جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

الرمزية الدينية و الأخلاقية في فلسفة التأويل لبول ريكور

من إعداد الطالب(ة):
شارف فاطمة الزهرة

إشراف :
د. أنور حماده

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
أنور حماده	أستاذ محاضر أ	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
دراس شهرزاد	أستاذة	مناقشا	جامعة وهران 2
العربي ميلود	أستاذ	مناقشا	جامعة مستغانم
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ	مناقشا	جامعة الشلف
بن دوخة هشام	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2026/2025

كـلـمـة شـكـــر

أتقدم بجزيل الشكر و التقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور أنور حماده صاحب التوجيهات القيمة والنصائح الثمينة التي ساهمت في إثراء موضوع بحثي .

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرة على تفضلهم بمناقشة البحث ، و على الجهد والوقت الثمين الذي بذلوه في تقييم و تصويب هذه الدراسة .

كما أشكر أيضا كل من الأساتذة : دراس شهرزاد ، سواريت بن عمر ، صاري رشيدة ، الصادق أوالعربي وكل أساتذتي الكرام الذين درسوني فلهم مني خالص الاحترام و التقدير .

الإهـــــداء

إلى روح الروح الأستاذ ، الزوج ، الراحل "حمادي حميد "

أهديه هذا العمل .

إلى معلمي الأول أبي ،وأخي الصديق رحمهما الله.

إلى أمي حفظها الله .

إلى أبنائي الأعزاء ، رفيق ، نسرين وراضية .

إلى كل ممن أحبني و أحببته .

شارف فاطمة الزهرة

مقدمـــــة

مقدمة:

تتضمن المقاربات الفكرية الغربية المعاصرة تراثا نقديا للكشف و مساءلة الكثير من الأفكار والنظريات التي ساعدت في تأسيس قواعد و مناهج و أنساق إذ وجهت الفكر الإنساني إلى المسار الصحيح وأزاحته عن تلك الرؤى التي سعت لتقديم نظريات فكرية و فلسفية للذات من ناحية ولتموقعها في العالم من ناحية أخرى من خلال فهم الوجود بما هو موجود ، وللتحليل و التعمق في مسألة الفهم الوجودي وجد المفكر نفسه أمام الكثير من الإشكالات والتحديات نظير انهزام و إخفاق الذي أصاب الذات في فهم ذاتها وذوات الآخرين الذي ينتج إشكالية أكثر تعقيدا و هي سوء الفهم التي يمكن أن ندعوها كذلك بفوضى أو غموض الفهم.

إن هذا المعطى الفلسفي بلور فكرا تأمليا انعطافيا لفلسفة القرن العشرين عند الفيلسوف بول ريكور Paul Ricœur باستدعائه للنظريات المختلفة كظاهريته و الوجودية و المدرسة الشبهة (ماركس ونيتشه وفرويد) إلى البنيوية و التفكيكية بالإضافة للنظريات اللاهوتية المتمثلة في اليهودية و الدين المسيحي وأنثربولوجيا الإنسان ...الخ ، كل هذا الانفراج على النظريات الفلسفية السابقة عنه و معه ساهمت في إنشاء المنظومة الفكرية التي أسس لها ريكور في خضم الفلسفة التأملية ،إذ تمكن من تقديم عمل أقل ما يقال عنه من خلال إنجازه الفكري المتمثل في إشكالية الهيرمينوطيقا و يعتبر عمل مهم ضمن فلسفات القرن العشرين الذي أنطلق مع الطرح الذي قدمه فلاسفة التأويلية بدءا من شلايرماخر – دالتاي – هوسرل – هيدجر – غادامير – وصولا إلى مدرسة الارتياب مع بول ريكورالذي توصل إلى تقديم نظريته الفلسفية بشكل مشروع متضمن لعدة تأويلات و الذي اتصف بالكثير من المنعطفات فسمي بالمشروع التأويلي عند بول ريكور ، و هنا ساهمت الأخلاق المسيحية عند بول ريكور في بلورة فكره الفلسفي كحلقة التي ارتبطت بداية تأسيسها بالتأمل الذاتي المبني على الأخلاق المسيحية .

بالإضافة إلى ذلك استثمر بعض المعارف الابستمولوجية و التحليل البنيوي ، فجعل هذه التوجهات هي من ساهمت في المشروع الريكوري للحقل التأويلي إذ توصل فيلسوف المنعطفات إلى تأسيس منظومة فكرية فلسفية بامتياز عززت الفكر التأملي الفلسفي وأعطته دفعا نحو تأمل فلسفي جديد .

مقدمة

– نظرا للتغيرات السريعة مع بداية القرن العشرين و خصوصا مع الحربين العالميتين الأولى والثانية تبلورت الأفكار الأولى لبول ريكور المتمثلة أساسا في مفهوم الذات الذي اعتبره وحدة كلية لا يمكن بأي حال أن تتجزأ و من أجل هذا كان لابد عليه بالعودة إلى القراءات السابقة لفلاسفة الوجودية والظاهريتية في بدايته الأولى من التأسيس ، و حين عودتنا إلى الأفكار والآراء لأولى لبول ريكور نجده متأثرا بكتاب مثل غابريال مارسيل Gabriel MarceL وكارل ياسبرز Karl Jaspers إلى الفلسفة الألمانية في الفينومينولوجية مع ادموند هوسرل Edmund Husserl ثم مارتن هيدجر Martin Heidgger ونظرية المعرفة التاريخية ، فتأويل التوراة و التحليل النفسي و النظرية اللسانية و نظرية الفعل و ظاهريتة الزمان و الذاكرة ونظرية السرد و الأخلاق ، هذا الإرث الفلسفي والفكري الذي استغله ريكور في تقديم صورة مميزة للفعل التأويلي و للتوضيح أكثر سنسعى للإجابة على السؤال : لماذا وقع اختيارنا لهذه الأطروحة الموسومة بالرمزية الدينية والأخلاقية لبول ريكور في فلسفة التأويل ؟

– الاختيار لم يكن اعتباطيا أو عشوائيا و إنما كان مقصودا للتيمة التي اختيرت وللفيلسوف) للفيلسوف بول ريكور نظرا لتميزه الفكري و الفلسفي و للتيمة المطروحة للبحث في علاقة الرمز بالدين والأخلاق عنده خاصة و في الفلسفة التأويلية بشكل عام.

تعتبر اللغة البشرية ، بما تحمله من ثراء و تعقيد ، مفتاحا لفهم التجربة في أبعادها العميقة ، ومن بين هذه الأبعاد تحتل الرمزية مكانة مركزية خاصة عندما تتصل بالمجالين الديني والأخلاقي .

لقد استطاع الفيلسوف الفرنسي بول ريكور و هو أحد مفكري القرن العشرين أن يدمج في تأويله الفلسفي تساؤلات غنية حول معنى الرمز ، لاسيما في علاقته بالإيمان ، و الأخلاق ولوجود الإنساني وتعد أعماله، التي تقع عند تقاطع ظاهريتة والتحليل النفسي و اللاهوت ،ميدانا خصبا لاستكشاف وظائف الرمزية في بناء المعنى ووساطة المقدس ، و تشكيل الفعل الأخلاقي .

في هذا السياق ، لا يمكن اختزال الرمزية لدى ريكور في مجرد زخرفة لغوية ،بل هي في صميم العملية التأويلية التي تمكن الإنسان من فهم ذاته من خلال العلامات و الأساطير والسرديات والتقاليد،فالرمز الديني بعيدا عن كونه بقايا من الماضي أو صورة غامضة ، يصبح في تأويله طريقا للوصل إلى المعنى العميق للوجود الإنساني ، و بالمثل تتجلى الأخلاق لدى ريكور في ديناميكية تأويلية تشرك الذات في

السعي نحو العيش الجديد مع الآخرين و من أجلهم ، ضمن مؤسسات عادلة ، أخلاق تتسم بالانفتاح على التعالي لكنها متجذرة في المسؤولية وسرد الذات .

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف كيفية ترابط الرمزية الدينية والأخلاق في تأويل بول ريكور من خلال تحليل وسائط اللغة الرمزية و الصور السردية للدين ، و التداعيات الأخلاقية المترتبة عليها و سنسعى إلى تسليط الضوء على الكيفية التي تصح بها عملية تأويل الرمز ، لديه وسيلة للوصول إلى حقيقة الذات في علاقتها بنفسها و بالآخر ، و بالآخر المتعالي .

– امتد تأثير فكر بول ريكور إلى مجال فاق في اتساعه فاعلية أكبر المفكرين في وقتنا المعاصر ، ومع ذلك فإنه ينعت في الكثير من الأحيان كفيلسوف في حين أن أعماله تمتد إلى علوم كثيرة كالدين ، وتفسير الكتاب المقدس – التاريخ – النقد الأدبي – التحليل النفسي .

و الدراسات القانونية و السياسية ،كما أن أعماله تركت بصمة أيضا عل مباحث أخرى كعلم النفس والاجتماع و علم اللغة ، و القارئ المتمرس لبول ريكور يرى أن تباين موضوعاته التي عالجها في مختلف الفروع تعبر عن فكره المنسجم و المتطابق و المتسق على الدوام وبلا انقطاع و توصف أعماله "بالخيرة " نظرا لحرصها على جودة الأداء و مستواه العالي ، دون أن ننسى المستوى الأخلاقي الراقي ، ورغم الكم الكبير و الهائل لأعماله التي بذل فيها جهد شاق وضخم من التنقيب و التمحيص والبحث والتوثيق الأكاديمي و مهما كانت طبيعة الموضوعات التي تناولها بول ريكور لم يتوان في الدفاع عن قيم الإيمان الديني والعدالة الاجتماعية ، ولهذا يعتبر بول ريكور من أكثر الفلاسفة في العالم تمتعا بالاحترام، فأسلوب كتابته رصين و هادئ إن تحقيقه للكتابات الأكاديمية هي ما أحب تحقيقها فعليا في المجتمع .

كالدعوة إلى الإيمان الديني و تحقيق العدالة و التعاون ...الخ فهو جانب و ابتعد عن تحطيم المقدسات كما فعل الكثير من المفكرين الفرنسيين الآخرين كجاك دريدا مثلا و الشيء المميز عند بول ريكور هو محاولته مد الجسور بين مراحل التراث الفلسفي المختلفة فكتاباته لم تكن بنبرة حادة و عالية عن الاختلافات بين فكره و فكر الآخرين ، بل كان حريصا في توضيح جوانب الاتفاق و التشابه بين الاثنين، و هذه ميزة ايجابية أخرى تضاف لشخصية الفيلسوف ، فكل كتابته توحي لنا بأنها تأسست على أفكار من قرأ لهم ،فمعارضة لأفكار الآخرين لم تكن انتقادا من أجل المعارضة و لكن من اجل إضافة المزيد على ما قبل أو كتب .

مقدمة

كانت الانطباعات الفكرية الأولى لبول ريكور لمساره التأويلي موجهة نحو اهتماماته الفكرية للوجودية و التي أخذها من " **غابريال مارسيل**" و " **كارل ياسبرس** " في عشرينيات القرن الماضي التي رأت أن أي كائن مفكر يفترض وجوده أولا .

– هذا الوجود الذي يقف على طرفي النقيض من نظرية ديكارت ، التي أراد من خللها إثبات الوجود من خلال الفكر ، في حين يرى الوجوديون الوجود لا الفكر يأتي أولا ، لكن حقيقة الوجود ليست معطى للإثبات بل هي أفكار المسبقة ، فالفيلسوفان الوجوديان مارسيل و ياسبرس كانا ذا انتماء ديكارتي و كانا يعتبران أن الوجود عطاء من الله الذي ليس موجودا لأن الوجود يختص بينما الله خارج العالم لأنه سرمدي و الكائنات الموجودة في العالم هي الوحيدة التي تحيا تجربة الوجود ، لذا عليها أن تفسر تجربة وجودها.

أما وجودية جان بول سارتر التي أخذها من مادية كارل ماركس . تعني أن الواقع المادي هو الوحيد في الفلسفة الوجودية و على هذا النحو نجده قد دفع بالوجودية إلى الاتجاه الإلحادي وفي نفس السياق رأى أن المقابلة ليست بين الوجود و الخلود ، لكن بين الوجود و العدم ، و فكرة الوجود اختيارية أو قرار يأبى الانتحار ، و الجنس البشري هو الكائن الوحيد القادر على اتخاذ هذا القرار ، كما أن الهوية البشرية تتشكل ليس بالتفكير فقط و لكن بالعمل أن تكون هو أن تفعل ، فتأثر بول ريكور بوجودية سارتر في هذه النقطة بالذات فيما يتعلق بأهمية العمل ، أما التأثير الأقرب كان من فكر مارسيل وكارل ياسبرس ،فأضاف لأهمية الفعل صفة أخرى لا تقل أهميتها عن الأولى وهو تفسير الفعل لا يكفي أن تقوم بالفعل فقط لكنه يتوجب علينا تفسير و فهم هذا الفعل لأنه يعتبر من أهم السمات الخاصة بالحياة الإنسانية .

– تتميز الهيرمنوطيقية الريكورية عن العديد من هيرمينوطيقات السابقة ، التي نذكر منها على سبيل المقاربة ، هيرمنيوطيقا ديلتاي التي أقامت تعارضا بين الفهم و التفسير ، إذ اعتبرت أن الفهم لا التفسير هو منهج العلوم الإنسانية و أن التفسير –لا الفهم – هو منهج العلوم الطبيعية ، في حين أن ريكور أزال هذا التعارض بين الفهم و التفسير و اعتبر بأن هناك رابطة وثيقة بين الفهم و التأويل في الهيرمينوطيقا .

كما تتميز هيرمينوطيقا ريكور عن هيرمينوطيقا هيدجر عبر إقرارها أنه لا يمكن للهيرمينوطيقا أن تحصر في إطار أنطولوجيا الفهم ، بل يستلزم عليها أن تنتبه إلى الأسئلة الابستولوجية و المنهجية ، واهتمام هيرمينوطيقا ريكور بهذا النوع من الأسئلة هو ما ميزه أيضا من هيرمينوطيقا غادامير .

مقدمة

تتميز هيرمينوطيقا الريكورية بخصوصية معينة مختلفة عن تلك الهيرمنوطيقات الأخرى كما أن لها سمات رئيسية و بالتالي يصعب تصنيفها و ذلك لانفتاحها على مختلف الفروع المعرفية إذ لم تكن كلها وهذا ما دفع بعض المؤلفين الذين كتبوا عن ريكور بوصفه ب " فيلسوف التخوم " un philosophe des frontièreو هذا لحرصه الدائم في تأملاته و كتابته الفلسفية على أن يظهر التكامل و التآلف بين مختلف ميادين المعرفة لقناعته الفكرية بعدم الاقتصار أو الانشغال على ميدان معرفي واحد ،إذ اعتبر أن الاقتصار على فرع واحد للمعرفة من شأنه أن يعيق العملية البحثية و بالتالي سوف يجانب الحقيقة في عوض امتلاكها فالبحث عن الكل من خلال الآخر يتم من خلال البحث في سائر الفروع الأخرى .

– سنحاول الحديث عن بعدين أو توجهين (منطلقين من صفة " فيلسوف التخوم ") التي كانت من ضمن صميم البحث الفلسفي لدى ريكور ، هناك بعدان داخلي و خارجي للهيرمينوطيقا الريكورية ، يتمثل البعد الأول في النوع الداخلي و هو الترابط الوثيق في الخطابات و الكتابات ذات الشكل و المضمون الفلسفيين، أما النوع الخارجي هو العلاقة بين الدراسات و الخطابات التي تتصل بالفروع المعرفية الأخرى و يعني الفلسفية ، كالعلم و اللاهوت مثلا ، وهذا فارق آخر يحسب لبول ريكور في الدراسات الفلسفية الهيرمينوطيقية ، فالتنوع الحاصل كان مقصودا و موجها ليكون كذلك

– تعتبر التأويلية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة هي فن تأويل النصوص و تطور هذا الفن خاصة في عمق الاختصاصات ذات صلة بتأويل النصوص المقدسة (اللاهوت فتح مجالا لتأويل المقدس).

فالتأويل أو ما نطلق عليه اسم الهرمينوطيقا (Herméneutique) باللاتينية تعلق بكل المعارف فمن النص المقدس إلى بقية النصوص الأخرى . النص التاريخي – الفلسفي – الأدبي... هناك عدة تعريفات للهرمينوطيقا أو ما يصطلح على تسميته ب (نظرية التأويل).

–اصطلاحية ولغوية – سوف لا نتطرق إليها كلها ، بل نحاول أن نضبطها على مفهوم واحد في هذا العمل ، فالهيرمينوطيقا إذن هي "نظرية التأويل" وهي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم خاصة ما يتعلق بتأويل النصوص.

و يمكن تعريف التأويل فلسفيا بأنه التفكير حول العمليات الفهمية المتضمنة لتأويل النصوص والخطابات، فاتسع مفهومها في القرن الثامن عشر و العشرين ، فمن تأويل النصوص الدينية إلى تأويل النصوص الدنيوية .

مقدمة

مر التأويل عبر محطات مختلفة منذ نشأة مفهومه كما ذكرنا سابقا ، فمن التأويل الديني مرورا بتأويلات لنصوص مختلفة كالنص الأدبي التاريخي إلى التأويل الفلسفي ، و هذا الأخير الذي هو محور بحثنا .

– اشتمل تأويل النص المقدس كل الديانات (اليهودية – المسيحية و الإسلامية) ، فكان لكل عقيدة تأويل خاص بها ، لأن المعتقد و اللغة هما الشرطان المحددان لتأويل النص الديني ، فالإقبال على مسألة التأويل ليس بالأمر الهين باعتباره مفهوما إشكاليا ، أثار الكثير من الجدل بين أهل الاختصاص من الباحثين في مجال الحقول المعرفية المختلفة ، سواء قديما أو حديثا ، فمن إشكالية النص الديني المقدس وصولا إلى تأويل النص الإبداعي المدنس في مجال العلوم الإنسانية ، على حد قول عبد الغاني بارة في كتابه الهيرمينوطيقا و الفلسفة . – يعتبر التأويل جوهر الممارسة الفلسفية ، إذ كان مقتصرا على الممارسة الدينية ، و في بحثنا هذا سوف لن نتطرق لأهم المراحل التي مر بها المفهوم نظرا للحمولة التي اكتسبها التأويل على مر الحقبات المعرفية منذ القديم و لذلك سوف نقتصر على مفهوم التأويل للفلسفة الغربية و هذا ما يخدم ورقتنا البحثية المتمثلة في تيمة أطروحة الدكتوراه المعنونة بالرمزية الدينية والأخلاقية عند بول ريكور في فلسفة التأويل .

– حاول الكثير من الفلاسفة المعاصرين الارتقاء بمفهوم التأويل لتخليصه من المعنى اللاهوتي الذي اكتسبه ، ويعود الفضل لهذا العمل المتميز للفيلسوفان شلاير ماخر و ديلتاي اللذين أسسا معا الأرغانون الجديد للعلوم الإنسانية ليفكر هانس جورج غادامير في التأويلية من منحنى آخر بولوجها للمقاربة الأنطولوجية للمعنى ، فكان لهيدجر و هوسرل ، هابرماس نظريات تأويلية تختلف الواحدة منها عن الأخرى باختلاف الفكر الفلسفي للفيلسوف ، و بول ريكور من بين هؤلاء الثلة الذين التحقوا بالركب التأويلي و الفينومينولوجي في آن واحد ، وبطرحه لمفهوم هيرمينوطيقا الارتياب ماركس – نيتشه فرويد ، حاول ريكور صياغة التأويلية في قالب متميز من شأنه أن يخدم الفلسفة الراهنة لفهم الإنسان . و على حد قول نيتشه " ليست هناك حقائق هناك فقط.. . تأويلات. "

وفي إطار البحث عن جواب لإشكالية الرمز الديني والأخلاقي في فلسفة التأويل وعلاقتها بالتجربة الدينية والأخلاقية جاءت بعنوان الرمزية الدينية والأخلاقية في فلسفة التأويل عند ريكور في أطروحتنا الموسومة بالرمزية الدينية والأخلاقية في فلسفة التأويل عند بول ريكور والمسألة المراد تقديمها هنا هل يمكن التوفيق بين هرمينوطيقا الارتياب والتي تفكك الرموز وهيرمينوطيقا الاستعادة (التي تعيد بناء المعنى) لفهم الرمز كمعبر يربط بين تجربة الإنسان الأخلاقية والوجود الديني، يهدف هذا البحث لمعالجة كيفية تجاوز الرموز للغة المباشرة لتكشف عن معاني باطنية تخص الشر والخير والوجود .

ومن هنا نطرح الإشكال التالي: بأي معنى يمكن للتأويلية الرمزية عند ريكور أن تتجاوز تفكيك المعاني الظاهرة لتأسيس فهم ديني وأخلاقي متجدد للذات الإنسانية ؟

وللجواب على الإشكالية لابد من أسئلة أخرى تتصل وتترابط فيما بينها لتقدم المعنى الجليل لرؤية الفيلسوف لمفاهيم تتعلق بالذات الإنسانية من خلال الفهم الدائرة الهرمنوطيقية عند بول ريكور.

ما مفهوم الرمز عند ريكور وما هو التداخل الحاصل بينه وبين الأسطورة ؟

كيف يمكن للرموز الدينية مثل الخطيئة– السقوط ، أن تعبر عن واقع انثروبولوجي أخلاقي من خلال تأويلية الرمزية (الشر– الدين – الأخلاق) ؟

هل الرمز مجرد إشارة إلى شيء آخر أم انه يحمل المعنى في ذاته يستلزم تأويلا يفتح على آفاق وجودية جديدة ؟

كيف ساهمت الرمزية في الانتقال من نقد وتفكيك (مع فرويد) إلى استعادة المعنى الديني والأخلاقي؟ برؤية ريكورية ؟

على ضوء هذه التساؤلات ارتأينا أن نجيب على عناصر بالتدريج محاولين الإلمام بوحدة الإشكالية .

– يقول بول ريكور " فقد كان العمل الناتج عن " Giffurd lectures منتظما حول أربعة استعمالات رئيسية ل " أستطيع " فأنا استطيع أن أتكلم ، و استطيع أن أتصرف ، و استطيع أن أروي ، وأستطيع أن أعد نفسي مسؤولا عن أفعالي و أن أتركها تنسب إلي كما تنسب إلى مؤلفها الحقيقي بول ريكور – صراع التأويلات .

و في نظر ريكور أن هذه التسلسلات الأربعة بالترتيب و بدون تقديم أو تأخير الواحد عن الآخر تدفع إلى طرح أسئلة بشكل متبادل تختص بفلسفة اللسان – وفلسفة الفعل و النظرية السردية و أخيرا فلسفة الأخلاق. هذه الأخيرة التي تعتبر مفهوم تأسيسي في تيمتنا و كل هذه التسلسلات المذكورة أنها تفتح نفسها على مقاربتين إحداهما تحليلية وأخرى تأملية .

– يركز بول ريكور في الهيرمينوطيقا على مسألة الفهم ، أي في نفس الاتجاه لهيدجر الذي كان مشروعه للهيرمينوطيقا مختلف عن سابقيه (ديلتاي ، شلاير ماخر).

لقد أكد على الطابع التاريخي للفهم لأنه لا يقوم على المقولات بل على الخبرة في كل لحظة من خلال اللغة ، فاللغة فاعل أساسي بل قاعدة أساسية لعملية الفهم كما يرى نصر حامد أبو زيد " ليس ثابتا بل نتاج تجارب حياة " نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة و آليات التأويل .

الأسباب و الدوافع :

الأسباب الذاتية :

هناك أسباب و حوافز دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع نأتي على ذكرها :

أولا :رغبتي في البحث في الميدان الديني و الأخلاقي في التأويل في الفلسفة الغربية و بدا لي الفيلسوف بول ريكور من أكبر الفلاسفة الذين خاضوا في هذا المجال المتعلق بالفكر الديني والأخلاقي و أكثرهم توسعا نظرا لإيمانه المسيحي .

ثانيا : استكمال ما كنت قد بدأته من تحليل في أول عمل لي في رسالة الماجيستر الذي كان حول الهيرمنوطيقا و التحليل النفسي الذي تطرقت فيه لتأويل الحلم – الدين و الفن في التحليل النفسي و كان سيغموند فرويد حاضرا في نموذج هذه الرسالة ، الشيء الذي أعطاني نفعا كثيرا من أجل البحث في المسألة الدينية في الفكر الغربي ، فوقع اختياري على الفيلسوف الفرنسي بول ريكور كأنموذجا ،لأنه يعتبر من بين الفلاسفة الذين نظروا المسألة الذات وعلاقتها بالآخر.

– إبراز مفهوم الذات مع ذاتها والذات مع الآخر ، من خلل الخطاب الفلسفي لبول ريكور الذي دعا إلى رؤية كونية من خلال البحث في القدرات الإنسانية .فكانت من أفكاره خالية من التعصب أو الانحياز فكانت مضمون الأفكار التي اشتغل من أجلها حاملة لرسالة إنسانية سعى لإرسائها في المجتمعات المعاصرة .

بالإضافة إلى ذلك نزولا عند رغبة الأستاذ المشرف في مساعدته لي من أجل اختيار موضوع الرسالة ، و ترتيبه لي في البحث في المجال الديني في الفكر الغربي .

الأسباب الموضوعية :

الأسباب الموضوعية محاولة للإلمام بالنظرية الريكورية من خلال تسليط الضوء على جانب المهم في فلسفته الذي تتعلق بالذات الإنسانية، وعلاقتها بالآخر.

– تجاوز الشك و إعادة المعنى ، فريكور ابتعد عن هدم الرموز الدينية والأخلاقية بل أعاد صياغتها وتأويلها من أجل إنتاج المعنى للوجود الإنساني.

– دعم المكتبة الجامعية بدراسة جديدة في مجال التنظير الهرمينوطيقي لمسألة التجربة الدينية الأخلاقية الغربية التي من شأنها أن تفتح آفاق بحث جديدة لمقاربة تأويلية عربية إسلامية مستقبلا.

خطة البحث :

تضمنت خطة البحث مقدمة مرتبطة بموضوع دراستنا وثلاثة فصول كل فصل يتكون من 3 مباحث وخاتمة.

جاء الفصل الأول بعنوان المرجعيات الفكرية عند بول ريكور والذي قسمناه إلى ثلاثة مباحث، شرعنا في المبحث الأول الذي يحمل عنوان الدلالة والمفهوم الذي إشتمل على ضبط المعنى التأويل فكان عبارة عن تعريفات لدلالة مفهوم التأويل ووضحنا تأثير هذه التأويلات على البدايات الأولى للمشروع الريكوري بوجه عام ثم انتقلنا إلى مرجعيات بعض الفلاسفة ممن تأثر بهم بول ريكور سواء بالنقد أو إعادة الصياغة لبعض المفاهيم التي من شأنها أن تدعم تأويليته كهوسرل في الفينومينولوجيا وفكرة التطعيم والوجود عند هايدغر وغادمير وأخيرا الفهم الريكوري لفرويد من خلال فكرة الارتياب واستعادة المعنى بوجه خاص.

2- الفصل الثاني

تطرقنا في الفصل الثاني إلى تعريف التجربة الدينية والأخلاقية وعلاقتها بالرمز والذي يمثل صلب موضوع دراستنا وقد احتوى على ثلاثة مباحث فكان أولها حول تعريف التجربة الدينية والأخلاقية ثم انتقلنا في المبحث الثاني إلى التأويل الرمزي للأسطورة وعلاقته بمفهوم رمزية الشر عند بول ريكور حيث سلطنا الضوء على جانب مهم في فلسفة بول ريكور من خلال معنى الأسطرة وعلاقتها بالرمز الديني والأخلاقي هذا الذي يتداخل في فهمه مع التأويل الديني عند فرويد من خلال مؤلفات ريكور (محاولة في فرويد وصراع التأويلات) ، أما المبحث الثالث معنون بالرمزية الأخلاقية عند بول ريكور وعلاقتها بالحكمة العملية أين سعى ريكور للفصل ما بين الأخلاق ورمزية الشر .

الفصل الثالث

الفصل الأخير يحمل عنوان أهمية تأويل ريكور للتجربة الدينية في فلسفة التأويل المعاصرة، تضمن ثلاثة مباحث، باشرنا عملنا في المبحث الأول الذي يحمل عنوان الايتيقا وفلسفة الفعل أولا من خلال الفهم الريكوري للأخلاق بتميزه بين مصطلحين éthique و morale أخلاق الواجب وأخلاق الغاية، إذ أثبت أولوية الأخلاق أو ما سماه بالاستهداف الأخلاقي الذي كان مضمونه تطلع الإنسان يسعى إلى غاية الاستجابة الايجابية بين الذات والآخر بفعل الحوار والتقدير، أما المبحث الثاني الذي تناولنا فيه حدود العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل إذ تعتبر من القضايا الفلسفية واللاهوتية العميقة حيث تقف عند مفترق الطرق بين الانثروبولوجيا الميتافيزيقا وعلم النفس الديني والأخلاق. فتناول القناعات الروحية والشخصية باعتبار التجربة الدينية تجربة وجودية عميقة واختتمنا الفصل بالمبحث الثالث الذي يبحث في

موقف التأويلية المعاصرة من فهم ريكور للرمزية الدينية و الإيتيقا،فتعتبر التأويلية المعاصرة عند بول ريكور محطة مفصلية في تطور الهيرمينوطيقا الحديثة التي أعادت صياغة العلاقة بين النص و المعنى والفهم و الوجود و أسلوب أنشأت من خلاله صيغة تأويلية جامعة لحقول الفلسفة والأخلاق والرمزية الدينية.

وأنهينا هذه الدراسة بخاتمة تضمنت مجموعة من نتائج البحث، استبانت من خلالها أهم الجوانب الجوهرية في تأويلية بول ريكور.

- المناهج المتبعة :

- استعنا بجملة من المناهج من أجل وضع خطة لهذا العمل تعيننا على الوصول إلى النتائج المرجوة ، أهمها المنهج التاريخي ،إذ طرحنا عنصر المفهوم و الدلالة ثم المرجعية الفكرية لدى بول ريكور وهذا ما يتطلب اعتماد الإطار التاريخي ، كما يعيننا بالخلفية الفلسفية لتجميع معارفنا فنصيغها بطريقة علمية من شأنها أن تلم بالأفكار و النظريات التي استمد منها بول ريكور مشروعه الهرمينوطيقي ، كما وظفنا المنهج التحليلي حيث أعاننا في تحليل المفاهيم و الأفكار و النظريات من خلال عملية التفكر لقراءة النصوص بالتحليل العقلاني ، إذ تندرج فيه من المهم إلى الأهم عبر مسالك متعرجة ، بالحرص على تطبيق قراءة منطقية للإرث الغربي مستبعدين الفكر الذاتي ، ثم المنهج التركيبي من خلال ما توصلنا إليه من ربط الفلسفات و الأفكار و المفاهيم للهيرمينوطيقات السابقة بدءا من الدلالة و المفهوم إلى المرجعيات الفكرية السابقة عن بول ريكور ، كالفينومينولوجية و الوجودية إلى الرمز و الرمزية في الدين و الأخلاق ثم إلى النظرية الريكورية ، و في الأخير كان لابد علينا أن نطبق المنهج النقدي الذي تمثل في بصمة فلسفة بول ريكور على الفكر الغربي لاحقا و الفكر العربي في مسألة التأويل .

إذن الشكل العام للمنهجية المطبقة على أطروحتنا كانت على التوالي منهج تاريخي تحليلي تركيبي – نقدي لمجموع الأفكار و المفاهيم حول موضوع الأطروحة في سياقه الرمزي الديني و الأخلاقي لبول ريكور .

الدراسات السابقة :

إن البحث في الدراسات التأويلية وهذا ما تظهره البحوث والأعمال التي عكف عليها المنشغلين بالمشروع التأويلي الريكوري، إذ بذلوا جهدا مضنيا لتقريب العديد من المفاهيم والأفكار إلى فهمنا وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر بعض الأطروحات التي تتعلق بموضوعنا.

أما الصعوبات التي واجهتني خلال الاشتغال حول هذا البحث فهي كثيرة .

مقدمة

– صعوبة حصر الموضوع في الدين و الأخلاق لأن أعمال بول ريكور هي عبارة عن منظومة فكرية مستقلة بذاتها ، إذ يصعب علينا فصل نظرية عن أخرى و بالتالي تعذر فصل الدين و الأخلاق كعمل مستقل عن النظريات الريكورية وهذا ما تشكل لي عرقلة في عملية التحرير لأن موضوع تأويل الرمز و الرمزية في الدين و الأخلاق عند بول ريكور من حيث أنه جد واسع إذ تتداخل فيه عدة نظريات تاريخية فينومينولوجية ووجودية و أخرى فلسفية معرفية .

– صعوبة الإحاطة بالموضوع نظرا لتفرعات الفكر الريكوري على مختلف المعارف – الأمر الذي يقضي للتوجه مباشرة لصلب الموضوع مع ذكر الأفكار التي تخدم العمل البحثي مبتعدة عن الاطناب و التعمق نظرا لكثرة المعلومات التاريخية .

– و من أكثر الصعوبات التي واجهتها في بحثنا هو عسر فهم أفكار ريكور لتميز فكره بالعمق وفلسفته نقدية لكن ليست من أجل النقد و لكن من أجل إعادة الصياغة من جديد مع فكرة الآخر ، هذا ما حتم علينا قراءة للنصوص التي اشتغلنا عليها في هذه التيمة ، ولأن فكرة كان من نظريات القديمة والحديثة وحتى المعاصرة التي بها أسس أفكاره لمشروعه التفكري .

و أخيرا صعوبة الترجمة ، خصوصا نصوص بول ريكور التي تعبر عن فكره الموسوعي و العميق ، كل هذا لا ينقص من قيمة البحث ، إذ حاولنا جاهدين الإلمام بمجامل أفكار ريكور التي تصب في صلب الأطروحة ، كما سعينا إلى جمع مختلف الجوانب المعرفية و العلمية و المنهجية .

أما بخصوص الدراسات السابقة نجد :

– أطروحة الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور – رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر – جامعة وهران ، من إعداد الدكتور العربي ميلود – 2010–2011 ، طرحت مسألة مهمة في علاقة الذات مع الآخر .

– أطروحة التلقي وأشكال التأويل ، نجد في هذا العمل البحث في النظرية التي يقوم عليها التأويل والتلقي في الفلسفة المعاصرة .

– إشكالية الإيتيقا والتأويل – بول ريكور أنموذجا – 2016/2015 – من إعداد الدكتور بوعزة معمر ، الذي تناول فيها من خلال الموضوع الفهم الإيتيقي في فلسفة التأويل .

الفصل الأول

المرجعيات الفلسفية لبول ريكور

المبحث الأول : الدلالة و المفهوم .

لقد طرحت الهيرمينوطيقا معضلة التأويل في الفلسفة و العلوم الإنسانية و قد كانت بدايات هذه المعضلة مع تفسير النص الرئيسي ثم تطورت إلى بقية العلوم ، فالهيرمينوطيقا تعلقت بكل المعارف فمن النص المقدس إلى بقية النصوص الأخرى ، كالنص التاريخي ، الفلسفي، الأدبي إلى غيرها لكن قبل أن نتوغل في تحليل مفهومها أو ما يسمى بفن التأويل و قبل أن نخوض في أصوله و بدائية علينا أن نتعرف إلى مفهوم الهير مينوطقيا اصطلاحا و لغة

فالهيرو منظقيا اذن هي" نظرية التأويل " وهي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم خاصة ما يتعلق بتأويل النصوص .

أما التعريف اللاتيني للهيرومنطقيا Hermeneutike تعني التأويل و اشتقت أصلا من لفظ Hermania أي هرمس Hermese وهو الإله الوسيط بين الآلهة و الناس ، وفي معنى آخر يعزو الخييميائيين اليونان انتسابهم إلى هرمس واعتباره بمثابة مبدع علمهم [1]، حيث يتنقل بينهم ليشرح الرمز لأنه كان يتفرغ لعمله جيدا و هو إتقان لغة الآلهة و فهم لكل ما يدور بداخل هذه الكائنات الخالدة ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى الإنسان فالهيرو منطقيا ، هرمسية مضمونا و شكلا من حيث فن الفهم و تأويل النصوص وقد انطبعت الهيرو مننوطيقا بعدة دلالات مختلفة ، فهي تفسير لكلمة الله عند أباء الكنسية وعند المسلمين تفسير النص، أو تاويله كذلك إذا " **تجوزنا التفرقة الاصطلاحية بين التفسير والتأويل.**[2]

ويمكننا تعريف الهيرومينوطيقا فلسفيا بالتفكير حول العمليات الفهمية المتضمنة لتأويل النصوص والخطابات ، حيث اتسع مفهومها في القرن الثامن العشر والعشرين من التفسير المقتصر على النصوص الدينية إلى تفسير النصوص الدنيوية .

لأن النصوص القديمة تبقى دائما مبهمة و غامضة للمحدثين لذلك وجب وجود منهج فكري يساعد على إعادة قراءة النصوص القديمة ، حيث تعتبر هذه النصوص قديمة تاريخيا، ومختلفة كذلك من حيث اللغة، ولهذا أسندت هذه المهمة إلى مفسرين قادرين على استخراج المعني الحقيقي من النص ، فهي ليست كأي

---

[1] اندري لالاند: الموسوعة الفلسفية المجلد الثلني (HQ) مادة هرمسية تعريب خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات بيروت باريس 2001 ص 556 مادة هرمسية .

[2] نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، المركز الثقافي العربي ، 5 ،2003، ص13 (من التمهيد)

مهمة، فمن اختار من المفكرين طريق التفسير، يعني أنه اختار الربط بين عالمين مختلفين ، عالم يكتنفه الغموض هو عالم النص، و عالم مضيء و محدد المعالم ، هو عالم المفسر، وبالتالي يصبح بناء جسر بين العالمين أمر عسير لا يوفق فيه إلا من كانت له حدقة و قوة في البحث والتحليلو استخراج الأفكار التي أريد لها أن تفهم من قبل الآخر .

ولذلك عرفت الهيرمينوظيقا بفن الفهم و تأويل النصوص ومن حيث التركيب اللغوي

"فن التأويل "و"علم التاويل . "

فالتأويل في أسمى معانيه كما يرى هيدجر مرتبط بالهرمسية وهو ": **أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء، أن تؤول هو أن تستمتع أولا، و عندند تصبح أنت نفسك رسول الآلهة.**[1] و يمكننا تحديد مفهوم التأويل بأنه نظرية منهجية و ممارسة الفهم ، و الإمساك) (بالمعنى العميق النص مهما كان بعده الزماني أو الثقافي . فأي نص وجد بين أيدي مؤول إلا وكانت له ظروفه التاريخية الثقافية أو إيديولوجية التي كتب فيها و التي فرضت نفسها

على المؤلف وهو يكتب نصوصه، ولذلك تعددت النصوص بتعدد الظروف .

-في مفهوم التأويل-

إذا كان التأويل ممارسة تفسيرية فان جذوره تمتد إلى أقدم العصور عبر التاريخ و الحضارة ، فقد كانت للثقافات القديمة طقوس مقدسة بحاجة إلى من يفسرها و كان الكاهن

بمثابة المؤول بالمفهوم الراهن ، فقد كان يهتم بتفكيك الرموز و تحليل لغتها و بالتالي الوصول إلى المفهوم الذي يعتبر تأويلا. ولكن مع ظهور التفكير الفلسفي بدأ تبني التأويل الفلسفة اليونانية كأسلوب مغاير للمفهوم الكهنوتي السابق ، لكن لم يأخذ حيزا مهما مع الفلسفة إلا بظهور النصوص الدينية اليهودية ثم المسيحية التي كان شغلها الشاغل تفسير النص المقدس ، فالعهد القديم والجديد عند اليهود، أكبر دليل على مدى تمسك الأطياف

الدينية ومدى سعيهم لفهم النص و تفسيره " و بالتالي فان التأويل باعتباره علم منهج التفسير بدأت نشأته من التأويل على أساس انه ممارسة التفسير[2] "

---

[1] عادل مصطفى : فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير دار النهضة العربية طبعة 2003 ص19

[2] د . محمد جاد عبد الرازق: نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد 15 2006 ،ص 368

و مع تفسير الكتاب المقدس ، حدد التأويل باعتباره نظرية و ممارسة للتفسير و بدأت ومع رقعته تتسع من تفسير الكتاب إلى مناقشات مرتبطة بتفسيره ، ثم انتقلت هذه الرقعة لتشمل الأدبيات و الثقافة وعلم الاجتماع و النفس و الحقوق و الفن والإبداع و مع نهاية القرن التاسع عشر إلى العشرين و بظهور فلاسفة عقلانيين برز التأويل كدراسة في الفلسفة و طرأت عليه تحولات مهمة فيما يخص مدى الفهم ومنهج البحث ، إذا " أصبح أساسا للمنهج الفلسفي في تحليل الفهم الإنساني و بيئته ، ولقد تضمن في أحدث تطوراته مناهج ما بعد الحداثة ومقارباتها[1] "

لقد مر التأويل عبر مراحل مختلفة منذ نشأة ،مفهومه، فكما ذكرنا سابقا قد انتقل من التأويل الديني إلى التأويل الفلسفي، و سوف نحاول تحديد هذا المفهوم من خلال التركيز على فهمه في الثقافة الإسلامية ثم الفلسفة الغربية مركزين على النظريات التي تخدم موضوعنا في التحليل النفسي دون غيرها .

التأويل عند المسلمين :

إن المسلمين كغيرهم من المفكرين اليهود والمسيحيين ، لهم تراثهم الديني الفكري الثقافي، الذي ظهر من خلال تعدد الفرق والمذاهب و المرجعيات الدينية ، التي نتج عنها اختلاف وتعدد في الفهم والتفسير قائم في علاقة المفسر بالنص، الذي أدى بدوره إلى ظهور إشكالية التفسير والتأويل . فالتفسير موضوعي يستند على الوقائع التاريخية و المفسر يعتمد بالدرجة الأولى على الرؤية التي وصلت إليه من الأجيال السابقة في إطار اللغة التاريخية وفي هذا الصدد يقول **نصر حامد ابوزيد: إن المعرفة الدينية لا تتطور و أن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل الوحي و معناه، وان التمسك بمعرفتهم هو ألعاصم من الزلل و الانحراف ، وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة والى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى[2] "**

ومع ذالك فإن ما كان يقوم به هؤلاء المفكرين هو شرح للنص أو الأحاديث النبوية لكن هذا لا يعني عدم تسلل بعض الأفكار التأويلية التي تعتبر ذاتية في عملية التفسير من جيل إلى أخر، فمهما ادعى هؤلاء بأن التفسير موضوعي إلى أن أفكار تأويلية ذاتية نابعة من ذات المفسر تتسرب إلى داخل العملية التفسيرية . مما أدى الى الاختيار القائم على "الترجيح "على حد تعبير **نصر حامد أبوزيد وهو ما يعكس بدوره موقفا تأويليا نابعا من موقف المفسر و هموم عصره و إطاره الفكري والثقافي و كلها أمور لا**

[1] المرجع نفسه ص 369

[2] نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل ، مرجع سبق ذكره ص 12 .

