

المنطق التيولوجي لفلسفة التأويل لدى بول ريكور

عمارة ناصر *

تُعَدُّ الحجاجية الفلسفية بواسطة منطق اللغة لدى بول ريكور Ricœur غير كافية بذاتها لإثبات موضوعات الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل)؛ لأنها غير قادرة على الإقناع بشكل عميق، فالحجج التي تقدمها اللغة لتسويغ مقولات الخطاب الفلسفي وتبريره تنتهي عند حدود الكتابة نفسها ورتابة الكلمات وقصدية المعاني، وهو ما يؤدي إلى انغلاق الفلسفة على نفسها وتكرار الخطاب بشكل سلبي لا يقوم على تجديد المعاني وفتح الأسئلة. فلا يقوى - حينئذٍ، على الاستمرار والتواصل مع موضوعاته وإشكالياته.

ولهذه الأسباب تلجأ الفلسفة إلى ما يشكّل خارجا بالنسبة لها في خطابات مجاورة، كالفن، الدين، السياسة، الأدب... إلخ، تبني معها حوارا وتستعير منها المفاهيم والمصطلحات والنماذج المنهجية، بهدف تكوين جهاز دفاعي للخطاب الفلسفي، وقاعدة حجاجية لعرض الأطروحات والنظريات.

لقد جعل ريكور من اشتغال الهرمينوطيقا على حدودها مع الخطابات غير الفلسفية مَهْمَةً أساسية للتأويل الفلسفي، واعتبر أن قطع الفلسفة لصلاتها مع الخطابات والعلوم المختلفة هو موت حقيقي لها، أما بالنسبة للهرمينوطيقا بالخصوص؛ فإن مصدرها التيولوجي يبقى شرطا قائما ومحايثا لطبيعة عملها.

غير أن الفرق المتضمن في الانتقال من تأويل تيولوجي إلى تأويل فلسفي هو أن التأويل الفلسفي إذ يستند إلى التيولوجيا فهو يعيد إدراج طابعها المتعالي ضمن صيرورة تاريخية في الصيغة الريكورية: "الخطاب كواقعة"، حيث يتم وصل المعنى الديني المبني على إيمان خالص بالتجربة الدينية المبنية على المشاركة الاجتماعية الفعّالة، وممارسة المعنى الديني كدليل للفعل وخطة للعمل وتوجيه نحو قيم مخصوصة.

لماذا يتخذ ريكور من التيولوجيا أو "علم اللاهوت" المسيحي مرجعية حجاجية في تبرير أطروحاته الهرمينوطيقية؟

تبدو الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بمستويين:

أحدهما: ذاتي يتعلق بالتكوين الفلسفي والديني لفكر بول ريكور، بوصفه مدافعا عن المسيحية المؤمنة، فهو بين وضعين أساسيين: أن يكون تيولوجيا منتكرا في ثوب فلسفي وفيلسوبا مسؤولا عن تراثه الديني الذي أسهم في بناء رهاناته الأولى حول مسألة الشر ورمزيتها وتقويم منهجه التأملي وقراءاته التأويلية، حيث كان من الضروري بالنسبة إليه وجود حقل تداولي تحيل إليه القيم الأخلاقية والمعاني العملية التي يريد الفيلسوف تحريرها

من سجن الحداثة وتخليصها من قبضة العقل الأداتي، فيكون مبدأ عمل هذه القيم والمعاني منتما لخطاب مخصوص وتجربة حياتية توطره وتوجهه.

أما المستوى الثاني فلأن ريكور يعدّ التجربة الدينية- بعد جدلها التاريخي مع البعد الأسطوري للثقافة الغربية- تجربة أساسية لحياة الرمز كمعنى مزدوج ومضاعف، ولذلك فإن الهرمينوطيقا بوصفها تأويلا- كرمزٍ مطالبة- وفق أساس عملها الفينومينولوجي- بمقاربة الرمز داخل مجاله الحيوي، ووضع التكويني؛ طلبا للفهم واستزادة في الإيضاح واستهدافا لجعل آثار التأويل تظهر في حياة موضوعه، أي في حياة التجربة الدينية، ثم يتم بسط هذه الآثار ومدّها- عبر تأويل لاحق- إلى باقي التجارب العملية، إلى الأخلاق، السياسة، القانون..، وهو ما يعني أن المعاني الدينية لتيولوجيا ريكور ستصبح مواضع حاجية أساسية لخطابه الفلسفي وقرائه الهرمينوطيقية.

للنصوص التيولوجية -إذن- بلاغتها، ولهذه البلاغة استعارتها وأشكالها الأسلوبية ومخزونها الرمزي، فتكون هذه النصوص مخططا خفيا لمنظومة المفاهيم والدلالات التأويلية التي توظفها الهرمينوطيقا في مقاربة النصوص الفلسفية، وبمعنى آخر تكون نموذجا للقراءة وطريقة للفهم أكثر منها تجربة ينبغي عيشها والتفاعل معها.

لقد اضطلع ريكور في الهرمينوطيقا الأولى بمهمة تأويل الرموز، والتي كان من آثارها الأساسية تخليص النصوص الدينية من الطابع الأسطوري؛ حتى تصبح خطابا ولوغوسا يقدم مشروعا عقلانيا للفلسفة، ويدفع بالتيولوجيا إلى عمق الحياة الاجتماعية من خلال عقلنة القيم والمعاني الدينية التي ينادي بها النص الديني وهو ما يعني أن هذه التيولوجيا تتحول إلى فكر أو كما يسميه ريكور "الفكر الإنجيلي" (1)؛ وللحكمة هنا دلالة تأويلية بما أنه يقوم على جعل الرمز باعثا على التفكير من خلال المعنى المزدوج.

ولهذا سنجد في فلسفة ريكور تمفصلا بين هرمينوطيقا فلسفية وأخرى تيولوجية، تنشأ بينهما دائرة ليست بالفارغة؛ إذ تكون الهرمينوطيقا التيولوجية (الإنجيلية) مصدرا لحياة المعنى، وقوة الإقناع في الهرمينوطيقا الفلسفية، وتكون هذه الأخيرة وسيلة لتطویر الهرمينوطيقا التيولوجية وتفعيلها تاريخيا.

بالنسبة لريكور ستكون القيم الدينية بمثابة نماذج وبرديغمات للتفكير الفلسفي الهرمينوطيقي؛ بل ستتحول هذه القيم إلى منطق فلسفي يتحكم في الاستدلالات الأساسية على جميع مستويات مشروع تشييد الذات والفعل من خلال الخطاب، ويمكننا أن نضع هذا المنطق التيولوجي إلى جانب منطق اللغة في المسار الحجاجي لتأويلية ريكور ضمن إطار "البلاغة المتكاملة" بوصف هذا المسار يجمع بين المستويات الثلاثة للبلاغة المتكاملة من خلال اشتراك المنطقين اللغوي والتيولوجي، فيقدم المنطق الأول المستوى النحوي والمعجمي، ويقدم المنطق الثاني المستوى التداولي والقيمي، ويقدم اجتماعهما المستوى الدلالي الذي يتوسطهما كمرحلة في مسار الحركة العقلانية للحجاج داخل اللغة الطبيعية.

1. الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي:

يمكننا أن نعالج طبيعة العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي وأثر هذه العلاقة في تكوين منظومة حجاجية لهرمينوطيقا ريكور، منطلقين من وضع الخطاب نفسه دون ارتباطه بمجال معرفي معين، وذلك في ضوء الإمكانيات البلاغية التي يُتيحها من خلال خصائصه الداخلية التي يستمدّها من خاصية الكبرى كخطاب؛ أي بوصفه "مكانا لتداخل ثلاث إشكاليات:

- الوساطة بواسطة السلطة الموضوعية للعلامات.

- معرفة الآخر والاعتراف به، الممارسين في فعل التخاطب.

- إشكالية العلاقة مع العالم والوجود الظاهرة في خاصية الإحالة المرجعية للخطاب" (2)، فإذا كانت الخطابات جميعها تشترك في هذه الخصائص؛ فإنها تتقارب من خلالها كما تتمايز على أساسها، وفي هذا المعلم الخطابي يمكن -إذن- فرز العلامات ونسبتها إلى خطابها الأصلي، كما يتم تمييز علاقات التخاطب وإظهار الفروقات الموجودة بين أدوات التخاطب في الخطابات المتداخلة، ثم فصل العوالم بعضها عن بعض حتى تظهر طبيعة الإحالة ومصدرها في الخطاب.

