965). De l'interpretation, essai sur freud. Seuil.

Ricoeur, P. (1977). expliquer et comprendre, sur quelques connexions remarquable entre la theorie du texye,la theorie de l'action et la theorie de l'histoire. revue philosophique de louvain , 75 (25), pp. 126-147.

Ricoeur, P. F.-C. (2013). Penser la memoire. Seuil.

Vultur, L. (2017). Comprendre l'hermeneutique et les sciences humaines. Gallimard.

المراجع باللغة الاجنبية:

ابراهيم ,ع .ا .(2010) .الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع ط .الثانية .المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب.

ريكور ,ب .(2001) .من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل (ط .الأولى.ترجمة، م .ب .بورقية .القاهرة : عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية.

غادامير ,ه .ج .(2007) .الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ط .الأولى. ترجمة ع .ه . ناظم ,ليبي: دار أويا.