يمكن لأي مفسر أن يتجنبها مهما ادعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة مرة أخرى في الماضي[1] "

ولتوضيح هده المسألة في التأويل في فضاء الثقافة الإسلامية يهمنا الوقوف عند ثلاثة نماذج في الفلسفة الإسلامية كان لها الأثر البالغ في التنظير لهذه المسالة : **الغزالي و ابن رشد ، ثم ابن عربي** .

موقف الغزالي :

أن تضارب الاتجاهات و اختلافها تمحور حول موقف رئيسي يخص المسلمين و هو النص الديني ومناهج تأويلية بحيث كان للتأويل دور أساسي و خطير في ظهور الفتن الطائفية و المذهبية .

إن الغزالي كغيره ممن سبقوه من المفكرين وجه نقدا للتحصيل التأويلي لسابقيه خصوصا ما تعلق بموقف الفرق من النص الديني و مناهجها في تأويله ، وبعد رحلة طويلة للبحث عن الحقيقة توصل الإمام إلى ضبط قوانين تأويل من خلال تبيان الجوانب السلبية للموضوع ونقده لمناهج التأويل عند الفرق المختلفة ، مما ساعده على تناول قضية التأويل من منظور خاص . هناك منهج متكامل ارسي من خلاله قانونا يأخذ به في مجال تأويل النصوص الدينية اعمد في ذلك إلى الجمع بين منطوق النص وقوة الدليل ، فكان هذا و بمثابة القاعدة التي بني عليها منهجه في التأويل، كما أنكر أن يكون هناك ثمة شيء يعيق تعارض العقل والشرع بالإضافة إلى نبذه لكل تقليد من شأنه أن يقف حاجزا أمام الفهم الصحيح للنص الديني أما فيما يتعلق بإشكالية الظاهر والباطن فكان من السباقين إلى التوفيق بينهما في منهجه، فيأخذ بالمعنى المحسوس في مكانه و يبحث عن السر الخفي وراءه حيث يقول الإمام الغزالي " : **و الجامد على الظاهر كيف يتصور أن تنكشف له الأسرار**[2] "

لقد أقام الإمام الغزالي منهجه في التأويل متأثرا باتجاهين ، العقلي و الصوفي ، يقول د. احمد عبد المهيمن " : **لقد كان الغزالي يهدف إلى الجمع بين الدليل العقلي المراد الحقيقي و النهائي من مدلول النص الديني، ومن هنا حاول الجمع بين محاولة الوصول إلى مراد النص و باطنه كما ورد به الشرع، وبين الاعتقاد في معنى النص بما يدل عليه العقل رغبة منه في التقديس ونفى المماثلة أو التشبيه**[3] "

---

[1] المرجع نفسه ، ص 12

[2] أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، الناشر دار الوفاء ، الطبعة الأولى 2001، ص 211

[3] المرجع نفسه ص211 ارنست رينان ، ابن رشد و الرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1957ص 73

لكن الملاحظ أنه مهما ادعى التوفيق بين النقل و العقل إلا انه حصر المعرفة الحقة عن طريق الكشف الصوفي ، و ما توصل إليه هو طريقة مختلفة عن الصوفية لكنها تتضمن طابع ديني صوفي .

التأويل عن ابن رشد :

تأثر ابن رشد بمعلم الفلسفة الإغريقي **أرسطو طاليس** حيث أعتبر من اكبر شراح أرسطو ومن الملاحظ أن الفترة التي عاشها احتفت بالاهتمام بالإنتاج الفكري و الثقافي و ازدهرت معه حركة الشرح .

إن الظروف التي عايشها ابن رشد و فرت له المناخ الملائم ليساهم في الحركات الفكرية الفلسفية التي نشأت آنذاك ، يقول **ارنست رينان : اذاع صيت ابن رشد بين اللاتين لأمرين ، لكونه طبيبا و كونه شارحا لأرسطو ، بين أن فخره شارحا أعظم من فخره طبيبا بمراحل 3** " .

توفرت لابن رشد قوة الذكاء و التمحيص و بصفة عامة اجتمعت في شخصيته خصال علمية جهزت له القدرة على الخوض في الشروح الفلسفية ومسائل التأويل، والخائض في هذه التجربة يجب أن يكون على دراية تامة بالفقه اللغوي لنص ما و لتحصيل معرفي قوي ليتمكن من النص و قد تجمعت في ابن رشد كل هذه الخصال ، يقول **الجابري "**[1] **: إن ابن رشد درس دراسة تخصص كلا من العلوم الدينية و العلوم الفلسفية** ، حيث برز في مختلف علوم عصره من دين و طب و أضاف لهما الفلسفة فكان لابن رشد رؤية خاصة للتأويل و بما أنه وفق بين الدين و الفلسفة فان منهجه التوفيقي هذا كان قائما على تأويل ظاهر النصوص ، ثم التحصين بالقياس العقلي .

رفض ابن رشد كل أشكال التأويل التي تدعو إلى الحشو و الرافضة للتأويل العقلي و التي تتعارض مع الشرع ، كما انه اتخذ موقفا من المتكلمين و اعتبر منهجهم في التأويل مقتصرا على الجدل الذي لا يرقى إلى مرتبة البرهان ، وكان له موقفا مماثلا للصوفية ، حيث رفض التأويل الصوفي معتبرا التجربة الصوفية طريقة فردية ذاتية تعبر عن حالات وجدانية لا تنزع إلى العقل و منطق البرهان و في هذا الصدد يقول د. احمد عبد المهين " **: إن ابن رشد ينتهي إلى انه لا يجوز أن يقوم بتأويل النصوص الشرعية إلا الفلاسفة القادرين على النظر العقلي البر هاني فهم وحدهم من لهم حق التأويل دون غيرهم ، إذ هم اقدر من سواهم على الفهم و إدراك الأبعاد الخفية للنص**[2] **.** "

يدل هذا على أن تأويل ابن رشد ليس تأويلا لظاهر النص فحسب و إنما يسخر العقل لفهم وإدراك باطن النص وللإيضاح أكثر فان التأويل عند ابن رشد قائم على البرهان خلافا للتأويلات السابقة التي أجازت

[1] محمد عابد الجابري : ابن رشد ، سيرة و فكر مركز الدراسات العربية، بيروت لبنان ط1 ، 1998 ص 33

[2] د أحمد عبد المهيمن ، إشكالية التأويل ، مرجع سبق ذكره ، ص 310

الجمع بين الحكمة و الشريعة من غير فهم صحيح للمبررات العقلية و للعلاقة بينهما والخطأ في ذلك يعود لغياب العقل ألبرهاني و بذلك أضرت الفرق المختلفة بمقاصد النص ، فأفصحت عن تأويلات تعبر عن أهواء فاسدة و اعتقادات محرفة ساهمت من خلالها لخلق الفتن و الحروب داخل امة واحدة حيث أشار ابن رشد إلى ذلك بقوله : "**و كان كل فريق منهم يرى انه على الشريعة الأولى ، وان من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال و هذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم الشريعة**[1] "

لقد غلب ابن رشد الفكر و العقل في عملية التأويل ، فهو في بحثه لقضية التوفيق بين

الشريعة و الفلسفة ، أسهم كثير في الجمع بين النقل و العقل ورأى كذلك أن للدين وجهان وجه يفهمه العامة من الناس والوجه الآخر هو الباطن لجمع العلماء والمتفقهين وأهل البرهان وفي أيديهم سبل فك التعارض والتناقض فيما يخص بعض الآيات ، يرى ابن رشد أن التأويل أمر ضروري لأهل البرهان حتى يتمكنوا من نفي ما يبدو من تعارض بين الظواهر بعض الآيات و بين الحقائق العقلية دون التشويش على الجمهور بتلك التأويلات ، فيظل التعايش قائما بين الدين و العقل ، ويظل كل منهما صادقا في دائرة عمله[2] .

موقف ابن عربي

إن مفهوم التأويل عند ابن عربي يأخذ منحا أخر بحيث يعتبر التأويل عنده منهجا فلسفيا كامل ينظم الوجود و النص معا و لأهمية النظرة التأويلية عند هذا المفكر، خصصت له دراسات خاصة بفكره سواء من المفكرين العرب أو من المستشرقين وهذا يدل على

خصوصية فلسفته و تميزها عن الفلسفات الأخرى يقول نصر حامد أبو زيد" : **تتبدى أهمية ابن عربي في حقيقة ، انه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي و الفلسفي السابق عليه**

كله ، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب[3] "

لقد تبنى ابن عربي الفكر الصوفي و هذا راجع للبيئة التي تنشأ فيها، حيث ترعرع في وبيئة كان الزهد والتصوف حاضران و هذا ما غذى فكره الروحي الصوفي ، وكشف و الدارسون لابن عربي الكثير من

[1] المرجع نفسه ، نص311

[2] المرجع نفسه ص 338

[3] نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، مرجع سبق ذكره ص 18

الجوانب الغامضة لتصورات عند سابقيه يقول نصر حامد ابوزيد " **: من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيرا من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه، خاصة أولئك الذين لم تصل كتبهم، أوصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة**[1] "

و بالتالي فان العملية التأويلية عند ابن عربي جمعت بين ظاهر النص و باطنه، فهو لم يأخذ مأخذ الصوفية في عملية التأويل للنص رغم صوفيته المتجذرة ، كما انه لم يحذو حذو الفرق الكلامية الأخرى كالمعتزلة أو الأشاعرة في تحديده لتأويل النص فقد نحا منحا أخر يجعل من التأويل كشفا وهو قدرة إبداعية على تحويل المعنى و عنده لحظة إنشاء المعنى يقول **ابن عربي" :التأويل هو عبارة كما يؤول إليه الحديث الذي حدث عنده في خياله.**[2]

لابن عربي تصور خاص للتأويل ، فالنص المؤول يستند على جانبين في تحليله الجانب الظاهري منه والباطني ، أما الظاهري فهو استيعاب النص من ظاهر ألفاظه ثم توضيح المعنى أو الحكم الشرعي المقصود بتفسير المشكلة الفقهية حسب ما اتفق عليه أنصار الظاهر ، فابن عربي يعتقد أنه لا ضرورة في استعمال البرهنة العقلية فيما يتعلق ببعض الآيات الدالة على مفهومها الظاهري ، فالنظر العقلي يسقط في هذه الحالة و يعيب على أهل الظاهر من المتكلمين والفلاسفة أسلوبهم في تأويل كل ما هو ظاهر و لا يحتاج إلى برهنة لأنه يدفع العامة من المسلمين إلى الخلط بين ما هو مؤول ظاهريا و ما يخفي باطنيا

أما الجانب الباطني في التأويل عند ابن عربي فيتم على مستوى المسألة الفقهية بالتنقيب على مدلولها و معناها في الوجدان الذي يقصد به الباطن و هذا بالوقوف على المعنى الباطني للآيات و الأحاديث النبوية .

لقد أسس ابن عربي فكرته للوجود على الثنائية (ظاهر) (باطن) و في هذا الصدد **يرى نصر حامد أبو زيد أن العالم الوسيط له جانبان، ظاهر و باطن يقابل بظاهره العالم الحسي الذي نعانيه و نشاهده ، عالم الطبيعة و الكون والاستحالة ، و يقابل بباطنه الذات الإلهية ، فهذا العالم الوسيط يقرب بين طرفي هذه الثنائية فيتوسط بينهما من جانب، ويعزل بينهما و يفصل من جانب آخر فلا يلتقيان ، وعلى ذلك فوحدة الوجود عند ابن عربي لها معنى خاص و يجب أن تلحظ من جانبين، وبالتالي أن**

[1] نصر حامد أبو زيد ، المرجع نفسه، ص 19

[2] ابن عربي : الفتوحات المكية، دار صيدا بيروت دون تاريخ 3 ص 453-454

تفهم في إطار هذه الثنائية الأولية ، وفي إطار هذا الوجود الوسيط الذي يجمع بينهما و يفصل في نفس الوقت"[1]

ونحن نستعرض هذه النماذج نلاحظ أن الفكر الإسلامي يحيي موضوعا أساسيا دار ومازالت تدور حوله قضية المسلمين من وهي العلاقة بين النص و العقل ، و على الرغم من أن التأويل ارتبط بالكتاب المقدس عند كل الأديان لكنه لم يأخذ مجالا واسعا في الدين كالذي أخذه عند المسلمين وهذا راجع إلى ظهور صراع في التأويلات بين المرجعيات الدينية والفرق الكلامية بعد فترة الخلافة . كما نلاحظ من جهة أخرى أن هناك تداخل بين التفسير والتأويل.

التأويل في الفلسفة الغربية

إدا كانت مسألة التأويل بالشكل الذي ذكرناه في الفلسفة الإسلامية خصوصا وفي الثقافة الإسلامية عموما لا تخرج عن جدل التفسير والتأويل فإنها تأخذ منحا آخر منذ الإهتمام بمنهج التأويل كمسألة مستقلة في الفلسفة الغربية ولتبيان هذا التأسيس الفلسفي لمسألة التأويل نقف عند بعض النماذج التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا .

أطروحة فريديريك شلاير ماخر (1768-1834) FRIEDRICH SCHLEIRMACHER

يعتبر فريدريك شلاير ماخر لاهوتيا وفيلسوفا ، ويعتبر من هؤلاء الفلاسفة الذين أعطوا أهمية كبيرة للأسئلة المعرفية ، أي التفكير بالمعرفة و طبيعتها و كيف يتم تحصيلها في نفس الوقت حيث عرف بالتزامه الديني من جهة و حرية فكره من جهة أخرى ، وهذان العنصران ، تفردا بهما شلاير ماخر ليكون رجل دين و فكر في نفس الوقت .

لقد خاض في تجربة التأويل وفهم أسسها كما فكر باليات للقراءة ، و كان من الأوائل الذين أصروا على أن القراءة فن، و يعد شلاير ماخر مؤسس الهيرمينوطيقا العامة بالإضافة إلى توجهه نحو الدراسات التيولوجية و الدينية الحديثة .

ويقصد بمصطلح" القراءة فن "أن يكون القارئ فنان بنفس قدر المؤلف ، إن القاري وهو ما يستوعب كلمات النص يبدع ، ففعل القراءة فعل إبداعي يتساوى مع الكتابة ، و في ذلك يرى شلاير ماخر أن موقف الفهم هو موقف علاقة حوارية يحتوي على طرفين ، المتحدث المنشأ للتعبير ، والطرف المتلقي مما يجعل الهيرمينوطيقا فنا للإصغاء.[2]

[1] نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل مرجع سبق ذكره ص 32

[2] عادل مصطفى فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، مرجع سبق ذكره ص 66-67

وهذا حكم على أن الهير مينوطيقا فن للفهم .

يدعو شلايرماخر القارئ إلى أن يكون له حدس فني لأن الفهم من حيث هو فن الفهم لا تتغير ماهيته مهما كان النص الموجود بين أيدينا تشريعيا ، دينيا أو أدبيا لا يتغير معه فن الفهم : لكن الذي يتغير هو آليات القراءة ، لان كل مادة نصية تستدعي أدوات نظرية من اجل الحصول على قراءة فنية يتم التحصيل فيها على فهم صحيح ، المراد من قبل الآخر ، وهذا معناه أن مهمة الهيرمينوطيقا تتغير باستمرار ، ففي نظره تمثل النصوص كلها جسد لغوي، فلابد إذن من استعمال النحو لتوضيح معنى العبارة. في مستهل عمله حول "الهيرمينوطييقا "نجد أن مهمة الفهم في إيصال التعبير مجددا إلى المعنى الذي حركه فنحن نبحث في الفكر عن الشيء ذاته الذي أراد الكاتب التعبير عنه[1] .

إن الفهم عند شلاير ماخر يتحرك عبر قوانين هي :

القانون الأول على القاري أن يعايش العملية الذهنية للمؤلف و يتفاعل مع النص

القانون الثاني: على القارئ النفاذ داخل بناء الجملة و بناء الفكرة و بالتالي على المتلقي أن يتحرك ضمن هذين النقطتين، الأولى التي تعتبر سيكولوجية أو ما تسمى بالتفسير النفسي وثانيهما اللغوية أو ما تسمى بالتفسير القوا عدي وبإعادة الهيكلة اللغوية و السيكولوجية نصل إلى مبدأ الدائرة التأويلية بتعبير شلاير ماخر والتي تعني عنده " **وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص الخاصة و بين كليته الكاملة، حين تقرأ الجزء فيبدأ ببناء الصورة عن الكل ثم نعيد اختيار تلك الصورة الكلية عن طريق الرجوع من جديد إلى الإدعاءات الكامنة في العناصر الخاصة والجزئية في الكتابة[2]** "

لقد عبد شلاير ماخر الطريق للفلاسفة الذين لحقوه فاعتبرت نظريته في التأويل والفهم مفتاح لأمثال دلتاي هيدجر و ريكور وكثيرو ممن وصفوا بآباء التأويلية الحديثة والمعاصرة حيث يدين له كثير من مفكري التأويل بمختلف اتجاهاتهم و تخصصاتهم الفكرية

أطروحة فيلهالم دلتاي (1833-1911) WILHELM DIL THEY

ومن بين هؤلاء الذين استلهموا من النظرة التأويلية عند شلاير ماخر نجد فيلهلم دلتاي الفيلسوف الألماني الذي أعطى رؤية جديدة للهير مينوطيقيا في إطار الفهم ، حيث رأى فيها أساسا لكل العلوم الروحية والتي ينبغي بها الدراسات الإنسانية و العلوم الاجتماعية و هو صاحب مقولة **الطبيعة نشرحها أما حياة الروح**

---

[1] Jean Grodin : L'herméneutique ; P.U.F (que sais je) ed 2008; p15 et p16.

[2] دافيد كاسبير ، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم / الإختلاف ط1، 2007 ص 122 .

فنفهمها التي تشير غالى اختلاف في الدراسة بين مفهوم الطبيعة و مفهوم الحياة الروحية ، إذ انتقد بشدة تطبيق طرق التفكير والتنظير في العلوم الطبيعية على دراسة علوم الإنسان فللأولى أي الطبيعية مناهجها التي تعتمد على التنظير العلمي الصرف، أما العلوم الروحية، فتستند على الخبرة التاريخية المعاشة ، ولذلك اعتبر دلتاي أول من وضع بوضوح فصل بين علوم الطبيعة التي تعتمد على الشرح و علوم الروح التي تعتمد الفهم ، فالحياة نفسها هي مصدر تفكيرنا و هي ما يجب أن نتجه بتساؤلاتنا إليها اتجاها مباشرا وبذلك حاول تأسيس هيرمينوطيقا الفهم تتجه إلى الأعماق الداخلية و يعرف دلتاي الهيرمينوطيقا بأنها" : **تقنية تأويل الظواهر الحية المقيدة بالكتابة**[1] "

لقد تأثر دلتاي إلى حد بعيد بالأثر الرومانسي عند شلايرماخر و آخرين ك نوفاليس و جوته و هذا ما جعله يصدر دراسات حولهم، فهو يعيب على الوضعية و الواقعية عجزهما في منهجية الحياة الروحية والإمساك بالخبرة الحية و تأطيرها في قانون يسمح لنا بفهمها

أكثر و هذا دفعه إلى البحث عن أساس منهجي للعلوم الروحية ، إذن فالمفهوم المركزي للفكر الهيرومينوطيقي أساسه الفهم الذي يختلف من سياق إلى أخر ، من ثقافة إلى أخرى.

إستلهم دلتاي ، من أجل توضيح خصوصية المنهجية في العلوم الإنسانية ، التمييز الذي قام به المؤرخ DROYSENدرويسان (1808-1884) بين التفسير والفهم ، فمنهجية العلوم الإنسانية ".. **تريد أن تكون بهدا المعنى منهجية في الفهم**[2] "

لكن الفهم هذا لا يمكن تطبيقه في العلوم الإنسانية حسب دلتاي إلا بربطه بالعقل التاريخي، فالحياة الإنسانية ليست بمعزل عما ما يجرى لها و ما يدور حولها ، إن فهمها ينبغي أن يقوم على مقولات من صميم الحياة لا على مقولات خارجة عنها ، إن العودة إلى الحياة تعني عند دلتاي عودة إلى الطاقة النفسية الأساسية .

لقد أفصح هيجل من قبل عن نيته في أن يفهم الحياة من الحياة ذاتها، فجاء دلتاي ليضع هدا المقصد في سياق غير ميتافيزيقي (مضاد للميتافيزيقي) سياق ليس بالواقعي ولا بالمثالي بل سياق فينومينولوجي، لقد ذهب مثل هيجل إلى أن الحياة هي واقع تاريخي .[3]

---

[1] Jean Grondin, l'herméneutique, OP.cit P 25.

[2] Jean Grodin: L'herméneutique, op.cit. p23.

[3] عادل مصطفى فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا مرجع سبق ذكره ص 82

لكن الفرق في فهم معنى الحياة عند دلتاي هو أنها تعبير عن تجربة معاشة في أشكال متعددة . تجعل من مشروعه مشروعا مفتوحا على التجربة التاريخية وتعدد الدلالات ممن أثر على لاحقيه ومنهم مارتن " هيدغر وبول ريكور .

وقد كان لمنهج الظواهرية الذي بدأ مع هوسرل دورا مهما في تغيير مسار أطروحات التأويل ، إذ أصبح مفهوم تجربة الحياة ومفهوم الخبرة بمعناه الأنطولوجي ، بمثابة المفاهيم الأساسية التي يدور حولها موضوع التأويل ومناهجه .

وكان لهذا المنعرج في تاريخ الفلسفة الغربية أثره في تحقيق فكرة دلتاي ، في أن الظواهر الإنسانية ، لا تقوم على التفسير بمعناه العلمي وإنما على الفهم ، بمعناه الأنطولوجي .

أخذت الهيرمينوطيقا مع هيدجر اتجاها آخرا بعد دلتاي ، إذ أصبحت فلسفة في التأويل تامة في علاقتها بالإنسان ، وهذا المنحى يمكن استنتاجه من مسألتين :

– تغيير موضوع الهيرمينوطيقا وهيكلها ، فلم يعد الاهتمام بشرح النصوص من الأولويات، بل أصبح الاهتمام منصبا على الوجود نفسه

– لم تعد الهير مينوطيقا متعلقة بالتقنية والمنهجية فحسب بل أصبحت أنطولوجية فينومينولوجية[1] .

إن مهمة الهيرمينوطيقا أصبحت ، بعد هذا التحول، إعلان عن معنى الكينونة ، وهو يظهر عند هيدجر في اللغة ذاتها ، وسؤال الكينونة فيها ، ولذلك كان هيدجر يؤكد على أن الكلام هو الذي

يؤسس "للعلاقة الهير مونيطقية " الأساسية بين الكينونة والإنسان [2]

هناك انتقال من أنطولوجية التفسير إلى أنطولوجية التأويل ، ويمر هذا الانتقال عبر المسألة الفينومينولوجية ، أي انفتاح ماهية الوجود على المعنى من خلال وسيط اللغة .

وهذا ما يعطي للتأويل حسب تعبير جان لوك مارين **J–L.MARION "كثافة في العطاء** [3] "وذلك لأن اللغة لا تتحدث عن الموضوعات المادية فحسب بل عن المعطيات الماهوية .

لقد بينت هيرمينوطيقا هيدجر مسألتين لتجاوز الهيرمينوطيقا الكلاسيكية عند دلتاي و شلاير ماخر :

---

[1] Jean Grodin : L'herméneutique. OP.Cit. p38.

[2] M.Heidegger: Acheminement vers la parole 1; gallimard 1967; p118–p120

[3] J–Luc Marion: Reduction et donation, recherches sur Husserl et Heidegger; P.U.F paris 1990 p302.

أولهما أن ما يجب توضيحه في التأويل ليس معنى النص ولا قصد المؤلف وإنما القصد الذي يسكن الوجود ذاته ومعنى مشروعه .

ثانيا : التأويل هو توضيح نقدي للفهم . هناك أولا الفهم ثم التأويل الذي هو ليس سوى تفسيرا للفهم[1]

إن اللغة التي هي الوسيط الحقيقي لهذا الانكشاف (نقصد انكشاف الوجود) لا تمثل قضية منطقية وإنما هي تتعلق أكثر بكونها تترك ما نتحدث عنه يظهر للوجود ولذلك فهي أكثر من وسيلة تبليغ وتواصل ، إنها في ، تعبير هيدجر، حاملة للوجود القابل دائما للانفتاح ، لذلك يركز في تفسيره لهذا الانفتاح على العلاقة بين الشعر والفكر

إن اللغة الأصيلة = في (الشعر) وليس النصوص والخطابات هي القادرة على تبيان الوجود المتخفي، وهي التي تسمح له بالحضور.[2]

كان عمل هيدجر الأساسي ؛ منذ البداية ؛ كما تلاحظ فرانسواز "داستور F.DASTUR "، هو توضيح المعنى الزماني للكينونة وذلك انطلاقا من موجود معين أو كائن محدد أي الإنسان ذاته ، ليس ك " شعور "أو " ذات " بل ك "موجود– هنا=) "الدازاين[3]

لقد كان هيدجر في مشروعه للهيرمينوطيقا الظواهرية مصرا على معالجة مسألة الفهم في سياق مختلف عما سبقه = دلتاي وشلاير (ماخر) ، فقد أكد على الطابع التاريخي للفهم ، فهذا الأخير لا يقوم على المقولات وإنما على ما نختبره في كل لحظة ومن خلال اللغة ، فهذا الفهم كما يرى نصر حامد أبو زيد " ليس ثابتا بل نتاج تجارب حياة[4] . "

يذهب بول ريكور في الاتجاه نفسه مركزا على مسألة الفهم في الهيرمينوطيقا ، وينطلق من استنتاجات هيدجر وأنطولوجيته ، لكن ليؤسس مسارا مغايرا لهذه المسألة عندا يعود بها إلى النصوص والمحكيات والسرد ، فالفهم عنده لا يحقق أنطولوجية تامة ألا عندما يعود إلى الأرض التي يخرج منها المعنى وهو المجال الرمزي الذي يمثله السرد في المقام الأول ، لذالك نجد عند ريكور انتقالا من مسألة الفهم كما

---

[1] J.Grodin : L'herméneutique. Op.cit. p37 et p 38.

[2] مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ؛ تر : عبد الفتاح مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة 1997 ، ص 217

[3] فرانسواز داستور : هيدجر والسؤال عن الزمان ، تر د. سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت 2002 ص 6 .

[4] نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ، 3 ، الدار البيضاء 1994 ص 31

تناولها في كتاباته الفينومينولوجية الأولى ، إلى تعديل آخر في كتاباته المتأخرة ، نذكر منها " الزمان والسرد " و " صراعات التأويل " و"من النص إلى الفعل ."

حاول ريكور تجاوز صراع التأويل بين نموذجين من الهيرمينوطيقا ، هيرمينوطيقا" الثقة وهيرمينوطيقا "الإرتياب "، ليجد طريقا يجمع بينهما ليصل إلى التأكيد على أن الهيرمينوطيقا تنطلق من تاريخ الذات وتتجاوز صراع التجارب التأويلية .[1]

خلافا على غادامير GADAMER الذي انطلق هو كذالك من هيدجر ، يحاول ريكور الجمع بين اتجاهين في الهير مينوطيقا ، الاتجاه الأنطولوجي في الفهم الذي يمثله هيدجر ، والاتجاه الذي يعتمد عل النزعة المنهجية في عملية الفهم [2] والذي بدا مع دالتاي

لكن الجديد عند ريكور هو أكثر من الجمع بين هذين التيارين ، بل يعود إلى الانطلاق من فلسفة التأمل ليعيد تأسيسها على مبدأ التأويل ، لينتقل من الكوجيطو الديكارتي إلى كوجيطو جديد ، كما سنبين في الفصل الثالث ، وهذا التأسيس جمع بين عدة مجالات معرفية ، فهناك فلسفة الوجود ،و نظرية المعرفة التاريخية ثم نظرية اللسانيات ومسائل الفعل والذاكرة والتاريخ والبنية السردية ، تتجمع كلها في وحدة نظرية متميزة .[3]

يمكن تلخيص قيمة نظرية ريكور في هذا الصدد في بعدين :

- محاولة رفض تأسيس المعرفة على الوعي الشفاف (= المباشر) لديكارت .
- لا يمكن فهم الذات إلا عن طريق فهم يمر عبر الإعمال الفنية والأفعال والأدب والنظم ، فكل فهم يتطلب تأويلا للنصوص ، أي يمر عبر الرمزية .[4]

لذالك اعتقد ريكور أن تحقيق هيرمينوطيقا الفهم يتطلب استخدام جميع مناهج التأويل التي تخدم فهم البنية.

لم يكن إهتمامنا في هذه الصفحات إعطاء نظرة تاريخية عن الهيرمينوطيقا ، بل فقط التوقف عند أهم المفاهيم التي لها علاقة بفهم وتأويل تجربة التحليل النفسي ، لذلك ركزنا على الاتجاهات التي توقفت عند إشكالية الفهم والتفسير ، وتلك التي أشارت إلى الانتقال من الجانب المنهجي للفهم إلى الجانب

---

[1] J.Grodin: L'hermeneutique. Op.Cit p75.

[2] Ibid. p76

[3] Ibid. p76 et p77

[4] عادل مصطفى : فهم الفهم، مرجع ذكر سابقا ، ص 331

الأنطولوجي الكلي الذي يرتبط بوجود الإنسان وفاعليته ، في سلوكياته وإبداعاته ، وهو ما يرتبط كثيرا بما سنطرحه في القراءات التي تناولت تجربة التأويل في التحليل النفسي .

المبحث الثاني : المرجعيات الكبرى للهرمينوطيقا عند ريكور.

يعتبر المشروع الفلسفي عند ريكور موازيا للفلسفات التأملية بحيث يتموضع ضمن الدائرة الفينومينولوجية لهوسرل محاولاً التعبير عنها ومجاوزتها في نفس الوقت ولا نعني بالمجاوزة – القفز– إلى فينومينولوجيا مغايرة وإنما تجاوز الاخفاقات أو المبهمات التي لم يتداركها المذهب الفينومينولوجي في فهم الذات.

وبهذا المفهوم فإن هذا المشروع يسير بخطى ثابتة تتقارب مع مشروع أنطولوجيا الفهم الهايدغرية ، وإن اختلف ريكور مع هيدغر في شق طريق مختلفة . فهيدغر الذي بلور أنطولوجيته " ضمن الحصيلة المنهجية والنظرية التي يتوفر عليها الفكر الفلسفي أي عبرابستمولوجيا التأويل " [1] .

يسعى ريكور من خلال مشروعه المتميز عن ظاهرية هوسرل وأنطولوجية هيدغر إلى "إقامة أثروبولوجيا فلسفية تمسك بالإنسان في كليته أي من جهة ما هو عارف و فاعل و منفعل "[2]

– نحن أمام لوحة فنية ممزوجة بالواقع والخيال من شأنها أن تعطينا انطباعا موحدا، فبناء التأويل ضمن فينومينولوجيا أو صناعة أنطولوجيا للفهم من خلال ابستمولوجيا التأويل أو تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية على خطى فلسفة تأملية من شأنه أن يجعل من هيرمينوطيقا بول ريكور – فلسفة تأويلية بإمتياز ولكي نستوعب المشروع الريكوري في كليته نطرح السؤال التالي :

ماذا يعني ريكور بالفلسفة التأملية؟ وما هي علاقتها بالتأويل الفلسفي ؟

تمتد جذور الفلسفة التأملية عند ريكور إلى ديكارت مع الكوجيتو متنقلا إلى كانط ثم إلى الفلسفة الفرنسية يقول ريكور " بأنه يعني بالفلسفة التأملية ضرب التفكير المستمد من الكوجيتو الديكارتي والممتد عبر كانط والفلسفة الفرنسية ما بعد الكانطية ويقصد بذلك خاصة فلسفة « jean Nabert » [3]

من المواضيع الاساسية الفلسفية التي كانت محوراً أساسيا للفلسفة التأملية تلك المتصلة بمعرفة الذات باعتبارها حاضنة لعمليات المعرفة والإرادة وهذا ما يقوله ريكور "إن التأمل هو هذه العملية التي تعود فيها

---

[1] Recoeur :le conflit des interprétaions – Ed – Seuil 1969 ,p :10.

[2] P.Recoeur :Finitude et culpabilité –Ed-Aubier . montaigne 1960

[3] حسين بن حسن ـ النظرية التأويلية عند بول ريكور ـ منشورات الاختلاف ـ الطبعة الأولى /1992 / ص 12

*Jean Nabert" : فيلسوف فرنسي ولد في 27 جوان في أزور ieaux و توفي في 13 أكتوبر 1960 في لوكندي ، يمثل الفلسفة التأملية من بين مؤلفاته التجربة الداخلية للحرية exeperience intertieure de la lilecté (element pour ethique) عنصر من نظرية الأخلاق .

ذواتنا في وضوح ذهني ومسؤولية أخلاقية لتمسك بموجبها – مبدأ موحد لمختلف العمليات التي تتوزع عليها الذات والتي تنسى فيها نفسها بفعل هذا التشتت نفسه"[1] .

– تجاوز بول ريكور مفهوم "الأنا أفكر الذي هو وحدة الادراك المتعالي الموافق لكل تمثلاتنا كما يراه في كانط في تأويلته للكوجيتو الديكارتي هذا ما دفعه لطرح اسئلة جوهرية من بينها كيف تتعقل ذواتنا وبصيغة أخرى أكثر وضوح كيف يتعرف " انا أفكر عن نفسه؟

استمد ريكور من تأويلية كانط للكوجيتو و الديكارتي " انا افكر انا موجود " الذي يقول أنا أوجد مفكرا فتصبح بذلك وحدة الذات أساس أو مبدأ لكل الأفعال المعرفية والعملية هذا الذي رام اليه بول ريكور من خلال بلورة نظرية حول "تعرف الذات على ذاتها من خلال وجودها كقدرة عبر اللغة والحكي والتصرف وتحمل المسؤولية الأخلاقية أساسا، واعتراف الغير بها بوصفها مسار التعرف الاعتراف"[2]

– تسأل بول ريكور عن مقاومة الكوجيتو الديكارتي أمام النقاد المعاصرين متعددي المشارب ، سواء جاء هذا النقد من المحورية الثلاثية في الارتياب ماركس نيتشه – فرويد . أو من الفينومينولوجية الهوسرلية أو أنطولوجيا هيدجر و على حسب زعم ريكور فإن كل هذا راجع إلى الهالة القاتمة التي تغلف وجودنا و هذا ما أثبته Pierre Gisel في نصه " وهذا يعنى أنه بما أنني لا أستطيع الامساك بذاتي في مباشرية شفافة وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات ،فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تغييرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا " [3] وللتوضيح اكثر اذا كان الكوجيتومن وجهة يقينية غير قابل للطعن فيما هو حقيقي فانه من وجهة ثانية يمكن التشكيك فيه فيما يخصه بمعرفة الذات وهذا ما يفسره بول ريكور في قوله" كما أن الامكانية للأكثر بعدا والأكثر عموما وتجريدا اللاوعي إنما تتبع من هذه المسافة الفاصلة بين يقينية الوعي من جهة وبين معرفته المشكوك فيها من جهة أخرى"[4].

في نظر ريكور العودة الغير المباشرة للأنا مطلب ملح وضروري، لأن الأنا يتوسط الرموز والعلامات والنصوص وفي هذه العودة، يلتقي هذا الفهم بالفينومينولوجيا. هذا التوسط يكشف عن معنى الوجود ، وهذه التسلسلات التأويلية في علاقة مباشرة بالتسلسلات الفينومينولوجية.

وأول حلقات هذا التسلسل هو طرح السؤال حول موجود ما الذي ينقلنا بالطبع إلى محاولة معرفة هذا الموجود وهنا يحيلنا السؤال إلى سؤال تأويلي بامتياز خصوصا إذا كان المعنى المبحوث عنه معتم

[1] P.Ricoeur ,Du texte à l'action p 25

[2] Parcours de la reconnaissance .ed .seuil .Paris 2024 .

Pierre Gisel :le conflit des interprétation . Inesprit – novembre 1970, p777[3]

Recoeur :le conflit des interprétaions,p :103[4]

ومخفي، وعلى هذا هذا النحو يتم استيعاب التأويلية للسؤال الفينومينولوجي المحوري حول المعنى و الذي يعود إلى العتامة الأصلية التي تغلف وجوديا في العالم.

ثم إن الفينومينولوجيا والتأويلية تتقاطعا في الاشتقاق الدلالي للنظام اللغوي و هذه حلقة ثانية تربط النظريتين .

– يجمع الفلاسفة المشتغلين في قضايا فلسفة التأويل على أن الفينومبنولوجيا (الظواهرية) كمنهج يهتم بدراسة الظواهر ليتغلغل في مضمون العقل التأويلي للفلسفة الغربية، حتى أنه هناك صلة وروابط بين النظريتين بنيت عل أساس الضرورة العلمية والمعرفية من أجل تأسيس المفاهيم وضبط المقولات يقول عبد الغاني بارة " فالفينومينولوجيا phénominologie في بحثها تسعى إلى معالجة مسألة " فهم الوجود " أما الهرمينوطيقا Hermineutique فإن جهدها ينص الى إشكالية " وجود الفهم" " كظاهرة ، بالمعنى الفينومينولوجي ، يعمل الكائن من خلالها على إعادة اكتشاف ذاته والعالم / الوجود من حوله في آن واحد، أو بعبارة أخرى يمكن القول، إن هرمينوطيقا وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي الذي به كسرت طوق المنظومة التيولوجية " [1]، فالفينومينولوجيا انتشلت الهرمينوطيقا من جاهزية التفكير إلى ممارسة تأويلية بامتياز كأداة لاستخراج – المعاني الدبنية للكتاب المقدس أوالمتخفية وراء المعنى الحرفي، إلى فضاء الوجود موطن الكائن وفهمه، وفي المقابل أنقذت الهرمينوطيقا الفينومينولوجيا من المفهوم المتعالي ووهم المثالية الذي بنته الفينومينولوجيا لنفسهاو رافقتها في مجال تأويل الوجود بالبحث عن المعنى المقصود le sens visé من قبل الشعور ، فأضحى الباحث من كائن تأملي إلى كائن تأويلي .

أثر فينومينولوجيا هوسرل على تأويلية بول ريكور :

1– ريكور وهوسرل (1938– 1859 Edmand Husserl) .

– يعتبر المفكر الألماني من بين أرباب المنهج الفينومينولوجي للفلسفة الألمانية وهو أول من أعطى للفكر الفينومينولوجي صفة المنهجية ، فأصبح فكر له حدود واطارمفاهيمي ضمن ممارسة فكرية معرفية وبذلك إرتقى إلى نسق فلسفي الذي يمتلك ا الاليات المعرفية في دراسة الاشياء، خلف هوسرل فيما بعد كل من المفكرين أمثال – مارتن هيدغر Martin Heidegger و موريس ميرلوبونتى Merleau Ponty

[1] عبد الغاني بارة ـ الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع تأويلي ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ منشورات الاختلاف ـ الطبعة الأولى -2008 ص 196

(1908 – 1961)وجون بول سارتر (1905 – 1980) jean paul sartre الذين ساهوافي الفكر الفينومينولوجي سواء بالإضافة أو بالتعديل للمذهب.[1]

– سعى هوسرل ادموند و الفلاسفة اللاحقين بعده من ابتكار ممارسات جديدة تدفع بمذهبهم للانفتاح أكثر ، و محاولة مسايرة المعرفة للعقل الغربي . استقامت الفينومنيولوجيا اليوم منهجا وفلسفة في المعنى وهذا المصطلح كما عرفه ليوتار يفيد " دراسة الظواهر المتجلية لأول وهلة ، أمام الوعي ، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الاشياء نفسها بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء ".[2]

فالفينومينولوجيا هي وصف للظواهر بكل دقه والكشف عن نمط ظهور أي شي كان و يعبر بول ريكور عن ذلك من خلال قوله :" الواقع أن الفينومينولوجيا نشأت بمجرد أن وضعت بين قوسين بصفة وقتية أو نهائية مسألة الكينونة للبحث في نمط ظهور الأشياء كمشكلة مستقلة ."[3]

– اعتبرت نظرية هوسرل القاعدة الأساسية الممهدة للدائرة الهرمينوطيقية لدى بول ريكور " الذهاب إلى الاشياء ذاتها"، على حد تعبير هوسرل وهذا من شأنه أن يبعد النظريات السابقة التي تستند على الواقع أو التجربة المبنية على الاكاذيب التي ربما ألصقت بها و الترسبات الفكرية الآتية من الماضي التي تقف حائلا للتقدم الفلسفي .

استعان بول ريكور بالفينومينولوجيا من أجل توجيه الفلسفة إلى نظرية محكمة من خلال العودة إلى الاشياء ذاتها ، بمعنى الاعتماد على الظواهرلأنها هي المعطى الأساسي لحياتنا ولوجودنا ، فما كان على فيلسوف المنعطفات إلا العودة إلى فكرهوسرل من خلال مفهوم رئيسي هو قصدية الوعي l'intentionalité de la conscience باعتباره مسلكا نحو الموضوع والقصدية في مفهومها الفلسفي نعني بأنه لا يوجد موضوع بدون ذات على حد تعبير نبيهة قارة " وأن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات المركز عليه، و هي بذلك تتضمن (أي القصدية) الشعور الفعال الذي يضع موضوعه في الإدراك، كما أن كل فكر يتعلق بشيء ما بما أنه يقصد شيئا."[4]

إن الانعطاف الريكوري من ظاهراتية إلى الهرميوطيقا مكسب معرفي تكلل بمشروع جديد لتاريخ الفلسفة المعاصرة ، ففي هذا المنعرج اهتم بمساءلة للقصدية الهوسرلية المبنية على الشعور إذا اكتشف ريكور

---

[1] Jean-François Lyotard, la Phénoménologic collection que sais-je

[2] Jean-François Lyotard, la Phénoménologic collection que sais-je ,p :05

[3] P.Ricoeur . A l'écol de la phénoménologique P.141

[4] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ دار الطليعة للطباعة و النشر ـ بيروت ، الطبعة الأولى ـ 1998 ،ص 35

من خلال تحليلاته التأملية للطريقة والكيفية التي يتم بها تطعيهم الظاهريتية ضمن الهيرمينوظيفا، وهذه هي عصارة الفكرالريكوي. وفي إطار الفينومينولوجيا نطرح السؤال ما هو البعد الفلسفي الهيرمينوطيقي الظاهرتي الذي توقف عنده ريكور؟ و ما الجديد الذي ساهم به ريكور للمنحى الظاهراتي؟ و ما حدود الفهم للذات و المعنى للفلسفة الظاهريتية ؟

سعى ريكور من خلال مشروعه التأويلي إلى تأسيس هيرمينوطيقا للرموز لأن كل واحد منها يستدعي الآخر يعني علاقة – تأويل رمز . لأن توضيح المعنى لكل منهما يتطلب فهم الهيرمينوطيقا الريكورية للرموز بوصفها ، منهجا تأويليا . لكن لا يمكننا الخوض في هكذا مسألة عن هيرمينوطيقا الرموز وعلاقتها بالتأويل إلا بالرجوع إلى" توضيح تقاطع الأبعاد الفينومينولوجية و الهيرمينوطيقية و التفكرية في فلسفة بول ريكور من أجل توضيح إفتراضاتها أو منطلقاتها الفلسفية وموضوع المنهج الهيرمينوطيقي والغاية التي يسعى إليها، وقد طبق هذا المنهج الريكوري و التتنظير له منذ انتقال الفلسفة الريكورية من فينيومينولوجيا ماهوية une phénoménologie eidétique إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية " [1] .