وانطلاقا من هذه الإمكانيات الخطابية يجتهد ريكور في البرهنة على إمكانية تفاعل الخطاب الفلسفي مع الخطاب التيولوجي دون أن يؤثر أحدهما سلبا على الآخر أو يغير فيه خصائصه الجوهرية وسلوكه المميّز، وهذا "بالبحث عن كيفية وضع الخطاب الفلسفي في علاقة قرابة مع الخطاب التيولوجي؛ حيث يكون الفيلسوف -إذا كان مسيحيا- مُنصتا ومتلقيا دون التخلي عن استقلالية الفكر المسؤول" (3) وبهذا فإن علاقة القرابة بينهما تتجلى أولا في مكان الإنصات والتلقي؛ أي في القراءة.

فقراءة الفيلسوف للمتن التيولوجي (النص الديني أو نصوص التفاسير والشروح) تتضمن مبدأ الإيمان انتماء إلى ثقافة المتن نفسها أو تطبيقا للمبدأ الفينومينولوجي للتعليق والوضع بين قوسين كشرط للفهم الموضوعي الواضح، أو عملا بقاعدة باسكال التي ساقها بيرلمان: "عندما يكون كلام الإله خاطئا بالمعنى الحرفي فهو صادق بالمعنى الروحي" (4)، وهذا يعني أن هذه القراءة تقوم على شرط التعليق الفينومينولوجي "époque" الذي "يقضي أن أشارك في الإيمان داخل واقعية الموضوع الديني، ولكن بشكل حيادي" (5)، وفي موضع التعليق يشتغل فعل التخاطب من خلال معرفة الآخر والاعتراف به؛ حيث الاعتراف يمثل شرط الحوار والقراءة كما هو شرط الفهم والتأويل؛ إذ الاعتراف مشاركة في الإيمان كذلك.

إن وضع القراءة بالنسبة للفيلسوف يجعل من التفكير في علاقة الخطاب الفلسفي بالخطاب التيولوجي تفكيرا هرمينوطيقا من خلال الحلقة التأويلية، بوصفها حلقة قراءة ذات بُعد حجاجي؛ إذ هي مستعصية على الدحض والتحطيم المعرفي، فيعتبر ريكور أن "الدين

اليهودي والمسيحي مؤسسان على كلام هو بمثابة كلام الإله؛ لكن هذا الكلام ليس قابلاً للاستخدام خارج الكتابة ويظهر جيداً أن العلاقة بين كلام الإله والكتابة المقدسة هي علاقة دائرية، حيث يُتناول الكلام من أجل الإلحاح الأساسي للكتابة، وتكون الكتابة من أجل المكان الذي يتجلى فيه الكلام" (6)، ومنه فإن عمل هذه الحلقة مبني على سلطة العلامات في كل من الكلام بوصفه جوهر الخطاب التيولوجي من خلال العلامات التي يقدمها الإله عن نفسه في الكلام الذي هو كلامه- كما في الكتابة بوصفها مطلباً تأويلاً لتثبيت العلامات التيولوجية داخل النصوص التي تصبح قادرة على نقل هذه العلامات إلى الحياة المعاشة.

بما أن النصوص سابقة على الحياة- بالنسبة لريكور- فإن "اختبار النصوص نفسها يرتفع بعيداً عن العلاقة الإقصائية الضيقة في الحوار بين الإله والإنسان، وتأويل هذا الحوار أيضاً" (7)، وليس اختبار النصوص إلا- قراءتها في ضوء خطاب الفلسفة الذي يحيل إلى التجربة التاريخية بالأساس، وتتجلى هذه القراءة في الهرمينوطيقا كتأويل يسمح بتحويل الرابطة الدينية الحوارية بين الإله والإنسان- في شكل النداء والإجابة- إلى رابطة معرفية في شكل السؤال والجواب كصيغة إبداعية مثمرة ليست من أجل المتحاورين أو مضمون الحوار والخطاب؛ ولكنها من أجل عالم تفتحه أمام النص، عالم يمتلك فعاليته العملية والتاريخية.

والكتابة هي الحامل الأساسي لهذه الصيغة والقادرة على فتح هذا العالم؛ لأنها "وحدها التي لها إمكانية الإحالة إلى عالم ليس موجوداً بين المتخاطبين، إلى عالم النص، ومع ذلك ليس موجوداً في النص، إنه "شيء النص" الذي يمثل موضوع الهرمينوطيقا، والذي ليس موجوداً خلف النص في تخمين الكاتب ولا- في النص كبنية، ولكنه مبسوط أمامه" (8)، ومن خلال هذا الجهد الهرمينوطيقي يتم تفعيل العلاقة المرجعية بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي، حيث يمكن فهم الكتابة كقاعدة أنطولوجية لتثبيت شيء النص الديني، ومن ثم يتم دفع هذا الشيء إلى خارج الخطاب من خلال نشاط القراءة الهرمينوطيقية.

إن هدف التأويل هو تحويل الصيغة التيولوجية "النداء والإجابة" إلى الصيغة الفلسفية "السؤال والجواب"، حيث تشكل "بنية" سؤال وجواب "البنية القاعدية للخطاب كممارسة بين المُخاطب والمُخاطب" (9)؛ لأنه في بنية السؤال والجواب تظهر الإشكاليات المتعلقة بالإنسان وواقعه وتاريخه، وينفتح الحوار حولها وتتجلى الآراء ويندفع الفكر؛ أما بنية "النداء والإجابة" فهي بنية متعالية لا يتحقق فيها الفهم أو الخطاب والحوار؛ لأنها مرتبطة بذوات المتخاطبين وليس بالخطاب.

غير أن ريكور يُقيم وساطة حذرة بين الخطابين الفلسفي والتيولوجي بحيث لا يفهم من نقده للتيولوجي هجوم على الإيمان المسيحي؛ بل تعيين لوظيفة تاريخية للعقيدة المسيحية والنص الإنجيلي كفكر، ولذلك يُصرح: "إذا كنتُ أدافع عن كتاباتي الفلسفية ضد الاتهام الكنسي التيولوجي؛ فإني أتجنب بنفس الحذر- تعيين وظيفة كنسيّة فلسفية للعقيدة

المسيحية" (10)، ويعبر ريكور عن هذه الوساطة "بالحرية الدينية"؛ أي من خلال وعي تاريخي مرتبط بمقدمات دينية، فيكون هذا الوعي ممارسة للحرية وفق العقل والفلسفة، ويكون اللاوعي في الأفعال والذات جانبا دينيا قريبا لا ينفصل عن الوعي نفسه بالحرية.

ولذلك يرى أن "الوعي تاريخ و اللاوعي قدر، فالإنسان مسؤول عن الخروج من طفولته وتحطيم التكرار وبناء تاريخ قطبي بواسطة أشكال وصور قبلية وبواسطة معرفة اليوم الآخر، حيث اللاوعي أصل، والوعي نهاية الأزمنة ونهاية العالم" (11)، فمن خلال الوعي بهذه الحرية- بواسطة التأمل الفلسفي(*) والفهم التيولوجي لحرية المؤمن في علاقته بالإله- يتمكن ريكور من تقريب الخطابين الفلسفي وال تيولوجي من بعضهما البعض.

في مشهد تحكيمة للصراعات التأويلية يضع ريكور الخطوط الفاصلة بين الفلسفة والدين، عندما يساند الطرح الفلسفي حول إحد هيجل مبررا ذلك "بأن الروح التي تحدث عنها هيجل هي روح إنسانية، فقد قام باختزال كائن متعال، فحتى عندما يتحدث عن الإله ككائن منا وفينا، فهو يعني في الحقيقة الإنسان" (12)، وهو ما يعني أن الذات التي تفهم نفسها أمام النص لا تنتمي مع ذات النص المتكلمة.

إن ما يبحث عنه ريكور ليس الحرية التي تعني الانفصال الكلي للإنسان عن الإله؛ وإنما تأويل هذه العلاقة تأويلا واعيا من خلال النص بوصفه نموذجا لاختفاء الحوار المواهبي بين المتخاطبين، الذي يؤدي إلى الإقصاء أو الهيمنة على الحرية وكبحها، وحضور الخطاب الذي ينشئ عالمه الخاص بواسطة الكتابة ذات البنية الحوارية سؤال وجواب، والتي تعبر عن حرية الخطاب بذاته المنعكسة على حرية الذات القارئة والمؤولة.

من خلال وساطة النص وفلسفة الخطاب يتضح أن فهم الذات أمام النص -كما تهدف إليه تأويلية ريكور- يتجه في الأخير إلى التأسيس التيولوجي لهرمينوطيقا النصوص، فإذا كان "شيء النص" هو العالم المخلوق في التاريخ، فإن كاتب النص هو الخالق الذي يقول "شيء النص" ويخلقه، "فالإله الذي يُعَيّن النصوص، وتقوم رغبتني (ريكور) في الإصغاء إليها بجعلها مفتوحة، هذا الإله هو المرجع الأخير لهذه النصوص، وبالالتجاه نحو "شيء النص" عبر المحور الهرمينوطيقي لمنهجي التأملي، أعترف بالتفاخر باستقصاء يدور حول كاتب النصوص يهدف إلى تحديد نوعية الإله "Dieu" كصوت خلف الصوت السردي أو النبوي" (13)، وبهذا تصبح الفلسفة من خلال الهرمينوطيقا في خدمة التيولوجيا؛ بل تصبح منطقا حجاجيا لإثبات المقولات الأساسية للخطاب التيولوجي؛ حيث إن الطريق الطويلة لمنعطفات التأويل- والتي تبحث عن استعادة الذات (الإنسان) في شموليتها الإرادية، الواعية، الفعلية والتاريخية- تتوازي مع الطريق التأملية الهرمينوطيقية لاستعادة الذات (الإله) في إطلاقيتها وتعاليتها.

إن النص في فلسفة ريكور هو مكان التقاء الإله بالإنسان (***) في حوار فعّال، ولا يتم تحرير هذا الحوار إلا عبر القراءة والقراءات المتعددة، بفضل خاصية الإحالة المرجعية

لخطاب، أما دفع هذا اللقاء والحوار إلى الزمن التاريخي فيكون من خلال الطابع السردى للخطاب، حيث إن "الإله يتعيّن في "الشيء المحكي"، بالنظر إلى أولوية النوع السردى، فأثر الإله يكون في التاريخ قبل أن يكون في الكلام، فالكلام أمر ثانوي؛ إذ هو يُثبت أثر الإله في الحادثة" (14)، ففي السرد يتم استرجاع "الإله" من إحالته المرجعية اللانهائية بالنظر إلى بنية الخطاب التولوجي، حيث السرد هو إحالة النص إلى الزمن، وجعل الكلام ينخرط في صيرورة تاريخية.

ولهذا الغرض- أي دفع الخطاب التولوجي إلى قول أشياء نصوصه ومنه الإسهام في حل مشكلات الواقع- فإن ريكور "يعترف بالأديان التي لا توظف كلمة إله "Dieu" إذا توفرت فيها ثلاثة شروط محددة: أسبقية كلام مؤسس، وساطة الكتابة، وتاريخ من التأويل" (15)، والتي تجتمع في النهاية داخل نموذج النص الذي يُمثل انصهار هذه الشروط الثلاثة، ويحقق الطابع الديني لها من خلال التأويل الذي يجعل شيء النص أمام النص وليس خلفه؛ أي في التاريخ وليس في الميتافيزيقا.

يهدف ريكور من خلال هرمينوطيقا تيولوجية إلى جعل النص الديني يُؤسس للحياة، فلا يكون ميتافيزيقيا أو إحاديا، وعبارة "المطلق يُعلن هنا والآن" (16) تفسر ذلك بشكل واضح، فتأويل النص يجعل منه شيئا قابلا للتطبيق كما يجعل منه قابلا للكلام، حيث "إن الإيمان التوراتي لا- يمكن أن ينفصل عن حركة التأويل الذي يعرفه إلى مستوى الكلام، سيبقى الشغل الشاغل أحرص إن لم يستقبل قوة كلام تأويل يُعاد باستمرار للعلامات والرموز التي ربّت وكونت هذا الشغل إبان القرون" (17)، فما بهم- إذن- في التقارب الفلسفي التولوجي هو بسط عالم النص وشيء النص من خلال بنية السؤال والجواب، البنية الحوارية والحجاجية في الوقت نفسه (18)، والتي تعمل في الوقت نفسه على تجلي صاحب النص وإفصاحه عن نفسه في التاريخ من خلال المسار السردى للنص.

يعتمد ريكور مجددا على البنية الحجاجية للحلقة الهرمينوطيقية لتأكيد الرابطة غير القابلة للانفصال بين الخطاب الفلسفي والخطاب التولوجي بوضع أحدهما شرطا لقيام الآخر، حتى يتمكن من تخفيف حدة "التنافس بين الوفاء للنص الأصلي وإبداعية العمل في تاريخ التأويل" (19)، حيث يكون جوهر هذه الحلقة هو "السؤال والجواب"، فالفهم سؤال والإيمان جواب، والإيمان سؤال متضمّن في النداء (نداء الإله أو الدعاء)، والفهم جواب متضمّن في إجابة النداء، أو بصيغة القديس أنسلم التي يركز إليها ريكور: "أمن كي تفهم وافهم كي تؤمن، فالإيمان معقول؛ لأنه يؤوّل؛ ولكنه إيمان؛ لأنه يبحث- من خلال التأويل- عن تسليم ثانٍ" (20)، وبهذا فإن هذه الحلقة لا- تحيل إلى ذات أو شيء تتخذ مرجعا ومركزا لتحقيقها، وإنما تركز إلى البنية الحوارية للغة والنص والخصائص الأساسية للخطاب.

2. المنطق التولوجي للهرمينوطيقا:

إن ضعف التجذير الفلسفي لدى ريكور يجعلنا نجد صعوبة في الإمساك بنقاط الارتكاز

الأساسية لفلسفته التي تبدو مسارا من الإشكاليات والهواجس المرتبطة بثلاثية: الذات، النص، والفعل، كما لا تثبت هذه الإشكاليات على خط معرفي واحد؛ بل تتقطع وتتحرف من خلال منعطفات التأويل، ومع أنه يذكرنا دائما بحياده بالنسبة لحديثه عن الخطاب التيولوجي أمام القارئ، حيث "يعتقد أنه لم يقدم حججا مُلزِمة للقارئ برفض أو قبول أو إرجاء الإيمان الإنجيلي" (21)، إلا أنه يستند إلى مجموعة من التعاليم المسيحية بوصفها معايير وقواعد للعمل، ومن ثمة هي منطق تيولوجي؛ لتدعيم تأويلاته أو لتحكيم التأويلات المتصارعة، معتبرا قيم الحقيقة لهذا المنطق إمكانات لترميم المعنى وإصلاح الكوجيتو المكسور والجريح.

المنطق التيولوجي هو الخلفية الحجاجية المتعالية التي يريدنا ريكور أن تكون خلف العمل الهرمينوطيقي لتبريره وإسناده في المنعطفات المختلفة؛ حيث إن "التعليل الهرمينوطيقي لا يمكن أن يكون جذريا إذا لم نبحت في طبيعة الفكر التأملي نفسه عن مبدأ لمنطق المعنى المزوج، مركبا وليس اعتباطيا، دقيقا في تفصلاته؛ ولكن غير مختزل إلى منطق رمزي، هذا المنطق ليس منطقا سوريا؛ ولكنه منطق متعالٍ، إنه مؤسس على شروط الإمكانية وليس على شروط موضوعية لطبيعة ما" (22)، ومن ثم فإن هذا المنطق المتعالي يستمد تركيبه من التيولوجيا بوصفها مجالا من التصور العقلاني الذي تتم فيه مجاوزة المنطق الصوري والمنطق الرمزي من خلال نظام حجاجي مرتبط بذات المتلقي باعتباره مؤمنا ومنتميا إلى المجال التيولوجي والعقائدي نفسه، فهو ينطلق من كون هذا المنطق التيولوجي يشتمل على مقدمات صحيحة بفضل الانتماء المشترك للنص الديني (الإنجيل)، انتماء الفيلسوف وقارئه ومحاوره.