للاستعانة بالمنهج الفينومينولوجي من أجل مشروع هيرمينوطيقي تأويلي عند ريكور من المنطلقات القاعدية لفهم هيرمينوطيقا الرموز لدى بول ريكور هذا ما يساعدنا في أطروحتنا لتحديد العلاقة بين الرموز وتأويلها للشر والدين والأخلاق لدى بول ريكور الذي قال في مقابلة أجرتها معه مجلة Magasine littéraire يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه" الانسان الخطاء " إنه كتاب انتقالي بين فينومينولوجيا اعتقدتها خالصة بالمعنى الهوسرلي أي دون الأخذ بعين الإعتبار التعابير الثقافية للصور التاريخية، و فلسفة الإرادة ، حيث أن الكل مركب في مفهوم متوجه نحوالصور التاريخية للشر كيف ننتقل من فينومينولوجيا الإرادي و اللارادي إلى تأويلية مميزة تاريخيا بظهور رموزكبيرة ثقافية كالخطيئة وقصص السقوط والغنوصة؟ ".[2]

يشير بول ريكور في هذا النص إلى عودته إلى فينومينولوجيا هوسرل لكن بتوجس إذ وضح لنا طريقة الانتقال من الفينومينولوجيا الإرادي واللاارادي إلى تأويلية تاريخية بامتياز حين ركز على الرموز بوصفها تأويلا و بحديثنا عن الفينومينولوجيا لابد لنا أن نشير إلى أطروحة قصدية الشعور والذي يعني أن الشعور متجها إلى الأشياء ذاتها لكنه مختلف عنها بالضرورة خلافا لما رآه هوسرل خصوصا لرفضه ل" وهم

[1] حسام الدين درويش ـ إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار ـ المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات ـ الطبعة الأولى ـ 2016 ،ص 35

[2] بول ريكور – فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء تر عدنان نجيب الدين – المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ، 2008 ، ص 09

المحايثة" أي لشعور حامل لمضامين "يعني اعتبار أن الشعور هو جوهر باطن يتمظهر فيكون بذلك وفي آن واحد لذاته و للآخر ، إن البداهة بالنسبة للشعور لا تنفصل عن الحضور الواقعي لكون الشيء حاضر بالفعل) و " العلاقة بين المعنى والحضور تلتحم بحركة تجعل المعنى قائما في الشيء يمنحه الحضور ولكنه لا يتجلى إلا بفضل نشاط الشعور" [1]

شق هوسرل طريقا لنفسه ما بين فلسفات المطلق و المذاهب الطبيعية ، التي تزعم أنه لا وجود إلا للطبيعة ،" فلا وجود للصانع أو المدبر ، ويرون أن العالم وجد بنفسه دونما سبب لوجوده ، فالحقيقة الواقعية لديهم مؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة ببعضها ببعض على النحو الذي نشاهده في عالم الحسن والتجربة " . [2]

وبالعودة إلى الفيلسوف الظاهرتي فإنه دايما يعتمد في تحليلاته القصدية على المعنى المقصود الذي سماه هوسرل ب (AKtsim) إذ ذاك فأنا أدرك الأشياء انطلاقا من قصد الإدراك، أو من معنى فعل الادراك كإلحاق وبلوغ إدراكها بماهي موجود خارج نطاق الوعي.[3]

– إن القراءات الفلسفية المعاصرة تظهر لنا تأثر المذاهب الفلسفية بعضها ببعض ، سواء كان هذا التأثير بالإيجاب أو بالسلب ،بالقبول أو بالرفض ، و بحديثنا عن الظاهرتية وجد هوسرل في الفلسفة الديكارتية المنطلقات الأساسية لمذهبه اذا انتقل من مسار بنائه وتشكيله للمنهج الفينومينولوجي – من الفينومينولوجيا الوصفية – البداية الأولى في الفكر الهوسرلي) إلى الفينومينولوجيا الترانسد نتالية (المرحلة) الثانية. ومن هنا بالضبط إمكانية اعتبار الفينومينولوجيا . الترانسند نتالية نيوكارتيزيانية على حد تعبير ادموند هوسرل .[4]

إن المرجعية الفلسفية لهوسرل واستغلاله دفعت الكوجيتو الديكارتي في بحثه عن الحقيقة واليقين محاولاً بذلك انقاذ العلوم الإنسانية ، فقام فيلسوف الظاهريتية بإزاحة كل الأفكار والمنطلقات السابقة للذات عن حقيقة الأشياء، ووضعها أمام المساءلة والشك، فعلق نتائجها و حتى أنه امتنع عن إصدار أحكام بشأنها إلى غاية البحث من جديد من أجل الوقوف على الحقيقة كما ينبغي أن تكون ، إن الكوجيتو الديكارتي cogito" أنا أفكر إذا أنا موجود " صيغة منهجية لديكارت يقصد بها ترك المعرفة محل شك و تأويل مستمر لا ينتهي إلى حين الوقوف على الحقيقة بعد تمحيص و تدقيق، فانفصال الذات العارفة /المفكرة

[1] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ المرجع نفسه ، ص 36
[2] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ المرجع نفسه ، ص 36
[3] أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير الطباعة والنشر – بيروت ، لبنان ، ط1 1984 ، ص31
[4] عبد الكريم الشرقي من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة منشورات الإختلاف . الجزائر . ط1 ،2007 ، ص 88

عن نفسها يدفعها إلى إعادة مراجعة أفكارها، فالذي استقام في وعيها استقر كحقيقة والذي تعذر تعقله يبقى على جنب إذ أضحى غير الفهم / التأويل على حد تعبير عبد الغاني بارة" الجديد المجدد باعتباره فعلا باعثا للقلق في مسار المعرفة ، و برنامجا يؤلف بنية العقل و يحافظ عليها من أوهام اليقينية و أصنام الفكر الجاهز / المطلق / القبلي " [1]

انتقد الكثير من الفلاسفة الكوجيتو الديكارتي باعتباره غير فعال لا تكمن أهميته في ممارسة إجرائية بيد أنه منغلق في النسق العقلي، وبالتالي تقلصت مهمته وانحصرت في الشك والتعليق، إذ أن المقولات والمفاهيم لم يعد لها أساس في الواقع فهي مجرد تخمينات عقلية ، وليست رؤى عيانية مباشرة أين يلتقي الحدس بالعالم الموضوعي، وهذا هو المدخل الذي بنى عليه المنهج النقدي لهوسرل للكوجيتو الديكارتي و هذا ما جاء في عرض نبيهة قارة للفلسفة الترنسد نتالية الهوسرلية لفلسفة التعالي التي تمنحها إياه الفينومينولوجية " لا علاقة لها باستنباط " العالم إنطلاقا من "واقع " الشعور ولا ب " بناء ميتافزيقي" يترك المجال مفتوحا لعالم من الأشياء بذاتها ، وإنما هي مثالية لا تعدو أن تكون مجرد بيان للأنا" والمعنى التعالي الذي تزودني به التجربة حقيقة تجربة الطبيعية، تجربة الثقافة، تجربة العالم عموما، ويعني ذلك الكشف بنظام عن القصدية المقومة ذاتها " [2]

هذا لا يعني أننا متأكدين بصفة قطعية من وجود الأشياء مستقلة، لكن ربما تكون على قدر من اليقين من الطريقة التي تظهر لنا بها في الوعي، فينتهي بنا الأمر الى اكتشاف الحقيقة من الوهم .

– إن التحول المنهجي الحاصل في مشروع هوسرول الفينومينولوجي عبر فلسفة التعالي لا يمكنه أن يتحقق بجملة من المفاهيم الرئيسية مجتمعة على حد رأي عبد الغاني بارة " الأنا أفكر " أو اكتشاف ما سكت عنه ديكارت و تلقفه هوسرل مؤولا و هو : مفهوم قصدية الوعي " l'intentionalité de la conscience ،. التعليق la suspension أو الوضع بين هلالين la mise entre parenthèse أو الابوخيه Lépoché والرد أو الاختزال الفينومينولوجي la réduction phénoménologique الأنا الترنسد نتالية egotransendantal " [3]هذه تعد جملة المفاتيح للمنهج الهوسرلي التي استعان بها من أجل إتمام المسيرة التي بدأها ديكارت مع الكوجيتو حيث تمركزت النظرية في مفهوم العقل ولم تتجاوز هذا الفهم و تنقله إلى الحس.

---

[1] عبد الغاني بارة – المرجع نفسه، ص197

[2] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ المرجع نفسه ، ص 39

[3] عبد الغاني بارة ـ الهرمينوطيقا و الفلسفة- المرجع نفسه ، ص 198

تعتبر فينومينولوجيا هوسرل مصدرا ملهما لجأ إليه ريكور بعد الحرب العالمية الثانية حيث تحصل على تكوين فينومينولوجي خلال هذه الفترة بامتياز فترجمته لعمل هوسرل " الأفكار الممهدة" مفصلة في جزئه الأول الذي أصدره هوسرل في 1953 ، ثم انتقاله إلى صياغة ما يسمى بالفلسفة الأيتد يتيكية، إذ لم تصبح الفينومينولوجيا بالنسبة له مذهبا ولا نظرية منغلقة ، بل هي للتفكر الحي مقترح على البحث داخل اتجاهات عديدة قد تكون أحيانا قريبة منا وقد تكون أحيانا أخرى بعيدة وعليه ستكون أمام تأويلات متشعبة للفينومينولوجيا ومتضاربة" .[1]

و من هنا نستنتج أن المذاهب و الأفكار التي تكون أي فيلسوف أو مفكر متعددة ومتنوعة بتنوع الينابيع التي تكون في الكثير من الاحيان معقدة ومتداخلة. وهنا فعلا ما صرح به فيلسوفنا قائلاً " إني أحب أن أصف التقليد الفلسفي الذي أعلن أني أنتمي إليه بصفات ثلاث: أنه على خط فلسفة تفكرية، وأنه يبقى ضمن دائرة فيومينولوجيا هوسرل، ويريد أن يكون مجرد تنوع (صنف جديد) Variante كذلك الطبيعة والقاعدة la nature et la regle ، ص 12- 13- [2]

اتسم التقليد الفلسفي الذي انتمى إليه ريكور بثلاثة ملامح رئيسية وهذا ما أثبتته المقولة السالفة الذكر وهو ما يؤكد عليه حسام الدين درويش في كتابه إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور " يندرج ضمن فلسفة تفكرية ، و يبقى في منطقة الفينومينولوجيا الهوسرلية، ويريد أن يكون إحدى المغايرات الهيرمينوطقية لهذه الفينومينولوجيا " [3] و لنفهم فلسفة ريكور وجب علينا بالضرورة فهم التداخل و التكامل الحاصل بين التيارات الثلاث الرابط بين الهيرمينوطيقا و الفينومينولوجيا في إطار فلسفة تفكرية ريكورية .

انتقل ريكور من الفينومينولوجيا كمنهج في التفكير إلى فينومينولوجية هر مينوطيقيه و ذلك عن طريق ما أسماه بالتطعيم هذا ما أوضحه حسام الدين درويش في مؤلفه السابق الذكر بقوله" رأى ريكور أن هناك طريقتين لإجراء ما سماه ب "زرع (أو تطعيم) الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا **LA Greffe** de **L'herméneutique sur la phénoménologie** [4]

بمعنى تطعيم الفينومينولوجية بمنهجية جديدة هي المنهجية الهيرمينوطيقية أو التأويلية لاكتسابها على آلية للظفر بالفهم والولوج إلى عالم الرموز و الإشارات والنصوص، فالفلسفة التأويلية كانت قد اكتسبت استقلاليتها من شلايرماخر ولم تعد مجرد تفسير النصوص الدينية أو الكتب القديمة، بل أصبحت منهجية

[1] Bigoud (b) l'héritier hérétique in revue esprit, dossier sur Ricoeur année 2006 p 192.
[2] بول ريكور ـ تأليف جان غورندان ـ جورج ريناتي ـ سلسلة النصوص ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2018 ، ص 37
[3] حسام الدين درويش ـ إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية و الاجتماعية ـ نحو تأسيس هيرمينوطيقا الحوار ـ مركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات بيروت ـ الطبعة الاولى 2016 ، ص 36
[4] حسام الدين درويش ـ المرجع نفسه ـ ص 36

عامة يستعين بها الإنسان لفهم ذاته، وهذا ما يؤكد عليه عبد الغاني بارة في كتابه الهرمينوطيقا والفلسفة " لا وجود لفهم للذات لا يكون موسطا médiatisé بعلامات ورموز ونصوص فيتطابق في المحصلة ، فهم الذات مع التأويل الممارس على هذه المصطلحات الوسيطة"[1] فتظهر الحقيقة في اختلاف جوهر التباين بين منحى الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا إذ بابتداع الهرمينوطيقا للوسائط الثلاث (العلامات– الرموز– النصوص) تكون قد تحررت من المثالية التي رفع من قيمتها هوسرل واتخذها أساسا في منهجه الفينومينولوجي إذ نادى بضرورة التوحيد بينهما نظرا إلى توفر شروط تحقيق ذلك على حد تعبير نبيهة قارة ، "ففي ما بين الفلسفة التأملية المستندة إلى مبدأ الشفافية المطلقة والتطابق الكامل بين الذات و ذاتها " و الهرمينوطيقا التي تعلمنا بأنه لا وجود لفهم للذات لا يكون موسطا la médiatisé بعلامات و رموز و نصوص " .[2]

وفي نفس السياق تؤكد الكاتبة من مؤلف بول ريكور من النص إلى الفعل فيقول " هناك فينومينولوجيا هوسرل التي يحركها من ناحية حلم الفلسفة التأملية في التأسيس الذاتي الجذري، و التي تتصف من ناحية أخرى باكتشاف القصدية التي تحيل إلى " أولوية الوعي بشيء ما على الوعي بالذات" .[3]

– يعتبر انتقال ريكور من الظاهراتية إلى الهيرمينوطيقا منعطف جديد في تاريخ الفلسفة المعاصرة وكنا قد أسهبنا بشكل نزيغ لتبني ريكور للفكر الظاهراتي ومن ثم تجاوزه المتمثل في التحول المرهون بمساءلة ريكور للقصدية الهوسرلية المبنية على الشعور وما توصل إليه من تحليلاته التفكرية هو بنية طرحه للكيفية التي تمكن تطعيم الظاهرتية بالهيرمينوطيفا . إذ باستحداث الهيرمينوطيقا للثلاثية (العلامات – الرموز– النصوص) تكون قد تحررت من المثالية التي رفعها هوسرل واتخذها أساسا لمنهجه الفينومينولوجي. ويخلص ريكور إلى القول التالي "إنه لم يعد تحديد الهيرمنيوطيقا بأنها تطابق بين عبقرية القاريء ، وعبقرية الكاتب لأن قصد الكاتب الغائب عن النص، أضحى هو عينه سؤالا هيرمينوطيقيا ، أما عن الذاتية الأخرى، تلك المتعلقة بالقارئ ، فإنها من عمل القراءة والنص، حسب ما هي حاملة للتوقعات ، التي من خلالها يقترب القاريء من النص ويتلقاه ".[4]

يحق لنا القول من خلال التحليلات السابقة ، أن الفينومينولوجيا في شكلها الترنسندنتالي تنفرج بصفة صارمة على الهيرمينوطيقا فتتشكل كمثالية بمعنى جديد تماما ، مثالية تنكف عن كل موقع لكائن بذاته

[1] عبد الغاني بارة ـ الهرمينوطيقا و الفلسفة- المرجع نفسه ، ص 205
[2] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ المرجع نفسه ، ص 38
[3] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ نفس المرجع ، نفس الصفحة .38
[4] P.Ricoeur ,Du texte à l'action .Ibid.p36

لترسخ على العكس بأن الكائن ليس إلا ولا يمكن أن يكون غير كائن مؤول مستقبلا للمفهوم الذي يتكون لدينا بشأنه والتجربة الخاصة به.

بهذا تبقى" الفينومينولوجيا افتراض الهرمينوطيقا المتعذر تجاوزه ، كما لا يمكن للفينومينولوجيا من جهة أخرى ، أن تبني نفسها دون افتراض هرمينوطيقي"[1].

يرى ريكور أن الطريق لتثبيت الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا هو طريق أنطولوجيا الفهم **Ontologie de la compréhension** .

صيغة الهيدغرية في الفينومينو لوجيا وهذا الذي يحيلنا بعد حين حيث يكون انشغال الكائن – في – الوجود أو الدازين Dasein عن طريق أنطولوجيا الفهم باستقلالية الوجود عن ذواتنا أو تأملاتنا حسب التنظير الهوسرلي ، إذ يقول ريكور" إنى أسمي طريها قصيرا –تلك الأنطولوجيا للفهم، لأنها بقطعها المناظرات المتعلقة بالمنهج تكون قد وضعت نفسها مباشرة على مستوى أنطولوجيا الكائن المتناهي لتحصل من خلالها على الفهم لا كنمط معرفة – و إنما كنمط وجودي ".[2]

إن غاية الفينومينولوجيا في أن تصبح تأويلية تندرج ضمن التقليد الهوسرلي لفينومينولوجيا ترتستد نتالية " إذ تعطي هيرمينوطيقا تأملية " الابستمولوجيا " مكانتها لأنها تظل هرمينوطيقا الذات من حيث أنها موجودة يتطابق فيه بصفة لا متناهية تبيان العالم مع تبيان الذات " .[3]

و بتعبير آخر لريكور " ترفض الهيرمينوطيقا تشديد الفينومينولوجيا المثالية على المسؤولية الجذرية للذات وترى أن الذاتية هي آخر مقولات الفهم وليس أولها " .[4]

– يمكن التنويه لملاحظة في غاية الأهمية بخصوص نقطة تقاطع في مفهومي التبيان والوصف واختلافهما في المعنى ما بين هوسرل و هيدغر إذ أنهما لا يحدثان الا في داخل العقل الذي يظهره التأمل كفعل نظري نجد عند هيدغر الهيرمينوطيقا تباينية، صريحة المعنى، واضحة ، واضحة وبينة أي تصريحية عكس للمعنى المستتر أو المضمر – المختفي لكائن لم يصبح يمثل ذاتا ، بل وجودا حقيقيا فعالا لتأسيس كل التأويلات المحلية التي بدون إبرازه تعد خالية من كل بناء انطولوجي ، فالتباين لدى هيدغر لا يمثل موقفا أنطولوجيا ، إنما نوع وجود سابق لكل نظر يميز كل وجود مثل ما هو

---

[1] P.Ricoeur ,Du texte à l'action .Ibid.p44

[2] Recoeur :le conflit des interprétaions,p :10

[3] نبيهة قارة - المرجع نفسه ، ص 41

[4] P. Recoeur : Phénoménologie et herméneutique : en avant de Husserl dans :du texte à l'action ,p :44-55

انفساخ العقل التأملي إلى منطقة المحايثة القصدية الواسعة ، تتيح الفينومينولوجيا الترنستد نتالية أمام الشعور الحقل التأويلي والمجال اللامتناهي إذ لم يصبح الشعور الفينومينولوجي شعورا تمثيليا أي حاملا لكائن سابق الوجود في شكل "صورة" بل شعور مقوم فتضحى كينون شيء ما تحال بالنسبة إليه كينونة مؤولة ، ففهم الذات على مستوى شعور مثل هذا يتمثل في تبيان explication الكل اللانهائي لمواضيع العالم بما أن ما هو موجود بالنسبة له يستمد منه كل معناه و شرعية وجوده " .[1]

فالفلسفة كما يبدو بهذا الانفراج الفينومينولوجي تكون قد غيرت تقليدها القديم أي البحث عن الحقيقة / اليقين ، إذ غيرت مسارها القديم لتأرضن لمفهوم آخر ضمن التأويلية نحو فينومنيولوجيا هيرمينوطيقية. وهذا ما يسوقنا إلى مرجعية أخرى لفكر بول ريكور لا تقل أهمية عن مرجيعة فينومنيولوجيا هوسرل و هي فينومينولوجيا الدازين و أنطولوجيا الفهم لدى هيدغر .

- **<u>الحضور الهيدغري في الفكر الريكوري</u>** :

يعتبر هيدغر من أكبر اقطاب المشروع الهيرمينوطيقي ، وذلك من خلال كتابه "الوجود والزمان" 1972 الذي أحدث به ثورة في الفلسفة المعاصرة، إذ انصب اهتمامه على المشكلة الأنطولوجية أي مسألة الوجود ، ما الوجود وما معنى أن يكون لدي وجود ؟

يعتقد هيدغر أن الإنسان متفرد بوجوده باعتباره الكائن الوحيد الذي يدرك وجوده الذاتي. إذ انه يعي وجوده وليس فقط أنه موجود . الفكرة عند هيدغر هي وعي بالوجود و امتلاك هذا الوجود . إنها الفكرة المؤسسة السابقة على أي محاولة أخرى للمعرفة ،فوجودي و الوعي بوجودي و امتلاك هذا الوجود الذي أوجد فيه منطلق فلسفي لفهم المشروع الهيرمينوطيقي لدى هيدغر .

قبل الولوج إلى فكرة الوجود عند هيدغر وجب علينا أن نعرج على فكرة مهمة وهي رفض هايدغر فيما سبق لبحث أعده ديكارت للإجابة عن السؤال " ما الذي يمكن أن أعرفه ؟.

تمثل المشروع الهيدغري بالدرجة الأولى في هدم الميتافزيقا الغربية من أجل تحديد طبيعة نوع الوجود لدى الإنسان الواعي بوجوده فكلمة Dasein تعني "الحضور" أي وعي الانسان بوجوده الذاتي: والحضور يعني "الوجود هنا" ، ووجود كائن يمكن وصفه بأن لديه وجودا كشيء يمجب افتراضه مسبقا وهذا فيما يقوله كارل سيمز "و يسمي هايدغر مشروعه "تحليل وجودي للحضور" أي تدريب في تحليل وجود الانسان من منظور اعتبار الوجود من المعطيات المسبقة ، و يشترك هايدغر في ذلك مع فلاسفة

[1] نبيهة قارة - المرجع نفسه ، ص 39

الوجودية الذين مارس عليهم تأثيره على الرغم من أنه توصل إلى نتائج مختلفة كلية عن نتائجهم فيما يتصل بالعالم ككل".[1]

بتتبعنا لمسار المفهوم التأويلية، نجدها كانت فنا لتفسير النصوص حتى القرن الثامن عشر و في القرن التاسع عشر غيرت من منهجها في العلوم الانسانية، فأصبحت في القرن العشرين مصطلحا قائما فلسفيا بل أكثر من ذلك تعددت استعمالاته و جاءت البداية مع مدرسة دلتاي" للتحديد أكثر كان مع تلميذ دالتاي جورج ميش * George Mischالذي بذل جهدا مضنيا لتقدم ما يسمى ب" منطقا تأويليا" فقام هذا الأخير " بإبرازه في محضاراته، إلا أن هذه لم تصدر إلا منذ وقت قصير" ولذلك لم تؤد مقولاته الا دورا متواضعا في نقل الفكر التأويلي " .[2]

يعتبر هيدغر من بين هؤلاء الثلة الذين أسسوا لهذا التحول الفلسفي التأويلي إذ صارت الفلسفة في شكل جديد لنقل مغاير لما سبق ، فغيرت التأويلية من موضوعها ورسالتها وحتى وضعيتها، وأخذت مسافة من تناولها للنصوص والعلوم التفسيرية بل انكبت على مفهوم الوجود بذاته.

– كان لمارتن هايدغر Martin Heidegg (1889 – 1976) إسهامات كبيرة للتأسيس الهيرمينوطيقي، إذ حصل انجاز فلسفي ضخم استقامت به الهيرمينوطيقا كمشروع أنطولوجي الذي تجاوز حدود التوجه الفينومينولوجي الهوسرلي المبني على مركزية الذات ، وارجع للفلسفة قوتها وهيمنتها التي ضيعت مع "الهينليين الجدد " [3] شأنه في ذلك شأن دالتاي الذي سعى جاهدا من أجل تأسيس منهج موضوعي في العلوم الإنسانية في اطار عملية كشف / فهم للحياة من خلال الحياة ذاتها comprendre à partir de la vie (begreifen) إذ ارتقى بالهيرمينوطيقاً إلى مركز التأهل الفلسفي" .[4] وهنا يمكننا الحديث عن منعرج وجودي في التأويلية فلم تعد التأويلية تلك التي تفهم بوصفها طريقة تقنية معيارية أو منهجية، بل تجاوزت وظيفتها للتفعيل الظاهرتي ، أصبحت أكثر "تفويضية " لم تعد تأملاً ضمن حلقة التفسير فقط بل ألحقت تسلسل لديمومة التفسير لتندمج بالفلسفة نفسها .

---

[1] كارل سيمز – بول ريكور – ترجمة على الغفاري – القاهرة – المركز القومي للترجمة 2022 ،ص 54

[2] التأويلية : تأليف جان غروندان – ترجمة – جورج كتوره – دار الكتاب الجديد المتحدة ليبيا – الطبعة الأولى ، 2017 ، ص 33.

*George Misch ,der aufbauder logik auf dem boden der, philosophie des lebens ,Alber 1994 . بناء المنطق على أساس فلسفة الحياة

[3] . Jurgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, pp157-158

[4] Jeam Grondin. L'universalité de l'herméneutique,p.130.cf.G Gadamer, veuté et Méthode pris P.275

– انتهج هيدغر طريق نيتشه في عمله على رد الاعتبار للوجود من منطلق تأويلي ، بمعنى العودة إلى الأشياء في بدايتها الأولى ، بحثا وكشفا و استقصاءاً التي حاولت الذات إبعاده بتعاليها وحجب حقيقته ، وأنقصت من دينامكيته ودوره في الكشف عن كينونته، إذ أخذ الوجود مسافة عن الحكم المسبق عليه من قبل الذات وتحيزاتها و انتماءاتها الايديولوجية.

–يعتبر هيدغر واحدا من أعمق الفلاسفة كما أنه أكثرهم إثارة للجدل وأهمهم في القرن العشرين، ولا يمكننا إلا أن نقر بدوره المركزي للنظرية التأويلية و الفهم الهيرمينوطيقي. والشيء الذي جعله يتميز عن غيره من فلاسفة عصره هو استعماله للغة محايدة تختلف عن اللغة الفلسفية التقنية المعتاد استعمالها عند أقرانه، حيث استعمل مصطلحات خاصة به مما أدى إلى صعوبة ترجمتها، فكل من قرأ لهيدغر و إما أنه استعان بلغته وفلسفته من أجل الحجاج ، أو أنه انتقده لصعوبة فهم لغته الشاعرية.

– غيرت التأويلية موضوعاتها مع هيدغر ، فصار شكل الفلسفة خاصا قائما بذاته اذ لم يكن مارتن هيدغر الوحيد الذي أثر مفهوم الزمن في أعماله بل يعتبر المبتكر الأساسي لهذا التحول الفلسفي الذي طرأ على التأويلية ، فتغيرت بذلك موضوعاتها ورسالتها ووضعيتها، فلم تعد تتناول النصوص أو العلوم التفسيرية للتقليد القديم بل تجاوزت ذلك إلى الوجود بذاته ويسمى هذا بالانعطاف الوجودي في التأويلية هذا عن الموضوع، أما عن الرسالة فلم تعد التأويلية طريقة تقنية أو منهجية أو حتى وصفية لقد أصبحت أكثر ظاهرتينية ، بتغيرها لوضعيتها صارت اكثر "تفويضية" ، فتناهت عن التأمل كطريقة في التفسير فقط وبهذا عرفت بالتأويلية الواقعاتية التي كان مصدرها كان من دالتاي بفكرته التي تعد الحياة بالذات تأويلية، من حيث أنها تقوم على تفسيرها لذاتها و مفهوم القصدية عند ادموند هوسرل إذ يعيش الوعي كليا في عنصر غائية المعنى وأخيرا من سورين كيركغارد (1813–1855) للفلسفة المسيحية الذي تحدث عن الخيار الذي يجد الوجود نفسه أمامه ،و الذي يستلزم على المرء أن يختار وفقا لتوجهات كينونته .

كأن هيدغر من السباقين الذي جعل من التأويلية عنوان فلسفة وهذا ما يحيل إليه المؤلف جان غووندان في كتابه التأويلية " وقد ذكر ذلك في كتابه الكينونة والزمانEtreettemps وفي عام 1959 أيضًا بوصفه تأويلاً للواقعاتية " ، تشير الحدثية هنا إلى الوجود العيني والفردي الذي لا يشكل لنا أول الأمر موضوعاً بل مغامرة تلقى فيها وهي التي بإمكاننا أن ننتبه لها بطريقة سريعة أولا " .[1]

[1] جان غروندان ـ التأويلية ترجمة . د . جورج تمورة ـ الكتاب الجديد المتحدة ـ ط 2017 ، ص 34

تتضمن فكرة تأويلية الواقعانية ضمن كتاب الكينونة و الزمان لعام 1927 شأنها في شأن تأويلية الوجود و هذا ما برهن عليه جان غورندان دائما " على معنى مزدوج ثمين تماشيا مع معنى المضاف إليه المزدوج، بمعنى المضاف اليه كما في عبارة "خوف الأعداء" التي تشير أحيانا إلى الخوف الذي نشعر به من الأعداء(المضاف إليه – الموضوعي) أو الخوف عند الأعداء منا (المضاف إليه – الذاتي) .[1]

فتدل التأويلية الحديثة بالدلالة الموضوعية إلى أن للفلسفة موضوعا هو الوجود الإنساني على أن يفهم بالطريقة صادمة بوصفه وجودا أو كينونة تأويلية .

حاول هيدغر البحث عن " هيرمينوطيقا " تمكنه من أن يميط اللثام عن الفرضيات السابقة التي كانت قد تأسست عليها هذه التصورات ، إذ ذهب إلى ما ذهب إليه نيتشه في وضع التراث الميتافيزيقي الغربي موضع التساؤل و ما ساعده في ذلك هو الفينومينولوجية الهوسرلية حيث أمدته بأدوات معرفية لم تتاح لمن قبله مثل دلتاي أو نيتشه فوجد في الفينومينولوجيا منهجا أنار له درب البحث عن كينونة الوجود الإنساني تتيح للمرء بها أن "يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وايديولوجيته ، ذلك أن الفينومينولوجيا قد فتحت عالماً جديدا وأتاحت فهم الظواهر فهما سابقا على التصورات الذهنية ".[2]

رأى هيدغر أن هذا العالم الجديد له دلالة مختلفة تماما كالتي كانت عند هوسرل ،هو الذي رأى أن عمل الوعي يتم بذاتية ترانسند نتالية، في حين أن هيدغر نظر إليه على أنه الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي – في – العالم من خلال هذا التحليل نفهم بأن هيدغر حاول سحب اللاوجود إلى الوجود " من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل" .[3]

رأى هيدغر في تاريخية العالم و زمانياته أدوات لفهم طبيعة هذا الوجود حسب هيدغر لا يمكن تقويض التجربة المعاشة في التصور العقلي وبالمقولات اللازمانية للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها، فالوجود عند هيدغر كما يرى عادل مصطفى " إن الوجود هو السجين المحجوب و المنسي للمقولات السكونية الغربية ، و الذي كان " هيدغر " يأمل في إطلاق سراحه" .[4]

فالنطرح السؤال التالي : هل استطاعت الفينومينولوجيا كمنهج أن تفتح آفاق جديدة لإرصاء معنى الوجودي للإنسان من خلال الوعي بوجوده كذات فاعلة و منفعلة في هذا الوجود ؟

---

[1] جان غروندان ـ نفس المرجع ، ص 34

[2] عادل مصطفى ـ فهم الفهم ـ مدخل إلى الهيرمينوطيقا ـ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير ـ رؤية للنشرو التوزيع ـ الطبعة الأولى ـ 2007 ـ ص 213

[3] عبد الغاني بارة ـ الهيرمينوطيقا و الفلسفة ـ ص 208

[4] عادل مصطفى ـ المرجع نفسه ـ ص 213

– إذا سلمنا فرضا في اعتقاد هيدغر أن الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية كما أحال إليها المؤلف عادل مصطفى فى كتابه فهم الفهم والذي ذكرناه سابقا والتي رام اليها هيدغر في إطلاق سراحه ودفع بفيلسوف الوجودية إلى المنحى التفكيكي وهو منهج جديد وظفه هيدغر في تقويض العقل الغربي المتمركز حول ذاته ، " مما استدعاه إلى نقل مركز الاهتمام من الذات المتعالية ، أو الوعي الإنساني في علاقته بالعالم إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم"[1]

وفقا لهذا التصور فإن المشروع الفينومينولوجى للفيلسوف الوجودية انتقل من ابستمولوجيا التأويل إلى أنطولوجيا الفهم " لكن الفهم لم يعد نوعا في المعرفة كما لوح ريكور لذلك un mode de connaissance وإنما أضحى نمطا في الوجود" .[2]

– نستطيع أن نقول بأن الفينومينولوجية وفقت ولو بشكل جزئي على إعانة الفكرة الهيدغرية لإطلاق سراح السجين اللاوجود إلى الوجود ، كما أن تأثر هيدغر بسابقيه دلتاي و نيتشه ونقده للميتافيزيقا الغربية خاصة الأنطولوجيا جعلاه قلقا من رغبة هوسرل في رد كل الظواهر إلى الوعي الإنساني يعني الذات الترانسند نتالية.

لقد نجحت فينومينولوجيا هوسرل في تهذيب الابستمولوجيا واستغلالها كأداة تستعمل في مجالات كثيرة و حتى اليوم و التي أثمرت على نتائج ملموسة ، إلا أن هيدغر قدم طرحا جديدا لقضية الوجود متجاوزا بذلك الطريقة الاسمية لهوسرل .

حقيقة أن هيدغر استلهم كثيرا من أستاذه هوسرل بيد أن الكثير من تصوراته المدهشة ترجع في الاصل إلى تأثره بأستاذه ، سوى أن الطالب الفيلسوف سحب هذه التصورات إلى سياق جديد لغاية مختلفة و من هنا يمكننا القول بأن مذهبا شكله هوسرل واستقله هيدغر لمسألة أخرى ، لكن الحق يقال بأن هيدغر أعاد النظر في الفينومينولوجيا ليصبح المنهج الفينومينولوجي والفينومينولوجيا تقليدا جديدا مختلفا عما كان عند هوسرل " .

– بتغيير هيدجر للفهم الفينومينولوجي الهوسرلي يكون قد أسس لنقلة مهمة لتعريف الهيرمينوطيقا فهذا الشكل الجديد من الفينومينولوجيا الذي أنشأه هيدغر في كتابه " الوجود والزمان يلقب في الكثير من الأحيان ب " الفينومينولوجيا التأويلية " إذ لم يسبق لهوسرل أن استعمل كلمة " الهيرمينوطيقا " أو حتى أشار إليها خلافا لهيدغر الذي " صرح في " الوجود والزمان " بأن الأبعاد الأصلية لأي منهج

[1] Jurgen Habermas, le discours philosophique de la modernité ,p 170
العودة إلى كتاب عبد الغاني بارة في الهيرمينوطيقا والفلسفة ص 208

[2] P.Ricoeur , le conflit des interprétations , p 10

فينومينولوجي تجعله هرمينوطيقا بالضرورة . لقد كان مشروعه في الوجود و الزمان هو تأويل للدازين الآنية Hermeneutic of dasein".[1]

– ففهمنا للعالم يتم هيرمينوطيقيا عن طريق الوجود و في الوجود و هذا هو الهاجس الحقيقي للدازين (الوجود – هناك) الإنساني هم الذات أو وجودها الخاص " .[2]

فمن قصدية الوعي لهوسرل إلى قصدية الوجود الإنساني لهيدجر حصل التجاوز أين تتكشف الظواهر بعينها بعيدة عن الأنا المتعالية ، إن هيدغر يشير إلى مصفة الكينونة " الجوهرية في الوجود الإنساني والذي يطلق عليه اسم " دازين le dasein و التي أشار إليها جان غروندان في مؤلفه التأويلية " الكينونة – الملقب بها – هناك " هذه الكينونة التي هي خاصة بي ، و التي لا تعد عندي أولا " عرضا "يوجد أمامي بل علاقة بذاتها تقوم على الانهمام و القلق الجذري " .[3]

– يجدر بنا الاشارة من حيث التكوين المعرفي كذلك إلى الفروق الأخرى بين فينومينولوجيا الفيلسوفين فهناك موقفان متضادان لهما ، من حيث التكين العرفي و العلمي .

فهوسرل كان على تنشئة رياضية بامتياز ، لذلك نادى بالمعرفة الضرورية و جاء بمفهوم الرد Reduction التي تعني استقصاء كل مرئي و كل متصور من خلال " الرد الماهوي " إذا أراد للفلسفة أن تكون علما صرما . أما هيدغر كانت تنشئة لاهوتية فرأى أن كل ما بالوجود من انضباط وصرامة لا يمكنه أن يختزل في المعرفة العلمية و أن يجعلها غايته القصوى .

– اتجه هيدغر بعد كتابه " الوجود و الزمان " إلى " إعادة تفسير الفلاسفة السابقين كانط . نيتشه . هيجل . و إعادة تفسير شعر ريكله و تراكل و هالدرلين ، فصار بذلك تفكيره أكثر "تأويلية " بالمعنى التقليدي أي تأويل النصوص ".[4]

---

[1] عادل مصطفى – فهم الفهم – المرجع نفسه ، ص 215

[2] Jean Grondin . l'universalité de l'herméneutique ,pp135-136 .

[3] جان غروندان – التأويلية – ترجمة – جورج كتوره- دار الكتاب الجديد المتحدة ـ الطبعة الأولى 2017 ـ ص 36

[4] عادل مصطفى ـ المصدر نفسه ـ ص 217

بينما نفى هوسرل علميا رياضيا و حتى أنه حاول أن يجعل من الفلسفة علم رياضي باستحداثه للمعرفة الضرورية و الردود الترانسند نتالية أو بينة الأنا، في حين أصبحت الفلسفة عند هيدغر تاريخية ، أي الحفر في الماضي من خلال رجوعه إلى الفلاسفة السابقين من ضمن تشكل جديد لما يعرف بالتأويل .

نشير إلى فرق آخر ضمن الفروقات بين الفيلسوفين هوسرل و هيدغر ، هي اختلاف معنى التبيان والوصف لكليهما ، فهوسرل يرى أن الأنا تشتغل بازدواجية ، الأولى منها هي الأنا الساذج باهتمامه السطحي للعالم و الثانية الأنا الترنسند نتالي و الذي ينظر إليه كمتفرج محايد قادر على الوصف الخالص للوقائع المعيشية القصدية " .[1]

أما هيدغر يرى بضرورة انتزاع الدازين من البداهة الوهمية للتأويل الذي يكونه عن نفسه في الحياة اليومية و كان قد طرح فكرته هذه في كتابه الوجود و الزمان .

– كان هدفنا من محاولة عرض التداخل بين الفينومينولوجيا و هوسرل و انطولوجيا هيدغر لنبين بوضوح أن هذه المسألة تتعلق بالمصير التأويلي للفينومينولوجيا الذي يستند في آخر المطاف إلى المكانة التي تحتلها الانطولوجيا داخل المشروع للذاكرة الهيرمينوطيقية . ومن ذلك يبرز " الطريق القصير " حسب عبارة بول ريكور لتجذير الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا عن طريق انطولوجيا الفهم على النمط الهيدغري إني أسمي " طريقا قصيرا " تلك الانطولوجيا للفهم لأنها بحكم قطع المباحثات الخاصة بالمنهج، تضع نفسها مباشرة على مستوى انطولوجيا الكائن المتناهي ، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة ." [2]

– طرح هيدغر فكرة مهمة في مؤلفه الكينونة و الزمان الذي أصدره 1927 و الذي كان يحاول من خلاله استبعاد برنامجه التأويلي بوضع تطبيق جديد لأنطولوجيا أساسية التي من شأنها أن تفتح أفق جديدة للتأويل هذه الفكرة الأنطولوجية التي تعمل على طرح سؤال أساسي فيها وهو سؤال الكينونة ، فالسؤال بالنسبة لهيدغر جوهريا لا مناص منه و يكون تبعا لعنوانات متعددة .

– تحيلنا الأسئلة الأساسية في العلوم إلى البحث عن المعرفة هاته التي لها علاقة مباشرة مع موضوع البحث اللتان يستندان إلى بعض فهم الكينونة التي لها علاقة بنا . يقول جان غروندان في كتابه عزل

[1] نبيهة قارة ـ الفلسفة و التأويل ـ ص 42
[2] نبيهة قارة ـ نفس المرجع ص 42 ـ 43 .
ـ جان غروندان ـ التأويلية ـ تر . د. جورج كتورة ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ ط الأولى سنة 2017 ـ ص 38

التأويلية " إن الكينونة هي الفرصة المسبقة إلى حد ما لكل بحث علمي ، إلا أن صاحبها يعود إلى الفلسفة بشكل خاص " . و يبدو أن سؤال الكينونة أصبح أكثر إلحاحا للوجود بالذات ، ذلك أن هذا السؤال يتميز بأن كينونته تتماشى مع الكينونة بالذات ، و هذا ما رام إليه هيدغر ، لا سؤال أكثر أهمية من سؤال الكينونة، و في نظر هيدغر ربما عند الفلاسفة السابقين كان هذا السؤال قد " وقع في طي النسيان" .[1]

– حاولت الكثير من الهيرمينوطيقات السابقة الإجابة عن سؤال أساسي هو كيف نفهم النصوص ، وبطبيعة الحال كان لكل نوع من هيرمينوطيقا جوابا على هذا السؤال ضمن دائرة تأويلية خاصة بها إلا أن هيدغر فضل العودة إلى الوراء بهذا السؤال بتسليط الضوء على مصطلح مهم في عملية الفهم و هو الكينونة " Being ، و هي كلمة ذات أهمية ووزن في عمله الإبداعي " الكينونة و الزمان " التي تعني " دازين " و التي استعصى ترجمتها حسب رأي **دافيد جاسبر** " كلمة دازين التي تركناها بدون ترجمة لأنها غير قابل للترجمة بالأساس " و كلمة " دازين " لا تشير إلى كينونتي أو أية كينونة خاصة ، بل هي ببساطة " الكون هناك " Being Thers في العالم "[2] فهي كلمة واقعة واقعة على حافة إمكانات اللغة نفسها و هذا يقبع مقصد هيدغر الذي ركز اهتمامه على الأساس الأنطولوجي لنظرية الهيرمينوطيقا الحديثة " فانتقل بالسؤال عن كيفية الفهم إلى البحث في السؤال عن الكينونة نفسها .

– حدد هيدغر التفكير الفلسفي من منظومة التوقعات و التقديرات للأشياء كما قدمها ادموند هوسرل بالعودة إلى الأشياء بذاتها " فهو انتقال أقل ما يقال عنه من التفكرية حول الأشياء إلى وجودية الأشياء

بالإضافة إلى مفهوم الكينونة أو الدازين الذي ابتكره و أبدع فيه هيدغر هناك فكرة أخرى لا تقل أهمية عن هذا الفهم و هي مسألة اللغة ، بيد ان فيلسوف الوجودية في كتاباته المتأخرة لم يول اهتمامه بالنصوص و تأويلاتها بل تجاوز ذلك بالإبحار في اللغة نفسها و هذا ما علق عليه **جوزف كوكلماس** . **Joseph Kockelmans** ، بتهكم " لم تعد اللغة مجرد أداة، و لكنها أصبحت نفسها تتكلم " . [3]

جعل من اللغة لكينونة التي تقدم نفسها ، فاللغة بالنسبة لهيدغر لها أصول إلهية أكثر من كونها بشرية .