أما إن كان القارئ المحاور لا ينتمي إلى الدائرة الإيمانية التي ينتمي إليها الفيلسوف، فإن هذا الأخير - ومن خلال العمل الهرمينوطيقي - يقوم بقطع رابطة الانتماء لديه؛ ليظهر حياده والتزامه الموضوعي تجاه النص، فيتجه بطريق عكسية إلى إثبات مقولات النص الديني انطلاقا من المقدمات العقلانية للخطاب الفلسفي، وبهذا تنتج الدائرة التي لا يمكن دحضها بسهولة؛ لأن "الإيمان يعني الإصغاء إلى المساءلة (interpellation)؛ لكن للإصغاء إلى المساءلة يجب تأويل الخطاب" (23)، فالحلقة الهرمينوطيقية تصبح الطريقة الوحيدة التي يتحوّل من خلالها الإيمان إلى ممارسة واقعية، ويبقى محافظا على طابعه الروحي، ففهم النص هو تحويل معانيه إلى عالم مائل وأشياء متجلية، ولهذا فالإيمان - في هذه الحلقة - يتقدّم على الفهم، كشرط لقيام المعاني نفسها في النص الديني، فهي موضوعة أصلا للحث على الإيمان والاعتقاد بالرؤى الدينية للعالم، وطبيعة حياة الإنسان، ومستقبل الكون والبشرية.

تمثل هذه الحلقة الهرمينوطيقية جوهر المنطق التيولوجي وشكله الحجاجي الأساسي الذي تتقارب فيه الفلسفة والدين، وقد أشار ديكرول إلى أن "القواعد الحجاجية المعاصرة تفرض صورة هذا العصر كإعادة صياغة لكلام أرسطو وكلام الإنجيل، فالاقتراب من الماضي والدين يبدو ضروريا لإعطاء وزن للخطاب المعاصر" (24)، وتتأسس هذه

الحجاجية على منطق السلطة الفلسفية والسلطة التكنولوجية بالاستناد إلى الفلاسفة ومواقفهم ومقولاتهم، وبالاستناد- أيضا- إلى كلام النص الديني (الإنجيل وشروحه)؛ حيث تكمن السلطة في كون المقولات الفلسفية والعبارات الدينية تأخذ وضع المقدمات الصحيحة التي تتضمن في داخلها المقدمات المتخفية التالية: الفيلسوف لا يكذب ولا يخدع أبدا، والنص الديني لا يخطئ ولا يضل أبدا، وبذلك ينشأ منطق خارج العقل؛ لكنه لا ينفصل عنه في حركة دائرية لا تتوقف.

يمكننا فهم التبادلات الحجاجية بين الفلسفة والتكنولوجيا من خلال مفهوم "السياق"، فالفهم الهرمينوطيقي هو إيمان في سياق الدين، والإيمان الديني هو فهم في سياق الفلسفة، وينعكس هذا الجدل السياقي في اللغة حيث تنتكر المقولات الدينية في اللغة الفلسفية لخدمة سياق فلسفي وتاريخي ودعم حججه، كما تتصهر المقولات الفلسفية في لغة التفسير والشروح التكنولوجية؛ لتكسبها مسوغات دلالية وتداولية؛ حتى تتمكن من الإقناع والتأثير على القارئ فيؤمن أو يزداد إيمانا.

وبهذا فإن "تسميات المقولات المختلفة هي تسميات مؤقتة، فمن المحتمل أن تحل محلها تسميات أخرى، وهي تابعة بوجه خاص لنمط الجدل أيضا، ويتبع نمط الجدل السياق المؤسس لسوق الدليل أيضا" (25)، ويلعب السياق في جدل المنطق التكنولوجي والمنطق الفلسفي دور الأداة التوضيحية التي يقوم عليها تأويل النصوص الدينية وفق منطقها التكنولوجي بوصفه سياقها الطبيعي؛ حيث إن "وضوح النص أو المفهوم لا- يكون تحقيقه مضمونا بشكل كلي إذا لم نحدد السياق الذي نستطيع أن نوّله فيه" (26)، وبهذا المعنى يؤول ريكور- مثلا- كلمة "اليهود"- الموضوعية بين مزدوجتين في مؤلف ليوتار (Jean Franois Lyotard) : "هيدغر و"اليهود"- باعتبار "اليهود كمنسّي أصليّ للفكر الغربي" (27)، فحضور كلمة اليهود كسياق ديني في السياق الفلسفي من خلال القراءة الهرمينوطيقية هو حضور حجاجي يوظفه ريكور للتدليل على اعتباره السلطة -ومنها السلطة السياسية- ك"منسّي فعال ليس له ماهية مختفية" (28)، وهذا في سياق تأويله للنص الفلسفي "الحنّة أرندت".

وعلى مستوى هرمينوطيقا الفعل، فإن ريكور يوظف المنطق التكنولوجي بشكل يهدف من خلاله إلى جعل مقولات النص الديني "الإنجيل" تتطابق مع الأفعال الممارسة في الواقع، فلا تكون هذه المقولات دون الواقع؛ أي كمعانٍ مستحيلة الحضور وقيم غير قابلة للعيش، ولا- هي فوق الواقع تتجاوزه كخوارق ومعجزات لا تتكرر ولا تجد من يمارسها ويقوم بتحقيقها.

ينطلق ريكور من مقدمة يؤكد فيها على "أنه حتى على المستوى الأخلاقي فإن الإيمان الإنجيلي لا يُضيف شيئا إلى قيم "جيد" و"إجباري" التي تستند إليها ممارسة الفعل" (29)، وبذلك فإن نتيجة تأويل النص الديني- بالنسبة لريكور- تكون صحيحة بالنظر إلى تعادل وتكافؤ سياق النص مع سياق الفعل والواقع؛ حيث تكون قيم النص الديني صالحة

للممارسة الفعلية والأخلاقية بالخصوص.

يهدف ريكور إلى دفع النص (الديني) إلى الفعل؛ أي إلى تعايش الفلسفة والدين في الحقل العملي بواسطة نشاط الهرمينوطيقا النصية بوصفها نموذجاً مسبقاً لهذا التعايش، ولهذا فإن إسهامات ريكور التأويلية تتعلق "بخلق حقلٍ عملي للفعل الإنساني عموماً، كمكان متميز لقيام الجدل بين التفسير والفهم" (30)؛ أي بين التفسير التيولوجي - الذي يضطلع بمهمة الحفاظ على روح المقاصد الدينية للنص الإنجيلي - والفهم الفلسفي في بُعد الهرمينوطيقي، الذي يهدف إلى تأويل النص بشكل يجعله يقذف معانيه ودلالاته إلى الحقل العملي ليبنى عالماً ممكناً لعيش الإنسان، ومن ثمة بعث إنسان تتحقق أبعاده في واقع أكثر استيعاباً لهذه الأبعاد، ويستطيع تجاوز الواقع المأساوي المنخور أخلاقياً والمفكك اجتماعياً، وهذا يُفسر المشروع العام لريكور في استدعائه للنص الديني لمجازة بؤس الحادثة من خلال تأويل هذا النص لجعل قيمه ومعانيه محل ممارسة وتطبيق على المستويات: السياسية، الأخلاقية، الاجتماعية، والقانونية.

في معرض نقده للأسس الأخلاقية والقانونية التي يُبنى عليها النظام الاجتماعي "الحدائي" المعاصر الذي يتخذ من الفلسفة الكانطية والهيغلية مرجعاً عقلائياً له؛ يُقدم ريكور تصوراً وتأويله للفعل الأخلاقي والعملي عموماً، وفق قاعدة حجاجية تيولوجية تتخذ من نص الإنجيل مرجعاً لها، وهو ما يعني مقاربتة الهرمينوطيقية للمنطق الأخلاقي والاجتماعي للمجتمع الحدائي المعاصر انطلاقاً من سلطة المنطق التيولوجي.

وفي مؤلفه "العادل، العدالة وفشلها"، يمارس ريكور الهرمينوطيقا النقدية والتاريخية في الانتقال والانعطاف الكبير من النص إلى الفعل، منطلقاً من المفارقة بين العدالة كمقولة فلسفية نصية والعادل كفعل إنساني وتجسّد للأخلاقي، وهي المفارقة القائمة في القانون المعاصر ونظرته إلى الخطأ والجريمة بوصفهما مخالفة للقانون والعقاب المترتب على ارتكابها، متسائلاً: "ماذا يعني أن يعاني كائن عقلائي بطريقة مشروعة؟ ففي عجز الإجابات العقلانية عن هذا السؤال تظهر الفضيحة الفكرية لمسألة العقاب؛ حيث تسقط العدالة عن قمة مجدها الكبير" (31)، فالعقاب مظهر من مظاهر استبداد الحادثة وفشلها السياسي في تحقيق العدالة المبنية نظرياً على "مبادئ فلسفة الحق" لهيغل، حيث تصوّر العقاب كحق للمجرم ينطلق من إرادته الخاصة.

وتهدف هرمينوطيقا الفعل لدى ريكور إلى تجاوز التصور العقلائي الهيغلي لمسألة العقاب في علاقته بالقانون والمخالفة (أي مخالفة القانون)، ونقد فكرة الحق المجرد التي يعتبرها "فضيحة فكرية"، فيبحث في الاختلال العقلائي (الاختراق والتجاوز) الذي يتأسس عليه القانون المعاصر والمنظومة السياسية عموماً، والذي أدى إلى تفاقم الجريمة والفقر الروحي للنظام الاجتماعي وتفككه، "فالعقاب مرتبط دياكتيكياً بالمخالفة - حسب علاقة النفي المزدوج - بنفس الطريقة التي ترتبط بها المخالفة بالقانون الذي يُفرزها، ويُحرض - في بعض جوانبه - عليها" (32)، فحسب هذا المنطق الديالكتيكي (***) فإن

المخالفة والعقاب متساويان ومتعادلان في القيمة، فالمجرم يستحق العقاب؛ لأنه يحمل الإرادة العاقلة لارتكاب المخالفة، وبذلك يصبح العقاب حقا طبيعيا.

إن فكرة حق العقاب لدى هيغل مبنية على تصور عقلائي مغلق، كثيف وممتلئ قانونيا؛ لكنه فارغ روحيا وأخلاقيا وغير عادل واقعيا، وهنا سيكون فشل العدالة كممارسة نتيجة لفشل العقلانية كتجريد، وعليه يقدم ريكور قراءاته التأويلية كانط أو لهغيل، معتمدا على المنطق التيولوجي لنقد العدالة المبنية على فكرة العقاب والحق المجرد وطرح تصوره عن العدالة حسب منطق مخالف للمنطق العقلاني الديالكتيكي الذي يُشجع فكرة "القصاص" كنموذج للعدالة بمعنى المساواة والتعادل بين الضرر الذي يحدثه المجرم والعقاب المترتب عن ذلك، وهو ما يراه ريكور دعوة إلى الثأر.

ينظر ريكور إلى القانون المعاصر كقانون بربري لا يحمل أية قيمة أخلاقية أو إنسانية؛ لأنه يُساوي بين العقاب والخطأ أو المخالفة؛ حيث يرى أن "قانون التعادل" "équivalence": "العين بالعين والسن بالسن" يظهر لنا اليوم قانونا بربريا، وقد قدم المسيح قانونا معكوسا، كيف؟ إنه لم يتصرف كالأخلاقيين معطيا قاعدة عامة؛ بل قال "على العكس: إذا ضربك أحدهم على خدك الأيمن، أدِرْ له خدك الأيسر، مَنْ أراد أن يُحضرك أمام القاضي لأخذ سُترتك، اترك له كذلك معطفك". (33) (Mt5, 39b-41)، ومنه فإنه يقابل المنطق العقلاني المعاصر للعدالة بالمنطق التيولوجي الذي لا يعتمد على مبدأ المساواة والتعادل بين الخطأ والعقاب، ويقدم تصورا مغايرا لذلك من خلال التماس العذر وطلب العفو والصفح كمبادئ لهذا المنطق.

تظهر تأويلية ريكور مبنية على قاعدة حاجية تيولوجية، تفترض أن العادل مشارك في الدائرة الإيمانية نفسها التي ينتمي إليها المجرم، معتبرا أن "منطق البشر هو منطق المساواة" "égalité" "والتعادل" "équivalence"؛ لكن منطق الإله -منطق المسيح، منطق بولس Paul، هو منطق مختلف، هو منطق الزيادة excès، ومنطق الفيض "surabondance" (34)، ومنطق الزيادة هذا لا- يُصبح مجرد تعاليم مسيحية يجب اتباعها وفق شرط الإيمان؛ وإنما هو منطق يوافق النظرة الفلسفية إلى الإنسان كتداخل للإرادتي واللاإرادتي وفي عدم فهم الجوانب اللاإرادية التي تغذي الرغبة والفعل الإنساني، وتبقى مسؤولية الإنسان عن الخطأ والجريمة مسؤولية محدودة لا تستوجب العقاب؛ حيث يبدو هذا العقاب جريمة أيضا وخطأ وشرًا يقابل الشر.

يقوم ريكور إذن داخل هذا المنطق بتحويل السياق القانوني والسياسي الدنيوي إلى سياق ديني؛ ليتمكن من مقاربة مشكلة العدالة وفق المنطق التيولوجي ثم يُعيد نقل نتائج هذا المنطق إلى السياق القانوني والسياسي والاجتماعي كتاريخ، كأن يحول الجريمة إلى خطيئة والخطأ إلى إثم وذنب.

وبذلك يتمكن من الكشف عن المنطقة المظلمة والمعتمة التي تنطلق منها إرادة الشر والذنب والجريمة والتي لا- تؤخذ بعين الاعتبار في منطق العدالة وفق التصورين

المنطقيين: الترנסندنتالي الكانطي والديالكيتي الهيجلي، ولا- يكون ذلك إلا بواسطة "دراسة مختلف جوانب المراد Voulu الموجّه، ودراسة جوانب الإرادة، وهو ما يقود إلى وصف المناحي اللاإرادية في حياتنا، وهذا ما يشكل نظام حضورنا" (35)، وهي الدراسة التي تؤدي إلى الكشف عن فضائح الحداثة السياسية والقانونية وصور اللاعدالة فيها، مع أنها موصوفة بالعقلانية والمنطقية.

إن هذا يعني تصدع العقلانية نفسها، وظهور شروخ في جوهر العقل التي يكون مصدرها التجاوز التعسفي لجروح الذات وقيودها اللاإرادية، وهو ما يعبر عنه ريكور بالكوجيتو الجريح، أو المحطم الذي يجب استرجاعه في شموليته ذات الأبعاد الثلاثية: "أنا أرغب وأريد، وأنا أستطيع، وأنا أعيش وأحيا"، والتي تقابل مستويات ذاتية ثلاثة: "استطاعة القول، واستطاعة الفعل، واستطاعة السرد والانحكاء"؛ إذ في استعادة هذه الأبعاد والمستويات داخل الكوجيتو تتم محاربة الشر والخطأ والجريمة.

إن مفهوم العدالة بالنسبة لريكور مرتبط بالكشف العميق عن الدوافع الحقيقية للإثم والجريمة، وليس بحمل هذه الدوافع في قوالب صورية وحركة ديالكيتيكية منطقية، وهذا يعني تأسيس العدالة في العادل كذات تعرف نفسها في ضوء الآخر، وليس تأسيسها في منظومة تجريدية معزولة عن الذات وعمقها اللاإرادي، ولذلك "إن تجريم فاعلٍ مسؤول، يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإثم عن خلفيته المظلمة، وهذا ما يُظهر في عمقه الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في إظهارها كشياطين، هكذا فإن الخرافة لم تفعل أكثر من التعبير عن الشعور بالانتماء إلى تاريخ الشر المتربص لكل أحد، النتيجة الأكثر بروزاً بأنه ضحية مع كونه مذنباً" (36)؛ ولذلك يريد ريكور، من خلال الهرمينوطيقا وتأويل رموز الشر وعمقها الذاتي-الكشف عن الخلفية المظلمة للشر والجريمة في ضوء العقلانية التأويلية المُطعمّة بالمنطق التيولوجي، وبهذا الكشف يمكن تحويل منطق العدالة في قانون المساواة والتكافؤ إلى منطق الزيادة والفيض.