---

[1] جان غروندان ، التأويلية – المرجع نفسه –ص 38

[2] دافيد جاسبر ـ مقدمة في الهيرمنيوطيقا ـ نروجه قانصو ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ الطبعة الأولى ـ سنة 2007 ـ ص 146

[3] دافيد كاسبر ـ نفس المرجع ـ ص 147

– حينئذ تصبح الهيرمينوطيقا أو " التفسير " ما هو إلا عملية تأملية بل و حتى شعرية في الاستماع ومنح الصوت لظهور الكينونة اللغوي ، حسب دافيد جاسبر وحسب المتمرسين للقراءات الهيدغرية فإنه اعتاد على العملية الثنائية المتضادة ، من الصعب إلى السهل ، والعكس صحيح ليصل إلى فهم معين ومعه نجد أنفسنا أمام الحدود النهائية للغة و الفكر . و هذا ما دفع الكثيرين إلى نعث لغته باللغة الصوفية " يعمل على تحويل السؤال و البحث الفلسفي في القرن العشرين ، ثم ينتقل وراء الفلسفة إلى تلاعبات النص – كان قارئا عظيما للشعر ، خاصة الشعر الرومنسي فردريك هولدرين friendrich Holderlin باللغة التي بقيت متجدرة في التاريخ و سمحت رغم ذلك بالتحادث جول مسائل ذات اهتمام أقصى ، حول الكينونة نفسها ." [1]

– وضع هيدغر مسألة الفهم في إطار جديد من خلال كتابه " الوجود و الزمان " بيد أنه ترك بصمة مهمة على نظرية التأويل ، التي كانت مرجعية مهمة في الانعطاف الريكوري ، هذا ما سنحاول البحث عنه في هيرمينوطيقا ريكور التي تأثرت بالفلاسفة الوجوديين ومن بينهم مارتن هيدجر .

– يعد ريكور كسابقيه من الفلاسفة الذين استلهموا من أفكار الآخرين في تأسيس نظرياتهم ، و هذا الذي يعكس تأثره بالفلسفات الوجودية ، لكن ليس بالمعنى الفلسفي الوجودي الذي طرح من قبل " جون بول سارتر " مثلا (l'existentialité) و هو حينما خاض في مسألة الوجود البشري أو الذات الإنسانية ، كان يتحدث عن " ما يمكنني ..." أو عن " ما أقدر عليه . je peux إذن ما معناه عن القدرة الإنسانية كبنية أساسية للوجود داخل العالم ".[2] يتصور ريكور بأن الوجود هو قدرة على الوجود هذا الذي دفعه لتوظيف تراث فلسفي متعدد المشارب – من أرسطو لفكرة الوجود الذي دفعه موظف بالقوة و ما تحمله هذا التصور موجود ضمن حركة متغيرة من اجل تحقيق الفعل كما انه استعان بفكرة الجهد عند سبينوزا وما تخلقه من الدينامية الأصلية لتعطي بعدا انطولوجيا .

طرح سبينوزا فكرة قوة الجهد من خلال مفهومي (effort) و رغبة desir لتحقيق الوجود الذي هو حق الكائن الطبيعي في الكينونة و حق الطبيعة داخل كل كائن ، و هذان المفهومان نظرا إليهما سبينوزا من

[1] دافيد كاسبر – المرجع نفسه – نفس الصفحة 147

[2] عبد الحق منصف– بول ريكور انطولوجيا القدرة الإنسانية و إعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر – جامعة مولاي إسماعيل – المغرب – مجلة الأزمنة الحديثة –العدد 14 – 2017 .

حيث أنهما الماهية الأنطولوجية للشيء " بكل شيء يعمل جاهدا لكي يستمر في وجوده وبذلك تبعا لقوة وجوده الخاصة " .[1]

– تعد قراءة ريكور لفكرة الجهد (effort – désir) السبينوزي قراءة حفرية بامتياز مؤسسة على خلفية انطولوجية مبنية على فلسفة الكينونة عند هايدغر.

– إن فكرة الجهد لا تعني فقط بحق الوجود الطبيعي داخل كل كائن من اجل إدامة وجوده و ضمان ديمومته ، بل تتجاوز إلى أنها رغبة وتمكن ايتيقي انطلاقا من هذا الطرح أول ريكور وجود الإنسان (و الذات الإنسانية من خلال تعريفها كقدرة للكينونة) un pouvoirétie) مبينة على الجهد و المعاناة.

إن تقدير الذات و الوعي بذاتية الذات واجب عبر المكابدة و السعي على تحقيق ذاتها . وهذا ما يشير إليه بول ريكور في كتابه لصراع التأويلات " فأنا أستطيع أن أتكلم ، وأستطيع أن أتصرف وأستطيع أن أروي ، وأستطيع أن أعد نفسي مسؤولا عن أفعالي و أن أتركها تنسب إلي كما تنسب إلى مؤلفها الحقيقي"[2]

و في نظر ريكور أن هذه التسلسلات الأربعة بالترتيب تدفع إلى طرح أسئلة بشكل متبادل تختص "بفلسفة اللسان و فلسفة الفعل ، و النظرية السردية و أخيرا فلسفة الأخلاق ."[3]

تفتح التسلسلات الأربعة الآنفة الذكر للنص الريكوري نفسها على مقاربتين إحداهما تحليلية والأخرى تأملية.

فالقدرة عند ريكور و التي تعني فعل الاستطاعة هي قدرة أو إمكان للوجود متنوع التركيب – القدرة على المعرفة ، و القدرة على التكلم و القول و استعمال اللغة ، القدرة على السرد وبناء تركيبات قصصية . القدرة على الفعل و القدرة على المسؤولية الأخلاقية ، إن كل الأفعال التي تتولد عن هذه القدرة البشرية يراها ريكور كسعي و شقاء من اجل تجاوز الهشاشة أو تجنب السقوط فيها " .

---

[1] Spinoza :l'éthique – traduit par R.Gaillois –Ed Gallimard – (fotio-essais)- 1954 – paris p :189-3-parag.6.

[2] بول ريكور – صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية – ترجمة – د. منذر عياشي – مراجعة د. جورج زيناتي – من دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة 2005 – ص 18

[3] المرجع نفسه ص 19

* يتكلم ريكور عن الإنسان القادر الذي يعاني و يتحمل المعاناة l'homme capable et souffrant

– وجد ريكور مصدرا ثالثا لبناء فكرته عن القدرة ، فالانطولوجيا الأساسية ل " هيدغر " أعانت بشكل كبير في بلورة مفهوم القدرة فكان تركيز هايدغر في تفكيره الفلسفي قائما على " الكينونة داخل العالم " فتصور الفهم أحد الحيثيات الانطولوجية لهذه الكينونة باعتباره شكلا من أشكال " الهم " و القلق souci لكن ريكور لم تتوقف عند حدود الهم و القلق باعتبارهما صيغة لكينونة الإنسان داخل العالم ، بل اجتهد بخلق شكلا آخر لكينونة الإنسان داخل العالم و هو الصيغة الايتيقية لهذه الكينونة و طرح السؤال ما معنى الوجود – داخل العالم ؟

نحاول الإجابة على تصور ريكور لهذا السؤال من خلال مفهوم رمزية الشر وعلاقته بالبناء الأخلاقي عند الإنسان ، إذ حاول ريكور توضح ذلك من خلال تأويل خاص ، بمعاودة قراءة " الإرث الفلسفي المتمركز حول فلسفة الذات . بدءا من ديكارت بتجريحه للكوجيتو الديكارتي إلى الفينومينولوجيا الحديثة مع هوسرل و أخيرا انطولوجيا هايدغر المتمثلة في فكرة " الدازين " بمفهومه الكائن الموجود هنا في هذا العالم .

خلاصة :

اتضح لنا مما سبق أن ما قدمه هيد جر في النظرية التأويلية إسهام متنوع – إذ أعاد هيدجر بلوزة تصور عملية الفهم في إطار جديد مما جعله يحدث تغييرا وتميزا في النظرية التأويلية فرام فيلسوفنا إلى إعادة صياغة كلمة الهيرمينوطيقا وجعلها مطابقة للفينومينولوجيا في الوظيفة ضمن عملية الفهم، كما أنه اعتمد على قراءة النصوص وتأويلها و اتخذها كمنهج للتفلسف وبذلك أضحى فيلسوفا للهيرمينوطيقا التي كان يقصد من خلال توظيفها بأنها عملية كشف الوجود وإخراجه إلى النور. كانت تلك المهمة الهيرمينوطيقية لهيدجر لممارسة فلسفية للكثير من الموضوعات المترابطة فيما بينها كالفن و اللغة و الفهم الوجودي .
إن المتتبع للقراءة الفلسفية والخاصة منها التأويلية بالترتيب سوف يجزم لا محالة بأن حصل تجاور ليس بالهين بين فلاسفة التأويل وخاصة إذا ما قارنا تجاوز عملية الفهم عند هيدجر ب "دالتاي " الفهم الهيدجري مؤمنة على واقعة الفهم بما هو فهم يعني فهم الوجود كما ينبغي له أن يفهم خلافا لدالتاي الذي اعتمد على المنهج التاريخي في التأويل على المنهج التاريخي في التأويل للعلوم الإنسانية مقابلة للمنهج العلمي في العلوم التجريبية ، فالفهم إذن عند هيدغر متأصل في الطبيعة التاريخية للفهم الوجودي ، هذه الأرضية الفكرية التي هيأها هيدغر لتلميذه غادامير الذي قدم فيها تأويلنا للدائرة الهيرمينوطيقية و كان من بين هؤلاء الذين قرأ لهم فيلسوف الذات بول ريكور .

المبحث الثالث : الفهم الريكوري لغادامير و التحليل النفسي .

– كان تصور هيدغر للتأويلية مغايرا قليلا في البداية باعتباره شدد على مسألة الكينونة والوجود ، لم يكن مشروعه حاسما إذا ما قورن بالبدايات الأولى للتأويل الكلاسيكي من تأويل النصوص ، لقد اتضح أنه كان بعيدا عن اهتمامات التأويلية التقليدية .لكن مع المتحدرين من هيدغر – غادامير – بول ريكور– فاتيمو و آخرون فإن تأملاتهم " الثورية" بحق في الفهم والتأويل و اللغة " [1]هي التي طبعت آثارها في الدائرة التأويلية إذ أصبح الفهم موجها نحو تأويل النصوص والبحث عن الحقيقة في العلوم الإنسانية ، وهذا ما ولد هواجس كل على طريقته بتوظيف نمط جديد من المفاهيم التأويلية الوجودية على قضايا أكثر تقليدية في التأويلية .

– إن أول مفكر استطاع البرهنة على تصورات هيدغر للمسائل الكلاسيكية في تأويل النصوص هو اللاهوتي **رودلف بولتمان** إذ رأى أن التأويل الوجودي الذي قدمه هيدغر تصور غير متحيز للوجود الإنساني و يعد بولتمان أول مؤول استعان بنجاح أفكار هيدغر في حقل التفسير ، بدا ذلك واضحا في المقالة التي أصدرها عام 1950 في مسألة التأويلية وقد ظهرت هذه المقالة في وقت متأخر في أعمال بولتمان ، لكنها على جانب من الأهمية لأنها تعين على فهم ما سيبقى لمفكرين مثل غادامير و ريكور بصدد المسألة التأويلية .[2]

يصر بولتمان على أن عملية الفهم لا تتم إلا من خلال المشاركة (participant) في ما قيل مثلا لا يمكنني أن أفهم أفلاطون إلا بالتفلسف معه ، ففعل المشاركة يعني فهم مشترك، أو فهم يتشارك فيه أن نفهم فذلك غشراك آخر في ما أفهمه معه ، فالفهم عند بولتمان هو استيعاب احتمالية وجود إذ يتجلى في صميم " المسألة التأويلية " عند محوري الفهم ، و هنا تحصل عملية أنا أفهم دائما انطلاقا من وجودي .

– و ما أفهمه هو أيضا إمكانية وجود يوحي بها النص إذ يقول بول ريكور الذي تأثر بأفكار **بولتمان** " إن الفهم يتناول العالم الذي يفتحه الأثر أمامي و الذي يتيح لي أن أسكنه " [3]

أدرك بولتمان الصلة الوثيقة بين الفهم و التأويل المفسرة عند هيدجر إذ كان من السباقين إلى تخصيب الدائرة التأويلية ضمن التصور للمسائل أكثر كلاسيكية في التأويلية ، فمارس بذلك تأويلية وجودية

---

[1] التأويلية – جان غوندان – ترجمة – جورج كتورة – دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى – سنة 2017 – ص 49

* رودولف بولتمان (1884 -1976) لاهوتيا ولوثريا ألمانيا بارزا اشتهر بمفهوم نزع الأسطورة .

[2] التأولية جان غرودان – المرجع نفسه ص 50

[3] التأويلية – جان غورندان – ص 52

للنصوص ، في حين عمل هيدجر كان مقتصرا على تأويلية الوجود existence والميتافيزيقا métaphysique يعني تركيز على مصلحة قائمة في الحياة " و بذلك سلك بولتمان طريق غادامير لفهم التأويلية التي تعني بالنسبة له التأويلية بوصفها تطبيقا و كما يتصورها بول ريكور التأويلية بوصفها انفتاحا على العالم .

– سنحاول التدرج في المرجعيات الفلسفية لبول ريكور و نعرج في الآن في هذه الوريقات للملخص العام لعملية الفهم و التأويل لدى غادامير التي كانت لها أثر بارز على فكر ريكور.

أثر تأويلية غادامير في فلسفة بول ريكور :

– اقتفى غادامير خطوات هيدجر في تأسيسه للتأويلية ، و حتى أنه أضاف أبعادا فلسفية للتأويل ، مبناها انطولوجية اللغة ، سعى غادامير من خلال إسهاماته بالإلمام بفلسفة الظاهرات ، فاستلهم من فكر هيدجر ليقدم لنا إفادة فكرية متميزة و هي فكرة المنهج Méthode إذا رأى أن هذه المفهوم لابد أن يعاد النظر إليه و في مشروعيته .

إن كتابات غادامير الموثقة لأستاذه هيدجر تحيلنا إلى فكرة التأثر – أستاذ – تلميذ – فمنذ لحظة تجاوز هيدجر مفهوم دلتاي للهيرمينوطيقا كأساس منهجي لجميع العلوم الإنسانية فقدمت هيرمينوطيقا هيدجر لتضاف إلى الدائرة التأويل و التي بدورها مهدت الطريق لتلميذه غادامير " [1]

كتب غادامير في بداية أبحاثه مقالة بعنوان " هيدجر في عيد ميلاده الخامس و الثمانين " و اليوم تفكر الأغلبية .....و جل اهتمامهم بهيدجر ينصب على تصنيفه ، كأن يصنفوه بأنه جزء من أزمة الرأسمالية الأخيرة فيرونه فار من الزمان إلى الوجود أو إلى نزعة حدسية لا عقلانية " .[2]

و في سياق آخر يكتب غادامير عن هيدجر في كتابه " طرق هيدجر " .

– في العام 1966 أجرت مجلة ، **دير سبيغل** Der spiegel الألمانية لقاءا مع هيدجر ، لكن ملخص هذه المقابلة لم ينشر في فترة حياته بل نشرت المقالة إلا في العام 1976 بعد وفاة هيدغر نزولا عند رغبته حيث يتناول الجزء الأكبر من المقالة عن علاقة هيدغر بالحزب النازي ، " سئل هيدغر عن الدور

1عادل مصطفى - فهم الفهم – مدخل إلى الهيرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير – دارالنهضة العربية – طبعة 3 ص 20

[2] هانس غيورغ غادامير – طرق هيدجر تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح – دار الكتاب الجديدة المتحدة – بيروت – لبنان ط1 – 2007 ، ص 12

الذي يمكن أن يتركه من تأثير على عالمنا المعاصر ، يجيب هيدغر : " إن الفلسفة لن تكون قادرة على إحداث تحول فوري في شرائط عالمنا الراهن ، و هذا الأمر لا يسري على الفلسفة حسب ، بل يشمل الفكر و الممارسة الإنسانيين بأسرهما . لن ينقدنا سوى الله " [1] هذا ا يدفعنا فعلا إلى الوقوف عند هذه العبارة و التأمل فيها بشكل جدي إذ تستدعي الإنسان إلى التدقيق في استيعاب المعنى والتحقق من دلالته في الوجود هناك .

– فجل الملاحظات التي دونها غادامير في سيرته الذاتية عن هيدغر التي تحمل هذه العبارة الكاشفة والساخرة De mobis ispbeilemus تقدم دليلا مفصلا على الأثر القوي الذي تركه هيدغر في حياة غادامير ، فكان هيدغر الشخص الذي سلك بغادامير إلى التجربة الفلسفية التي يشبهها " بصعقة كهربائية" [2]

– لقد تعلم غادامير من هوسرل Husserl في فرايبورغ عام 1923 و أيضا هايدغر Heidegger حتى يمكنه ذلك من تفسير النصوص القديمة الموجهة " الأشياء ذاتها " [3]، كما يمكننا القول أن غادامير انتفع من فكري هوسرل و هايدغر كل على طريقته ، واستفاد أيضا كذلك من العلاقة الثنائية بينهما إذ يمكننا القول بأن غادامير وفي إطار تأثره بهايدغر قرأ لهوسرل بواسطة هايدغر ، فمعظم الأفكار الهايدغرية إزاء الفينومينولوجيا الهوسرلية ، كانت نقاط توجيهية لفكر غادامير ، فمفهوم – الفهم – الذي قامت عليه النظرية النقدية لغادامير يضرب أصوله إلى التأسيس الانطولوجي لدى هايدغر و المتأسس أصلا على فكرة عالم المعيش عند هوسرل ، فأدرك هايدغر زمانية الوجود الذي دفعه إلى هجران الذاتية المتعالية كما جاء بها هوسرل ، فاعتبر الفهم هو الصفة الأصيلة لادراك الوجود – الدزاين – Ther Being و الذي يعني الوجود في العالم Being in the world " فالدازين هو موجود من اجل الوجود، ما دام هو " حارس " أو راعي الوجود " [4]

[1] طرق هيدجر ص 62
[2] نفس المرجع ص 27
[3] Gadamer – Reflection on my philosophical January ,In the philosophy of hans – george Gadamer – edit – by lewis/edwin hahn ,chicage and la salle ,Illionous : open court ,1997 ,p12
[4] طرق هايدغر ص 18

إن التأثير المباشر على غادامير سنلمسه من خلال تعلم الأخير من هايدغر بالرجوع لليونان و هذا ما رام إليه غادامير في قوله : " ما تعلمناه من هايدغر كان فوق كل شيء – هو وحدة الميتافيزيقا المتأصلة بواسطة اليونان و مصداقيتهم المستمرة – تحت الشروط المتغيرة للفكر الحديث ." [1]

وفي آخر الفقرة الآتية نلمس هذا التأثر الشديد لغادامير بأستاذه " فعلى المرء أن يدرك المسافة التي تفصل هذا المعنى عن هيدغر الذي أول من ألهب في محاضرات له عن أرسطو خيال غادامير الفلسفي في سني تتلمذه " [2]

– تتبع غادامير في الكثير من المواضع خطى بعض من الفلاسفة خاصة منهم التأويليين – الذين – ذللوا الصعوبات و مهدوا له مسلك المنعطفات ليمضي قدما لدراسة الفهم التأويلي حيث يعتبر هؤلاء الأربعة الآتية أسماؤهم بالترتيب " شلايرماخر " و " دالتاي " في التأويل الابستمولوجي و "هوسرل " و" هيدغر " في التأويل الفينومينولوجي من أبرز المفكرين الذين أتى غادامير على ذكر أسمائهم في كتابه " الحقيقة و المنهج " .

يرى " شلايرماخر " بأن الهيرمينوطيقا هي فن الفهم ، فأصر على أن تكون القراءة فنا ، و على قاريء النص أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص ، مما يعني أن القراءة عمل إبداعي مثله مثل الكتابة ، " حيث تتولد نوع من المفاوضات الصامتة بين القارئ و النص الذي ينتج قلقا الأول أن يفهم و (لأجله نكتب) و الثاني أن نفهم و الذي لأجله نقرأ " [3]

و حتى نتمكن من الثاني – القلق يتطلب من القارئ أن يكون متميزا بحدسه الفني و مزاجه المنضبط.

لكن هذا لا يعني البتة أن القارئ سيصل إلى نتائج مذهلة تريحه من هم الفهم و أن عملية القراءة انتهت بشكل تبعث على الارتياح ، بل بالعكس تماما – فهو يقول – شلايرماخر – " إن مهمة الهيرمينوطيقا تتغير باستمرار " [4] ، فالتغيير الحاصل في عملية الفهم هذه يولد فن تجنب سوء الفهم ، هذا ما يدفعنا للقول بأن شلايرماخر يوضح بين ممارسة تأويلية مهلهلة أي ضعيفة و هشة و غير متماسكة ينتج الفهم

---

1 نفس المرجع ص 20
2 نفس المرجع ص 26
3 دافيد كاسبر ،المرجع السابق ، ص 119
4 غادامير – هانس جورج – الحقيقة و المنهج ، ص 271—ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صلاح – دار أويا – طرابلس – لبنان – ط1 – 2007 .

فيها آليا و ممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آليا هو سوء الفهم " وعليه فإن غادامير يحيلنا إلى موقفه من شلايرماخر الذي ميز بين اتجاهين في التأويلية .

– يعتبر شلايرماخر في التوجه الأول أن الفهم ينتج آليا ، بمعنى نفهم كل شيء إلى حين اصطدامنا بالتناقض ، أما الثاني فيتمثل في سوء الفهم و الذي يتم كذلك بصفة آلية ، لكنه أكثر أهمية من الفهم الأول لأننا لا نفهم شيئا .إذ ينجر على ذلك ما يسمى بسوء الفهم الذي ينبغي ترقيته في كل فترة . هذا ما دفع شلايرماخر للتأكيد على سوء الفهم كآلية للتأويل ، حيث يؤكد على العمل بضبطه :" فالتأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية ، لأنه لكي يكون الفهم منتجا فإن القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل، لذا فإن الفهم يشترط التأويل " .[1]

– يتضح هنا أن مجهودات شلايرماخر تروم إلى جعل الفهم في عمل منظم ، إذ تصور أن الفهم يسير طبقا لإجراءات يمكن استنباطها و إظهارها و أصر إلى تحويل نظرية الفهم إلى علم منهجي الذي بواسطته أن يدلنا على إدراك المعاني .

– يبدو أن تأثير فلسفة شلايرماخر على فكر " غادامير " ليست بالهينة ، لكن في مقابل ذلك أنكر عليه تضخيم النزعة النفسية داخل عملية الفهم ، التي أهملت الموضوع و اعتبرت النص إنتاج حر ، و غفلت عن المحتوى المعرفي له ، و اختصرت جهودها كافة في إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف خاصة و أن اهتمام التأويلية يتمثل في كل ما تعبر عنه اللغة".[2]

اتضح مما سبق إلى تأثير فكر شلايرماخر على تأويلية غادامير بتطبيق عملية التماسف والتخلي خصوصا من موقفه حول اللغة و التي اعتبرها غادامير من الأولويات المهمة التي لا يمكن الاستغناء عنها في عملية التأويل في حين كان قد أهملها شلايرماخر و ضحى بأهميتها.

كانت إسهامات شلايرماخر عبارة عن محاولات لتأسيس الهيرمينوطيقا بوصفها نشاطا عاما في التفسير الذي يقوم على الفهم ، لكن تفسير النصوص الدينية هو شغل اهتمام شلايرماخر بالدرجة الأولى وحتى غادامير رغم اعترافه بمجهودات شلايرماخر في تأسيس الهيرمينوطيقا كنظرية عامة في الفهم إلا أنه يرى

[1] بغورة الزواوي – الفلسفة واللغة نقدا ، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة – دار الطليعة للطباعة و النشر – بيروت (لبنان) – ط1-2005 ص 112 .
[2] نقلا – معافة هشام – التأويلية و الفن عند هانس جورج غادامير – ص 50

" أن شلايرماخر قد جعل اهتمام اللاهوتي نصب عينيه بوضوح قاصدا أن يجعل هرمينوطيقاه كنظرية عامة في افهم ، ذات فاعلية في العمل الخاص المتعلق بتفسير الكتاب المقدس "[1]

يتضح مما سبق ذكره عن اعتراف غادامير بفضل شلاريماخر في تأسيس للهيرمينوطيقا إلا أنه أخذ منه موقف حول اللغة التي لم يكترث لها كثيرا شلايرماخر إلا أن غادامير اعتبرها من الأوليات ، وهذا ما سوف يمهد لنا الطريق لننتقل مع غادامير إلى فيلسوف آخر توصل بطريقة مختلفة إلى تجربة الفهم و حتى أنه حاول إرساء قواعد للعملية الهيرمينوطيقية وهو الفيلسوف فلهم دالتاي (1830–1919) هذا الفيلسوف الذي كانت مشكلته منذ البداية في وجود طريقة ملائمة ليعطي العلوم الإنسانية مكانة كتلك التي تميزت بها العلوم الطبيعية .

حاول دالتاي من خلال هيرمينوطيقاه المنهجية أن يؤسس منهجا تطبيقيا يوضح فيه اختلاف و استقلال العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية " و بذلك فقد عمل دالتاي على تطوير هيرمنيوطيقا شلايرماخر إلى منهج كلي للعلوم الانسانية ، بحيث لم تعد العلوم الطبيعية تتميز على العلوم الانسانية بأدواتها المنهجية، و إنما أصبح االختلاف بينهما يكمن في التوجه المعرفي لكل منهما أي في قصدياتهما الموضوعية " [2] اعتبر أن الهيرمينوطيقا منهجا مناسبا لدراسة الظاهرة الانسانية و اعتقد أن هدف هدم الأخيرة هي البحث في تعبيرات الحياة المختلفة لمعايشتها .

استنادا لهذا و حتى نفهم الانسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي و نبحث في تاريخيته يقول دلتاي " ليس الاستبطان " introspection بل من خلال التاريخ وحده يتأتى لنا أن نفهم أنفسنا ، إن مشكلة فهم الانسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي ب"تاريخية " وجودنا الخاص و الذي ضاع في المقولات السكونية للعلم "[3] تمثلت مساهمة "دلتاي " بهذا الشكل في خلق توافق بين المعرفة في العلوم الانسانية والمعايير المنهجية للعلوم الطبيعية ،إذ أدرك أن الشرط الأول لإمكانية قيام علم للتاريخ هو أن تعي الذات أنها جوهر تاريخي ، و منه فإن الشخص يستقصي التاريخ هو ذاته الذي يضع هذه لمعرفة التاريخ " [4]و يظهر لنا مما سبق أنه في الفترة التي أولى فيها شلايرماخر – كما توضح لنا – العناية بعلم النفس لفهم طبيعة

[1] نقلا – د- سعيد توفيق في ماهية اللغة و فلسفة التأويل – الدار اللبنانية الطبعة 1 – 2015 – ص 79
[2] سعيد توفيق – المرجع نفسه – ص 79
[3] عادل مصطفى – المرجع السابق – ص 119
[4] هابرماس يورغن – المعرفة و المصلحة ـ تر حسن صقر ، مر ابراهيم الحيدري ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ـ ط1 ، 2001 ـ ص 179

الظاهرة الانسانية في حين نقف ليس بالبعيد عنه في علم التاريخ مع " دلتاي " هذا الأخير الذي رأى أن قيام مثل هذا العلم مشروط باعتبار نفسه ماهية تاريخية " أن نعمق تصورنا التاريخي أو الحياة " [1].

يحيلنا " دلتاي " إلى الفهم التاريخ لذواتنا مما جعل منه المجال الأكثر توسعا لححب المعطيات التاريخية ، أي معطيات تراثنا على اعتبار شمولية الفهم التي تكون عن تناهي وجودنا التاريخي تمتاز بطابع الذاتية ، لذلك توجهنا على أهمية المشاركة الوجدانية في تحقيق الفهم التاريخي ، و دلتاي بهذا التوجه إنما يفكر في إمكانية وعي تاريخي نموذجي يتجاوز حدود الفهم الناشئة عن تفصيلات وصلات ذاتية بموضوع ما"[2]

بالنسبة لدلتاي إن التأويل هو ولاء للانسان فمقولات كانط حول الزمان و العدد و المكان غريبة إلى حد ما عن الحياة الروحية الباطنية ، كما أنه انتقذ مقولة الشعور التي رأى فيها عجز لأنها لا تفي بالغرض المطلوب و هو حاجتنا للفهم الحق ، فهي مجرد آلية مثل العلم تخدم الذاتية التي تعرض عنها التأويل.

يوضح دلتاي موقفه الذي يظهر فيه خبرة التأويلية عنده و التي جاءت لفهم الانسان بالدرجة الأولى إذ قال " نحن نفسر الطبيعة ، أما الانسان فعلينا أن نفهمه"[3] و لا ينتمي علم ما إلى الدراسات الانسانية ما لم يصبح موضوعه متاحا لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة و التعبير و الفهم . فالفهم هو تلك العملية الذهنية التي يتم لنا بواسطتها إدراك الانسانية الحية ، لقد وسع " دلتاي " من تأويليته ضمن حدود الفهم وفهمنا للآخر من خلال نشاط القراءة الجماعية ، إذ عبر بمقولته " الفهم إعادة اكتشاف للأنا و الآخر" .[4]

استنادا إلى مقولات " دلتاي " حول الفهم التاريخي أصبحنا نعي جيدا كيف تمكن فيلسوف الحياة أن يوجه الفهم التاريخي المطلوب إلى أن يشمل الآخر رغم وعيه أن الوجود التاريخي بحد ذاته ذاتي الطبيعة ، وهذا ما دفعه إلى تأسيس مبدأ حديث في فن التأويل ،إذ أصبح لديه الفهم هو الفهم من مدلول روحي تاريخي– و هذا ما تمت الاشارة إليه – وهو يفرض ذاته كتماسك معنى معقد لا يمكن الاستغناء عنه ،

1 نقلا – مصطفى ناصف – نظرية التأويل – النادي الأدبي الثقافي – جدة – لمملكة السعودية ـ ط1 ـ 2000ـ ص 61
2 غادامير – الحقيقة المنهج ـ ص 328-329
3 عادل مصطفى – فهم الفهم – المرجع سبق ذكره ـ ص 142
4 دافيد جاسبير ـ مقدمة في الهرمينوطيقا ، تر وجيه قانصو ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ الطبعة الأولى ـ 2007 ـ ص 134

ولهذا عززت أمال " دلتاي " من الأول إلى الآخر على محاولة إرجاع كل فهم إلى أساس أنثربولوجي لا يتغير مستغلا كل تصورات العالم التاريخية ، على سبيل المثال لا الحصر بنمطية تصورات العالم " [1]

إن التاريخ مع " دلتاي " يوجهنا لضرورة الهرمينوطيقا و هذا ما معناه التوجه صوب الفهم الذي يمدد التصور العلمي للحقيقة و قد جاء هذا مع ظهور الوعي التاريخي الذي استخدمته الهرمينوطيقا في علوم الروح ".[2]

لقد اتخذت التأويلية عند " دلتاي " معنى أكثر منهجية خلافا لتأويلية شلايرماخر التي تبنت الاختصاص الفيلولوجي لوقت طويل ، و نعني هنا بالمنهجية هي التأمل في طرق التي تشكل نمط علم معين.

– يعتبر كانط أول من وضع اللبنة الأولى للانطلاقة الصارمة التي عرفتها العلوم الصحيحة ، باقتراح منهجية معينة حيث ضرب بذلك الماورائيات التقليدية ، فحول بذلك الفلسفة إلى منهجية علوم صحيحة لكن الأمر ليس سيان في العلوم الانسانية ، خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالتاريخ الفيلولوجيا خاصة ،حيث عرفا هذان العلمان تطورا رهيبا في القرن التاسع عشر ، وكان لابد من وجود لطرق منهجية تؤسس لصرامتها و هذا ما رام إليه " دالتاي " أن يجعل منه مهمته ، فانطلق من فلسفة كانط لتكوين " نقد العقل التاريخي critique de la raison historique ، مقابل " نقد العقل الخالص لكانط و ذلك بعد مئة سنة من صدور هذا الأخير إذ وعد دالتاي " بتقديم " أساس منطقي ، و معرفي و منهجي للعلوم الانسانية " [3]و بهذا أسس دالتاي علوم الروح science de l’esprit على مقولات خاصة بها (منطقية) و على نظرية في المعرفة (ابستمولوجيا) و كان هذا التأسيس بنظرية منهجية خاصة .

إن فن التأويل عند دالتاي يحيل إلى معنى آخر له صلة بوضع قواعد كلية لفهم النصوص ، ويربط الفهم هنا بخبرة الذوات و كذا العقول الأخرى أكثر من ارتباطه بخبرتنا و عقولنا .

حاول دالتاي من خلال هيرمينوطيقية المنهجية أن يقف على الأساس المنهجي و التطبيقي الذي يظهر فيه اختلاف و استقلال للعلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية ، إن ما نستنتجه من أعمال دالتاي المتأخرة ليس إلا تقديما جديدا لكلية التأويلية و شموليتها على الأقل كما تصورها "دالتاي " بتأسيس معرفي يقوم

[1] نقلا ـفرنز شنيدرس ، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين ، تر : محسن الدمرداش ـ المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة (مصر) ـط1-2005 ت ص 55

[2] Le Ny .Marc .Decouvrir la philosophie contemporaine . groupe Eyalles ,paris , 2009 , p112

[3] التأويلية – جان غروندان ـ تر د جورج كتورة ـ المرجع السابق ـ ص 27 – 31

عليه العلوم الانسانية " أما من خلفوا دالتاي (هيدجر ومن بعده غادامير فكانت لهم رؤية أخرى ، فإن هذا الحلم بدا لهم حلما لا يطابق السمة التاريخية الصرف للحياة كما انتهت إليه أعمال دالتاي الأخيرة و هنا ما جعل التأويلية تواجه مهمات جديدة ."

– يوجهنا " دلتاي " لحاجتنا لفهم و تأويل الماضي بشكل مستمر ماض من حيث أنه حاضر في جميع تصرفاتنا و أفعالنا ، وهذا ما معناه أنه قد أدرك أن الحياة عبارة عن تموقع ذاتي دائم للروح ، إذ لا يتحدد الفهم في المشاركة العاطفية و إنما في التكون اللاحق لموضعة روحية حيث يقدم المفسر تعبيرا ثابتا عن الحياة ، وذلك حين رجوعه إلى المبدع المقوم و يعني بذلك المعبر عن نفسه المتموضع لذاته"[1].

– تجدر بنا الاشارة هنا و مجملا لما تقدم ذكره أن " دالتاي " إذ حاول تعميم مفهوم الهرمينوطيقا بإعطائه بعد غائي في الحياة ، لم يكن هذا تفكير تجريدي ، بل كان يهمه الخوض في تجارب الحقيقة للحياة التي نسميها اليوم " العلوم الاجتماعية " و الذي أطلق عليها اسم " علوم الروح " وبصفته هرمينوطيقي متمرس " كان دائما يبدأ بالفرد و الخاص و يراه داخل الكل الثقافي ، مركزا على اتصالية جميع الأشياء " [2]

ففهم النص بالنسبة لدلتاي الخطة الأولى هو بمثابة العودة إلى التجربة التي أحضرت النص إلى عالم التحقق و الكينونة و الوصول إلى إحراز الفهم يعني الانتقال من الفردي و الخاص إل الاندماج في التجربة الكونية و المبادرة في نمط التفكير الواسع .

و استنادا لما تم ذكره حول تأويلية دالتاي نجمل ذلك في " إن عمل دلتاي يوضح أكثر من عمل شلايرماخر إخراج الهيرمينوطيقا المركزي الذي يخضع فهم النص لقانون فهم الغير الذي يعبر عن نفسه فيه ، و إذا بقى المشروع نفسيا في جوهره ، فلأنه يغزو الهدف الأخير للتأويل ، لا إلى ما يقول النص ، بل إلى من يعبر عن نفسه فيه ، و هكذا لا يكف موضوع الهيرمينوطيقا عن الانتقال من النص – من معناه و مرجعيته إلى المعيش الذي يعبر عنه ، و قد بين جورج غادامير هذا الصراع الخفي في عمل دالتاي " [3]

[1] هابرماس يورغن ـ المعرفة و المصلحة ت المرجع السابق ت ص 176-177
[2] دافيد كاسبر ـ المرجع نفسه ـ ص 134
[3] بول ريكور ـ من النص إلى الفعل ـ أبحاث التأويل ك تر : محمد برادة ـ حسان رقية ـ عين الدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية ـ الطبعة 1 ـ 2001 ـ ص 66

تعتبر السيرورة التاريخية للمشروع التأويلي – ما قبل غادامير – ذا أهمية كبيرة إلا بالقدر الذي يظهر لنا أثر هذه المرحلة على بدايات " غادامير" لمشروعه التأويلي وفي انتقاله بين أفكار هؤلاء الفلاسفة أين تشابهت أفكاره مع أفكارهم إلى حد ما كبقية التأويليين حاول أن يؤسس لتأويلية بشكل مختلف تماماً عما عهدناه عند الأولين، إذا انطلق من مشكلة الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الطبيعية واعتبر التأويل بعدا عالميا وهو المنهج المناسب لدراسة العلوم الإنسانية والكفيل بإرجاع وإحلال الاتفاق وتسديد النقائص "[1].

يمكننا القول – كما أشرنا إلى ذلك من قبل بأن غادامير قد وجد في هيرمينوطيفا هيدجر الفينومينولوجية أساسا يعتمد عليه ويتخطاه في نفس الوقت، ففي كتابه (الحقيقة والمنهاج) نجده قد أنكر فكرة الحقيقة المطلقة كما أنه من جهة أخرى أنكر مصادرة المنهج الذي وفقا له تتأسس الحقيقة على نوع من اليقين الذي لا يقبل الجدل و على نحو مكتمل من خلال تقدم منهجي ." [2]

يعود بنا غادامير في كتابة " الحقيقة والمنهج " ، إلى ضرورة البحث في سؤال هرمينوطيقا الايمان وهرمينوطيقا الشك ، كما أنه اقترح علينا ونحن نقرأ الكتاب علينا وبشكل نهائي ، أن تقرر بين أحدهما " [3] مع العلم أن غادامير لم يتخصص في مجال أكاديمي واحد، بل رحلته الهيرمينوطيقية كانت متنوعة ، اللاهوت الكلاسيكيات – النقد الأدبي – الفن وحتى أن له نظرية قانونية.

– بنى غادامير فلسفته التأويلية على مبدأ اللعبة Game ، كقاعدة أساسية في بناء التجربة مع الحقيقة، ولكن رغم صعوبة فهمها سوف نبسطها في ثلاث نقاط لتتضح لنا بشكل يمكن استيعابه وهذا حسب تقديم كاسرير لمفهوم اللعبة عند غادامير.

– لنفكر في آية لعبة كنا نخوضها ونحن أطفال أو أعضاء في فريق جامعي.

1– يكتمل الغرض من اللعبة حين نخسر بالكامل في اللعبة (على اللعبة أن تصبح عالما ".

2– لكي تكون اللعبة مؤثرة يجب أن تؤخذ بجدية بالغة، لأنه في حالة لعبها بشكل غير جدي هذا يؤدي إلى سحب كل المرح الحقيقي المتوخى منها .

3 – وحسب أصول اللعبة وأثناء لعبنا يجب أن تكون هناك عملية استيعاب بالكامل وهكذا يتولد فينا ما يسمى بـ "فضاء اكتشاف" لأننا سنتعلم شيئا جديدا أو نراها بطريقة جديدة .

---

[1] غادامير – فلسفة التأويل – ص 13 – 42

[2] سعيد توفيق – في ما هية اللغة ... ص 80

[3] دافيد كاسبر .- المرجع نفسه -..ص 148

ولهذا فإن اللعب مهم جدًا، لأنه يولد فينا شيء ممتع عندما نلعبه بالأصول والقواعد .

– فهكذا تجربة قراءة الكتب، ونحن نقرأ بجدية ، فإننا " نضع أنفسنا في الكتاب ونتعامل مع عالمه بصرامة ورغم علمنا المسبق بأنه خيالي ونفس الشيء ينطبق على الأفلام السينيمائية والفنية.

و من هذا المنطلق ينبهنا غادامير إلى شيء مهم، فحين نقرأ لهرمينوطيقين كشلايرماخر أو دلتاي ليس مثلما نقرأ لنص تاريخي كالإنجيل بطريقة موضوعية .

– فنحن ننطلق من موقعنا كقراء الذي هو ثابت و جلي وأي خلل في الفهم يعود سببه إما إل النص أو إلى عملية الفهم و لكن لا يعود علينا كقراء، كما ينوه هنا غادامير بأن قراءتنا للنصوص هي لحظة عيش داخل اضطرابات التاريخ . فنحن كقراء لسنا بأسوء أو أفضل من القراء الأوائل لأننا نشترك معهم في نقطتي القوة و الضعف ، ذكاء و سذاجة ، ومن هنا نلتمس عند غادامير توجسات كبيرة ضد أي إدعاء بأننا نعرف عقل القارئ أفضل مما يعرف المؤلف نفسه "[1] فحسبه – غادامير أي فهم للتاريخ هو تاريخي و بما أن تأويلاتنا تندرج في تيار التاريخ نفسه .

استنادا إلى ما قد مناه سابقا فإن دائرة الفهم عند غادامير مختلفة تماماً عند سابقيه – شلايرماخر ودلتاي فهو يعطيها وصفا صوريا بين الكل و الجزء إذ يصرح في كتابه فلسفة التأويل قائلاً « فإننا نصف حلقة التأويل كعلاقة جدلية بين " تكهن" دلالة الكل وتفسيره اللاحق من قبل اللاحق"[2] فالفرد ابن بيئته إذ تكونه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة له وهي التي تصقل معارفه وتكون فكره، وتكون بذلك انطلاقة هذا الفرد بفهم مسبق لتأويل شيء أو فهم نص ، ويتولد عنده تصور (تكهن) عن ذلك الشيء المرتبط بالفهم، حيث يتعمق الفرد ويزداد علاقة بالشيء المراد فهمه و هنا تتقلص علاقة الاغتراب بينه وبين الشيء فتتسع المساحة المشتركة بينهما ، فكلما اتضحت الرؤية سهل السير فوضوح النص أو الشيء يسهل عملية التأويل، وبذلك كلما انكشف الشيء أمام المؤول ، كلما فهم المؤول وتأكد من تصوراته لكن هذا لا يعني نفي نقاط مشاركة أو اختلاف، فقد تحصل المشاركة في عملية التأويل وقد ينجر عنها اختلاف وهذا ما يوضحه في قوله " كل فهم للنص يفترض أن تكون هذه العملية في الفهم موجهة من طرف الافتراضات المتعالية،و التي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النص بالحقيقة" [3]

[1] دافيد كاسبر – المرجع السابق – ص 150-151

[2] هانز جورج غادامير – فلسفة التأويل – سبق ذكره ص 50

[3] المرجع نفسه ـ ص 50-53

– لهذا تتسم هيرمينوطيقا غادامير بأنها ترياق للفكر الدوجماطيقي ، حيث إنه لابد أن يسمح الفرد للنص بأن يفصح عما في داخله ، و ألا يفرض رؤيته و توجهه الخاص على النص .