وعليه فإن التأويل القائم على حاجية المنطق التيولوجي يهدف إلى وضع قاعدة قيمية لمفهوم العدالة وربط هذا المفهوم بجوهر الذات وتكوينها الأنطولوجي، وبهذا المعنى يضع ريكور "في جانب منطق التعادل قيم الخطيئة، القانون والموت، وفي جانب منطق الفيض والزيادة: قيم العُذر، العفو والحياة" (37)، فيصبح بذلك منطق الفيض منطقاً قيمياً له جذوره الإبستمولوجية (***) من خلال نظرية التأويل واشتغال الهرمينوطيقا، وهذا ما يعكس التبادل الحجاجي بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي؛ حيث يبحث ريكور عن تأسيس للعقلانية المعاصرة في مستوياتها النظرية والعملية على القيم التي تقدمها الأخلاق المسيحية.

إن مسألة العقاب بالنسبة لريكور ليست إلا- تعبيراً عن الإفلاس الروحي للعقل، والذي ينعكس على الحياة الاجتماعية، وهو ما يعني أن المنعطف الهرمينوطيقي- في الانتقال من النص كخطاب إلى الفعل كواقع- مبني على حاجية تيولوجية تستمد مشروعيتها من

منطق الفيض والزيادة كمقولة دينية؛ ولكنها قابلة للتحقق إذا ما نجح التأويل في إثباتها وإقناع الآخرين بها.

ولذلك يرى ريكور أنه "يجب معرفة أن العقاب يقع بطريقة معقولة بالتأكيد؛ ولكنه بقيمة ضعيفة للاندماج والتكامل الجماعي، ألا يوجد هذا الانسجام الاجتماعي الضعيف والهش تأييدا غير متوقع لبعض أشكال الإجرام في المجتمع المعاصر؟! أليس من خلال انهيار الرابطة الجماعية القوية، تكون قد تحررت القوى المُدمِّرة وأفلتت من الرقابة على المستوى الرمزي؟ ألا- يشهد هذا الإجرام على الإفلاس الروحي للرابطة السياسية نفسها" (38)، وهو ما يعني أن منطق المساواة والتعادل هو الذي يُنتج العقاب نفسه ويُشجع على الثأر كجريمة مضادة، وبهذا فإن العادل في المنطق التيولوجي للزيادة والفيض هو عادل يمتلك الإرادة الخالصة والواعية والاستطاعة والقدرة الكافيتين لتحقيق العدالة بقيم العذر والعفو والحياة.

وعلى ذلك فإن الذات في مسارها الهرمينوطيقي تكون قد تجاوزت عتبتين: الأولى: عتبة الإرادة الواعية المنسلخة عن الإرادة، والثانية: عتبة الاستطاعة والفعل؛ لكن ماذا عن حضور وتجاوز العتبة الثالثة، عتبة العيش أو السرد كزمن لهذا العيش؟ ويستبق ريكور هذا الاعتراض (***) بقوله: "قد تسألون عما إذا كان ممكناً لنا العيش اليوم وفق منطق الفيض هذا، وأجيبكم أن ما يمكننا فعله هو إعطاء علامات ملموسة لهذا الاقتصاد الجديد" (39)، وتتحدد هذه العلامات أساساً في صورة الذات نفسها وعلاقتها بالآخر من خلال عقد رابطة متماسكة وعادلة تقوم على احترام هذا الآخر، واقتسام السلطة معه بشكل لا يُهيمن فيه أحدهما على الآخر.

فالعلامات الملموسة لمنطق الفيض التيولوجي لا- تتجلى في قوانين صورية أو أنظمة شكلية وعقلانية جوفاء، وإنما تتمظهر في الفعل نفسه بارتباطه بالحقيقة، حقيقة الكائن والوجود وتكوين الذات، ووضع الإنسان في بُعد الطبيعي؛ لأننا كما يرى ريكور- "لا نرى الإنسان ككائن من الطبيعة، ولكن ككائن من الثقافة" (40) وعلى هذا فإن علامات منطق الفيض تظهر في الوجود الطبيعي للكائن، وليس في الاصطناع القانوني والسياسي لروابط المواطنة والحس المدني والمنظومة الاجتماعية المعقدة ومعايير الحق والواجب.

يشغل المنطق التيولوجي بفعالية قيم الفعل التي تحقق العدالة في مضمونها الطبيعي الذي يراعي في الذات قصورها الداخلي ونسبية الحقيقة فيما يفهم من الحوادث والوقائع، وي طرح ريكور إحدى هذه القيم في مفهوم الصداقة، "فالصداقة هي التي تجعلنا طبيعيين مع الغير" (41)، فإذا كانت الصداقة بهذا المعنى مكاناً طبيعياً وعقلانياً لتحقيق العدالة على المستوى الملموس والواقعي وفق منطق الفيض حيث تتضمن الصداقة تجاوز الخطأ والعفو- فإنها على المستوى التجريدي- في الخطاب الفلسفي والفكري عموماً- مكان للحقيقة؛ حيث "لا حقيقة بدون صداقة" (42) من خلال مبدأ التعليق الفينومينولوجي الذي يقتضي وضع الذات بين قوسين ونسيانها حتى تتمكن من التواصل مع الآخر وفهم الحقيقة

بالتصالح معه؛ لأنه جزء من الوجود المشترك للذات وسلطتها المشتركة.

إن مشروع ريكور العملي ينطلق من مبدأ "إعادة بناء الخطاب بشكل مغاير لما هو موجود عليه" (43)، وهذا يفترض تغيير القواعد والنماذج التي يُبنى عليها الخطاب واستبدالها بمنطق يسمح بالتغاير وخلق مكان جديد للخطاب ومستوياته، وبهذا المعنى قام ريكور بنقل مفهوم العدالة من خطابه السياسي والقانوني إلى الخطاب التيولوجي، ومنه إلى الخطاب الفلسفي كمفهوم مُعدّ للتطبيق والمشاركة الاجتماعية.

لقد نظر إلى العدالة "كمكان للحقيقة والماهية وليس للدولة فقط" (44)؛ وهو ما يمثل فعالية حاجبية للخطاب الفلسفي في صورته الهرمينوطيقية، حاجبية تستمد مواضعها من التبادلات الدلالية والوظيفية بين المنطق الهرمينوطيقي المتضمّن لحجاجية اللغة في طابعها البلاغي وحركة المقولات الدائرية وبنية القضايا التساؤلية الحوارية، وبين المنطق التيولوجي المتضمّن لحجاجية السلطة بالنص الديني والقيم العملية الأخلاقية ومبدأ الفيض والزيادة.

إن الحاجبية وفق المنطق التيولوجي تمثل بالنسبة لريكور جانبا من استعادة الذات عبر تأويل الخطاب، كما هي شكل من أشكال ترميم الذات المتصدعة بين الدين والفلسفة، ولهذا رأى من الواجب طرح القضية التي تعالج "العلاقة بين حجج الفلسفة ومصادر غير الفلسفية، وبدقة أكثر مسألة العلاقة الصراعية الاسترضائية بين فلسفتي الخالية من المطلق، وإيماني الإنجيلي المسيحي" (45)، وهذا يعني اتخاذ الهرمينوطيقا بُعدا نقديا لجعل النص الديني ينخرط بفعالية في التاريخ وحل مشاكله، من خلال التأويل الذي يضع عالم هذا النص في مواجهة الحياة الاجتماعية والدفع بالتجربة الإيمانية إلى تمثّل قيم النص وممارستها بشكل يجعل قيم الخير والعدالة والصدقة والمسؤولية حاضرة أكثر من النظم والقوانين والأعراف الاجتماعية.

3- الهرمينوطيقا النقدية للتجربة الدينية:

إن الهرمينوطيقا- ومع تطعيمها الفينومينولوجي وعيشها تجربة الظاهرة المدروسة ثم قطع هذا العيش لجعله دالا، والتماسف Distanciation (فن اتخاذ المسافة) مع الذات والانتماء إلى تراثها- لا تكفي بتحصيل الدلالات؛ وإنما تقوم بنقدها؛ أي بوضعها مجددا محل تساؤل واستفهام، حيث السؤال تأويل والجواب تاريخ، وبهذا المعنى فإن "الهرمينوطيقا خاضعة لتاريخية التساؤل" (46)، أمّا ممارسة الهرمينوطيقا لنقدية السؤال على التجربة الدينية- من خلال التيولوجيا كحامل فكري لها- فإنها تبدأ بتحويل الصيغة الدينية للنداء والإجابة إلى صيغة فلسفية للسؤال والجواب؛ لأنه من خلال هذه الصيغة يمكن فتح حوار مع النص الديني في شكل نقدي.

تنظر الهرمينوطيقا إلى إنسان التجربة الدينية انطلاقا من شروطه التاريخية وحدود الوعي لديه، ووضع الذات في مجالها المشروط زمنيا وهو ما يُشكل بالنسبة لريكور جانبا

من اعتراف الذات الذي يسهم في بناء بُعدها المعرفي كذلك، "فالتأويل يُعلمنا التخلي عن الوثوقية المرابطة بفهم التعارض بين تراث حي وامتلاكه الواعي، وهذه الفكرة ناتجة بالضرورة عن الاعتراف بالمحدودية وعن كوننا محكومين بالضرورة التاريخية" (47)، ولهذا فإن تأويلية ريكور تقوم على استعادة الدين- كتراث- استعادة نقدية من خلال تأويل النص الديني من جهة، والدفع بتجربة هذا التأويل بين التأويلات المتصارعة بوصفها تشكل مجالاً نقدياً خصباً من جهة أخرى.

يرى ريكور أن بقاء النص الديني مختلفياً عن أنظار الفهم التاريخاني هو بمثابة منطقة لواعي في الذات يجب كشفها وتحليلها؛ حتى نستطيع دفع التعارض بين هذا النص وامتلاكه الواعي في القراءة والتأويل والاستخدام، ولهذا فإن هذه الهرمينوطيقا النقدية تشتغل من خلال مسارين: "مسار تحليلي نحو اللاوعي ومسار تركيبى نحو الوعي" (48)، فالتحليل النقدي للدين هو تحريره من جوانب اللاوعي فيه، والتي يُعبّر عنها- توهماً، بالقدر- وهو ما يعني أيضاً خضوع الذات إلى اللاوعي وتعطيلها عن الفعل والفهم، أمّا ما يتمّ تحليله في اللاوعي الديني فيُعاد تركيبه؛ ليشكل في النهاية الوعي التاريخي؛ أي الوعي مرتبطاً بزمنيته وراهنية وجوده.

إن اللحظة النقدية للهرمينوطيقا تقوم على التماسف مع الذات وتعليق رابطة الانتماء ففي هرمينوطيقا الذات لدى ريكور ينتج عن التماسف وتعليق الانتماء، بروز "الأخر" كعامل نقدي من خلاله ترى الذات عيوبها وتقرأ تصدعاتها بوضوح؛ لأن الرؤية والقراءة مُتعدرتين عندما تواجه الذات نفسها بنفسها؛ لأن هذه المواجهة المباشرة- كحدس أو تأمل من دون واسطة- هي وعي دوغمائي، تظهر نتائجه مزيجاً ومخادعة، وهي نفسها النتائج التي يصل إليها الوعي الإيديولوجي أو الميتافيزيقي، ومنه الممارسة التحليلية للهرمينوطيقا النقدية هي ممارسة شكية تهدف إلى كشف الزيف والخداع في التجربة الدينية واللذان يحوّلان دون تأسيس البعد التاريخي فيها.

ليست نقدية ريكور إستمولوجية فقط؛ بل أنطولوجية كذلك، فهو يجمع بين المجال النقدي للتأويلات المتصارعة والرؤية التأملية لنقد الذات في لحظة انفهامها أمام النص، وبهذا يلاحظ "تمفصلاً جوهرياً بين نقد الدين على طريقة ماركس، نيتشه، وفرويد، وفهم الإيمان الذاتي، وقد تكوّن هذا النقد للدين- بالطبع- خارج الهرمينوطيقا تماماً، كنقد للإيديولوجيات، وكنقد للعوالم الخلفية وكنقد للأوهام؛ لكن بالنسبة لفهم هرمينوطيقي ما، مُركز على النص يمكن لهذا النقد أن يظل في الآن ذاته اعترافاً بالخضم الخارجي، الذي لا نحاول استرجاعه وتعميده بالقوة، وأن يصبح أداة نقد داخلي، ينتمي حقيقة لعمل المُباعدة التي يلتمسها كل فهم للذات أمام النص" (49)، فالنص هو بالنسبة للهرمينوطيقا عتبة نقدية؛ لأنه يضع الذات في حوار مع نفسها من خلال وساطة الرموز والآخر، ولهذا فإن ما يسميه ريكور "مقاربة هرمينوطيقية هي بالضبط رفض الأَقنوم "الأدبي" للنص، واستبداله بالكلام الحوارية" (50)؛ لأن هذا الكلام الحوارية هو الطريقة التي يتجلى بها

واقع ممكن كراي ممكن، كما تظهر من خلالها المعاني الدينية في فضاء التاريخي والزمني.

إنه في البعد التاريخاني للهرمينوطيقا النقدية تتأسس الحجاجية كجهد معرفي لممارسة النقد ودفع الاعتراضات وإدارة حوار التأويلات الممكنة، وتحويل هذا الحوار إلى مشروع عمل حقيقي باستخراج قيم الفعل وتطبيقها على الواقع الاجتماعي والأخلاقي حتى وإن كانت هذه القيم قيما دينة؛ لذلك "فالتطبيق الذي يعمل على تحويل النصوص إلى الحياة ليس موجودا خارج فهم نصوص الإيمان الديني، فهذه النصوص لا تستنفذ معناها" في توظيف محض داخل النص"، إنها تسمي عالما، وبهذا المعنى فإن التطبيق هو اللحظة الأخيرة للفهم" (51)، مثل اللحظة النقدية للخطاب الديني، حيث على قدر ما يكون الإيمان عملا- يكون مفهوما، وعلى قدر ما يكون مفهوما يكون عملا، وبهذا تنشأ دائرة هرمينوطيقية نقدية رهانها فهم الإيمان في الكلام والكتابة؛ لأن "الإيمان هو الفعل الذي لا يدع نفسه يتقلص إلى مجرد كلام أو كتابة، هذا الفعل يمثل الحد لكل هرمينوطيقا؛ لأنه الأصل لكل تأويل" (52)، وبهذا المعنى تمارس الهرمينوطيقا نقدها الذاتي من خلال المرآة التبولوجية لمسألة فهم الإيمان.

لقد ظهر أن الإيمان كوعي ديني يتأسس كجزء من الكوجيتو الهرمينوطيقي كلحظة نقدية ومعرفية، كجزء من ذات المؤول التي تعدُّ محور الفهم بكل ما تحمله من دوغمائية وأحكام مسبقة، أحكام مأخوذة من الإيمان الوثوقي بالدين؛ حيث "إن اللحظة النقدية للهرمينوطيقا تقوم على إعادة الاعتبار لدوغمائية المؤول، والتي ليست غير قابلة للتفادي فقط؛ بل ضرورية في عمل الفهم كذلك" (53)، أي في جعل الأحكام المسبقة المستخلصة من التفسير (****) تشارك في عملية الفهم، ومن ثمة هي تشارك في صيرورة تاريخية؛ لأنه وكما لاحظ غادمير أن "التفسير هو استخدامنا لمفاهيمنا المسبقة، حتى تقدم لنا اللغة هدف النص بشكل فعل" (54)، وهو ما يعني في هرمينوطيقا الذات لدى ريكور فتح الذات على عالمها من خلال النص، وتحقيق الفهم الذي لنفسها كذلك، فهما يشمل الحكم المسبق والدوغمائي واللاوعي والفعل الإيماناني بوصفها جزءا من علامات النص ورموزه.