لقد قدم غادامير هرمينوطيقاه على أنها قائمة على مبدأ الجدلية و الحوار و لا تهتم بالمنهج، فإنه في المقابل ظهر فكر معاصر كرد فعل على هذا الطرح، إذا اعتمد على المنهج كوسيلة، على أساس أن الهرمينوطيقا علما وفنا يشكل قواعد وقوانين تحفظنا من سوء الفهم ، فالسابقين على غادامير كشلايرماخر و دلتاي كان لهم الفضل في هذا و حتى اللاحقين لغادامير كريكور وهيرش و يبني هؤلاء الذين أقاموا نظرية موضوعية في التفسير، لأن "الهيرمينوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة أعلى أساس فلسفي ولكنها صارت علم تفسير النصوص ، أو نظرية التفسير"[1] يعيش الإنسان وهو يحقق وجوده ، ليس من خلال الفهم والصيرورة التاريخية فحسب ولكن هناك مفهوم آخر الذي تعتبره هو أساس لكل معيش و هو عامل فاللغة لا تشير إلى الأشياء بل الأشياء توضح عن نفسها من خلال اللغة وفهمنا لنص أدبي لا يعني فهم تجربة المؤلف ، بل يعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص (و بالتالي فإن) عملية الفهم متغيرة طبقا لتغيير الأفاق والتجارب ، ولكن ثبات النص كشكل – هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة"[2]

أما بخصوص ريكور فهو يرى بأن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص " [3]، فإنتاج أي خطاب كنص مثلا يعتبر تشكيلة من الطبقات التي تعمل الهرمينوطيقا على اختراقه، وأثناء هذه العملية (الاختراق . تستدعي تفسير الرموز و التعامل معها على اعتبار أنها فتحات ننفذ من خلالها إلى المعنى هذه الطريقة في فك شفرة الرمز كان قد اعتمدها بولتمان في تفسيره للأسطورة الدينية في العهد القديم ، أما عند ريكور فالرمز يعبر عنه باللغة و يكون تفسيره داخل النص اللغوي ، فالمعنى الحرفي المباشر ذا بنية دلالية يفصح عن المعنى الغير المباشر للمعنى ، و هذا هو صلب موضوعنا عن مفهوم الرمز و علاقته بالدين و الاخلاق الذي سنتطرق إليه لاحقا في الفصلين اللاحقين

–قبل أن نخوض إلى مرجعية أخرى من المرجعيات التي شكلت المشروع الهرمينوطيقي لدى ريكور سنشير إلى مصطلح مهم مشترك بين غادامير و ريكور وهو المساعدة distanciation ، حيث يعتبر

---

[1] نصر حامد أبو زيد –إشكالية القراءة وآليات التأويل – المركز الثقافي العربي – المغرب الصلحة السادسة – 2001 ص 44

[2] بول ريكور – من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل : تر محمد برادة و حسان بورقبة ـ عيون للدراسات والبحوث الانسانية و الاجتماعية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 2001 ـ ص 59

[3] بول ريكور من النص إلى الفعل ـ نفس المصدر ـ ص 58

هذا المصطلح من بين أفكار غادامير التي أترث في فكر ريكور، و المباعدة هي تأثير ينشأ من المسافة التي يجعلها المتلقي بينه وبين منتج النص وحتى عن الأوضاع الثقافية التي كتب فيها المؤلف، ويصدر هذا النوع من التأثير من النصوص وحدها لأنها هي فقط – النصوص – التي تسافر وتبقى عبر التاريخ فيحدث الانفصال بين القارئ والمؤلف في الزمان و المكان" أما عند ريكور الأمر يختلف في اشتغاله على مفهوم المباعدة ويعترف بأن شكلا من أشكال الخطاب بمقدوره أن يحدث مباعدة، ولكن النص هو ما يأخذ المباعدة إلى ما يتجاوز مجرد المستوى البدائي"[1] ، بينما غادامير يرى بأن المباعدة تحدث التقريب – الاغتراب – في حين يراها ريكور إيجابية ومنتجة" وذلك باعتبار أن ريكور يرى أن في النص "خاصية جوهرية تتعلق بتاريخانية التجربة الإنسانية ، وهي التواصل من داخل المسافة و عبرها " [2] وبالعودة إلى كلمة التغريب التي يراها غادامير في المسافة التاريخية بين قارئ" النص ومؤلفه أنها تنتج فهما صعبا للعمل ، فيتعذر الوصول إلى فهم كامل كما يتوخاه المؤلف لكن ريكور يراها على أنها عنصر إفراح ، حيث تمكن القارئ من فهم ذاته من خلال النص ، دون البحث عن قصد المؤلف وهذا ما يحيلنا إلى قول ريكور " إنني كقارئ لا أجد نفسي إلا بأن أفقدها يعني نفقد " أنفسنا أثناء قراءة النص ، و هذا ما معناه أننا لا نفرض فهمنا على الكتاب و إنما نجعل من الكتاب أن يوسع استيعابنا للحياة . "[3]

ريكور والفهم الفرويدي (التحليل النفسي) .

قد انصب جل اهتمام بول ريكور، في مشروعه المتعلق بالتأويلية على الانتقال من الفلسفة التأملية إلى الفلسفة التأويلية، غير أنه يحرص على التأكيد بأن هذا الانتقال لم يؤد إلى قطيعة مع أبحاثه السابقة في الاستعارة والتحليل النفسي، كما لم يفصلها عن أعماله اللاحقة في نظرية السرد. إذ يرى أن ثمة قرابة وثيقة تجمع بين الأبحاث الهيرمينوطيقية التي تناولت السرد ووظيفته، وبين انشغالاته الفكرية السابقة، ولاسيما التحليل النفسي، حيث يصرح بأن المنهج الذي بدا له أكثر ملاءمة يتمثل في الانطلاق من عمله الراهن المرتبط بالوظيفة السردية، ثم الكشف عن أوجه التقارب التي تربط هذا العمل بأبحاثه السابقة حول الاستعارة والتحليل التفسيري، والرمزية ....[4]

---

[1] دافيد كاسبر ـ المرجع نفسه ـ ص 58

[2] دافيد كاسبر ـ المرجع نفسه ـ ص 58

* التاريخانية : حقيقة أن يكون الشيء تاريخيا ، على العكس من الخيالي أو الأسطوري

[3] نفس المرجع ص 61

[4] بول ريكور : من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط 1 عين الدراسات والبحوث الإنسانية 2001، ص 7 .

وعلى الرغم من تطور مسار بحثه الفلسفي، الذي اتسم بالابتعاد التدريجي عن الفلسفة التأملية والاتجاه نحو الوصف الفينومينولوجي، وصولا إلى التفكير في الرمزية عبر الرموز ذاتها، فإن هذه المحطات لا تقوم على الانفصال، بل تتأسس على ترابط داخلي واضح. ويعمل لريكور على توضيح هذا الترابط من خلال ثلاثة افتراضات أساسية، يتمثل الافتراض الأول في الفلسفة بوصفها تأملا، بينما يرتبط الافتراض الثاني بالفلسفة كظاهريات، في حين يتجسد الافتراض الثالث، الذي يشكل محور اهتمامه الأخير، في التأويل القائم على العلامات والرموز والنصوص.

ويعترف ريكور بأن الفلسفة الهيرمينوطيقية تستوعب هذه الافتراضات مجتمعة، بحيث إن التأمل الذي انطلق منه في بداياته يعود ليأخذ عنده مكانة موازية للحدس من جديد. [1]

غير أن المشروع الفلسفي لريكور، الذي يتحدد ضمن أفق الفلسفات التأملية وامتداداتها الفينومينولوجية على النحو الذي تم بيانه، يسعى في الوقت ذاته إلى تجاوز النقائص التي يراها كامنة في الفلسفة الهوسرلية، ولاسيما ما يتعلق بعجزها عن تحقيق ما يسميه ب« الشفافية الكاملة للذات مع ذاتها » .[2]

ومن خلال هذا التصور، يتجه مشروع ريكور إلى تأسيس فلسفة تأويلية قادرة على الإحاطة بالإنسان في كليته، بوصفه ذاتا للمعرفة، وذاتا للفعل، وذاتا للانفعال في آن واحد.

وتندرج محاولة بول ريكور إدماج هيرمينوطيقا الرموز في صميم الخطاب الفلسفي ضمن هذا الأفق، بوصفها فرضية لتحول الفلسفة التأملية القائمة على البديهية الحدسية، إذ تؤدي الهيرمينوطيقا إلى إحداث تعديل داخلي في بنيتها، عبر نقل مركز الثقل من الحدس المباشر إلى فعل الفهم والتأويل.

للفلسفة التأملية، بحيث تصبح في تعارض مع فلسفة الشعور التي يتجلى نموذجها في الكوجيتو الديكارتي.[3] ويمكن الوقوف على دلالة هذا التعديل من خلال النقد الجذري الذي وجه إلى الكوجيتو الديكارتي بطرائق متعددة ومن قبل عدد من المفكرين من أمثال ماركس ونيتشه وفرويد وهوسرل ويؤكد ريكور نفسه أن وجودنا مشدود إلى نوع من العلامة الأصلية، الأمر الذي يدفعنا باستمرار إلى فك رموز التحولات المختلفة[4]، وهو ما يحول دون الإمساك بالذات إمساكا مباشرا وشفافا.

ويتحدد الفهم العميق المحاولات ماركس و نيتشه وفرويد في كون هذه الفلسفات قد مثلت سبيلا لإبداع فن جديد في الفهم، يتجاوز الأفق الذي رسمه الكوجيتو الديكارتي. فإذا كانت الديكارتية تقر بشكها في الأشياء

[1] المصدر نفسه –ص 25

[2] حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، 2003 ص 12

[3] نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل دار الطليعة، بيروت ، ط1– 1998 –ص 15

[4] حسن بن حسين – النظرية التأويلية عند ريكور – المرجع سبق ذكره ص 13

لكنها في المقابل تعترف بنزاهة الشعور ووحدته، فإنها تنتهي إلى إقامة تطابق تام بين المعنى والوعي بهذا المعنى. أما فلسفات الارتياب التي يمثلها الفلاسفة السالف ذكرهم، فإنها تنقل الشك إلى مجال الشعور ذاته .[1]

وبهذا المعنى، تدفع الهيرمينوطيقا الفلسفة التأملية إلى التحول نحو فلسفة هيرمينوطيقية، وهو التحول الذي يقود بول ريكور إلى التأكيد على ضرورة إعادة التفكير في مفهوم الوعي، انطلاقا من التحليل النفسي الذي خصص له عملا مستقلا في كتابه الموسوم بـ« في التفسير » .ويؤدي هذا المسار إلى تعميق اهتمامه بالدلالات التي كشف عنها التحليل النفسي بوصفه منهجا في التأويل، حيث يرى ريكور أن تأملنا في الوعي عبر التحليل النفسي يجعل مفهومنا الجديد عن الوعي قابلا لأن يكون الوجه الآخر للاوعي الفرويدي».[2]

وقد بين منهج التأويل عند فرويد، كما أوضحنا في الفصل الثاني، أن للشعور بعدا مزدوجًا، يصبح معه الفهم في أن واحد تفسيرا وتأويلا، أي علاقة قائمة بين ظاهر وباطن، أو بين سطح وعمق. ومن ثم، لا نكون إزاء نفي للوعي، بقدر ما تكون أمام رفض لاعتباره مركز الذات المهيمن والمسيطر. ولذلك، يقوم تأويل فرويد على التقاطع بين الرغبة وعالم الثقافة، وهو ما يمنحه طابعه التأويلي الخاص.

«لا يهدف إلى إلغاء الذات أصلا، وإنما يسعى فقط إلى توسيع مجال الوعي على نحو يفضي إلى تحقيق سيطرة متوازنة للأنا في مفترق سبيلي الرغبة والواقع، إذ إن فرويد عمل على إحداث انبثاق جديد للذات وللوعي». [3]

وانطلاقا من هذا الأساس، يتحدد اهتمام ريكور بمنهج التحليل النفسي من حيث كونه يسهم في إحداث تحول حاسم من الفلسفة التأملية إلى فلسفة رمزية تأويلية للذات. ويقتضي هذا التحول أن يكون التحليل النفسي قد أنجز مستويين متكاملين في هذا المسار: يتمثل المستوى الأول في البعد التحليلي، الذي يمكن توصيفه، ضمن اللغة الهيرمينوطيقية، بوصفه تفسيرا، في حين يرتبط المستوى الثاني بفهم الإنسان داخل منظومة تأويل الثقافة، حيث لا ينظر إلى الذات بوصفها معطى معزولا، بل باعتبارها منخرطة في شبكة من الدلالات الثقافية والتاريخية.

[1] نبيهة قارة – الفلسفة والتأويل – المرجع سبق ذكره ص 15

[2] حسين بن حسن– النظرية التأويلية عند ريكور – المرجع سبق ذكره ص 45

[3] المرجع نفسه ص 44

وقد أدرك ريكور أن هذا الإنجاز الفرويدي لا يقتصر على كونه تفسيرًا جزئيا لما يسميه «نفايات الوجود الإنساني»، بل يرتقي إلى مستوى التأويل الثقافي الشامل. وفي هذا السياق يؤكد أن التأويل الذي تقدمه الأطروحة عن الإنسان يصب بصورة أساسية ومباشرة في مجمل الثقافة، بحيث يصبح التأويل لحظة من لحظات الثقافة ذاتها، وهو بذلك تأويل للعالم يقضي إلى تغييره. »[1]

وبناء على ذلك، يرى ريكور أن التحليل النفسي بهذا المعنى، يشكل حدثا ثقافيا بامتياز. ويستند في هذا الحكم إلى كون التحليل النفسي يمنحنا تصورًا جديدًا للذات، من حيث إنها تتكون وتبرز عبر التاريخ النفسي للفرد في علاقته بالواقع الموضوعي. وهذا ما يجعل تجربة التحليل النفسي لا تنحصر في مجال الملاحظة التجريبية، بل تنفتح أساسا على مجال الكلام والعلامات، إذ لا توجد دلالة واحدة تقابل مدلولا واحدا بشكل ثابت، وإنما تتعدد الدلالات بتعدد الظروف والسياقات التي تنشأ عنها معان مختلفة.

وهذا بالضبط ما يذهب إليه ريكور، إذ يرى أن انهيار النظام الأحادي للحقيقة لا يعني إلغاء مفهوم الحقيقة ذاته، بل يدل على تعدد مستوياتها بتعدد أبعاد الوجود الإنساني. وإذا كان ريكور يعود، في مشروعه التأويلي، إلى مفهوم الذات في علاقتها بالرموز والعلامات والنصوص، فإن ذلك نابع من إحساسه بقرابة عميقة بين هذا التصور وتجربة منهج التحليل النفسي، إذ يرى أن...

يرى ريكور أن فرويد لا يكتفي بجعل الحلم مجرد موضوع من بين موضوعات التحليل النفسي، بل يمنحه وضع النموذج التأويلي، إذ يدعو إلى التنقيب داخل بنية الحلم نفسها عن نقطة التداخل بين الرغبة واللغة بطرائق متعددة. فموضوع التأويل، في نظره، ليس الحلم بوصفه واقعة نفسية عابرة أثناء النوم، وإنما الخطاب السردي الذي يصوغ الحلم ويمنحه قابلية الفهم والتفسير .[2]

وفي هذا الإطار، لا يقيم بول ريكور فصلا حادا بين الفكر والعمل، ولا ينظر إليهما بوصفهما ثنائية متقابلة، بل يعتبر أن الفعل الإنساني يتأسس منذ البداية على التمثل والتحليل والوساطة الرمزية. فالحياة الواقعية، كما يراها، لا تدرك مباشرة، وإنما تفهم من خلال الصور والدلالات التي تنتجها الذات عن نفسها، وهو ما يفترض في بنية الفعل وجود وسيط رمزي بشكل شرطا لوعي الإنسان بوجوده.[3]

وانطلاقا من هذا التصور، يندرج اهتمام ريكور بالتحليل النفسي ضمن مشروعه التأويلي العام، بوصفه تجربة مركبة في التفسير والفهم. إذ يدرك أن مفهوم الذات، وكذلك مفهوم الوعي بصفة عامة، لا يمكن

[1] بول ريكور ، صراع التأويلات، دراسات هيرمنوطيقيا، تر: مندر عياشي، دار الكتاب الجديدة/ط 2005 ص 161

[2] بول ريكور في التفسير محاولة في فرويد ، ترجمة وجيه سعيد ، أطلس للنشر و التوزيع، الطبعة 1 ، 2003 ، ، ص15

[3] حسن بن حسين ، النظرية التأويلية عند بول ريكور، المرجع سبق ذكره ص 13

الإمساك بهما إلا عبر شبكة من العلامات والرموز والنصوص التي تتوسط علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. غير أن ما يستوقف ريكور في تجربة التحليل النفسي لا يقتصر على إدخال الذات في أفق العلامات والرموز، بل يتجاوز ذلك إلى الكشف عن بعد أنثروبولوجي أساسي، يتمثل في أن فرويد لا ينظر إلى الإنسان، كما فعل نيتشه، باعتباره «حيوانا مريضا»، وإنما يفهم الوضع الإنساني بوصفه وضعا صراعيًا في بنيته العميقة.[1] ويضع ريكور هذا الفهم في سياق نقد أوهام الذات، ويربطه بسلسلة الانتقادات الجذرية التي وجهت إلى فلسفة الذات التأملية، حيث يؤكد صراحة أن«... نقد أوهام الذات، سواء في صيغته الماركسية أو الفرويدية، يمكن أن يدرج بوصفه لحظة ضرورية في فهم الذات». [2]

إن إدراج التحليل النفسي في قلب الفلسفات التأويلية الناقدة للذات يمنحه، من جهة أخرى، موقعا مركزيا داخل الثقافة المعاصرة، على نحو يصعب معه تحديد حدوده النهائية أو تثبيت مكانته بصورة نهائية. ولعل هذا ما يفسر، في المقام الأول اهتمام ريكور العميق بهذه التجربة، إذ يرى أن موقع التحليل النفسي يجب أن يظل مفتوحا وغير مغلق، مهما امتد الزمن، لأن معارفه لم تستنفد بعد، ولأنها تظل قابلة للدخول في حوار وصراع دائمين مع تأويلات أخرى.

وليست هذه العلاقة، على الدوام، علاقة معادية بالضرورة[3]، إذ إن هذه المكانة نفسها هي التي تضع التحليل النفسي ضمن أفق التأويل الفلسفي، وتجعله في متناول قراءة الفيلسوف، وفي معرض تفسيره الطبيعة هذا اللقاء بين تجربة التحليل النفسي وعمل الفلسفة، يقدم ريكور تصورا بالغ الأهمية، حين يرى أن «فرويد هو الذي جاء إلى أرضنا، أي إلى أرض الفلسفة، لأن موضوع استقصائه يتمثل في الغريزة بوصفها منخرطة في علاقة صراعية مع عالم الثقافة، ومع السلطات، والأعمال الفنية، والأهداف الاجتماعية ».[4]

وما يكتسي أهمية خاصة في هذا التفسير هو قناعة ريكور بأن اتصال تجربة التحليل النفسي بفلسفة التأويل لا يتم عن طريق إسقاطات خارجية، بل ينبثق من داخل هذه التجربة ذاتها، وذلك بحكم طبيعة المفاهيم التي تطرحها. أليس هذا ما يؤكده ريكور حين يذهب إلى أن «مسألة نيتشه» و «مسألة ماركس» تندمجان في العمق، ضمن «المسألة الفرويدية»، باعتبارها مسألة تتعلق باللغة، وبالأخلاق، وبالثقافة؟[5]

---

[1] بول ريكور: صراع التأويلات ، مرجع سبق ذكره ص 199

[2] بول ريكور من النص إلى الفعل، المرجع سبق ذكره ص 199

[3] بول ريكور : صراع التأويلات ، مرجع سبق ذكره ص 191

[4] المصدر نفسه ص 208

[5] بول ريكور في التفسير / المصدر سبق ذكره ص 62

وعلى الرغم من اعتراف ريكور بأن نظرية فرويد تنطوي على طابع تأملي ينطوي على مجازفة، فإن ذلك لا يمنع من الإقرار بحجم الهجمات والعداءات التي واجهت تجربة التحليل النفسي، والتي انبثقت أساسا من الاعتراض على طبيعة التأويل الفرويدي ذاته، لما يحمله من طابع مؤلم للنرجسية الإنسانية ولما يثيره من صعوبة في القبول، خاصة حين يمس ما يمكن وصفه ب «قداسة الذات». غير أن ريكور يرى أن «....الوعي بهذا الثمن بتلازم مع نوع من التصالح، ذلك الذي عبر عنه إشيل بقانونه القائل: بواسطة الألم يأتي الفهم». [1]

فالذات، في نظر ويكور، ليست معطى جاهزا منذ البداية حتى تضفى عليها هذه القداسة التي تجعلها تشعر بالإهانة والجرح أمام تأويلات التحليل النفسي. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، معتبرا أنه حتى لو افترضنا أن الذات منحت هذا المعطى الجاهز، فإن الخطر الحقيقي يكمن في تحولها إلى ذات نرجسية، أنانية، بل وهزلية، وهي الأوهام التي «حررنا منها الأدب». ومن ثم، فإن ما تخسره على مستوى النرجسية تستعيده على مستوى السرد».[2]

ولعل النقطة الحاسمة هنا، حين يؤكد ريكور على المكانة المركزية للتحليل النفسي، ولاسيما التجربة الفرويدية، ضمن أفق الهيرمينوطيقا، تتمثل في كون هذه التجربة تظل منفتحة، أو قابلة للانفتاح، على تجربة السرد، وهي التجربة التي سيوليها ريكور اهتماما متزايدًا في كتاباته المتأخرة.

بوصفه عنصرا محوريا في التجربة التأويلية، يكتسب هذا التحول أهميته خاصة عند الانتقال من الحلم باعتباره واقعة نفسية إلى الحلم بوصفه خطانا سرديا، وهو ما سيتم توضيحه لاحقا. وقد توقف ريكور نفسه عند هذا التحول داخل الفلسفة التأملية، ولاسيما في الانتقال الذي أحدثه كانط من أفق المعرفة إلى أفق الحكي والسرد. وفي هذا السياق، يشير كيفن فانهوزر إلى أن ريكور «..... يعيد بناء أفكار كانط إذ وجد من الضروري إنكار المعرفة من أجل إفساح المجال أمام الرموز والاستعارات والحكايات السردية .. ».[3]

ويتموضع التحليل النفسي، في أفق الهيرمينوطيقا التي يرسم ريكور ملامحها، ضمن مسار ينتقل من الكوجيطو المعرفي للذات المتألمة إلى كوجيطو أخر أكثر انسجاما مع التجربة الإنسانية في بعدها الصراعي والرمزي ويجعل هذا التحول أمرا لا مفر منه، لاسيما وأن عوالم الرمز، والعلامة، والسرد والحكاية، تمثل الوسائط الأقدر على نقل الفكر من أفق بداهة الذات إلى كوجيطو يتسم بدرجة أعلى من

[1] بول ريكور: صراع التأويلات / مرجع سبق ذكره ص 203

[2] بول ريكور وآخرون – الوجود والزمان والسرد – فلسفة بول ريكور – ف 2 الحياة بحثا عن السرد، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي – 1999 –ص 55

[3] بول ريكور – المصدر نفسه –ص 67

الارتياب والشك، وهو ما يعبر عنه ريكور، في فلسفة الإرادة، بالقول إن ثمة تجاوزا العلاقة المطابقة وانتقالا من منطق الوضوح إلى منطق الاتهام.[1]

ومن هذا المنظور، يعزو ريكور المكانة الخاصة التي يحتلها التحليل النفسي إلى كونه يسهم مباشرة في تشكل هذا الكوجيطو الهيرمينوطيقي الجديد، لا بوصفه عنصرا تابعا، بل باعتباره مكونا فاعلا في بنيته. غير أن هناك بعدا آخر يعزز هذه المكانة، يتمثل في الصلة العميقة التي يقيمها التحليل النفسي مع اللغة والرمز إذ تتجه فلسفة بول ريكور إلى وضع اللغة في قلب التجربة التأويلية، لا باعتبارها عنصرا هامشيا أو أداة محايدة، بل بوصفها الأفق الذي تنقل من خلاله الخبرات المرتبطة بالعيش الإنساني فاللغة، بهذا المعنى، تشكل الوسط الذي تتبلور فيه تجربة التفسير والتأويل، وهي لا تمثل عالما مثاليا للمعنى، بل تحيلنا دوما إلى ما يوجد خارجها، أي إلى الواقع المتعين في أبعاده المتعددة ..[2]

ويؤكد ريكور، في موضع آخر وبصريح العبارة، هذا الانفتاح الجوهري لتجربة التحليل النفسي على اللغة، باعتبارها المجال الذي تتقاطع فيه الدلالة، والتأويل، وفهم الوجود الإنساني : «إن يكون التحليل النفسي، ولي الجرأة على القول، طرفا فاعلا ومؤثرا في هذه المناظرة حول اللغة، هو أمر أود أن أحدده بوضوح ... » [3]

وانطلاقا من هذا التصريح، يمكن القول إن هذه العناصر مجتمعة هي التي مكنت التحليل النفسي من احتلال موقعه المتميز داخل الهيرمينوطيقا المعاصرة، كما بلورها بول ريكور في مشروعه الفلسفي.

يؤكد بول ريكور، منذ اللحظة الأولى في تحليله لتجربة التحليل النفسي على الدفاع عن طابعها التفسيري، الذي يمنحها مشروعيتها داخل حقل التأويل، وذلك في مواجهة الاتهامات التي وجهت إليها، ولاسيما تلك التي تعتبرها مجرد كشف عما هو هامشي أو ثانوي في الإنسان. ويشدد ريكور على أن مشروعه في تفسير التجربة الفرويدية، وخاصة في مجال التحليل النفسي، يتعارض جذريا مع هذه الانتقادات، لأن هذا

---

[1] Paul Ricœur : philosophie de la volonté paris 1988 p19

*يسمى ريكور هذا الكوجيطو بالجريح يقول " تصبح قراءة قروية نفسها مغامرة تتعامل وما ينبثق من هذا التأمل هو الكوجيطو الجريح" انظر صراع التأويلات ، مرجع سبق ذكره ص 219

[2] بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعلى) تر سعيد الغانمي ط 2 المركز الثقافي العربي –المغرب 2006 ص 51

[3] بول ريكور: في التفسير/ المصدر سبق ذكره ص 14

المشروع يمثل، في المقام الأول، «شكلا من أشكال تفسير الثقافة»[1]. كما يرى أن الإشكالية الأساسية التي يطرحها التحليل النفسي تتفرع إلى مسألتين مترابطتين:

أ) كيفية تداخل تفسير علامات الإنسان مع الشرح الاقتصادي للرغبة.

ب) طبيعة الفهم الجديد للذات الذي ينبثق عن هذا التفسير.

ومن البديهي التذكير بأن مفهوم التفسير، كما يستعمل هنا وكما هو الشأن في كتابات أخرى لريكور يرتبط بالمستوى الإبستمولوجي للهيرمينوطيقا، وهو المستوى الذي يرتقى إلى مستوى التأويل عندما يتعلق الأمر بالبعد الأنطولوجي للإنسان، وفي هذا السياق، يسعى ريكور، من خلال قراءته لتجربة التحليل النفسي، إلى إبراز أن فكر فرويد يجمع بين المستويين معا: مستوى التفسير، كما يتجلى في تحليل الحلم والثقافة، ومستوى فهم الإنسان بوصفه تجربة تأويلية حقيقية. ومن ثم، لا مجال لوضع التفسير في تعارض مع التأويل في ما يخص تجربة التحليل النفسي، بل إن العلاقة بينهما علاقة تكامل وتداخل بنيوي.

ويتعزز هذا التصور من خلال فهم ريكور لقصدية التحليل النفسي، إذ لا ينظر إليها بوصفها مجرد تجديد في مجال الطب النفسي، بل يعتبرها أيضا إعادة تأويل جذرية للمحددات النفسية ذاتها. ومن هذا المنظور يرى أن التحليل النفسي «..... يقوم بهذه الصفة، بتعديل الثقافة من خلال تفسيرها، وهو ما يتحلى في التناوب القائم في أعمال فرويد بين التقصي الطبي وبناء نظرية في الثقافة ... ».[2]

وتبدو الطبيعة التأويلية لتفسير فرويد واضحة في نظر ريكور، إذ يؤكد أن فرويد « يجعل من الحلم نموذجا التمفصل الرغبة واللغة»، كما أن ديناميكية الرغبة والكبت لا تفهم إلا في إطار« ضرب من علم الدلالة».[3]

وإذ يعترف ريكور بهذا الطابع التأويلي للتحليل النفسي ويشدد عليه، فإنه يدرك في المقابل حدود هذه التجربة، التي قد تبدو للوهلة الأولى ذات طابع جزئي إذا ما قيست بمفهوم الفهم الشامل الذي يدافع عنه في كتاباته الفلسفية. ذلك أن التحليل النفسي من حيث منهجه، يظل قائما على مقاربة جزئية للظاهرة الإنسانية. غير أن ريكور يقر بأن فرويد نفسه يعبر عن هذا الوعي بحدود تجربته، دون أن ينتقص ذلك من بعدها الشمولي، حيث يشير إلى أن «هذه التحفظات لا تمثل مجرد اشتراطات أسلوبية، بل تعكس

---

[1] بول ريكور : في التفسير / المصدر سبق ذكره ص8 .(يفسر ريكور هذا أيضا لماذا اكتفى بفرويد، وذلك لأن الإشارة إلى تلامذته أو المنشقين عنه يجعل هذه الدراسة بحثا في علم النص في حين أن المسألة الفلسفية تتطلب التركيز على الفهم الجديد للإنسان الذي جاء به فرويد

[2] المصدر نفسه ص 14

[3] المصدر نفسه ص 16

قناعة الباحث الذي يدرك أن تفسيره يمنحه منظورا محددا، لكنه يظل مفتوحا على شمولية الظاهرة الإنسانية» .[1]

ويعود ريكور ليؤكد هذا البعد الشمولي للظاهرة الإنسانية في التحليل النفسي في موضع آخر، مبينا أنه رغم الطابع التجريبي أي الجزئي لنظرية الثقافة عند فرويد، فإنها تحتفظ مع ذلك ب« سمة تأملية مغامرة». ويضيف أن فرويد نفسه ..... يبين بوضوح متزايد أن غريزة الموت لا تصبح ظاهرة إلا من خلال تعبيرها الاجتماعي في العدوانية والتدمير .... »[2]

ومن هذا المنطلق، يتحدد فهم ريكور للطابع التأويلي للتحليل النفسي، الذي يدرجه ضمن أفق الهيرمينوطيقا المعاصرة وتسلسلها التاريخي، عبر جملة من العناصر الأساسية، يمكن إجمالها فيما يلي:

أ) الانتقال من التفسير الجزئي، المرتبط بعلم الأعصاب، والكبت، واقتصاد الطاقة النفسية، إلى التأويل الثقافي الذي يشمل الدين، والفن والإنسان بوصفه كائنا رمزيا.

ب) إبراز العلاقة القائمة بين الحلم بوصفه واقعة نفسية، والحلم باعتباره نصا معطى للتفسير والفهم.

ج) الانتقال من تصور يقوم على علم للطاقة إلى تصور يرتكز على علم للتفسير.

يضع ريكور، في مستهل تحليله، تجربة التحليل النفسي ضمن الأفق العام لما يسميه ب «فلسفة الشبهة» أو «تأويل الشبهة»، وهو توصيف ينطبق كذلك على كل من نيتشه وماركس. ففي هذا السياق، يرى أن الفهم لدى هؤلاء المفكرين لا يتخذ شكل إدراك مباشر للمعنى، بل يتمثل في «ضرب من علم التفسير (...) حيث يصبح المعنى عملية فك لرموز تعبيراته». [3]

غير أن التحليل النفسي يتميز، كما سبق بيانه، عن هذين المشروعين بإنشائه لتجربة تفسيرية فريدة وجديرة بالاهتمام. فعلى الرغم من استمرار الروابط القائمة بين نصوص فرويد ونيتشه وماركس، فإن ريكور يبرز خصوصية تأويلية تميز مشروعه، وهي الخصوصية التي يحددها الباحث الإيطالي دومينيكو جيرفولينو Dominico Jervolino بوصفها «تفكير عبر العلامات»، مشيرًا إلى أنها تحيل مباشرة إلى الطابع اللغوي للتجربة الإنسانية، على النحو الذي سبق أن نبه إليه كل من هيغل وفرويد .[4]

---

[1] بول ريكور: صراع التأويلات ، مرجع سبق ذكره ص 162

[2] المصدر نفسه –ص 168

[3] بول ريكور: في التفسير، المصدر سبق ذكره ص 62

[4] Domenico-gervalino: Paul Ricceur une herméneutique de la condition humaine. ED., ellipses paris 2002 P31

ومع ذلك، يدافع ريكور عن تفرد مشروعه الفلسفي عن هذه الاتجاهات منذ كتابه فلسفة الإرادة ، إذ يضع هذا التفرد على مسار يبتعد عن نموذج المعرفة كما تبلور عند ديكارت، ولاسيما عند كانط وكذلك عند هيغل. ويشير ريكور، في معرض حديثه عن هذا الاختيار، إلى أن هذا القرار انطوى في آن واحد على بعد نقدي وبعد استشرافي، حيث تم من خلاله مساءلة ما يسميه ب «الانعطاف عبر الرمزية»، وهو افتراض سابق لدى كل من ديكارت و هوسرل، يتمثل في القول بمباشرية الكوجيتو وشفافيته وقطعيته. فالذات، بحسب هذا المنظور الجديد، «لا تدرك نفسها إدراكا مباشرا، بل تتعرف عليها من خلال العلامات المودعة في ذاكرتها ومخيلتها بفعل الثقافات الكبرى». [1]

ويمثل هذا الانعطاف عبر الرمزية وعالم العلامات، الذي تبناه ريكور في مشروعه التأويلي، نقطة الالتقاء الأساسية بين فلسفته وتجربة التحليل النفسي فهو من جهة ما يقربه من هذا المشروع، ومن جهة أخرى ما يتيح له إمكان فهمه وتأويله على نحو أعمق. وعلى هذا الأساس، يعمد ريكور إلى تفسير المسائل الثلاث السابقة بوصفها مفاتيح أساسية لفهم طبيعة التجربة التأويلية في التحليل النفسي.

يشدد ريكور، في قراءته لتجربة التحليل النفسي، على أن التحول البنيوي من دراسة العوامل الوراثية والبحث في مسببات الأمراض والعصاب إلى أفق التأويل الثقافي الشامل لا يمثل انتقالا اعتباطيا أو خارجيا، بل هو تحول متجذر في صميم الممارسة التحليلية ذاتها. فهو يصرح بأن «التأويل الاقتصادي، أو إن جاز القول التأويل البنيوي للشعور بعقدة الذنب، لا يمكن أن يتأسس إلا من منظور ثقافي.... وفي إطار هذا التأويل البنيوي وحده يمكن إدراج مختلف التفسيرات الوراثية وفهمها». [2]ويتجاوز ريكور هذا الحد ليؤكد وجود نوع من التماثل والتبادل بين تفسير أسباب الأمراض العصابية وتأويل النصوص الكبرى للثقافة فالدين، على سبيل المثال، «يفتح أفقا لقراءة جديدة للعصاب». [3]

يتضح من ذلك أن تجربة التحليل النفسي تنطوي على تعميق حقيقي للتفسيرات الوراثية المرتبطة بالغرائز، غير أن هذا التعميق لا يتم إلا عبر إدماج البعدين التاريخي والثقافي. وهو ما يجعل هذه التجربة منصبة على تفسير المعنى، لا مجرد تحليل مظاهر العصاب وأعراضه وفق اختزال بيولوجي صرف فقد كشف ريكور، من خلال تفكيكه المسار فرويد، أن التفسير البيولوجي لم يكن سوى مستوى من مستويات التحليل سرعان ما تجاوزه فرويد نحو تأويل الدلالة ذاتها، إذ ربط العصاب وآلياته الداخلية بمعنى الرغبة وبنيتها

[1] بول ريكور – بعد طول تأمل – تر فؤاد مليت منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي ط 2006 ص 49

[2] بول ريكور – صراع التأويلات – مصدر سبق ذكره – ص 170

[3] المصدر نفسه ص 178

الدلالية. وفي هذا السياق، يوضح ريكور أن «فرويد هو من اكتشف أيضا أن للعصاب معنى، وأن الطقوس المريض بالوسواس معنى، ومن معنى إلى معنى تعمل المقارنة». [1]

ولا يمكن، في هذا المستوى من التحليل، إغفال التماثل القائم داخل التحليل النفسي بين مفهومي «الأنا» و «الأنا الأعلى» من جهة، ومفهومي الثقافة والنظام الاجتماعي من جهة أخرى. فقمع الرغبات في دلالته البيولوجية والغريزية يتطابق، على نحو بنيوي، مع تحريم الرغبات التي تتعارض مع مقتضيات النظام الاجتماعي. ومن هنا يركز ريكور على هذا التماثل بوصفه مفتاحا لفهم طبيعة التأويل في التحليل النفسي إذ يربطه مباشرة بحقل اللغة والدلالة فالتأويل التحليلي عند فرويد لا يحيل إلى مجال الأسباب الفيزيائية أو البيولوجية، بل ينفتح أساسا على مجال الكلام والمعنى.

ولهذا يوضح ريكور، بدقة منهجية، أنه لا ينبغي مقارنة النظرية التحليلية بنماذج تفسيرية من قبيل نظرية المورثات أو نظرية الغازات، وإنما ينبغي مقارنتها بنظرية في الدافعية التاريخية، وهي المقارنة التي تمنح التحليل النفسي خصوصيته ضمن النماذج التأويلية الأخرى.

إن تقصي ما يسميه ريكور «الدافعية التاريخية» لا يتم إلا عبر علم دلالة الرغبة، وهو ما يجعل منظور التحليل النفسي محصورا في أفق الإنسان بوصفه كائنا دلاليا، إذ إن هذه الدافعية «تضع فعل التفسير في مجال الرغبة»[2]. وما يتضح من هذا النص المحوري في تبرير ريكور يتمثل، أولا، في أن تفسير الغرائز يرتبط ارتباطا مباشرا بدلالة الرغبة، الأمر الذي يعني أن موضوع التأويل ليس القوى الغريزية في ذاتها، بل المعاني التي تنبثق عنها وتتشكل داخل الوعي في سياق تجربته الاجتماعية، وثانيا، لا يجوز النظر إلى التفسير التحليلي بوصفه مسارًا منقسمًا إلى مرحلتين منفصلتين إحداهما عصبية بيولوجية، والأخرى ثقافية دلالية.

فريكور يؤكد أن «معنى الحلم عند فرويد، وبوجه عام معنى الأعراض والتعبيرات النفسية، لا ينفصل عن التحليل بوصفه تقنية لتفكيك الشفرة»، وأن المحلل،« حين يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه، فإنه يوسع أفق وعيه، ويحيا بصورة أفضل، ويعدو أكثر حرية»[3]. ويكشف هذا الموقف بوضوح أن نظرية الغرائز، والعصاب، والدلالات الثقافية للرغبة لا ينبغي التعامل معها بوصفها مجالات متباعدة، بل باعتبارها أبعادا متكاملة لتجربة واحدة هي تجربة التأويل التحليلي. وهذا التكامل وحده ما يسمح بالكشف عن التحليل النفسي بوصفه ممارسة هيرمينوطيقية أصيلة، قادرة على فتح أفق قراءات متعددة وغير منغلقة.

---

[1] بول ريكور ، في التفسير ، مصدر سبق ذكره ، ص 197

[2] المصدر نفسه –ص 315

[3] بول ريكور – صراع التأويلات – مصدر سبق ذكره – ص 194/193

أما في المسألة الثانية، المتعلقة بوحدة المسار العام لمشروع التحليل النفسي ورفض تجزئته، فيرى ريكور أن تفسير فرويد للعمل الفني لما يكل أنجلو حول موسى، على سبيل المثال، لا يشكل إضافة عرضية أو هامشية إلى المشروع الفرويدي، بل إنه «يقوم على المسار الواحد نفسه الذي ينطلق من تأويل الأحلام ويمر عبر علم أمراض الحياة اليومية والمزاج ... »[1]. فهناك، في نظر ريكور، خط دلالي متماسك يربط بين تأويل الأحلام والعصاب من جهة، وتأويل الثقافة من جهة أخرى، وفي هذا الامتداد المتصل يتجلى ما يمكن تسميته ب «دلاليات الرغبة»، وهو ما يصفه ريكور ب «المعمار الفرويدي». [2]

وبهذا المعنى، تتجلى وحدة التجربة التأويلية في التحليل النفسي من جهة، وعلاقتها الجوهرية بعالم المدلولات والعلامات والرموز من جهة أخرى، وهو عالم لا ينغلق على معنى واحد، بل يظل منفتحا على إمكانات تأويلية متجددة باستمرار. وهكذا يغدو التحليل النفسي ممارسة تفسيرية لا تستنفدها قراءة واحدة بل تؤسس لفضاء تأويلي خصب داخل الهيرمينوطيقا المعاصرة.

يفهم التحليل النفسي، في تصور ريكور، بوصفه حركة تأويلية مفتوحة ومتجددة، لا مجرد فرع من فروع طب الأعصاب أو مجموعة إسقاطات تفسيرية على ظواهر الثقافة فما يمنحه طابعه التأويلي العميق، في نظره هو كونه ممارسة للفهم تتجاوز المستوى التقني أو الطبي، لتلامس بنية المعنى ذاته.

ويتجلى هذا البعد التأويلي على نحو خاص في المعنى المزدوج للحلم وفي كيفية تفسيره لدى فرويد. فالحلم، وإن كان واقعة نفسية، فإنه في الوقت نفسه يحيل إلى نص قابل للتأويل، وفي كلا البعدين يرتبط بحركة الرغبة. ومن هذا المنطلق يمكن القول، انطلاقا من قراءة ريكور، إن الحلم يشكل نقطة التقاء بين الرغبة والدلالة، أي بين الطاقة النفسية وبنية المعنى. يكشف ريكور، في تحليله لاستراتيجية تفسير الحلم عند فرويد، عن مجموعة من العناصر التي تعرف موضوع الحلم وتحدد خصوصيته التأويلية، ويمكن تلخيصها فيما يلي:[3]

* أن للحلم معنى، وأن هذا المعنى يندرج ضمن شبكة من المماثلات الثقافية.

*أن الحلم، بوصفه تحقيقا لرغبة مكبوتة، يحيل إلى نموذج تفسير يقوم على تفكيك الرموز.

* أن تفسير الحلم يتيح العودة إلى ما يسميه ريكور لسان الرغبة، أي دلالتها الخاصة.

*أن الحلم ينفتح، من خلال ذلك، على أفق نظرية عامة للمعنى.