وبهذا المعنى تكون "اللغة الدينية لغة شعرية، ليس باعتبار الشعري نوعا أدبيا مقارنة بالنثر..، ولكنه التوظيف الشامل لكل أنواعه، بوصفه مكانا للإبداع الدلالي، وافترض عالم ما، وإثارة فهم جديد للذات" (55)، وعليه فإن ممارسة التأويل النقدي على التجربة الدينية للذات هي استعادتها في بُعدها الأكثر غنا بالرموز والأكثر ارتباطا بتجربة الحياة المعاشة.

تتخرط هذه الهرمينوطيقا النقدية والتاريخية في مشروع عام للفلسفة، "الفلسفة التي تطالب بضم فكرة المطلق إلى تجربة المطلق" (56)، وهي أيضا- في بعض جوانبها- مطالبة بالمعرفة المطلقة، و"المعرفة المطلقة هي هذا المصير الكلي الذي يعني تماهي الذات مع الوجود الذي يحتوي في داخله على من يتكلم وما يُتكلم عنه، وحدته وتضاده، وحدة وحدته، واختلافه" (57)، كما تتحقق هذه المعرفة المطلقة بتماهي حجاجية الذات من

خلال إرادتها ورغبتها واستطاعتها مع حاجبية الوجود من خلال اللغة ومنطقها، والفهم وطابعه الجدلي، والإيمان ووعيه التاريخي، "فالمعرفة المطلقة هي كذلك الحدس العقلي المحايث للخطاب الجدلي الموجود في اللغة، فهي الوجود كوعي كليّ بالذات، وبالذات كوجود" (58)، والهدف هو الوصول إلى شفافية الموضوع من خلال الالتحام كلياً باللغة كوجود وبالوجود كلغة، وهو هدف من بين أهداف الهرمينوطيقا كذلك.

إن ما يهمّ في مسارات الهرمينوطيقا الريكورية ومنعطفاتها هو البحث عن الإنسان المتآكل بين الخطابات والنصوص، التي تمارس اللغة فيها التهام الوجود وإخفاءه وراء العلامات والرموز، ثم يمارس الزمن سلطته في الدفع بهذه الرموز والعلامات إلى الماضي والتراث كذاكرة، ويقوم خطاب التيولوجيا بدفعها إلى منطقة اللاوعي المغمورة؛ ليتراكم فوقها الواقع بحوادثه ومشكلاته وتاريخه فيردمها ويحجبها عن الفهم.

وعلى هذا فإن المسيرة الطويلة لهرمينوطيقا ريكور تحاول استعادة الإنسان في صورته المكتملة ووجوده الأصيل بتحرير الوجود في اللغة، بتأويل النص وتفكيك رموزه وعلاماته، وتحريره من ذاكرة التراث بالسرد والانحكاء، ثم قوله في الزمن وانتشاله من اللاوعي بتأويل رموز النص الديني وبناء عالمه؛ ليتمّ إنقاذه من تحت أنقاض الواقع بتحرير الفعل من قوته اللاإرادية، وتخليص العقل من الشر الذي ينهشه والظلم الذي يحطمه وتلك مسؤولية الذات الأخيرة.

الحواشي:

(* باحث من الجزائر.

- 1) Ricœur, Lacoque, "Penser la Bible ", Seuil, Paris, 1998, P14.
- 2) Ricœur, "Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle", éd. Esprit, Paris, 1995, P41.
- 3) Philibert Michel, "Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance", éd. Seghers, 1971, P22 et: cf. Ricœur, Penser la bible, Op.cit, P14-15.
- 4) Perelman. Chaïm - Olberchts Tyteca, "la Nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation", T1, éd. PUF, Paris, 1958, P166-167.
- 5) Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud", Seuil, Paris, 1965. P39.
- 6) Ricœur, "Aux Frontières de la philosophie, lectures 3", Seuil,

Paris, 1994, P268.

7) IBID, P283.

8) IBID, P286.

9) Ricœur, "Parcours de la reconnaissance", éd. Stock, Paris, 2004. P146.

10) Ricœur, "Soi même comme un autre", Seuil, Paris, 1990. P37.

11) Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P118.

(*) لقد تأثر ريكور في فلسفة الحرية- خصوصا في مرحلة الشباب- بالفلاسفة الوجوديين- خاصة كيركيغارد وغابريال مارسيل- في الحفاظ على التوازن الديني والفلسفي.

12) Ricœur, "Hegel aujourd'hui", in : "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006, P171.

13) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P286.

(**) لا- يحيل هذا اللقاء إلى شخص المسيح عليه السلام؛ حيث يتبرأ ريكور من تصور المسيحية الملحدة في مقولتها "الإله مات في عيسى المسيح".

14) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P291.

15) Ricœur, "La Critique et la conviction", éd. Calmann – Lévy, Paris, 1995, P222.

16) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P130.

17) ريكور بول، "من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط2001، 1، ص100.

18) Meyer Michel, "Qu'est ce que l'argumentation?", éd. Librairie philosophique J. Vrain, Paris, 2005, P24.

19) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P269.

20) Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P38.

21) Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P36.

22) Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P59.

23) IBID, P548.

24) Ducrot Oswald, "Le Dire et le dit", éd. Minuit, Paris, 1984, P168.

25) فان دايك، "علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات"، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط2001، 1، ص235.

26) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P168.

27) Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P29.

28) IBID, P33.

29) Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P37.

30) Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P51.

31) Ricœur, "Le Juste, la justice et son échec", éd. L'Herne, Paris, 2005, P50.

32) IBID, P51.

*****) حسب منطق الديالكتيك الهيجلي فإنه يمكن عرض مسألة العقاب بالشكل التالي:
القانون (القضية)، مخالفة القانون (نفي القضية)، العقاب (نفي النفي)، أما النفي المزدوج هو: (نفي القضية ونفي النفي).

33) Ricœur, Equivalence et surabondance, les deux logiques, in: Esprit, Op.cit, P164.

34) IBID, P163.

35) Philibert, Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance, Op.cit, P47.

36) ريكور، "فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء"، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2003، 1، ص222-223.

37) Ricœur, Equivalence et surabondance, Op.cit, P167-168.

****) يمكن المقارنة بين الجانب الإبستمولوجي والجانب القيمي من هذا المنطق من خلال مراجعة مؤلفه الذي يحمل نفس دلالة هذا المنطق في عنوانه "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى".

38) Ricœur; Le juste, la justice et son échec, Op.cit, P55.

(*****) يستخدم ريكور في هذا المقام الشكل البلاغي المسمى استباقي (Prolepse)، والذي يتم من خلاله توقع الاعتراضات الممكنة والقيام بدحضها أو توجيهها توجيهها يخدم في النهاية الطرح الأساسي لما هو بصدد الحديث عنه، وبهذا يتحقق الاكتمال العضوي للموضوع المطروح من خلال دفع الاعتراضات المتوقعة.

39) Ricœur, Equivalence et surabondance, Op.cit, P168.

40) Ricœur, "A l'école de la phénoménologie", éd. J.Vrin, Paris, 1993, P127.

41) Ricœur, "La Mémoire, L'histoire, L'oubli", Seuil, Paris, 2000, P440.

42) IBID, P440.

43) Ricœur, "Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas", éd. PUF, Paris, 1997, P14.

44) IBID, P33.

45) Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P82.

46) Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P31.

47) Gadamer Hans Georges, "l'Art de comprendre, écrits I: Herméneutique et tradition philosophique", trad.: Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982, P132.

48) Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P113.

(49) ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 101.

50) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P284.

51) IBID, P302.

52) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P282.

53) Jankovic Zoran, "Au-delà du signe: Gadamer et Derrida et, le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein ?", L'harmattan, Paris, 2003, P50.

نشير إلى أن التفسير يحيل في المعنى نفسه إلى شرح اللغة دون تأويل، وإلى تفسير النص الديني؛ أي استنباط المعاني وشرحها من أجل الإيمان.

54) Gadamer Hans Georges, "Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique", trad. Pierre Fruchon, éd Seuil, Paris,1996, P419.

55) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P301.

56) IBID, P108.

57) Hyppolite Jean, "Logique et existence",éd. PUF, Paris, 1961, P33.

.IBID, P44 (58