---

[1] المصدر نفسه – ص 181/180

[2] المصدر نفسه – ص 210/209

[3] بول ريكور في التفسير – المصدر سبق ذكره ص 137 إلى 139

وبهذا المعنى، يغدو الحلم نموذجا مصغرا النظرية الثقافة، إذ يواصل طرح إشكالية الترميز وفك شفراته. ويلاحظ ريكور، من جهة أخرى، أن اختيار فرويد لعنوان كتابه تفسير الأحلام ليس أمرا اعتباطيا، بل ينطوي على دلالة عميقة، لأنه يضعنا مباشرة أمام التفسير بوصفه فهما للمعنى المزدوج، وهو ما يدخل تجربة التحليل النفسي صراحة في أفق اللغة .[1]

إن التحول الذي أحدثه فرويد في بحثه حول تفسير الأحلام يحمل أهمية قصوى، لكونه يوفر مفتاحا أساسيا لفهم البنية الرمزية للحلم، حيث يصبح دور المحلل هو تقصي الآثار الرمزية الكامنة فيه. وهنا يتجلى الانتقال من المنهج التقليدي في علم النفس المرضي إلى منهج وصفه بعض الباحثين في علم النفس بأنه «ما وراء – علم النفس»[2]. غير أن هذا الانتقال، في عمقه، ليس سوى المستوى الذي يشدد عليه ريكور في معناه الفلسفي، أي بوصفه تجربة في التأويل، بل أكثر من ذلك: تجربة في الفهم.

ينظر ريكور إلى الحلم، في أفق التحليل النفسي، بوصفه نصا غير شفاف في ذاته، لا يكتسب قابليته للفهم إلا من خلال عملية تأويلية تقيم له بديلا دلاليا ف «حكاية الحلم»، كما يقول، ليست سوى نص غامض يستبدله التحليل بنص مفهوم، لأن الفهم، في جوهره، ليس كشفا مباشرا، بل إنشاء بديل دلالي قادر على الإحالة والمعنى. ومن هنا تتجلى المماثلة العميقة بين التحليل النفسي وتفسير النصوص، وهي المماثلة التي يلمح إليها صراحة عنوان كتاب فرويد تفسير الأحلام.[3]

إن هذا التعاطي مع الحلم باعتباره نصا مفتوحا على الرمزية والدلالة كان له أثر حاسم في إدراج منهج التحليل النفسي ضمن أفق فلسفة التأويل كما تتحدد في الهيرمينوطيقا المعاصرة، فقد أولى ريكور اهتماما خاصا للحلم بوصفه نصا سرديا، لا يقل أهمية عن كونه واقعة نفسية، ورأى أن تجربة التأويل في التحليل النفسي تتحقق عبر تداخل ثلاثة مستويات في أن واحد مستوى التفسير، ومستوى الفهم، والوسيط الذي يربط بينهما، أي دلالة النص.

ويعبر ريكور عن هذا التصور بوضوح في سيرته الذاتية، حين يشير إلى أن موقفه كان مستلهما من ملاحظة مفادها أن علوم النصوص قد دخلت مرحلة تفسيرية في صميم عملية الفهم ذاتها، وأن إضفاء الطابع النصي المرتبط بظاهرة الكتابة يفرض علاقة جدلية بين لحظة التفسير ولحظة الفهم. وعلى هذا

---

[1] المصدر نفسه – ص 17

[2] ف.ل مولر : فرويد أو الغرائز ضد العقل، تر : محمد أسليم ، مجلة الحرب والفكر العالمي العدد 13 و 14 ربيع 1991 ص 112

[3] بول ريكور في التفسير، مصدر سبق ذكره،ص 31

الأساس، يقترح الصيغة التي ستصبح مركزية في مشروعه التأويلي: «تفسير أكثر من أجل فهم أفضل»[1]. انطلاقا من هذا التصور، يمكن القول إن آليات تفسير الحلم، التي سبق تناولها، تمثل المرحلة الإبستمولوجية التي تفضي إلى الفهم، وأن هذا الفهم، المتعلق بالإنسان في علاقته بالرغبة، يغدو نموذجا لتفسير معطيات الثقافة وبنياتها الاجتماعية. وقد شدد ريكور مرارا على هذا التماثل التأويلي بين البنية المزدوجة للحلم، من حيث هو واقع ونص في آن واحد، وبين أشكال تجلي الثقافة الإنسانية.

غير أن أحد أبرز مصادر الالتباس التي صاحبت تجربة التفسير في التحليل النفسي يتمثل في النظر إليها بوصفها أطروحة غامضة، تتأرجح بين تفسير الدوافع الغريزية باعتبارها فاعلا في بناء الشخصية، وبين ربط هذه الدوافع بعالم المعاني، بما يسمح بإدراجها ضمن علم تفسير مستقل. وهذا ما يصوغه ريكور في مفهوم البعد المزدوج للتحليل النفسي، حيث يتداخل فيه «علم الطاقة» المرتبط بالغريزة والدافع، مع «علم التفسير» القائم على رمزية الرغبة ودلالتها.[2]

يرى ريكور أن حالة الالتباس التي وسمت تجربة التحليل النفسي، والمتمثلة في التداخل بين تفسير الدوافع الغريزية وتفسير المعنى، كانت قائمة قبل صدور كتاب تفسير الأحلام . غير أن هذا العمل مثل منعطفا حاسما، إذ كشف بوضوح عن ترابط المستويين، بل وأبرز تفوق البعد الدلالي على التفسير العصبي الصرف. ففي هذا السياق يؤكد ريكور أن الحديث عن معنى الحلم، من هذا المنظور، لا يعني مجرد وصفه بوصفه عملية مفهومة، بل بوصفه فعلا فكريا إنسانيا، حيث يغدو الفهم اختيارا للمعقولية ذاتها، وهو ما يتعارض جذريًا مع كل محاولة لشرح الحلم تفسيرا عضويا محضا.[3]

إن هذا التشديد على التفسير بوصفه علاقة بين معنى ومعنى آخر، في مقابل التفسير القائم على الآلية، يجد مبرره عند ريكور في كون الإشارة إلى آليات الطاقة بوصفها محركا للحلم لا تمثل سوى شرط تمهيدي لعملية التأويل، لا غايتها النهائية. فمن هذا المنظور، لا يقف التفسير عند حدود الآلية، بل يتجاوزها نحو الكشف عن الدلالة، بما يجعل المعنى هو الأفق الحقيقي للفهم. وعلى هذا الأساس، ينتهي ريكور إلى تأكيد مركزية البعد التأويلي في تجربة التحليل النفسي، ويدرجها ضمن المسار العام للهيرمينوطيقا المعاصرة، بوصفها تجربة في الفهم لا تختزل في تفسير سببي أو بيولوجي، بل تنفتح على عالم الرموز والمعاني التي تشكل الوجود الإنساني.

[1] بول ريكور ، بعد طول تأمل، مرجع سبق ذكره ص 76/75

[2] بول ريكور ، في التفسير ، مصدر سبق ذكره ص 67

[3] المصدر نفسه – ص 86

الفصل الثاني

مفهوم الرمزية الدينية والأخلاقية عند بول ريكور وعلاقتها بالرمز

المبحث الأول : مفهوم التجربة الدينية و الأخلاقية (الرمز و الرمزية) .

– يعتبر الحديث عن التجربة الدينية من أصعب المواضيع التي يمكن للمفكرين الخوض فيها إذ يدفع بالباحث فيها الاطلاع والتقصي لكل مذهب ، أما حديثنا عن الفهم الفلسفي للتجربة الدينية أكثر صعوبة وتشعبا من البحث عن التجربة الدينية في حد ذاتها لأن التجربة الدينية متعددة الإشكال والأوجه وجب لذلك تنظيمها وفق منهج معين لتستقيم حتى يتسنى للباحث في هذا الموضوع بالذات ليقبض على المعنى العام للفهم الفلسفي للتجربة الدينية والسؤال التي يمكننا أن نطرحه على أنفسنا هل يمكن اعتبار التجربة الدينية ، موضوعا للبحث الفلسفي ؟ ثم إذا كانت كذلك ؟ هل هذا الطرح يعتبر أمر مقبول ؟ يعني هل تلقته النخبة الفلسفية والفكرية بأرياحية وبتعبير آخر يعني هل تلقى هذا البحث قبولا عاديا في الوسط الفلسفي ثم هل أعطي الاستشكال حول القضية حقه من الاهتمام و البحث على غرار المواضيع الأخرى التي اهتم بها الفلاسفة المحدثين و المعاصرين ؟

للإجابة على هذه الاستشكالات سنحاول أن نحلل ما إذا توصل الفهم الفلسفي لاختراق التجربة الدينية والبحث فيها باعتبار أن موضوع كهذا يتطلب منهجية خاصة يشتغل من خلالها الباحث من أجل الوقوف على تصور يحيلنا إلى تقريب التجربة الدينية للفهم الفلسفي لأنها تندرج ضمن فكرة العيش للإنسان كالتجربة الفنية – التجربة النفسية – ، لذلك فهذه التجربة تستحق النظر من حيث هي موضوع فلسفي وجب إثارته والبحث فيه و يمكن القول بأنها تعتبر من تيمات الفلسفة إذ يمكن للفلاسفة أن ينظروا إليها انطلاقا من نظر فلسفي بحث.

– إن ضرورة النظر للتجربة الدينية من منطلق فلسفي ملحة جدا سواء توجت نتائج هذا البحث بالإيجاب أو بالسلب، يعني بالقبول أو بالرفض من قبل الفلاسفة لأن الفيلسوف وحده يمكنه الخوض في قضايا كبرى ومعقدة و ما يثبت ما نقول هو وجود الكثير من الفلاسفة اللاهوتيين كانت منطلقات تفكيرهم اللاهوتية مثل ديكارت.... بحيث حاولوا أن يفصلوا بين الفكر كفكر و التدين كعقيدة يؤمنون بها – لكن هذا لم يمنعهم من محاولة التوفيق بين اللاهوت والفكر، وهؤلاء الفلاسفة نظروا إلى البحث في التجربة الدينية على أساس القبول أو الإيجاب و قاموا بطرح تساؤلات حول ماهية " التجربة الدينية" ، "لهويتها" " كيفيتها" و"غايتها" ، وهذه الخطوة تسمى منهجيا – باسم "مرحلة الاستشكال" .[1]

[1] مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين – من مجلة التفاهم – محمد الشيخ – 2017 – العدد 55–56 .

ثم أن هناك أمر آخر هو لحظة استقبال الفلاسفة لنظريات بعضهم في ما يخص التجربة الدينية، ما معناه إما التصديق أو التأييد أو التفنيد ، قبول أو رفض للرأي الآخر في مسألة النظر للتجربة الدينية من منطلق فلسفي لتتمخض عنها في الأخير عملية التقويم" أو التصحيح أو التوجيه لبعضهم البعض "

من بين أهم المباحث للتجربة الدينية نجد مبحث سيكولوجية التجربة الدينية "، الذي عرف مع الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي "وليام جيمس" وهو أحد رواد فلاسفة التجربة الدينية" : "الإشكال المتعددة للتجربة الدينية (1901 – 1902)* بالإضافة إلى مبحث آخر لا يقل أهمية عن المبحث الأول وهو في النظر الفلسفي للتجربة الدينية هو الفينومينولوجيا التجربة الدينية ، التي كان أساسها السعي إلى وصف دقيق للتجربة الدينية – بلغة محايدة إذ لا يتطلب فيها الباحث أن يكون معتقد أو منتقد، بحيث تخلو التوصيفات الفينومينولوجية للتجربة الدينية التي يصل المفكر من الالتزام بـ – مع – أو ضد ومن بين هؤلاء وبدون منازع الفيلسوف الألماني **ايدموند هوسرل** مؤسس المذهب الفينومينولوجي كما يجدر بنا الإشارة كذلك لأستاذ علم الأديان المقارن الألماني **رودولف أوتو** بالإضافة إلى مؤرخ الأديان وفيلسوف الدين الهولندي **جيراردوس فان ديرلوف** – و الفيلسوف الأمريكي **وليام ألستون** الذي بادر بفتح القول حول ابستمولوجيا التجربة الدينية و أمريكي آخر هو **كيت ياندل** بن بنفس التوجه[1] .

و هناك مبحث آخر في هذا الموضوع هو هيرمينوطيقا التجربة الدينية ، والذي يعتبر الفيلسوف الفرنسي **بول ريكور** من مؤسسه ، إذ تبدأ التجربة الدينية باللغز من حيث أنه أمر يصعب استيعابه و بالتالي يستعصي حله ، لان التجارب الدينية متعددة بتعدد الأديان والمعتقدات هذا من جهة ومن جهة أخرى منها ما هي موثقة و منها شفهية و بهذا الشكل تطرح مسألة تعبيريتها و مسألة تأويليتها و هذا الطرح جاء مع وليام جيمس عن التجربة الدينية و التي عرفها على أنها لقاء بالمتعالي لا يمكن التعبير عنه ، فلغز الاستعجام التجربة الدينية هو الذي يحيل إلى مسألة النظر فيها و بالتالي تأويلها .

لتتولد تأويليات ، فتصبح " تأويليات التجربة الدينية" ، لتصل إلى هذا المستوى يجب أن تستعمل العبارات ولا يكون لها ذلك إلا في إطار لغة الجماعة – لأنها في حالة تأثر مستمر بلغة وثقافة وتاريخ تلك الجماعة .

---

* وليام جيمس (1842–1910) من الفلاسفة المحدثين ويعتبر من مؤسسي التجربة الدينية من وجهة نظر سيكولوجية و فلسفية .

1 مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين – من مجلة التفاهم .

إن التجربة الدينية مختلفة في جوانبها وهذا ما يعيق الاشتغال عليها من منظور فلسفي فبالإضافة إلى ابستمولوجيا التجربة الدينية نجد كذلك سوسيولوجية التجربة الدينية " و" نفسانية التجربة الدينية " رغم كل هذه المباحث تم ويتم الاشتغال عليها إما من منظور معرفي أو منظور فلسفي لكن كلها تتغذى من فهم فلسفي لأنه النظر الصحيح لكل ما يتعلق بالإنسان . "

– هناك الكثير من الفلاسفة مما اقترن اسمهم في تاريخ الفلسفة الحديثة باسم التجربة الدينية ، نأتي على ذكرهم بالترتيب الفيلسوفين الفرنسيين **باسكال** – **و ماليرانش** والفيلسوف الألماني **شلايرماخر** والفيلسوف الدانماركي **كير كيكغارد** هؤلاء يمكن نعتهم ب " مفكري التجربة الدينية" ، وهناك فلاسفة آخرين ممن تصوفوا و بذلك يعتبرون فلاسفة متصوفون وآخرون فلاسفة متدينون ، مشتغلون في مبحث الفلسفة الدينية على اختلاف ألوانها .

وللإجابة عن السؤال كنا قد طرحناه في بداية تحليلنا لمعنى الفهم الفلسفي للتجربة الدينية وماذا تعنيه هذه الإشكالية هناك مجموعة من الدوافع إن شئنا القول حول هذا المبحث وهي عبارة عن هواجس دفعت بالمنشغلين عليها من أجل الوصول إلى فهم فلسفي عقلاني بما يتعلق بالتجربة الدينية .

ثمة جملة تجارب خاصة تجتمع في ما نسميه بالتجربة الدينية فالدهشة من لانهائية العالم يثير التساؤل كما يقول أرسطو" الدهشة بداية التفلسف " .

إن الشعور المذهل والاندهاش والغموض في حضرة المقدس وتوق التعلق بقوة غامضة غير مألوفة ونظام متكامل غير مرئي ولا مدرك هاته جملة من أسباب البحث في التجربة الدينية، ثم إن الإحساس بعقدة الذنب والقلق والاضطراب الداخلي الذي يصطحب الاعتقاد في العقاب والحساب لليوم الآخر. والشعور بالسكينة والطمأنينة الذي يلازم الإيمان بالمغفرة والعفو الإلهي . كل هذا من شأنه أن يدفع للبحث في حقيقة "التجربة الدينية " ، فتجارب الأنبياء ك "موسى وعيسى و محمد والحكماء والقديسين وتجارب أخرى لا نستطيع أن نأتي على ذكرها كلها بالتفصيل لكنها تتدرج كلها ضمن "التجربة الدينية" لكن السؤال المطروح هل "التجربة الصوفية"،أو " التجربة الروحية " حتى "التجربة الباطنية" . يمكن أن تتصور ضمن التجربة الدينية .

يعتبر حقيقة مفهوم "التجربة الدينية" من أكثر المفاهيم استشكالا وقد عبر عنه الفيلسوف المعاصر بول ريكور ب" التجربة الدينية" ، مفهوم لطالما تجودل حوله وشكك في أمره الجدل والشك الكثير"[1]

[1] Paul Ricœur" la philosophie de la spécificité du langage religieux ," in Revue d'histoire de la philosophie religieuses, 1975. N1

ما يمكن أن نفهمه من صاحب كتاب "نظريات التجربة الدينية" هو أن التجربة الدينية كمفهوم تعدت بكثير المنفعة المرجوة منه ، إذ حمل المفهوم إيحاءات ملائمة حول توافقات ضمنية و يقينيات راسخة .

لكن نتيجة البحث حول المفهوم لا تكاد تصمد أمام التمحيص الدقيق " ذلك أن المفهوم يوحي بتصور شديد الفردانية للدين ، والدين منه براء كما يوحي بتصور تبسيطي جدا لأسسه النفسية ...

كلا ، ما كانت التجربة الدينية أبدا ضربا من التجربة التي تحمل في طياتها علامات ثابتة وسمات راسخة ، وهي ليست شكلا من أشكال المعرفة قائما بذاته و مميزا بنفسه ، وإنما التجربة الدينية أن ترتهن إلى بيئة ثقافية فيما يتعلق بمصادر صدقيتها ، كما أمرها أن تتوقف على نزعة نقدية فلسفية فيما يخص كل إدعاء صحة تدعيه "[1]

تصور مؤلف النص أن النظر في التجربة الدينية يبدو سهلا ويمكن الوصول إلى توافقات من قبل الباحثين حول الموضوع ولكنه في الحقيقة أمر صعب للغاية لما يحيط بالتجربة الدينية من غموض وتجارب متعددة التي أتينا على ذكرها آنفا و يبقى السؤال مفتوح هل التجربة الدينية أمر ممكن ؟

نحاول أن نجيب على هذا السؤال من خلال طرح مقاربتين الأولى مفادها باستحالة إمكانية "التجربة الدينية" نظرا لأنها على افتراض معرفة الذات بنفسها معرفة يقينية و لأن معرفة الأنا بنفسها لنفسها أمر مستحيل الوقوع وهذا ما ذهب اليه كل من الفيلسوف " دافيد هيوم " بحجة استحالة معرفة الذات بذاتها وكذلك الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** من خلال حجته الآتية بما إن الله ليس موضوعا لإدراك الإنسان و نظره ،و هذا ما يدل على أن الله ليس بالموضوع المدرك و المرئي للإنسان في تجربة دينية.

مهما كانت ليس بالإمكان ، وحتى إن افترضنا – حسب كانط – إمكانية الحدوث، فهذا أمر غير منطقي من منطلق أن هذا الجواز بالإمكان لا يحدث بالفعل وفي الواقع لأن الإمكان ليس هو التحقق، وليس كل ممكن بمتحقق .

---

[1] * نقلا

John Morrison Moore: Théories of Religious Exprience, with sepecial Reference to James, otto and Bergson New York: Round Table Press Inc-1938

– لنرى في السطور الموالية بعض من الفلاسفة ممن مالوا إلى القول بإمكانية حدوث " التجربة الدينية" لأن تراكم التجارب الدينية الباطنية الحادثة عند العديد من المجموعات المتدينة هو مجرد بناء رمزي أو استنباطي وهمي أو يمكن التعبير عنها بشكل آخر بأنها ظاهرة غير حقيقية لكن بإمكانها دفع التجربة الدينية لإمكانية الحصول ومن بين المؤيدين لهذه الفكرة هو الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس الذي قال بأن " التجربة الدينية ممكنة بل واقعة متحققة، والشاهد على ذلك حدوثها بالفعل " [1]

كما أنه يدعو كذلك إلى تحرير الأديان من كل نزعة تسلطية، واحدية من شأنها أن تحتكر وتستحوذ على الدين فيقول " لنكن قديسين إذن، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا سواء نجحنا في ذلك بشكل جلي وفوري أم لا ، لكن في بيت أبي منازل كثيرة (إنجيل يوحنا: 2/14)، ويجب على كل واحد منا أن يكتشف لنفسه نوع الدين ومقدار القداسة التي تتوافق بالشكل الأفضل مع قدراته و مع ما يشعر أنه نداؤه الباطني ومهمته الحقيقية ". [2]

ومن مؤيد ومعارض لقيام التجربة الدينية ما زال النقاش قائما إذ يتجدد في كل فترة بين الفلاسفة و يحتدم النقاش بينهم حول مسألة إمكان قيام التجربة الدينية من عدم إمكانية القيام، ليصف الفيلسوف الانجليزي " نيك زانغويل " Nick Zangwill .

التجربة الدينية بكونها محض " أسطورة" ، وكان هذا في المقال الذي أثار جدلا واسعا كتبه في عام 2004 بعنوان " أسطورة التجربة الدينية "[3] إذ دافع فيه عن فكرة بأن يتعذر على الإنسان أن تكون له تجارب دينية بحجة عدم تجلي الرب له .

– جعلت الفلسفة من الدين موضوعا لها إذ تعتبر التجربة الدينية من المواضيع التي اشتغل عليها الفكر الفلسفي وما زال يشتغل.

---

[1] وليام جيمس - تنويعات التجربة الدينية – ترجمة إسلام سعد علي رضا – مركز النهوض للدراسات والنشر – ط1– 2020 – بيروت – لبنان – ص 21

[2] مركز نهوض للدراسات والبحوث – تنويعات التجربة الدينية ،دين الفرد في مواجهة دين الجماعة – يوليو 15–2020 ، سلسلة الدراسات الفكرية و السياسية – مركز نهوض للدراسات و النشر – تنويعات التجربة الدينية – وليام جيمس – ترجمة إسلام سعد – علي رضا

[3] Nick Zangwill, The Myth of Religious Experience inreligious studies, vol 40. N.1 (March-1-2004/p.1.

في بداية الفصل حاولنا من خلال بعض التحليلات الإجابة عن الانشغال أو الإشكال الفلسفي طرحناه في البداية هذا الفصل ، ما إذا توصل الفهم الفلسفي للولوج للتجربة الدينية وبتعبير آخر إمكانية الفهم الفلسفي من عدم إمكانيته للتجربة الدينية .

كان هدفنا من هذا التحليل هو التدرج في فهم رمزية التجربة الدينية عند الفيلسوف بول ديكور لأنه لا يمكن أن نصل إلى فهم مغزى رمزية التجربة الدينية كما هو موضح في عنوان الأطروحة بدون التطرق إلى الفهم الفلسفي للتجربة الدينية .

– إن التجربة الدينية عند بول ريكور ليست مجرد شعور غامض ، بل هي تجربة إنسانية عميقة تتجلى عبر النصوص المقدسة و الرموز الدينية مثل (الخطيئة والرجاء) إذ تتطلب تأويلا هيرمنيوطيقيا لفهم معناها .

يسبق مفهوم الرمزية التجربة الدينية عند بول ريكور ولذلك سنحاول إعطاء تعريفات مختلفة لكلمة الرمز و الرمزية لنربط في الأخير هذا المفهوم و هو أساسي و مهم عند بول ريكور بالتجربة الدينية عنده ثم التجربة الأخلاقية التي لا تقل أهمية عن الأولى .

مفهوم الرمز symbole

يعتبر الرمز من المصطلحات الأساسية إذ يتم الاشتغال عليه في أطروحتنا الموسوسة بالرمزية الدينية والأخلاقية في فلسفة التأويل لذلك سوف نتحاشى الحديث عن كرنولوجيا المفهوم ، بل نحاول أن نقدم بعض التحليلات تخص المفهوم من أجل الولوج مباشرة إلى مفهوم الرمزية وعلاقتها بالدين والأخلاق عند الفيلسوف بول ريكور بيد أن هذا المفهوم – الرمز – مفهوم شامل و واسع يندرج ضمن فروع معرفية مختلفة كما أنه يمتلك قدرة إجرائية وشحنات دلالية واسعة مما تجعله مفهوم أساسي لكل أنواع المعرفة ، اذ نجد أن الكثير من الباحثين تناولوا هذا المفهوم في حقول معرفية علمية كانت أو إنسانية أو اجتماعية كالرياضيات – الفيزياء – الفلسفة –أنثربولوجيا....) و حتى الدراسات اللغوية والسيميائية حيث يعتبر من اهم المفاهيم اللغوية ، فالرمز طريقة في التعبير المجازي عن طريق الأمثال الحسية يطابق المرموز إليه صورة صورة و فكرة فكرة " [1]

[1] عبده الحلو معجم المصطلحات الفلسفية – فرنسي – عربي – المركز التربوي للبحوث و الإنماء – مكتبة لبنان

ويعرف الرمز Symbole بالشكل الذي يدل على شيء ماله وجود قائم بذاته يمثله، ويحل محله بمعنى أن الرمز شكل يدل على شيء غيره " [1]

كما أنه يمتلك – الرمز – قدرة أن يتحلل في الفروع المعرفية المختلفة لاكتسابه دلالات تعبيرية مكثفة ، فهو أحد الأسس العملية التي يمكن من خلالها تحليل قواعد معرفية متنوعة على حد قول حسين الزاوي " فالفكر الرمزي هو القسمة التي تجمع الكل ، و المعرفة العلمية هي القسمة التي تجمع البعض كل عمل إنساني موسوم بالرمزية ، و لكن ليس كل عمل هو معرفة علمية ."[2]

يعني الرمز في اليونانية علامة تعريف مؤلفة من نصفي شيء يجري تقريبهما لاحقا، أي علامة أو إشارة ، خاتم – دمغة، شعار الخ.....[3] علاوة على هذا التعريف المتفق عليه يواصل لالاند ليقول أنه " ما يمثل شيئا آخر بموجب مطابقة نظيرته(..)على الرموز العددية ، الجبرية وعلى كل علامة عينية تنبه بنسبة طبيعية إلى شيء غائب أو مستحيل الإدراك " الصولجان رمز الملكية " وإلى جانب هذا التعريف يذكر لالاند أنه منظومة أخرى : الرمز هو مقارنة لا يعطي لنا منها سوى الحد الثاني ،كما أنه منظومة كنايات أو توريات متوالية" [4] إذ يبسط لالاند الفهم بأن الرمز ينتقل عبر تحولات طفيفة بما هو طبيعي إلى ما هو مصطنع.

فالرمز في اليونانية يعني قطعة من الخزف أو الخشب تقسم بين شخصين ، بيد كل واحد منهما قسم يدل على هوية أحدهما و يثبت طبيعة صلته بالآخر و هذان الشخصان يمكن أن يكونا ضيفين أو حاجين أو دائنا و مدينا.... وبالجمع بين قسمي القطعة يعترف الطرفان بما بينهما من ضيافة أو صداقة أو دين"[5] لذلك فتعريف الرمز يتضمن معنيي الفصل والوصل في آن واحد .

يعرف الرمز بأنه أسلوب من أساليب التعبير غير المباشرة ، والذي لا تقوى على أدائه اللغة في دلالتها الوضعية العادية، فهو وسيلة تعبيرية، وطريقة قديمة جديدة في تشكيل المعنى وبنائه ،إذ وظفه الكثير من

---

[1] محسن محمد عطية – الفن وعالم الرمز – دار المعارف – ط1– 1996 – ص 189.

[2] الزاوي الحسين – الفلسفة الواصفة – مقاربات لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر –مركز الكتاب – ط1– 2002–ص27

[3] أندري لالاند – معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية عويدات للنشر والطباعة المجلد الثالث – ص 1398

[4] أندري لالاند – نفس المرجع ص 1398

[5] شبكة النبأ المعلوماتية – إنسانيات أنتربولوجيا الرمز – حيدر الجراح الأحد كانون الثاني 2015

العلماء والباحثين للتعبير عن رؤياهم المعرفية وتجاربهم بطريقة إيحائية – تتجاوز التقريرية في المعنى، بالدخول في عالم الكشف والغموض والتخيل ، بعيدا عن الواقعية

فيصبح استعمال الرمز نوعا من المعرفة في قراءة المستقبل للتعبير عن تجربة ما.

لذا فالرمز يعد أحد صور التمثيل غير المباشر الذي لا يسمي الشيء باسمه فهو يسمح لنا بمعرفة الأمور المجهولة كما أنه يدفع بنا إلى التحليل [1] والتواصل مثلاً " ميزان العدل " يقع التحليل هنا عملية إدراك المعنى المجرد ، نأخذ مثلاً كلمة الأسد و صورته أو حتى رؤيته من بعيد ، انه يرمز الى القوة ، فالشكل مادي لكنه يرمز إلى المجرد .

يعتبر الرمز وسيلة تعبيرية إجرائية نلجأ إليها من أجل الإيحاء بالمعنى المراد التعبير عنه دون أن نفصح عنه بصريح العبارة ، إذ يتميز بخصائص مختلفة تجعله متميزا عن العلامة والشارة، و الأيقونة" التي تعتبر هي الأخرى مفاهيم لغوية ذات دلالة معرفية .

وقوة الحمولة التي اكتسبها الرمز هي ما دفعت الكثير من الباحثين سواء في المجال العلمي التجريبي أو الفلسفي كالدين– الفن– الأنثروبولوجيا – علم النفس.." ، في تطبيقها والاشتغال بها من أجل إزاحة الغموض ومحاولة تقريب المعنى .

ميز الفيلسوف و اللساني (شارل . س بيرس) بين أنماط ثلاثة من الإشارة (العلامة– الأيقونة – الزمر) فالعلامة هي الدخان الذي يشير إلى النار، أو هي اثر أقدام تشير إلى مرور حيوان ، والأيقونة تتمثل بدائرة صفراء مع أشعة تنطلق منها، ثم أخيرا الرمز الذي يقيم مع ما يمثل علاقة اصطلاحية محضة، كمثلث أحمر على لوحة إعلانات المرور يشير إلى خطر" [2]

يشير الرمز في الكثير من الأحيان إلى صور أو إلى موضوعات لها قيمة مقدسة أو مجازية ، مثل الحمامة البيضاء رمز السلام وأن اللباس الموحد هو رمز السلطة ، كاللباس القضاة و المحامين مثلا .

مفهوم الرمزية Symbolisme :

تعرف الرمزية بأنها حركة في الأدب والفن ظهرت في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، كرد فعل للمدرستين الواقعية والانطباعية إذ كان هدفها التعبير عن سر الوجود عبر الرمز، ويعرفها لالاند ب" من يستعمل الرموز أو ما يشكل رمزا بمختلف معاني هذه الكلمة "كتابة رمزية" "تشكل رمزي " – " يرتدي

[1] هاوزر أرنولد فلسفة تاريخ الفن – ترجمة رمزي عبد جرجس – مراجعة زكي نجيب محمود – مكتبة شغف – المركز القومي للترجمة – ط2– ص 56

[2] شبكة النبأ المعلوماتية – إنسانيات أنتربولوجيا الرمز – حيدر الجراح الأحد كانون الثاني 2015

الجمال قيمة رمزية ..... يمنح الروح المتعة المبكرة بهذا التوافق الحيوي ، هذه الوحدة بلا التباس، هذا التركيز الأسمى الذي يكمل الطبيعة حتى يحقق الله" [1] كما يعرفها كذلك بأنها " نظرية عامة في الرموز وشكل خاص في تاريخ الأديان. "هذه العبادات، هذه المذاهب تخفي غالبا الأفكار المخصصة في الماضي لعدد صغير و من المريدين الذين يدفن سرهم معهم ... من هنا كان علم أطلق عليه اسم رمزيات "[2]

الرمزية هو مذهب الرمز Topique [3]ا وتستخدم الرمزية الرمز لتمثيل الأشياء مثل الأفكار، الأعمال الفنية خير دليل على ذلك كالقطعة الفنية ل أحشويروش في نهاية العالم رسمها سنة 1988 وتعني تصور اليهودي التائه .

كما أنها تعتبر منهج أراد به لايبنتز تطبيق الرياضيات على المنطق [4]، فالرمزية مهمة بالنسبة للدين ، وهذا بغرض تفسيرها لأن بعض الإيحاءات الدينية و الإلهية غامضة ومبهمة و غامضة لا يمكن الوصول إلى معانيها إلا من خلال الرموز ولذلك يقول ماكس فيبر بأن الدين نظاماً من الرموز الدينية المقدسة .

والرمزى symbolique هو ما يخص الرمز أو يتعلق به أو يدل على معناه وعلم الرموز هو النظرية العامة للرموز والبحث عن مدلولاتها كلها أو بعضها "[5]

تندرج تحت مفهوم الرمزية – استعمال الرموز – مجموع الرموز المستعملة في أحد العلوم – النظرية العامة للرموز – مذهب فلسفي يقصد المعرفة على الرموز دون ما ترمز اليه – مدرسة أدبية وفنية تعتمد الرمز للإيحاء ولتقوية العاطفة والخيال"[6] تلكم هي معاني الرمزية حسب عبده الحلو.

فالرمزية (مذهب) يستعمل الرموز "... يلعب اللباس دورا مهما في الرمزية السياسية والقضائية"[7] سوف نكتفي بهذا القدر من التعريفات لمفهوم الرمز والرمزية لتلج إلى ما هو محوري في أطروحتنا وهو مفهوم الرمزية الدينية عند بول ريكور.

---

[1] أندري لالاند – معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية عويدات للنشر والطباعة المجلد الثالث – ص 1398

[2] أندري لالاند نفس المصدر ص 1398

[3] le symbolique constitue une topique, le topique du symbole Klein. Jean Louis. Universalis Ed copus 22.1990.p2516

[4] مراد وهبة – معجم المصطلحات (ص 351) الفلسفية – دار قباء مصر 1997 – ط1 ص 351

[5] عبده الحلو – معجم المصطلحات الفلسفية – فرنسي عربي – ص 167

[6] أندري لالاند – معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية عويدات للنشر والطباعة المجلد الثالث – ص 1400

[7] Paul ricoeur –le symbole à penser « esprit juillet ,aout 1959 ,p68

لكن قبل ذلك سوف نعرج على مفهوم الرمز عند فيلسوف المنعطفات باعتباره مفهوم مركزي للمنظومة الفكرية لدى بول ريكور وهذا من خلال مقولته حول الرمز "الرمز" معطى للتفكير، والذي كان قد أدلى به في بداية كتابه "رمزية الشر " إذا رام من خلال رمزية الشر، توضيح وتحديد ما الذى يمكن أن يقدمه الرمز للتفكير، وكيف يمكن إدراك و تحقيق هذا التفكير انطلاقا من الرمز ، إذا اعتبر أن الرمز يدفع لفهم لا يمكنه التحقق إلا بصيغة تأويلية.

ليتحقق هذا الفهم –الطريقة التأويلية – يجب أن يمر عبر ثلاث مراحل حسب بول ريكور :

المرحلة الأولى فينومينولوجية – والثانية هير مينوطيقية أما الثالثة مرحلة تفكيرية أو فلسفية، اذ يقول بول ريكور " و أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم ثلاث مراحل تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرمز نحو تفكير – يكون تفكيرا انطلاقا من الرموز" [1]

رأى ريكور في مقاربة له لمرسيا الياد الشكل المعبر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية"[2] إذ تهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في شموليته المتسقة. فينم هذا الفهم بالتركيز على الحياة داخل الرمز إلا أنه يحوز على احتمالية لبداية تفكير مستقل ، بالإمكان أن نكون قريبين من الموضوع المدروس وباستطاعتنا أن نحيا فيه فإن هذا لا يعوق تمهيد فهم أو تفكير منفصل واستخدامه للممارسة الفينومينولوجية إذ قال ريكور بوجود أربع صور للقيم الفينومينولوجي ، فتوضح هذه الصور الأربع حضور شكل من الفهم المنفرد المستهل في الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الدفع على تركيز الانتباه على رمز واحد ، والذي منه تظهر تعددية دلالته –الرمز – اذ كتب ريكور في رمز "السماء" (...) إن السماء نفسها التي هي تعال للمحايثة هي إشارة إلى النظام وإلى نظام هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي في الوقت نفسه ، أن تفهم يعني أن تكرر في (ذاتك هذه الوحدة التعددية ، وهذه التبادلية بين التكافؤات في قلب الرمز نفسه.[3]

–يسعى الشكل الأول إلى تركيز انتباهه على أن رمز ونفسه يظهر تعدد دلالاته في آن واحد قد كتب ريكور عن عناصر العالم وبخصوص السماء على أنها مظاهر من المقدس فهي إشارة إلى النظام وهو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي فى نفس الوقت فأن تفهم يعني ان تكرر ذاتك هذه الوحدة التعددية .

[1] . Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser »Esprit Juillet. août 1959 p 68
[2] Ibid. (Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser »Esprit Juillet. août 1959 p 69
[3] Ibid ,p69

– تتمثل الصورة الثانية من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمز أو عدة رموز من فهم رمز آخر، هذا ما يحيلنا إلى الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي إذ يستطيع تزويدنا بالقدرة للفهم عن طريق رموز أخرى متشابهة .

و بهذه الصورة تطبق المقارنة أو المماثلة القصدية التي يتم فيها فهم رمز عن طريق رمز او رموز أخرى، وبالتالي تحصل علاقة أو تماثل بين الرموز و هذا ما يتيح لنا – في هذا المستوى – نفهم رمز أو عدة رموز مجتمعة على سبيل فهم رمز أو رموز اخرى .

الشكل الثالث لفهم الرموز إلى محاولة فهم المظاهر الأخرى للمقدس كالشعائر و الطقوس والأساطير ويبين ريكور رأيه بهذا الفهم " يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي تميز فيها، في الوقت نفسه ، معنى التهديد – فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز – ومعنى الوعد بولادة جديدة : الماء ينبثق ويخصب"[1]

أما الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز يتم النظر فيه للمراحل المختلفة من تجاري و تصورات التي توحد كل رمز بمفرده .

- يرى ريكور أن هذه هي المرحلة الأولى ،لفهم رمز حيث يقول : " هذه هي المرحلة الأولى والمستوى الاول للفكر وذلك انطلاقا من الرموز ولكننا لا نستطيع أن نمكث فيه و السبب لأن مسألة الحقيقية لم تطرح بعد ، و إذا حصل للظاهرتي أن يسمي حقيقة التماسك الخاص، فإن نسقية عالم الرموز ،لتعد حقيقة من غير اعتقاد ، و حقيقة عن بعد ، و حقيقة مختزلة "[2]،..ومن هنا طرح السؤال التالي : هل أعتقد هذا ، أنا ؟ و ماذا أفعل بهذه المعاني الرمزية؟

–ترمى العناصر الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى القبض بالكلية المتسقة للرموز، إذ يمكننا الحديث عن نسق رمزي وهو عمل التأويل، فيعبر كل رمز عن كلية وتتجزأ هذه الكلية فى جزئيات فعلا أن كل كلية يمكن لها أن تقول كل شيء له علاقة بأبعاد المقدس لكن خلافا لهذا الفهم هي عاجزة بمفردها أن توضح كل هذه الابعاد، يختلف الأمر مثلاً في الأبعاد التي تتكشف في رمز الماء عنه في

---

[1] Ibid .p 69

[2] بول ريكور – صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية – ترجمة – منذر عياشي – مراجعة جورج زيناتي – دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى / 2005 ص 350

رمز السماء وبهذا الشكل تعكس الأمور "كل رمز هو مركز الجاذبية بالنسبة لموضوع لا ينصب ومحدود في الوقت نفسه، لكن كل الرموز عقول – مجتمعة – الكلية "[1]

يرى ريكور أن الفهم الفينومينولوجي هو مجرد مرحلة تستلزم أن تعقبها مرحلة أخرى إذ رغبنا بلوغ التفكير انطلاقا من الرمز ما الذي غفل عنه الفهم الفينومينولوجي للرمز، ولماذا وجب تخطي واجتياز هذا المستوى من الفهم إلى مرحلة أخرى للفهم يقول ريكور" وما دمنا نجري من رمز إلى آخر ومن غير أن نكون نحن أنفسنا في لا مكان ، ولا يمكن لهذه المرحلة أن تكون سوى مرحلة ، مرحلة العقل في حالة التوسع ، العقل الشامل والفضولي، ولكن غير المعني ، ويجب الآن الدخول في علاقة مهوسة ونقدية في الوقت نفسه مع الرموز" [2]

يشير ريكور في هذا النص إلى الانتقال إلى مرحلة أخرى من مراحل فهم الرمز و هو مرحلة الانفتاح على الحقل الهيرمينوطيقي وهي ما يسمى بالمرحلة الهيرمينوطيقية .

أكد بول ريكور على أنه لا يمكن إبقاء مفهوم الرمز في حدود المرحلة الفينومينولوجية لأن الفهم في هذه المرحلة مقترن بما يفهمه في (non concernée) وغير معني (désangagée) غير منتسب أو غير ملتزم تظل مسألة الفهم الفينومينولوجي مسألة – الحقيقة – الاعتقاد خلافا عن الحقيقة بوصفها انسجام ، وهذا ما اهتمت به المرحلة الفينومينولوجية.

رأى ريكور بأنه يجب توضيح هذا الحقيقة وهي الاتساق في المرحلة الفينومينولوجية و إبراز ضرورة تخطيها نحو الحقيقة والاعتقاد . فحسب ريكور لا يمكن أن يقتصر فهم الرمز على عملية الاتساق فقط بل يجب أن يتجاوز إلى فهم من نوع آخر وهو الاعتقاد إذا حدث للفينومينولوجيا وأطلقت اسم الحقيقة على الاتساق الخاص وعلى نسقية عالم الرموز ، فإن هذه الحقيقة تبقى بدون اعتقاد، حقيقة عن بعد ، حقيقة مختزلة، (..) هذه المرحلة لا يمكن أن تكون إلا مرحلة الفهم البانورامي، المرحلة الفضولية لكن غير المعنية، يجب الآن أن نلج العلاقة المشبوبة (بالعاطفة والنقدية في نفس الوقت مع الرموز" [3]

---

[1] Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser , Ibid .p 70

[2] صراع التأويلات – المصدر نفسه ص 350

[3] نقلا مراحل الفهم التأويلي للرموز في هيرمينوطيقا بول ريكور ديسمبر 2011 – حسام الدين درويش .

في هذه المرحلة أضحى من الملزم الانتقال من سؤال – ما هي دلالة الرمز الى سؤال جديد وأكثر دقة وعمق – ما الذي تعنيه هذه الدلالة بالنسبة لي ؟

يبين ريكور في قوله " عالم الرموز ليس في النهاية عالماً هادئاً ومتصالحا ... فكل رمز هو مدمر للأوثان بالنسبة إلى رمز آخر وبالطريقة نفسها، كل رمز متروك إلى نفسه يميل ويشتد ويتجمد في عبادة أوثان وبالمشاركة في هذه الدينامية فقط لا يستطيع الفهم أن يدخل إلى المعبد النقدي فعلا للشرح (L'exégése) ويصبح هيرمينوطيقيا" [1]

بداء من هذا المنطلق وعلى خلاف مع التفكير الوصفي الفينومينولوجي انطلقت الدائرة الهيرمينوطيقية لدى ريكور من فهم سابق إلى فهم جديد يتم ذلك من خلال ممارسة تأويلية على الرموز فيصبح التأويل حاجة ملحة وملزمة لفهم تجليات المقدس ، و محاولة إنقاذ الذات بالإيمان من إكراه الحداثة الذي سقطت في فخه حينما ابتعدت عن مقدساتها أو نسيتها ، يشدد ريكور في هذه المرحلة على أهمية " التذكير من أجل البدء من جديد، هذا لأن عالمنا اليوم يحيا أزمة نسيان بلغت ذروتها مع التيار ما بعد الحداثة .

الأمر الذي أدى إلى نشوء توجه متباين يرمي للاهتمام بالرمز بما هو معطى للمعني ، ولنستوعب أكثر فكرة – حقيقة– اعتقاد – سوف ننوه في البداية أن الاعتقاد الذي يقصده ريكور ليس بالضرورة اعتقادا دينيا فما يجب أن نعتقده أو نؤمن به من أجل أن نفهم ، هو أن المعنى موجود مسبقا في صميم اللغة ، وفي هذه المرحلة من الفهم يعني شعار" الرمز يعني التفكير " ، بداية أن "أنا" المؤول لا تملك المعنى ولا تفرضه على العكس من ذلك تماما، هذا المعنى معطى مسبقا من قبل الرمز" [2].

[1] حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الإنسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 ص 60

[2] حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الإنسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 ص 60

المبحث الثاني : التأويل الرمزي للأسطورة (الشر ، الحلم مؤولا للدين) .

إن الذات الإنسانية اليوم مرهونة بالحداثة و تقلباتها لهذا فهي دوما عرضة للنقد مغايرا للنقد الحداثي ، نوع جديد من النقد الذي ندعوه بالنقد الايجابي وليس الاختزالي ، حيث يجب علينا أن نؤول فالتأويل يعطينا القدرة أن نفهم من جديد من هنا يقدم ديكور طرحا جديدا لعملية الفهم فيربطه بالإيمان داخل الدائرة الهيرمينوطيقية و هذا ما يؤكد في قوله أنه ينبغي أن نفهم كي نؤمن ، لكن يجب أن نؤمن لنفهم الفكرة التي ينسبها بول ريكور لرودولف بولتمان Rudolf Bultman الذي لمح لها في مقاله (مشكلة التأويل).

هذه الفكرة التي تعززها علية خليفي لقولها ..."إلا على الاستعمال المتعدد للرمز المشدود ما بين الفكر والحياة ، ما بين السؤال و الإجابة ، ما بين التفسير و التأويل ..(..) لأن معاودة طرح السؤال لا يمكن أن تولد الإجابة، بل إن السؤال لا يمكن أن ينتج إلا عديد التساؤلات التأويلية في أفق دائرة الهيرمينوطيقا ضمن هذا السياق ، ينبغي دائما أن يموت الصنم حتى يحيا الرمز "[1]

بما أن الرمز يندرج ضمن تركيبة النص المقدس من جهة و يتخذ في الكثير من الأحيان الطابع الأسطوري .

هذا التمثل كان قد انتقده بولتمان على العقيدة المسيحية من أجل بلورة عقل معاصر فارغ من معاني أسطورية. لقد أشاد ريكور بعملية إزالة الأسطورة عند بولتمان لكنه توخى بعض الحذر إذ اعتبرها فكرة ممتازة وأساسية في نفس الوقت لكل نقد ولكل تأويل للرموز و الأساطير. انه شدد على ضرورة التمييز بين إزالة الأسطرة من جهة واستبعاد الأساطير أو التخلص منها نهائيا، أو تبسيطها وإزالة الغموض عنها من ناحية أخرى ، هذه الاحتمالات الثلاثة من جهة أخرى في ضبط معنى إزالة الأسطرة و تأكيدها توافقها مع النقد يقول ريكور " يقوم كل نقد بوصفه نقدا ، بإزالة الأسطرة ، أي يدفع إلى أقصى حد ممكن عملية الفصل بين ما هو تاريخي وفقا لقواعد المنهج النقدي ، وما هو متنكر أو مزعوم أنه تاريخي " .[2]

يشير بول يكور إلى معنى إزاحة الأسطرة بأنها استبعاد للأساطير بل يرى أن رفض الأسطورة بوصفها تفسيرا (الأسطورة – التفسير (Le Mythe Explication) ويدعو الى نقدها من أجل تخليصها بوصفها رمزا (الأسطورة – الرمز (Le Mythe symbole)بل أحالها على عملية التأويل من أجل إعادة تأويلها

[1] علية خليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور – ابن النديم للنشر و التوزيع – دار الروافد الثقافية – ناشرون- الطبعة الأولى سنة 2015 ص 38

[2] نقلا حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 ص 65

بما هي استعادة للمعنى المبحوث عنه وسط الرموز التي تخفي جوهرها الحقيقي ومنه تتم هذه العملية بواسطة "هيرمينوطيقا الارتياب أو التدمير" التي يمثلها كل من ماركس و نيتشه و فرويد و في نظر ريكور كما يقول :(لكن هؤلاء المعلمين الثلاثة للشبهة ليسوا معلمي الريبة الثلاثة:إنهم بالتأكيد " الهدامون " الثلاثة الكبار " [1].

و التدمير الذي يلوح له ريكور هو تدمير من أجل البناء اذ يصف هذه العملية – التدمير – مستشهدا بهايدغر في كتابه الوجود والزمان " مرحلة لكل بناء جديد – بما في ذلك تهديم الدين من حيث يكون وفق عبارة نيتشه " أفلاطونية للشعب " ففي ما وراء " التهديم " إنما تطرح المسألة التي مفادها معرفة ما يعني أيضا الفكر والعقل بل الإيمان "[2]

وبطريقة الهدم هاته للأسطورة يتم البحث فيها عن شيء ما توارت عنه الإنسانية حينما غطست في مستنقع الحضارة المادية ، إذ سلبت من معناها الخفي لتسقط في شكل مغاير من السذاجة التي ضيعت فيها إيمانها –سذاجة الإنسانية الأولى كما يراها ريكور، فالنقد يهدف إلى بلوغ إزالة الأسطرة بنعتها بناءا او استعادة "كل نقد هنا هو نزع الأسطرة باعتباره نقدا بمعنى أنه دائما يزيح صفة شبه تاريخية عن الأحداث، إن النقد لم يزل يطرد لوغوس الميتوس ...كما لو كان هذا النقد الوتد المتقدم للحداثة ، إن النقد لا يمكنه أن لا يكون نزع الأسطرة .[3]

ولتوضيح وجهة نظر حول النقد الريكوري والذي لا يعني الرفض القطعي للأسطورة بل رفضه يحدده في الأسطورة بما هي تفسير ميز ريكور في إزالة الأسطرة عند بولتمان بثلاثة مستويات بالإزالة العلمية للأسطرة والتي تعني إزالة الأسطورة بوصفها تفسيرا للعالم و الازالة الثانية تكون فلسفية عن طريق التأويل الهيرمينوطيقي بين الاعتقاد و الفهم ،و الفهم المسبق من جهة ، و الأساطير و الرموز والنصوص المؤولة من جهة أخرى ، أما المستوى الثالث يتعلق بإزالة الأسطرة ليرتبط بالإيمان المسيحي ذاته" [4]وفي الشكل الأخير لإزالة الأسطرة يركز على خصوصية الانجيل و الإيمان المسيحي وبالتالي فتطبيق التأويل

---

[1] بول ريكور في التفسير محاولة في فرويد ترجمة وجيه أسهر– الطبعة الأولى 2003 أطلس للنشر والتوزيع الطبعة الأولى 2003 ص 38

[2] بول ريكور في التفسير محاولة في فرويد– نفس المصدر – ص 38

[3] عطية بن عطية – المقدس و تأويل الرمز و الاشارة (أطروحة دكتوراه – كلية العلوم الاجتماعية – الجزائر – جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله ، 2017 ص 123

[4] حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 ص 67

الإزالة الفلسفية هو أفضل حال على أنواع الأساطير ، فالنقد الهيرمينوطيقي كما أسس له بول ريكور يروم لمعارضة ورفض الميتوس باعتباره خادم للسلطة معينة عن طريق توجيهه بالفهم الخرافي ومن خلال عرض ريكور للمستويات الثلاثة لإزالة الأسطرة عند بولتمان توصل إلى التأكيد على أهميتها – إزالة الأسطرة – من خلال تجاوز الأسطورة ، من حيث هي تفسير علمي مزيف للعالم إلى تأويل بناء للأسطورة بوصفها رمزا أي الاتجاه نحو الأسطورة – رمز – وهذا ما يساهم في : دفع الهرمينوطيقا الحديثة باستنطاق الأسطورة رمزيا ويقتضي التعامل معها على أنها رمز فهم معناه الرمزي الثاني، عبر فهم معناها الحرفي الأول ، وتقوم عملية إزالة الأسطرة بدور مهم في هذا الصدد بقدر ما تسمح لنا بتجاوز الأسطورة بوصفها تفسيرا ، نحو الأسطورة بوصفها رمزا " [1] ومن هذا المنطلق يقتضي الأمر هو أن نتناول الأسطورة بوصفها رمزا إلى أن تتحقق الدائرة الهيرمينوطيقية. الاعتقاد الفهم وليس تفسير فهم. وهذا لا يمكن أن يكون إلا بكثافة لغوية، كما أننا لا نستطيع الاعتقاد إلا بممارسة فهم تأويلي ونقدي للرمز، إذا يمكننا حسب ريكور تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية للمستوى الثالث لفهم الرموز فتحل المرحلة الفلسفية أو التفكيرية لتزيل الضبابية والعتامة التي كانتا موجودتان في المرحلتين السابقتين وانطلاقا في التفكر من الرمز و ليس في داخله.

– إذن كيف يمكن للمرحلة الثالثة من مراحل الفهم (الرمز كمنطلق للتفكير) أن يتجاوز فهم الرموز للمرحلتين الأوليتين (الفينومينولوجية و الهيرمينوطيقية إذا يتحول التفكير من داخل الرموز الى التفكير انطلاقا من الرموز.

هذا ما سوف نختم به تحليلنا حول المراحل الثلاث للفهم التأويلي للرموز في هيرمينوطيقا بول ريكور، وهو المرحلة الفلسفية .

–يعرف ريكور هذه المرحلة بالفلسفة التفكرية لأن الفيلسوف وحده هو المنوط بهذه المهمة إذ يتوجب الانتقال من المرحلة الهيرمينوطيقية أو لنقل من التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية وأين تنتقل الدائرة الهيرمينوطيقية إلى رهان (un pari) فلا يعني التجاوز هنا هو إلغاء أو إفساد الدائرة الهيرمينوطيقية بقدر ما يحافظ هذا التجاوز على المرحلتين معا الهيرمينوطيقية منها أو الفينومنولوجية باعتبارهما نقطتا انطلاق لعملية التفكير من الرمز[2] **pensée a partir du symbole** .، تلكم هي

[1] حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية المرجع نفسه - ص 68

[2] علية خليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور– دار الروافد الثقافية – لبنان – بيروت - 2015 ص 40

المرحلة الفكرية التي تعني الغاية المنشودة التي يمكن التعبير عنها حسب الفهم الريكوري بالرهانات لبلوغ الأرض الموعودة لمشروعه، وهي الغاية التفكرية الأنطولوجية . فتتحدد وظيفة التفكير انطلاقا من الرمز في التيقن من الإشارة الرمزية عن طريق التأويل الابداعي من أجل إزاحة نوعين من التأويل هما التأويل المجازي أو الأمثولي و التأويل الغنوصي – العرفاني.

يرى ريكور أن التأويل المجازي يتصرف مع الرمز على أنه فلسفة غامضة ملغزة تحتجب خلف غطاء التخيلي من أجل التضليل عن الحقيقة و هذا ما يشكل صعوبة على هيرمينوطيقا الرموز ، هذا الخطر الأول الذي يهدد التأويل الخلاق، أما الخطر الثاني والمتمثل في التأويل العرفاني أو الغنوصي و الذي يعتبره أكثر تهديدا من الأول المجازي لأنه يسعى ل" عقلنة" الرموز وتجميدها على الصعيد التخيلى" [1] فالتأويل الخلاق يطمح لأن يفكر بما يبديه أو يبرزه الرمز، هم في غنى عن الرمز، بالرمز من الرمز تبدأ حكاية التأويل والتفكير ولا تنتهي عنده .

– تعاطي ريكور بالكثير من الجدية والحزم لمسألة هيرمينوطيقا الرموز ، إذ أولى اهتمام كبير لرمزية الشر وهذا ما ظهر تقريبا في جل أعماله ،إذ اكد على إزاحة التأويل الثاني (العرفاني – من هيرمينوطيقا الرموز مما يعيق الفهم الفلسفي للرمز ، ومحاولة دفع الرمز للتأويل الخلاق الذي يروم إلى التفكير فيما يدل به، بيد أن قدرة الرمز تتوارى في فهم كينونة الذات، ومن ثم الكينونة إلى شموليتها.

– ينطلق التفكير عند ريكور من الرمز إذ يتم تأويل الوجود عن طريق الرموز فنقطة البداية تكون مع فهم الرموز، وانطلاقة التفكير تكون من خلال اللغة من اجل الوصول إلى إجابات عن قضايا الوجودية المعاصرة " إن الرمز ليس غريبا – بشكل جذري – عن الخطاب الفلسفي فهو موجود في عنصر الكلام ولا توجد لغة رمزية دون تأويل وكل خطاب – وإن كان غير متماسك – يصبح متماسكا من خلال التأويل" [2]

إن فهم الرمز في هذه المرحلة هو ضرب من التفكير يبدأ من الرمز بإزاحة صفات الدلالية له و يوطنها ضمن الفهم اللغوي "....و يعتبر ريكور أن أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات و إنما تقصد شيئا و تفتح عالما ، اللغة هي أن نقول له شيئا عن شيء أمام ذات

[1] حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية – المرجع نفسه ص 71
[2] أمل مبروك عبد الحليم ، رمزية الشر عند بول ريكور – مجلة التفاهم ، العدد 43 وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية ،سلطة عمان ،2014 ص 342

حاضرة أو نصا مثبت بالكتابة " [1] بمعنى أن يفكر و يتفكر ضمن اللغة التأويلية هذا لأن " فعل التفكر هو اقتران بالفهم الرمزي للكينونة في مجال اللغة لأنه لا وجود للرمز قبل الإنسان الذي يتكلم و لا يمكن لهذا الكائن أن يفكر و يتفكر إلا لغويا " .[2]

يكون التفكير منتجا للكلمات وهو يرتحل تجاه هذا الفهم بما هو وسيلة إلى الفهم بما هو متوجه للكينونة يكشف لنا ريكور في كتابه المعنون بـ "فلسفة الإرادة "، هذا التجاوز للدائرة الهيرمينوطيقية فيقول : أشدد على أنني سأعمل جاهدا للوصول إلى فهم أفضل للإنسان والرابطة بين كينونتته وكينونة كل الكائنات، إذ اعتبرت نفسي بأنني أنا العلامة إلى الفكر الرمزي ويتوصل الرهان المتمعن فيه بنوع من الإيضاح، وفي الأخير إن المراهنة على العالم الرمزي في الزمن الحقيقي نفسه ، فإن وحدة الخطاب النسقي سيعود إلي بفعل التفكر " [3]، وهذا يعتبر تنبيها لنا من ريكور إلى العود التفكري الذي يخلق خطابا ممكنا الرمز حقيقيا بفضل تعمق الرهان الرمزي من الدلالة المجازية والإستعارية إلى الدلالة التي تنقلنا إلى فهم معنى الرمز في شموليته، خلافا للعودة التي تعرقل تفكيرنا.

– فعملية التفكر انطلاقا من الرمز بما هي الفعل الأساسي في هذه المرحلة مقترنة بالفهم الأنطولوجي للوجود للحقل التأويلي الرمزي الخلاق، فما تفصح عنه الرموز هو أنطولوجيا الذات ضمن أنطولوجيا الوجود إذا كان مسعى ريكور من خلال كتابه " في التأويل " محاولة حول فرويد " فهو يعتبر التحليل النفسي " حفريات" في الذات بالمعنى الذي يكون فيه "الأريكي" arché من أركيولوجيا عبارة عن عودة إلى أصوليات الذات والغوص في خباياها ومكبوتاتها والتي تظهر على السطح (الأفعال والخطابات والسلوكات) كرموز قابلة للقراءة والفهم "[4]

فالتأويل الهيرمينوطيقي في الأخير يحاول فك رمزية الكائن بما هو –الوجود هنا – وفقا لهيدجر لأن " الرمز يعطي للتفكير أن الكوجيتو موجود داخل الكينونة وليس العكس "[5]

تفسير الذات تماشيا مع الفكر الريكوري يقودنا إلى التفكر ضمن الإنسان للعودة إلى النظر في فهم الأنا أفكر الديكارتية والتي خلخل أركانها الفلاسفة الارتيابيون لاعتبار أن الذات مبنية على اللاوعي ،

---

[1] محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، منشورات الاختلاف – كلمة للنشر و التوزيع – لبنان – الطبعة الأولى 2015 ص 69

[2] علية الخليفي ، مرجع سابق ن ص 47

[3] -Paul Ricoeur, philosophie de la volonté It, Finitude et culpabilité1 L'homme Faillible ,2 La Symbolique du mal, op. cit., P486

[4] محمد شوقي الزين – المرجع السابق – ص 70

[5] Ibid , Paul Ricoeur ,p486

وتحفظهم على مفهوم الوعي الذي عجز عن تفسير الظواهر الإنسانية اذ في لخطة اللاوعي ينشط فعل التفكر ليغير المألوف أو المعهود و هذا ما يوضح رؤية ريكور من خلال حسام دين درويش "انكب ريكور على دراسة الهيرمينوطيقات المتعارضة . لاهوتية (...). وفي الطرف الثاني هناك هيرمينوطيقا التدمير ذات التوجه الأركيولوجي ، والمؤسسة على ممارسة الشبهة أو الريبة، ليس ما يصدر عن الوعي أو الفكر الإنسانيين فحسب ، بل أيضا تجاه هذا الوعي نفسه ،و يرى ريكور أن ماركس – نيتشه و فرويد هم " أساتذة للشبهة أو الريبة بامتياز " [1] هذه الأركيولوجيا التي حاولت فهم الذات من جديد عن طريق فهم الفعل التفكري الرمزي. ولكن من باطن الذات وليس من خارجها، ولذا نجد ريكور كان قد أدمج فعل التفكر الرمزى على أساس التحليل النفسي وكل ماله علاقة بالذات حفزه لإعطاء ضرب من الشمولية للتأويل الهيرمينوطيقي بما هو دافع الفلسفة التفكرية الريكورية .

مع نهاية توضيحنا للمراحل التفكرية الثلاث للفهم التأويلي للرموز في هيرمينوطيقا بول ريكور سنأتي على تحليل الفهم الرمزي الديني عند فيلسوف المنعطفات من خلال التطرق إلى رمزية الشر .

يعتبر مفهوم الشر من المفاهيم الفلسفية ذات الشحنات الدلالية و هو ما دفع بالفيلسوف بول ريكور إلى البحث في الحقيقة الإنسانية ككل أو بالأحرى إلى إعادة فهم والتحقق من الحقيقة الإنسانية إذ كان عليه أن يمزج بين الفينومينولوجي / الظاهرتي مع التفسير الهيرمنطيقي / التأويلي " [2]

فكانت هذه نقطة تحول التي ركز عليها بول ريكور ليقدم لنا نظرية في التأويل متغلغلة في الفينومينولوجيا، إذ صاغ ريكور أعماله الأولى في ثلاثة مجلدات التي استعرض فيها مفهومه لفلسفة الإرادة ، الذي سيوجهه إلى مشكلة الشر التي حاول أن يعبر عنها في شاعريات الارادة، لكن سرعان ما وضع هذا العمل الأخير جانبا وشرع في أعمال أخرى بدت له أكثر أهمية إذ تعتبر من التحديات الجديدة لفلسفته ، خصوصا تلك الآتية من البنيوية.

تناول ريكور في المجلد الأول" الحرية والطبيعة الإرادي واللإرادي ثم فينومينولوجيا الإرادة ، ووضع حقيقة مفهوم الشر بين قوسين، واضعا بذلك مسلك يكشف من خلاله عن إمكانات التحرر اعتمادا على المنهج الفينومينولوجي، لكن ريكور تجاوز أفكار هوسرل حول الفينومينولوجيا إذا اشتغل على قضية محورية التي تتمثل في الذاتي والموضوعي للوجود الانساني المعاش ، فخالف بذلك سارتر الذي رأى أن "هناك تناقض

[1] حسام الدين درويش – المرجع السابق – ص 78

[2] ريكور – فلسفة بول ريكور و أعماله كاملة – 2018

حاد بين الوعي أو الشيء في ذاته تناقضا يجعل ثمة مساحة من الحرية للشيء بذاته في مواجهة الواقع المحض للشيء في ذاته"[1] .

يرى ريكور من خلال هذه النقطة التناقض الحاصل في المعنى للشيء لذاته والشيء في ذاته هو تحقق تكامل للأبعاد الإرادية واللاإرادية للوجود الإنساني أصبح واضحا أن ريكور تمكن من إعطاء وصف فينومينولوجي / ظاهراتي للقواعد الثلاثة التي شكلت الإرادي عند مركبة كالتالي القرار – الاختيار – التحرك أي مباشرة العمل ، و في الأخير وجب علينا التسليم اللامشروط والضروري باللاإرادي الذي يترجم وجودنا بالفعل، فالبنى المذكورة آنفا ليست سوى محطات تقفز من خلالها الذات لتجسد نفسها، لكن ما نلاحظه انه ليس ثمة تقارب بين هذه البنى وهذا ما يمكن اعتباره حرية محدودة " على البشر أن يتصارعوا مع التوتر الناشيء بين ذواتهم وبين تقبل حياتهم المتجسدة والعالم باعتباره شيئا لم يضعوه بالكامل، إن القرار الضعيف الناتج عن هذا الصراع هو ما يجعل حرية الإنسان إنسانية أصيلة في نهاية المطاف، ويمنحنا الهوية المتميزة باعتبارنا أفراد وكأعضاء في مجتمعات تاريخية وأخيرا كجزء من البشرية عموما "[2] ربط ريكور مفهومه لمشكلة الشر بمفهوم الحرية في كتبه "الإنسان الخطاء " و "رمزية الشر" 1960 إذ تناول هذه المفاهيم وطرح السؤال : كيف يمكننا إساءة فهم استخدام الحرية، وحقيقة إرادة الشر الذي اكتفى بوضعه بين قوسين في عمله التمهيد الفينومينولوجي لبول ريكور رؤية للتقارب الموجود في الجنس الإنساني. المتموضع بين الطبيعة المحدودة له وللخبرة المعطاة وللأبعاد العقلانية التي أخذها من التجربة عبر المشاهدة والممارسة والشعور مؤدية لمفهوم الخطاء فيقول " الإنسان هو ذلك الوحدة الجمعية والتجميعية حيث على وحدة التوجه واختلاف المصائر أن تفهم من خلال بعضها "[3] .

و هذا التفاوت الحاصل والذي يظهر في كل جوانب الوجود الانساني من قوة و سيادة و ممتلكات ، سبب التناقض الذي يعني أننا لا نتفق وبالتالي لا نتوحد دائما أبدا مع ذواتنا ، إذن فالخطاء وارد لا محالة بل أكيد .

– نحن نخطئ فقط فإساءة استخدام الحرية و الشر مفهومان غير متأصلان فينا ولا حتى ضروريان هما فقط ممكنان الحصول ، يقول ريكور "القول بأن الإنسان خطاء يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي

[1] ريكور – فلسفة بول ريكور و أعماله كاملة – 2018
[2] ريكور – فلسفة بول ريكور و أعماله كاملة – 2018
[3] بول ريكور – فلسفة الإرادة الانسان الخطاء – ترجمة عدنان نجيب الدين (الطبعة الثانية 2008) المركز الثقافي العربي – الطبعة الثانية – 2008 ص 138

لا يتطابق مع نفسه ،هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر و مع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع ، هذه المفارقة الأخيرة ستكون في قلب رمزية الشر " [1]

ظلت أفكار ريكور منسقة دائما مع المثل التي وضعها في كتابة " فلسفة الإرادة " فأدركت أفكاره الأولى الحياة باعتبارها دياليكتيك إذ كنت أستطيع "يعني الاستطاعة في التكلم – التصرف – أروي – وأن أعد نفسي مسؤولا فمن هذه الناحية أنا سيد نفسي أختار ما أقوم به وقت إرادتي (هذا الجانب الإرادي) لكن في المقابل يوجد لي جانب (اللاإرادي) لأني خاضع لضرورة كوني في العالم وسط أشياء خارجة عن نطاق إرادتي علاوة على كوني من أنا لدي طابع معينا وعقلاً باطنا يقف حائلاً في مواجهة إرادتي وهو الجانب اللاإرادي).

نعيش حياتنا بين طرفين هما– الطرف الأولى الحرية التي منحت لنا ككائنات بشرية والطرف الثاني القيود التي فرضها علينا حقيقة أننا نعيش ككائنات بشرية وسط العالم. هذا الفهم الأولي عند ريكور الإرادي واللاإرادي) دفعه ليولي اهتماما كبيرا بمسألتي الخير والشر كمفهومان متأصلان في الطبيعة البشرية إذ بحث في كيفية أو طريقة التولد لهذين المفهومين داخل حلقة الدياليكتيك الإنساني بين حرية الإرادة الحرة و الضرورة .

رأي بول ريكور أن مفهوم التفاوت والذي سبق وأن تطرقنا له والذي يوصف به الوجود الإنساني غير كفيل بأن يقدم لنا سرد للواقع الحقيقي لإرادة الشر والأفعال الشريرة – كذلك يجب أن تتدخل وساطة من أجل تحليل عميق لهذه الظاهرة فكان لابد من وساطة الكوجيتو كما رأى ذلك كل من ديكارت و هوسرل – لتفسر بذلك ما هي أسباب ظهور الشروط المحتملة .

لكن الكوجيتو كما افترضه ديكارت و هوسرل – تحيط به ضبابية من حيث علامات أودعتها الأدبيات الكلاسيكية العظيمة في الذاكرة و الخيال " . [2]

تعمد ريكور لطرح هذا الشك من أجل بناء مشروع هيرمينوطيقي متعدد المنعطفات لقد ربط وقوع الإنسان في الخطأ باعتباره –غير معصوم – إلى سقوطه الذي تحقق فعلاً ، ومن هنا أقر بمقدرته على فعل الشر فيعبر عنه ريكور بالإقرار في رموز الشر.

[1] بول ريكور – فلسفة و الإرادة – المصدر نفسه -ص 217

[2] ريكور – سيرة ذاتية فكرية في هاهن 16-1995/ملحوظة ، مترجم للعربية تحت إسم " بعد طول تأمل "

توصل بول ريكور من خلال كتابة " رمزية الشر أن الإنسان ليس فقط قابلاً للوقوع في الخطأ ، ولكنه سقط بالفعل في الخطأ " لقد انتقل من إمكانية الخطأ لدى الإنسان إلى واقع الخطأ من قابلية الوقوع في الخطأ إلى الخطأ ".[1]

فصل بول ريكور في مسألة الشر بأنه يجب على الإنسان أن يأخذ في الحسبان كيف حاول الناس التصالح مع عدم استطاعتهم على تفسير وجود الشر باستخدام اللغة. إذ توجب إسناد هذا الفهم إلى الرموز العظمى والأساطير التي تتحدث على أصل العالم و نهايته ، فاللغة الرموز تحمل أكثر من معنى وتفهم على أكثر من وجه باعتبار العالم متعدد اللغات. إذن فهي دائما تحتاج إلى تأويل .إذن الفلسفة هي تعلم فهم لغة كهذه – لغة الرموز – ووجب لزوما التفكير انطلاقا من حيث قالها ريكور في عبارته "يمنح الرمز الازدهار للأفكار"

و الحديث عن الرموز يحيلنا إلى " وفرة اللغة " فاستخدامات اللغة يجب أن تتجاوز الكلمة أو الجملة أو حتى الفقرة وهي التي نستعملها للبرهنة المنطقية مثل الرموز التي تعبر عن أشكال تعبيرية خطابية ذات حمولة دلالية اذ تحمل أكثر من معنى، و لكى نستوعب فهم لمعنى – وفرة اللغة – يجب أن نربطها بتطور نظرية التأويل، فالخطاب المباشر أي الفعلي أحادي المعنى تتغير معانيه مع مرور الوقت في حين يبقى الخطاب الأصلي لقائليه والمواقف التي قيلت هي الأساس .

يحسب بول ريكور من بين هؤلاء الذين كان لهم حضور قوي جدا فيما يتعلق بالنبش في مفهوم الرمز وتجديد معناه و علاقته باللغة. السؤال المطروح هل يمكن فعلا أن يجد الرمز مكانة له في التفكير ضمن الدائرة التأويلية ، الهيرمينوطيقية herméneutique و بالتحديد داخل الفلسفة التفكرية لبول ريكور la philosophie Réflexive .

إن الاهتمام الفلسفي بالرمزية يعود لسبب واحد وهو كشف الرمز عن بنية المعنى وعن الغموض الذي يكمن وراء المعنى والذي يمكن تعريفه بالكينونة أي أن الذات تعبر عن نفسها بأوجه مختلفة وعلة وجود الرمزية هي انفتاح تحدد المعاني على غموض الذات .

لذا أكد ريكور على ضرورة طرح مفهوم الرمز le symbole وألح لتوظيفه ضمن الفكر الفلسفي ما بين محكين الأول في التفسير L'interprétation والثاني التأويل herméneutique ، محاولاً معالجة الإشكال من منعطف الفهم اللغوي و هذا ما رام إليه بول ريكور، إلا أن يقودنا إلى معاودة البحث في

[1] Philosophie de la volonté – finitude et culpabilité – le symbolique du mal ,paris :aubier 1960 p 337.

أسباب أزمة المعنى le sens الفلسفي داخل الحقل الفينومينولوجي والبنيوي ، مثلما أكد على ذلك في كتابه صراع التأويلات .

حاول بول ريكور جاهدا دمج هيرمينوطيقا الرموز في صلب الخطاب الفلسفي كفرض تحول الفلسفة التأملية التي قامت على البديهية الحدسية. فالهيرمينوطيقا تؤدي إلى تعديل داخلي للفلسفة التأملية ، إذ تصبح معارضة لفلسفة الشعور التي كثيرا ما ترسخت بالكوجيتو الديكارتي " [1]

هذه النظرية لم تصمد كثيرا أمام الانتقادات الكثيرة من قبل فلاسفة كثر متعددي المشارب ، فجاء فحوى التعديل للكوجيتو الديكارتي من طرف ماركس – نيتشه–فرويد – هوسرل .

أكد فيلسوف المنعطفات بأن وجودنا تغلفه عتامة أصلية تدفعنا باستمرار إلى فك الرموز لمختلف التغيرات وهذا من شأنه عدم إمساك الذات بشكل مباشر و شفاف" [2]

يتعذر علينا محاولة الإلمام بكل الدلالات للإشكال المفهومي للرمز le symbole لدى بول ريكور من حيث تعدد هذه الإشكالات المفاهيمية بتعدد الفضاء الفكري حيث يختلف فيه منطق التحليل ما بين منهج الغاية المنشودة للقارئ و عمق أبعاد فرضيات الفيلسوف

لكن سنحاول أن نتتبع خطوات ريكور ضمن الإطار المفاهيمي للدائرة الهيرمينوطيقية من خلال التمشي اللغوي الذي ساقنا لفهم و تفسير الوظيفة الرمزية الدينية للشر "في حدود التأويل".

سبق لنا و أن تطرقنا إلى تقديم تعريفات حول الرمز باعتباره مصطلح متضمن داخل الحقل اللغوي ، إذا اقترن مفهوم الرمز بالشر من حيث هو إشكالية فلسفية تعددت بخصوصها الأبحاث في فضاء – التأويل اللغوي– حتى تتبين ما إذا كانت إشكالية الشر لها وجود سابق عن الإنسان أم أن هذه المسألة اقترنت أساسا بإرادة الذات الإنسانية باعتبارها تشترك في الوجود مع ذوات أخرى هذا الذي لا يمكنه إلا أن يحيلنا إلى ارتكاب الإنسان للخطأ. ومن هنا سنجد أنفسنا أمام تحد آخر وهو البحث عن المفهوم ضمن أفق الديمومة التاريخية لسردية الحدث .

حاول ريكور أن يضبط مفهوم الشر le mal باقترانه مع " الرمز le symbole إذ اعتبر أن " الرمز بما هو أرضية لغوية و "الشر" بما هو إشكال فكري " [3]

[1] نبيهة قارة – الفلسفة و التأويل – دار الطليعة للطباعة و النشر – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ص 15

[2] حسن بن حسن - النظرية التأويلية عند بول ريكور – منشورات الاختلاف – الطبعة الأولى – 1992 ص 13

[3] علية الخليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور – ابن النديم للنشر و التوزيع دار الروافد الثقافية – الطبعة الأولى – 2015 – ص 16

وبحديثنا عن "رمزية الشر" إلا ولابد للعودة إلى أغلب الحقب الفلسفية، لأن تفسير المفهوم فيها يقترن بالأسطورة، إذ سعى بول ريكور إلى جر المفهوم للحقل اللغوي ومحاولاته الجادة لتحليله من أجل إعطائه دلالة عقلية ، فما كان على الفيلسوف الإنعطائي إلا ربط أبعاد الرمزية لعقلانية العقاب محاولة منه تهيئة أرض الشر في حدود التجربة الإنسانية يقول ريكور "نقصد هنا بالأسطورة ما نراه اليوم دراسة تاريخ الأديان ليست تغييرا زائفا من خلال الصور و الخرافات ، بل هي رواية تقليدية تتناول أحداثا وقعت في بداية الزمن، و تهدف إلى تأسيس طقوس الشر البشر اليوم ، و بشكل عام إلى إرساء جميع أشكال النشاط و الفكر التي من خلالها يفهم الإنسان نفسه داخل العالم ..."[1]

يطول الحديث في تاريخ الفلسفة برمته من أجل الوصول إلى تعريف لمفهوم إشكالية "الشر" ومعالجته بما أن دلالة مفهوم الرمزية اقترنت بوجود الإنسان على الأرض، وكلمة الشر التي تعني أن الإنسان أخطأ تقترن بمفهوم آخر لا يقل حمولة معنوية مثلها وهو الخير Le Bien في أسمى معانيه ، حيث يتعذر فهم او تفسير احدهما إلا بلزوم حضور الآخر ، فوجود الشر يلازمه وجود الخير، وهذا ما اختلفت فيه التعريفات التاريخية في الفلسفة، فالفلسفة الإغريقية مثلاً قرنت مفهوم الشر بالجهل الذي يقابله الخير بحب الحكمة إذ يؤكد على ذلك أرسطو بقوله " كل الفنون... والمعارف .. وجميع أفعالنا غرضها شيء من الخير مما يجعل تعريف الخير : بأنه هو موضوع جميع الأمال "[2].

أدرج ريكور الكثير من المفاهيم ذات صلة برمزية الشر، فالحديث عن معنى الشر يحيلنا إلى الحديث عن العقاب– الجريمة – العدل – العفو، وبالحديث عن إدراج مفهوم العقاب في فضاء الدائرة التأويلية للهيرمينوطيقا كما رأى ذلك ريكور " تبين السمة المميزة لعقلنة رمزية الشر من خلال فرضية الجريمة[3] ، حيث اصطحبنا بول ريكور إلى حقل الخطاب اللغوي للقوانين الحقوقية حيث يدرج المفهوم ما بين الاستعارة la métaphore والقياس أو التماثل l'analogie حتى يعاود صياغة المسألة في إطار الفهم اللغوي وفي نفس الوقت عقلنة رمزية الشر الأسطورية من خلال ضمها لشبكة مفاهيمية حقوقية

العفو grace punition – العقوبة grace puni

---

[1] بول ريكور : المحدودية و الذنب – رمزية الشر في فلسفة الإرادة – منشورات أو بييه مونتيتي – 1960 – ص 12

[2] غمري – المبحث عن المصدر ، هاني يحي نصري - أشكال الشر – منشورات دار علاء الدين – ط1- 2001 – ص 273 .

[3] علية الخليفي – المرجع سابق ذكره ص 176

Ricœur le conflit des interprétation, chapitre2 - Herméneutique et psychanalyse éd sevila, paris 1969 P365

الاستغفار و الرحمة expiration, miséricorde الوفاء بالوعود Fidélité aux promesses

اشتغل ريكور على هذه الصياغة اللغوية وأدلجتها ضمن الدائرة الهيرمينوطيقية التي تمنحنا فك الالتباس بين المفاهيم واكتشاف المعنى الحقيقي لعقلنة الأسطورة ليصبح التمثل القانوني لفرضه العقاب انطلاقا من عملية المقاربة بالاشتغال عليه لغويا حتى يتم تقريب المعنى إلى الفهم والتفسير اذ يقول ريكور " بالنسبة لنا ، نحن الحداثيين الأسطورة ليست سوى أسطورة بمعنى أننا لم نعد قادرين على ربط زمنها بزمن التاريخ كما نكتبه وفقا للمنهج النقدي..() – ولهذا السبب لم تعد الأسطورة قادرة على أن تكون تفسيرا إن استبعادنا نيتها السببية هو جوهر كل عملية إزالة للطابع الأسطوري لكن بفقدانها إدعاءاتها التفسيرية"[1] وفي نفس السياق وهو يوضح كذلك كيف ينتقل فهمنا من الأسطورة كأسطورة إلى الوظيفة الرمزية لها " تكتسب الأسطورة بعدًا استكشافيا وفهميا، وهو ما سنسميه لاحقا وظيفتها الرمزية، أي قدرتها على اكتشاف علاقة الإنسان بالمقدس وكشفها وعلى الرغم من المفارقة الظاهرة ، فإن الأسطورة بعد أن تم نزع طابعها الأسطوري بتأثير التاريخ العلمي ورفعها إلى مرتبة الرمز تشكل بعدا من أبعاد الفكر الحديث .."."[2]

يحيلنا ريكور من خلال هذا النص إلى فهمنا الصحيح للخطيئة فيقول " فمثلما أن الخطيئة الأصلية انجرت عن خطأ الإنسان الأول، يمكن لنا كذلك في أفق التأويل اللغوي أن تكتشف أن طاعة هذا الإنسان الأول جعلت جميع الناس أبرار أي أن خطأ الإنسان الواحد قد جر الإدانة لكل البشر كذلك ببر واحد يكون لجميع الناس تبرير الحياة لأنه انسان واحد، جعل الكثيرين خطأه كذلك بطاعة واحد يجعل الكثيرين أبرار " [3] هذا هو المواقف الخاص بالديانات السماوية و التي يبدو أنها متفقة جميعها خصوصا– اليهودية المسيحية – على رد مفهوم الشر الموجود في العالم إلى الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم وحواء .

–إن عقلانية العقاب مرهون بمحو أسطورة رمزية الشر التي تتمثل في دلالة العفو الذي يندرج ضمن باب الرحمة miséricorde هذه الصفة التي تعتبر الأساس القاعدي لأي إيمان لأن وجودها يفرض هيمنة العدالة بين الذوات ، هذا ما توصل إليه من خلال قوله " ان العدل الذى يحيا يعيد العدل الذي يدين وان منطلق الحساب المزعوم ليندرج ككتلة في التطور في يوم الغضب (..) سينكشف الحكم العادل لله الذي

[1] بول ريكور : المحدودية و الذنب – رمزية الشر في فلسفة الارادة – منشورات أو بييه مونتيتي – 1960 – ص 12
[2] بول ريكور : المحدودية و الذنب – نفس المصدر – ص 12
[3] Ricœur le conflit des interprétation. Ibid. p367

سيرد لكل واحد ما يستحق تبعا لأفعاله "[1] حتى نصل إلى دلالة عقلانية العقاب يجب النظر إلى أفعال المخطئ أو المذنب المسيء – قبل ارتكابه للخطأ من أجل تطبيق عقلاني للعفو باعتبار العقاب ضرب من ضروب الإصلاح ولا نعني به الانتقام أو القصاص في الكثير من الأحيان تطبيق العقوبة تعيد النظام (...)هذه الملاحظات من الوهم تدفعنا أساسا إلى التأكد من الدلالة الأخلاقية للعقوبة "[2]

مما تم طرحه مسبقا حول مفهوم الشر وعلاقته بالرمزية الدينية سنحاول قذفه – مفهوم الشر في الفضاء الفلسفي باعتباره إشكالية فلسفية قابلها الفلاسفة بالبحث و التحدي ولكن بالحيطة والحذر نظرا لصعوبة وتعقيد المفهوم من حيث علاقته بالإنسان وسط العالم وعلاقته بالخالق فيقول ريكور " تواجه الفلسفة واللاهوت الشر كتحد لا مثيل له وهذا ما يعترف به كبار المفكرين إلى أي مذهب انتموا، وأحيانا لكثير من التحسر لكن المهم ليس هذا الاعتراف لكن الكيفية التي يتلقى بها هذا التحدي، بل هذا الفشل كدعوة للتفكير بشكل أقل أو أكثر أي بطريقة مختلفة "[3]

يعتبر ليبنيتز من أبرز الفلاسفة والسباقين الذين رفعوا التحدي لمفهوم مسألة الشر وكان هذا في كتابه العدل الإلهي إذ رأى أن الله خلق هذا العالم في أفضل صورة ممكنة ، والشر الموجود في العالم مصدره الحكمة الالهية ، وهذا ما معناه أن وجود الشر مقترن بوجود الخير ، فوجود الشر بالشكل الذي أقره الله ، يهدف إلى خير كامل .

يقول ليبنتز معللاً فيما توصل إليه من فهم "إن تصور عالم بلا آلام وشرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا ، ذلك لأنه لو محي الشر من الوجود أصلاً ، فلن يصبح هذا العالم على الصورة التي هو عليها الآن ، ولن يكون بذلك أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحيانا الخير وربما يؤدي اجتماع شرين إلى الخير إذا من المبالغة أن تقول : أن الشر يفوق الخير في العالم " [4]

---

[1] Ricœur. Ibid. p431

[2] بول ريكور العادل – ترجمة 2003 ص 244 – ج1 ترجمة محمد البحري الطبيب ، رجب ، منيرة بن مصطفى ، منير الكمشو، تنسيق فتحي التريكي – بيت الحكمة – قرطاج تونس 2003 ص 244

[3] بول ريكور- فلسفة الإرادة – الانسان الخطاء – ترجمة عدنان نجيب الدين – المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية – 2008 ص 219

[4] Essai de théodicée – Leibniz –etablie par paul janet ,felix alcan ,1900- bibiothéque nationale de france ,p129

استفاض بول ريكور في مسألة الشر وعلاقتها بالرمز إذ استثمر من الأفكار الفلسفية السابقة له فربط الشر بالخطيئة واعتبر النفس الإنسانية مصدر الشرور " فإنسانية الإنسان هي وبحسب آية فرضية فضاء ظهور الشرور "[1]

– يعد مفهوم الشر من حيث هو مفهوم أنطولوجي في الفلسفة الريكورية من أكثر المفاهيم المعقدة التي تقذف بنا إلى عالم التأويل بصراعاته المتعددة – فتحيلنا إلى محاولة فهم الإنسان ملتبسا بالخطيئة التي أوقعته في الشر دون من إرادته باعتباره كائن حر " ضمن هذه الدائرة التأويلية التي تتزاحم فيها الرموز الأسطورية، والرموز العقلانية يفيض المعنى محطما قوقعة الفهم الواحد أو التفسير النموذجي الذي ترد إليه كل الدلالات أو تفهم في إطاره " [2]

كما سبقنا وقد ذكرنا أن الإنسان يعيش في وسط العالم ، فهو كائن مفكر – مريد – فاعل – و كائن موجود في العالم لكنه من زاوية أخرى خاضع للضرورات التي يفرضها العالم فهو – عقل وجسد – اذ تدحض هذه الفكرة ما جاء به الكوجيتو الديكارتي من كون الذات مفكرة ، هذه المفارقة التي تتضمن وجود الإنسان ، فتجعل من هذا الوجود أمرا هشا وهو ما يدعوه ريكور بالهشاشة و يمكن تعريف هذا المصطلح بطريقة علمية ، فالهشاشة في وجود الإنسان تعني الصدع أو الشرخ الذي يحصل للذات الإنسانية ، إذ يمكن تشبيهه بالصدع في طبقات الأرض الجيولوجية لأسباب علمية تتصدع طبقات من الصخور .

وتحدث زلازل إثر احتكاك الطبقات ببعضها أو محاولة ترتيب نفسها في قاع الأرض نفس المثال ينطبق على الإنسان إذ يحدث الصدع انفصال بين الروح المريدة والانفعالات غير الإرادية)

وباحتكاك الطرفان يحدث بما يسمى عدم الانسجام أو التوافق وهذه هي نقطة ضعف الإنسان فالصدع عند الإنسان يولد بما يسمى بالصراع الداخلي كامن فيه و بإزاحته لا يكون الإنسان إنساناً، لا يمكن أبدًا التخلص من قبيل أنه ضعف ناشئ معه لأنه هو في الأصل – الإنسان جسد و روح في كيان واحد ويعبر ريكور عنه ب " إن طبيعة الوقوع في الخطأ في هذا الوجود هي ما تسمح بإمكانية الشر الأخلاقي إن إمكانية الشر الأخلاقي كامنة في تكوين الإنسان" .[3]

[1] بول ريكور – فلسفة الإرادة – ص 20

[2] ابراهيم مجيدلية – أنثربولوجيا الإنسان الخطاء ، الشر جذريا و الشر تافها ، و الشر مؤولا – تبيين العدد 05/19 2017. ، ص 45

[3] نقلا– كارل سيمز – بول ريكور – ترجمة على الغفاري – المركز القومي للترجمة 31الطبعة الأولى 2022 ص 31

تعرف طبيعة الإنسان الخطاء في إمكان وجود الخطأ أو الشرخ وهو الابتعاد الحاصل بين الروح واضطرابات الجسد ، بمعنى فيه إمكانية الإذعان لإغراءات هذه الانفعالات و ما يجب التنويه إليه عند ريكور بأن الإنسان ليس شريراً بطبعه، وإنما هناك احتمالية شر مضمرة وخفية بداخله، هذا من جهة ومن جهة أخرى إن الشر ليس ظاهرة خارجة تدفع الإنسان للخطأ– قوة ميتافزيقية مثلاً كالشيطان باعتبار أن الفهم السائد عند الدينيين أن الشيطان هو من يأز – الإنسان لفعل الشر، لكن في الحقيقة أن الشر احتمالية يولد بها الإنسان فقط، المسألة مسألة وعي بالسنة للإنسان ، هل يعي فعلاً الشر الذي يفعله أم لا يعيه – يعبر ريكور عن ذلك بقوله أن الشر هو إنساني جد إنساني » وأيضاً يجب أن نفهم معنى هذا القرار حتى لا نرفض مبكرا شرعيته، إنه ليس بأي شكل قرار حول الأصل الجذري للشر بل فقط وصف المكان الذي يظهر فيه الشر وحيث منه يمكن رؤيته ، فمن الممكن جدا بالفعل أن لا يكون الإنسان الأصل الجذري للشر" [1]

إن تسليمنا بالاحتمال الأول لريكور و الذي أشار إليه في كتابه "الإنسان الخطاء بقوله إن " إمكانية الشر تبدو محفورة في أعمق أعماق بنية الواقع الإنساني " [2]

من الضروري علينا إذن أن تعتقد أيضًا بفرضيته الثانية، على أن الإنسان لا يتطابق مع نفسه مثلاً ، هناك انفصال بين إرادته والضرورة التي تحدثنا عليها سابقا وهذا ما عرضه ريكور في كتابه "الإرادي واللإرادي" فالانفصال الحاصل بين الإنسان ونفسه هو "عدم التناسب"، إذ يرى ريكور أن "عدم التناسب هذا بين الذات ونفسها يمثل نسبة اللاعصمة – fallibitity "[3] اللاعصمة – التي يعني بها عدم التناسب الذات مع نفسها وهو في الأصل سبب اللاعصمة كما يصبح الإنسان خطاء بنفس المستوى لعدم تناسب الإنسان مع ذاته ، ويوضح ريكور على أنه يمكن قياس مبدأ عدم التناسب بثلاثة كيفيات تدخل كلها في بنية الإنسان وهي التخيل Imagination تنتج من تفكير الإنسان في نفسه – الطبع caractère – وهو يتشكل بفعل طبيعة الحياة العملية التي يحياها الإنسان في العالم وأخيرا المشاعر Feelingوهي نتاج العواطف الكامنة لدى الإنسان، إذن التركيبات الثلاثة مجتمعة من عدم التناسب، تدفع الإنسان للوقوع في الخطأ ويسميها بول ريكور بلحظات الهشاشة لأن كل من (عقلي ونفسي وقلبي) تركيبات هشة لدى الإنسان وهي ذاتها التي تولد فينا صراع وهذا ما يؤكده بول ريكور من خلال مقولته " إن " الصراع وظيفة

[1] بول ريكور – فلسفة الإرادة – نفس المصدر ص20

[2] نقلا– كارل سيمز – المرجع نفسه ص 31

[3] بول ريكور – صراع التأويلات ص 44

من الوظائف الأولية التي تشكل بنية الإنسان" [1]فهو صراع مزدوج ، صراع الإنسان بينه و بين ذاته وشعوره بالآخرين لكن ريكور يهتم للثاني هم الآخرون يعني كيف تبلور علاقتنا مع الآخر وكيف تنفتح على جماعة إنسانية لأننا كلنا مشتركون في هذا العالم باسم الإنسانية وليس بالعرق أو الأصل أو القبيلة ..أو الدين .

فذات كل إنسان تتقاطع مع ذوات الآخرين فهي تتشارك في الصفات مع كل الكائنات الإنسانية ، كما أن ريكور لا يعتبر الصراع مفهوم سلبي فهو ليس بالضرورة شيء يسيء فالصراع يدفع إلى الإبداع وهذا ما اختتم به كتابه " فلسفة الإرادة " في جزئه المعنون بالإرادي و اللاإرادي " إن فعل الإرادة ليس فعل إبداع" فالشعور الذي يعترينا في عدم الاستقرار شره تلك الرغبات المستترة التي لم تتحقق ، هذا ما يهزنا ثم يحثنا إلى صنع تاريخ لأنفسنا الشيء الذي تعجز عنه الحيوانات إذ يقول ريكور " إن المشاعر تؤكد لي أنني أستطيع أن أواصل وجودي في المجال المفتوح للتفكير وللفعل " [2] رغم أن هذا إقرار ممتع لكن يتعذر فهمه إلا من خلال إنكاره الذي يحيل إلى نوع من السلبية من خلال – إذا كنت بحاجة إليك فهذا يعني أنك لست لدي – إنها لحظة إقصاء التي يتوجب اجتيازها من أجل استيعاب ما تم إثباته هكذا تتمثل اللاعصمة لدى الإنسان و خطأه و هشاشته ، فهذه هي علامة التي يتسرب منها الشر إلى العالم بل أكثر من ذلك فهي المسؤولة على تكوين قوة الشر لدى الإنسان .

– بعد تحليلنا لكيفية تكون الشر عند الإنسان تحت تأثير الهشاشة التي تتولد لديه من خلال محاولة فهم علاقة الإنسان لذاته و الإنسان مع الآخرين وسط العالم سننتقل الآن إلى مفاهيم أخرى تعتبر مهمة عند ريكور لفهم المسألة الدينية وهي بالترتيب الدنس – الخطيئة – والذنب،إذ لا يمكننا فهم الرمزية الدينية بدون أن نعرج على هذه الكلمات المحورية والأساسية التي بنى عليها ريكور هيرمينوطيقاه في فهم الظاهرة الدينية .

– يرى ريكور أن الشر مرتبط بالأصل بدنس أدرك أحدهم و لذا عليه أن يمحيه بإجراء طريقة التطهير ، و يتصف بأنه بدائي أكثر من الخطيئة فأصوله تتبع من أفكار عدم النقاء ،أي بمعنى أن النفس فكرة

[1] نقلا– كارل سيمز – المرجع نفسه ص 36

[2] Paul Ricœur Essai sur Frend , Paris :seuil 1965 p 209

بدائية فيما يتعلق بفهمنا للشر فيقول ريكور إن الدنس لم يكن أبدا مرادفا حرفيا للقذارة و التلوث ، لقد كان دائما يفهم رمزيا كأمر " نخشاه أخلاقيا " [1]

أي الخوف مما هو ليس نقيا و ملوثا ، لكن الخوف من عدم النقاء ليس خوفا ماديا من التلوث ، بل إنه يتعدى ذلك بتسامي فكرة الخوف إلى الخوف من ضياع شيء مهم و ثمين لوجود الإنسان في مقابل معنى السلبي الذي يقدمه الدنس يرى بأن ريكور يستنتج منه عنصرا عقلانيا إن كنت تعاني فلأنك أخطأت – إذ دفع الدنس الواقع إلى نوع من التطهير الذي أكد عليه ريكور بأنه نوع من التطهير الفلسفي و النزوع إلى الحكمة بالافتراض مسبقا أن الدنس أصلي وعلينا أن نتخطاه ، الأمر الذي دفع للبحث عن حل بظهور الحاجة لمواجهة هذا الخطر، و تتمثل – الحاجة– في طلب إيقاع العقاب العادل [2]– إذ لا نعني بالعقاب العادل هو العقوبة التي تسلط على من وجد نفسه متدنسا و فقط بل تتعدى ذلك بإزالة الدنس ، و بالتالي يصبح المخطئ نقيا ، لذا يجب أن يكون للعقاب حد و هدف ، إن عودة النظام الذي كان موجودا قبل الاختلال الذي حصل بفعل المخطئ هو الهدف في حين أن الحد نصل إليه بتحقيق العودة إلى القاعدة الأولى و هو الهدف .

– تعود رمزية الدنس إلى العصور الغابرة في حين أن رمزية الخطيئة ظهرت بعد ذلك بمدة طويلة أي مع نشوء فكرة الإله في المجتمع و تتصف رموز التدنيس بالإيجاب ، ما معناه الزيادة أي إضافة شيء إلى الذات لتضحى مدنسة ، في حين يختلف الأمر بالنسبة للخطيئة حيث تتسم رموزها بالسلب و هو النقصان ، إذ توضع الذات في موقف ينقصه شيء تشتمل الرموز السلبية للخطيئة في عدم بلوغ الغاية وإتباع الطرق المصحوبة ، العصيان ، ابتعاد المرء عن الطريق الصحيح الذي يعني الضلال ..هذه بعض من سلبيات الخطايا و التي تختلف تماما عن رمز الدنس " لا تشير إلى مادة ضارة بقدر ما تشير إلى انتهاك علاقة أي أنها تشير إلى فصم عرى كل علاقة ما " و هي عناصر مضاهية لحركة الوجود إذ تنظر إليه ككل " [3] فمرتكب الخطيئة هو الشخص الذي يبتعد عن الله أو ينساه .

و للتعافي من الخطيئة أو التكفير عنها يجب القيام بطقوس و هو ما يسمى بتكفير طقسي (كفارة) وهذه الفكرة تعتبر غريبة عنا ، إذ يؤولها ريكور فيقول :إن الكلام على التفكير عن الخطيئة هو الاعتراف بأن

[1] نقلا – كارل سيمز – بول ريكور .- رمزية الشر ....ص 37

[2] P.Ricoeur …-1967 .

[3] كارل سيمز – المرجع السابق – ص 39

الله يمكن أن يغفر و أن الخطيئة لا تعني قطع صلتنا به " .[1] إن الشعور بالذنب هو ثابت مصدر للاعتراف و هذا ما معناه – تصرفاتنا فيما يتعلق بالخطأ ، فهناك فرق بين الذنب من جهة والخطيئة و الدنس من جهة أخرى ، فالذنب ذاتي أي يتعلق بالذات الفاعلة ، في حين أن الدنس و الخطيئة يتدخلان بشكل جزئي ، لأن الدنس يحدث بتدخل جسم خارجي ، أما الخطيئة فهي عنصر من صورة الرمزية يتشارك فيها كل الناس و لكن الإنسان يستبطن الذنب " ليس الشعور بالذنب أي شيء آخر غير استباق المعاقبة وهو مستبطن و قد أثقل بالفعل على الوعي " [2]

إن شعورنا بالذنب ووعينا له، يدلنا إلى اللحظة الذاتية للخطاء الذي يحيلنا إلى فهم عميق للشر فيقوم الشر على استخدام سيء لحريتي، إذ أني أعيشه كضعف ينقصني من قيمة أنايا، ولكن مهما كان البشر متجذرا. فلا يمكنه أبدا أن يسبق الطيبة " [3]، فوعينا بارتكاب الذنب هو اعتراف بالذنب الذي يعتبر ذو طبيعة اعترافية لا نجدها في الخطيئة أو الدنس لأنه في حدوث الدنس ألقي باللوم على الآخر، أما الخطيئة يلومني آخر ، ولكن إذا تعلق الأمر بالذنب فإني ألوم نفسي و هذا ما يشير إلى تغيير مهمة الإله ، ففي الذنب ليس من الضروري الدلالة إلى اله حتى نشعر بالذنب ، بعكس الخطيئة التي يصبح فيها الأمر ضروري بالإشارة إليه – الله – فالضمير هنا هو المحرك الذي يشتغل على التأنيب الذي يوقظ فينا إحساسا بمقدار الشر الذي ارتكبناه ، فالضمير يحل محل العقاب الذي ينزله الله على المذنب ، أما الخطيئة فهي مطلقة ،وفي نظر الله إما خطيئة أو لا خطيئة ، أما الذنب هو مجموعة من الشرور تقاس بمدى شعورنا بالخطيئة بفعل أعمالنا الشريرة ، فحركة الذنب تتم من العنصر الديني إلى العنصر الأخلاقي ، أي من المسؤولية تجاه الله إلى المسؤولية تجاه الناس الآخرين " [4] لا يعني ريكور بأن وصولنا إلى مفهوم الذنب هو هجران للمفهوم الإلهي ، لأن ارتكابنا للذنب لم يقع تحت تأثير المرحلتين السابقتين من الدنس و الخطيئة ، فهما يمثلان الشبح الذي يتسرب لأعماق الذنب و لكي يفصح الذنب عن نفسه وجب عليه العودة إلى " الرمزية السابقة لمفهوم الشر " التي وجدت في المرحلتين السابقتين " .

---

[1] بول ريكور – جان غروندان – ترجمة – د.جورج زيناتي – جار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى – ص 73 رمزية الشر 1967

[2] Paul Ricœur …philosophie de la volanté – fiitude et culpabilité – editions point 2009 p de 205 a 361 .cherche la page présise

[3] Paul Ricœur, Finitude et culpabilité entre la page 257 jusqu'à 306

[4] كارل سيمز – بول ريكور – المرجع نفسه ص 40

يقول ريكور " الإنسان بين وجوده في عالم ايطيقي من خلال الخوف ، و ليس من خلال الحب " هكذا هي المحضورات ،ومنها الممنوعات الجنسية و المعاناة و الألم و هنا تكون عقلانية الألم ، " أنت تعاني – مريض – خائف لأنك ارتكبت الحرام ، و قيمة المرض هنا هي معاناة قادمة من الدنس " و هكذا الطابو و الطوطم – فالطابو tabou يعبر عنه بعقوبة مسبقة و آتية على أساس ما هو ممنوع " [1]

و عن مسألة الاعتراف على الدنس يقول " كذلك على الحرام péché العلاقة إلى إله الذي ينهى – يحدد – المحدد للمجال الروحي و الحرام المفارق Distingue للدنس " [2] هذا هو الذي بلور الوعي الديني المتعلق بالخطأ و هذا ما أفصحت عنه اليهودية بفعل الحرام أو الإحساس به ، و بالتالي فمصدر الحرام هو نقطة البدء في العلاقة مع الإله و هذا عبر عنه مارسال غوشي M.Gauchet فكل حرام هو أذى خالف علاقة "[3] فيعبر ريكور عن فهمه للحرام بالعبارة التالية dieu authropotrope إله قادر على التوجه نحو الإنسان أو لا توجه نحوه .

يسمي ريكور المفاهيم الثلاثة – الدنس – الخطيئة – الذنب بالإرادة الخانعة فهي الاختيار السيئ الذي يقيد نفسه " لأن الذنب هو التعبير الأخير عن الإرادة الحرة التي تضيع استقلاليتها بتقييد نفسها باختيار سيء ، إن المسلك الممتد بين اللاعصمة و السقوط هو نفسه المسلك بين الدنس عبورا بالخطيئة إلى الذنب و هو طريق خرق يتم بفعل قوة خارجية مضيا لإمكانية أن يستقبل الإنسان المذنب عقابا لارتكابه عصيانا ، إلى استبطان العقاب في شكل الضمير ، إذ يعاد إنتاج هذا المسار ضمن التطور التاريخي للأساطير ، تدعى أساطير الخلق بأن الشر عنصر أولي ، أي أنه خفي في تكوين الإنسان ، لتحل مكان هذه الرؤية رؤية أخرى مغايرة لها توصف بالتراجيدية ، إذ ترى أن العالم يعود إلى الآلهة.

لتأتي مرة الأخرى أسطورتي آدام و أورفيوس لتقدم لنا فهما آخر لوجود الشر، إذ تعري أسطورة آدام الشر إلى خطأ يرتكبه الانسان بنفسه في حين أسطورة أورفيوس تمنحنا أمل في أبدية الروح ، فهي تشتمل على القدر الأكبر من العناصر الفكرية ، أما أسطورة آدام تتضمن على القدر الأكبر من المعنى . فهي الأسطورة التي تظهر رموز الخطيئة و الذنب في مقابل الدنس ، فضلا عن ذلك تنفتح هذه الأسطورة أمام

[1] Jean Greish , Paul Ricœur ,herméneutique du sens , Ed Million , Paris , 2001 p 191
[2] Ibid. , Jean Greish , p 208
[3] Ibid. , Jean Greish , p 208

التفسير و بالتالي فإن السردية الرمزية تبقى مستمرة في إعادة التفسير . بمعان تهمنا طوال التاريخ و تقدم لنا دروس عن عدم تغيير طبيعة الوضع الإنساني .

– عرف بول ريكور بنظريته في الهيرمنيوطيقا أكثر من غيرها ، و بعودته إلى الوراء وبالضبط في فترة الستينات و مع كتاب " رمزية الشر " بنى ريكور هيرمينوطيقاه على أساس تفسير الرموز ، لكنه استدرك فيما بعد هذه الرؤية بالكثير من التدقيق و المقاربات الهيرمينوطيقية السابقة إلى التجديد في الفهم الهيرمينوطيقي من نظرية لتفسير الرموز إلى نظرية تفسير الخطاب ككل ، فيشمل هذا الرموز التي يتضمن عليها أي خطاب لكن لا يقتصر عليها ، فأصبحت الهيرمينوطيقا في حقيقتها نظرية للنصوص ، فتبدأ بها لتصل بأن تعتبر العلم كله كنص لأن الوجود الإنساني في حد ذاته يعبر عنه بالخطاب ، و هذا – الخطاب – دعوة للتفسير يقدمها الناس ، الواحد منهم للأخر .

تفسير الرمز :

و ضعت هيرمينوطيقا ريكور المعنى الدلالي للنصوص بين قوسين لتركز أكثر على المعنى الرمزي من خلال مقولة بول ريكور " الرمز معطى إلى التفكير " و هذا ما يدل على خصوصية العالم الرمزي في إعادة صياغة محتوى التفكير بدءا من الرمز و يتعين عن هذه الفكرة أمران :

يتعلق الأمر الأول بالمعنى الذي يحقق البعد الرمزي ، أما الأمر الثاني يتصل بالمعنى الذي يجعلنا نفكر ،و لنصل إلى المعنى الرمزي لابد أن ننظر في كل السياق النصي الذي ترد فيه الجملة ، خلافا للمعنى الدلالي ،لا تقف على المعنى الرمزي من الجملة وحدها بعيدا عن السياق و لهذا السبب أولى ريكور الكثير من الاهتمام للمعاني الرمزية ، لأنها تسافر بعيدا لتتجاوز الوعاء اللغوي الذي تركبت من خلاله ، إذ تخبرنا المعاني الرمزية المتضمنة داخل النص ككل بحقيقة ما عن العلم ، فمثلا إذ صدق العبارة 1+1=2 ظل و يظل قائما ،إنها عبارة توصف بالصدق حتى ولو انعدم تقدير قيمتها في العالم كله ، فالمعاني الرمزية تتمثل في حقيقة إنسانية تروي لنا أشياء عن الحياة كما تحياها التجربة الإنسانية .

يقول ريكور في " رمزية الشر " إننا نسينا معاني الرموز في العصر الحديث ، ومن بين مهام الهيرمينوطيقا أن ننسى هذا النسيان " [1] هذا ما معناه أن الرموز يجب أن تعود إلى معانيها الأصلية كما تشكلت ، فليست الهيرمينوطيقا كما عرفت تاريخيا أو حتى في معناها الحديث مع ريكور هي الباعث الوحيد لإعادة البحث في معنى الرمز ، هناك دعوة من داخل الرموز تطلب تفسيرها .

[1] كارل سيمز – المرجع نفسه ص 49

لكن الشيء الذي يميز الهيرمينوطيقا الحديثة عن الهيرمينوطيقات السابقة هو طريقة التفسير بالنقد ، فالقدامى من المفسرين مثلا كانوا يرمزون إلى رؤية الثعبان في الحلم مجازا على أنه رمز شر " وانتهى لكن مع الهيرمينوطيقا الحديثة التي أصبحت فلسفية بامتياز و تفسير رمز بتأدية الوظيفة (وبطريقة مجازية) التي تشكل من أجلها و بطريقة مجازية معينة . و نعود لمثال الثعبان و الذي دل مجازا عل الشر بل أيضا لماذا هذا الرمز بصفة خاصة ضمن الأسطورة معينة " [1]

رمزية الشر عند بول ريكور

يرى ريكور من خلال هاتين المهمتين للهيرمينوطيقا المتناقضتين هو عملية استعادة للرموز ومن فما نقدها في نفس الوقت إذ تتزامن عملية تفسير الرمز مع نقده في نفس الوقت .وهنا تنفتح الهيرمينوطيقا على مفهوم آخر لا تقل أهمية عن مفهوم الرمز و هو الأسطورة ليقول ريكور " تحليل الأسطورة شرحا لها أمر ضروري ، حتى نستعيد مكانة الأسطورة كرمز ، وهكذا وقت هذه الاستعادة هو نفسه وقت النقد ، ونحن من كل ناحية أبناء النقد ، كما نسعى إلى التقدم إلى ما وراء النقد من خلال النقد ، وهو نقد لم يعد اختزالا ، بل إنه يعمل على الاستعادة " [2]

– يوضح ريكور هذه المسألة باستعادة الأسطورة المرمزة و محاولة فهمها هيرمينوطيقيا ومن ثم نقدها إذ يقول " تؤدي نتيجة هذا إلى تفسير مبدع ، و هو تفسير يحترم الأحجية الأصلية في الرموز ، و ينفتح أمام التعلم من هذه الأحجية ، و لكنه إذا يبدأ بهذه الطريقة يصل إلى المعنى " [3].

أراد ريكور أن يوضح لنا أن الهيرمينوطيقا تراعي أسبقية المعنى داخل الرمز ، عوض ا، تعتقد أن هناك فلسفة كانت محجوبة من قبل خلف الرمز ، بحيث تقوم بطبيعتها الرمزية أو الأساطير التي تتضمن الرموز إلى إخفاء هذه الفلسفة .

– إن مهمة الهيرمينوطيقا أن تستنبط المعنى ، و المعنى هنا في أي فلسفة هو معنى الحياة و لا يمكن لها ذلك إلا بواسطة اللغة – و لا نعني هنا باللغة كعلم للغات – لكن من خلال وساطة النصوص،فالهيرمينوطيقي يكشف العالم و علاقته به من خلال النصوص في كليتها، و الدليل على ذلك

[1] كارل سيمز – المرجع نفسه ص 49

[2] Paul Ricœur, Finitude et culpabilité ,Ibid. p 372

[3] بول ريكور – صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية ـ ترجمة منذر عياشي ـ مراجعة . د. جورج زيناتي ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ الطبعة الأولى 2005 ص ....

الأمم السابقة أو الثقافات ما قبل فعل الكتابة ، فهموا العالم وطبقوا المنهج الهيرمينوطيقي كآلية تفسيرية على أساطير الثقافات الشفوية كما طبقت على الثقافات المكتوبة لاحقا ، أما بول ريكور ينزع إلى النصوص المكتوبة فضلا ع ذلك يميل كذلك إلى دراسة الحديث الشفهي على أنه خطاب مكتوب .

– التحليل النفسي بوصفه فلسفة هيرمينوطيقية .

– كان مسعى بول ريكور في كتابه " رمزية الشر " إلى تناول التفسير الرمزي للنصوص ، فمبتغاه لم ينحصر في تفسير الجمل بمعناها الحرفي فحسب و لكن ما يعنيه كل النص بأجزائه ، أما فيما يخص المعاني التي تظهر بفعل هذا النوع من التفسير فهي المعاني القصدية في النص ، و" القصدية " التي تفهم بالمعنى الفلسفي الخاص تختلف "كليا " عن " قصد الكاتب " أو نيته هو أن خلف النص هناك محفزات أخرى مثلا كالعقيدة على سبيل المثال أما فيما يتعلق بالدائرة الهيرمينوطيقية ، فالأمر يختلف من منطلق فكرة ريكور التي ذكرناها سابقا – يجب أن أعتقد حتى أفهم و لكن يجب أن أفهم حتى أعتقد – فهي هنا ليست بالدائرة المفرغة كما يعتقد الكثير ، إذ يمكنني الخروج منها و من تم العودة إليها ، إنها عبارة عن حركة دائرية بها منافذ ، و الخروج منها مرهون بفهمي الذي يثبت عقيدتي والرجوع إليها أن ما اعتقدته سيثبت فهمي .

هذا التحليل المبدئي الذي سيحيلنا إلى الأفكار التي أتى بها ريكور عن التحليل النفسي بعد نشره لذات الكتاب – رمزية الشر – و الذي أشار فيه بالخصوص عن كتابه الذي ترك أثرا عظيما ضمن الدائرة الهيرمينوطيقية عن التفسير – مقالة عن "فرويد " و التي استكملها فيما بعد في فترة الستينات لمجموعة من المقالات التي جمعت في كتاب " صراع التفسيرات مقالات عن الهيرمينوطيقا 1969 ، و تضمنت كتابته عن التحليل النفسي باهتمامه الخاص و الشبه الحصري – بكتابات مؤسس التحليل النفسي – سيجموند فرويد (1856–1939) فنبع اهتمام ريكور بالتحليل النفسي من كون هذا الأخير مثل الهيرمينوطيقا نظرية في التفسير ، من جهة و توظيف الرموز من جهة أخرى التي هي أيضا أساس التفسيرات في كلا المبحثين ، الأمر الذي دفعنا لوضع مقاربة تحليلية للتحليل النفسي في مقابل الهيرمينوطيقا .

رغم تشابه بين المبحثين في الظاهر إلا أن هناك وجهات نظر متعارضة بين التحليل النفسي والهيرمينوطيقا فيما يتعلق بالحياة الإنسانية ، الأمر الذي دفع ريكور بأن ينبش أو ينقب تحت هذا التشابه

السطحي ليظهر الصلة المستترة بين التحليل النفسي و الهيرمينوطيقا –إذ يقول ريكور " فالتحليل النفسي ، أولا " ينتمي إلى زمننا بفعل تأليف فرويد المكتوب ، و هو على هذا النحو ، يتوجه إلى المحللين و إلى غير المحللين ، و أعلم جيدا أن ضربا من قراءة فرويد – دون الممارسة مبتور و يحتمل ألا يقبض إلا على تميمة (فيتيش) "[1]

لقد عمد بول ريكور حينما تناول القضية الدينية لغويا إلى تغيير المنهج الذي أسسه منذ بداياته الفلسفية، إذ اعتبر اللغة هي التي تجعلنا نفكر من داخل (رمزية المفهوم) الكلمة و مفهوم الرمز و كما هو معلوم أن للدين أبعاد تمتد للنص اللغوي " قبل أن يكون ديني وجب على نظرية التفسيرية فيه أن تستند إلى فلسفة اللغة " [2] ليكون ضمن هذا الإطار تأويل الدين لغويا من مطلق لفهم الواقع و الوجود ، ومن أجل إزالة الغموض عن النص لابد من قراءة نفسية لظاهرة معنى النص حتى تتفكك شفرة رموز الطقوس و العبادات ، و يتميز بذلك الخيالي عن الواقعي و الخرافي عن اليقيني ، نصل إلى هذه القراءة العميقة للنص كما يرى ريكور إلا إذ أسندت إلى التحليل النفسي متمثلا في "فرويد " إلى "فرويد" من خلال التحليل النفسي بما هي قراءة ميتاسيكولوجية " لرمزية الأبعاد الأسطورية لمتأرجحة في فكر الإنسان ما بين " الرغبة و الخوف " حتى يتمكن في ظل هيرمينوطيقا اللغة من فك الالتباس بين " الدين و الأسطورة"[3]

– فيفسر الدين تفسيرا يؤسس على أهمية العقل التأويلي ، هذا ما يدفع بول ريكور لتجاوز " فرضية الحفاظ على خلود الديانة المسيحية و خلود فقهاء المسيحيين الذين سيجدون في التحليل النفسي للوقائع الدينية مرسى جديد " .[4]

– عول بول ريكور في تأويله لمعنى الظاهرة الدينية ، على التحليل النفسي الفرويدي لا لأن فرويد يعتبر لاهوتيا أو منظرا و مفسرا للدين ، بل لأن حقده للدين ساغه من منظور الخوف و الرغبة " . وفي نظره – فرويد – الخوف هو الذي خلق الآلهة " الخوف هو الذي صنع الآلهة في بداية الأمر " [5]

---

[1] بول ريكور- في التفسير – محاولة في فرويد – ترجمة وجيه سعيد (الطبعة الأولى 2003) أطلس للنشر و التوزيع – الطبعة الأولى 2003 ص 14

[2] Claudi lavant ,philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur ,études « revue mensuelle ,tome 362 ,N3624 , avril 1985

[3] الرمز في فلسفة بول ريكور – المرجع السابق – ص 113

[4] فريديرك نيتشه " إنسان مفرط في إنسانيته . (132 عن الحاجة المسيحية إلى الخلاص الكتاب الثالث ، الحياة الدينية ص 85

إذ أن العملية الإجرائية لتفسير الدين في ميدان " العصاب " لا يمكنها أن تنتهي بنا إلى مكان الرغبة باعتبار أن الدين من هذه الزاوية هو الوعاء الذي يحتوي جميع الرغبات الممنوعة و المقموعة في الفرد " الخوف و الرغبة ، فكل ما يقوله عن المماثلة بين الدين و العصاب يحتل مكانا في هذا المستوى الأول من المناقشة " و الواقع أن كل من يحدد موقع الدين في حقل الرغبة بمقتضى الإشباع البديل المرتبط بالأعراض " [1] هذا ما يحيلنا إلى عملية تمثل الدين و كأنه " انبعاث نوعي لذكرى مؤلمة يتيح الشرح الاتنولوجي من جهة أخرى أن يربطها بقتل بدائي علاقته بالإنسانية السابقة علاقة أوديب بطفولة الفرد " [2]

يكشف لنا فرويد أن سبب كبت هذه الحقيقة هو أنها في أصلها حقيقة جنسية وهي الإجابة عن السؤال الذي طرحه الطفل عندما كان صغيرا " كيف و من أين أتيت ؟ وتوصل هذا الطفل بعد أن أصبح واعيا أن وجوده لم يكن نتيجة رغبة وحيدة لمشاعر الألم ، و هنا تزداد رغبته و تصبح حقيقية في إزاحة الأب ليأخذ مكانه الذي حسب مخيلته " حقه" فيرى فرويد أن هذه العقدة التي تسمى عقدة أوديب في إشارة إلى أوديب الابن الذي قتل أباه و تزوج أمه في مسرحية سوفوكليس هي التي تضبط كل الوجود الإنساني .

يبدو أن هذا التخيل الوهمي هو من أرضن لدلالة الفكر الأسطوري الشعري ، في إطار الذاكرة الإنسانية من العصور الماضية ، انطلق ريكور لتناول هذه المسألة من التنظير الفرويدي رغبة منه في توظيف دلالة التفسير في حقل الرموز الأصلية للظاهرة الدينية حتى تتيح له التمييز بين المعتقدات الأسطورية ، وتتمثل الدلالة الحقيقية للدين في الإيمان ، و الإيمان ذاتي مصدره دلالة الفهم المعمق للنص الديني (المقدس) و هذا ما أكده فرويد " إن قانون الايمان لا أهمية له بقدر ما يكون عقيدة شخصية ، أما بصفته مرسوما فإنه لا يلزم أحد ، بل يمكن أن أكون مرغما على تصديق جميع الإحالات ؟ و إذا لم يكن الجواب بالإيجاب ، فما الداعي لأن ألزم بتصديق تلك الإحالة بعينها ، الحق أنه ثمة صلة تعلو على سلطة العقل ، و لا حجة تسمو على حجته " [3]

– يعتبر بول ريكور أول من نظم خيوط منهجه للدائرة التأويلية اللغوية ، إذ سعى إلى تغيير كيفية العمل على الظاهرة الدينية و محاولة جمعها ، انطلاقا من الداخل ، أي من عمق الحياة النفسية فيما يتعلق

---

[5] بول ريكور في التفسير ـ المصدر نفسه ـ ص 441
[1] بول ريكور في التفسير ـ المصدر نفسه ـ ص 441
[2] بول ريكور في التفسير ـ المصدر نفسه ـ ص 442
[3] فرويد – مستقبل وهم ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، الطبعة 4 ، 1998 ص 38

بالإحساس و اللاشعور بما يتمثله الدين بأنه مخبأ لكل الرغبات المقموعة في الإنسان مثل – التحريم – الغيرة – الكره – الخذلان – الخوف ، و الرغبة ، وباعتبار الدين كذلك فإنه وجد إلى جانب الفكر الميثولوجي المروي عملية السرد الأسطوري ، للوقائع الخرافية المتولدة عن ولادة الصنم " الذي يبرز في تفكير الإنسان بمثابة الخطيئة péché المتوارثة تاريخيا و عقائديا ، و السؤال المطروح هل كانت رغبة ريكور في الاشتغال على الظاهرة الدينية على أساس التحليل النفسي مجرد حفريات وأركيولوجيا للذات والسعي إلى كشف استقلالية الدين عن الأسطورة أم كان غرضه أرضنة للدين ضمن الدائرة الهيرمينوطيقية للغة ليتشكل في صورة حوار لغوي ينبثق أساسه التأويلي من النص المقدس

– تعد المسألة الدينية أحد أهم التيمات التي شغفت سيجموند فرويد ضمن تجربته التأويلية ، و كان تركيزه منصبا على فهم الكيفية التي عالجت من خلالها النظريات السابقة هذه المسألة و في الوقت نفسه تحديد العلاقة بين الشعور الديني و الميكانيزمات النفسية التي بينها في منهجه للتحليل النفسي .

– و بالرجوع إلى النظريات السابقة التي فسرت ظاهرة الدين يمكننا التحدث عن اتجاهين بارزين حركا فضول فرويد ، الاتجاه الأول متمثل في رؤية الموسوعين و منهم فولتير وفولني التي اعتبرت بأن الدين مجرد تلفيق و تمويه ، افترته مجموعة صغيرة من الناس مؤسسيها فئة مهيمنة توصف بالكهنوتية ، إذ أسست سلطة لتستمد منها مكاسب روحية ومادية فيقول : " وولادة الدين الذي يعامل المقدس بوصفه دائرة جديدة من الموضوعات والمؤسسات والسلطات المندرجة من الآن وصاعدا في عالم الكمون ، عالم الفكر الموضوعي إلى جانب موضوعات و مؤسسات وسلطات ، الدائرة الإقتصادية و الدائرة السياسية والدائرة الثقافية ".[1]

ويتمثل الاتجاه الثاني في " النظرية النفعية " التي تربط نشأة الدين بالمحرمات ومن بين هؤلاء ريناخ s.reinach الذي رأى بأن استخدام التنظيم الطومطي للسيطرة السحرية الهدف منه هو خلق تنظيمات أخلاقية و اجتماعية مفيدة للمجتمع عامة و للكنيسة خاصة " [2]

[1] بول ريكور في التفسير – محاولة في فرويد – ترجمة وجيه أسعد – أطلس للنضر و التوزيع – ط1 – 2003 – ص 440 .

[2] إدغاربيش – فكر فرويد – ترجمة جوزيف عبد الله – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر – لبنان – الطبعة 1 1986 ص 112

يطرح فرويد تفسيرا مغايرا للدين و معتقداته و محرماته و رمزيته ، إذ يرى أنه – الدين – مجرد تعبير على المستوى النفسي يتمثل في القلق و الجزع و الارتباك و الهوس الذي تنشأ جراء تراكم عقد كل فرد ، و هو في هذا المنحى مع ريناخ الذي ربط الدين بالطوطمية إذ استدل على ذلك من فكرة واحدة متواغية رواء الظاهرتين ، هما على التوالي قلق الإنسان أمام ثرواته ثم خوفه أمام قوى الطبيعة المعادية ، فهو يرفض أي شكل من أشكال العقلنة للدين ، فهو بنظره وجداني أكثر من أي نشاط نفسي آخر و يحتوي بعضا من المظاهر السحرية ، ما قبل المنطقية ، حيث حل محل السحر "[1]

و كما هو معروف فإن هذه الرؤى التي شكلت المفهوم الديني لدى فرويد كان قد وثقها كتابيا في مؤلفاته التالية – الطوطم و الطابو totam et tabou و في محاول في التحليل النفسي Essai de psychnalyse ثم تطورت لاحقا في كتاب " مستقبل وهم " L'avenir d'une illusion .

بلور سيجموند فرويد أفكاره الأخيرة حول المسألة الدينية في كتابه الأخير – مستقبل وهم– إذ يقر بأن العقائد الدينية أوهام لا يمكن أن نقيم عليها الحجة و بالتالي لا يحق لنا أن نجبر أي إنسان على أن يعتبرها صحيحة أو يؤمن بها و يلتزم منهجها ، فالكثير من المذاهب تخلو من الصدف ضف إلى ذلك أنها تتصف بالتناقض في مقابل التجارب التي نعيشها عن العالم و الكون و لذلك يمكن وصف أفكار هذه المذاهب بأنها هذيان و هذا ما يجعل إصدار أحكام فعلية عليها أمرا في غاية الصعوبة ، فلا يمكن إنكارها أو إثبات صحتها " .[2]

– يبرر فرويد تأويلية لنشأة الدين من خلال الأسطورة القديمة المذكورة سابقا في قتل الأب من قبل أبنائه مما ولد شعور بارتكاب الجريمة – الذنب ،لأنه ترك فراغ رهيب أحس به الأبناء وسبب هذا الشعور السلبي هو استحالة تعويض الأب الذي يعتبر رمزا للقوة والسلطة، و بالتالي أدرك الكل أن تعويض الأب أمر غير ممكن ، و إن حدث ووقع فإن الوارث يضع نفسه في وضعية عداوة مشحونة بالصراعات التي تنهي حياته – الوريث – بفعل القتل بدون شك ، الأمر الذي دفع إلى تكتل الجماعة و تشكيل الاتحاد الأخوي الطومطي ، الذي قرر أن يحتفظ بذكرى عملية القتل في مقابل التكفير عن الجريمة بإقامة الوليمة

[1] إدغاربيش – فكر فرويد- المرجع نفسه – ص 113
[2] سيجموند فرويد – مستقبل وهم – المصدر نفسه ص 43

الطومطية التي تعتبر أول عيد للبشرية ،باستعادة ذكرى هذه الفعلة الإجرامية الجديرة بالتذكر التي بدأت معها التنظيمات الاجتماعية و القيود الأخلاقية و الدين"[1] .

فجاءت فكرة الطوطم كرمز لتقديس الأب ورفعه إلى مرتبة الإله ، التي تولدت عنها فيما بعد حزن و حسرة ممزوجة بالشعور بالندم .

فكانت الباعث على التفكير في تشكيل المحرمات و الطوطم ، كانت أيضا وراء تشخيص أبطال الأساطير تجسيدا الأبناء القتلة و كانت النتيجة هرمية الآلهة التي تجتمع لاحقا في إله وحيد الذي هو تجسيد للأب المقتول لكنه المنتصر دوما " .[2]

– يتعمق فرويد في هذه الفكرة كيف انتقلت البشرية من عبادتها للآلهة المتعددة إلى عبادة الإله الواحد – يقصد هنا بديانات التوحيد – اليهودية – المسيحية – الإسلام ويقدمها لنا في كتابه موسى والتوحيد الذي نشره في أواخر أيامه التي عاشها في بريطانيا تفسيرا مفصلا عن فكرة الانتقال ، إذ اعتبر أن موسى استوحى الأفكار الدينية من الفراعنة و هذا ما دفعه فيما بعد للدعوة إلى التوحيد من خلال فكرة عبادة الإله الواحد ، فموسى هو الرجل المبجل لثلة من الناس سن قوانين إلهية التي تسري على شعبه ، لكن موسى لا يرى ، وهو خفي عن الأنظار لا تدركه الأبصار بل يدركونه بالإيمان و المحبة و الطاعة و هكذا تجسدت فكرة الإله الأوحد و على أساس توحيد موسى للإله ، انتقلت هذه الفكرة عبر تطور التاريخ فظهرت بذلك الديانات التي وحدت مفهوم الإله ، ففكرة الله تجسدت في الديانة اليهودية أولا ثم إلى الديانة المسيحية لاحقا " [3]

تمثل فكرة الطوطم أصل التأويل الفرويدي للمسألة الدينية في طقوسها و رموزها و المحرمات التي نشأت عنها ، إن استحالة إشباع الغرائز الجنسية لدى أبناء جماعة الذكور ، نتج عنه عملية كبت لهذه الميول التي برزت فيما بعد بتغييرها إلى شكل من العلاقات العاطفية أخذت وجهة الانتقال من حالة الاشباع الغريزة إلى حالة من التسامي . فالميول المقموعة روضت لتخلق توازن من شأنه أن يوفر استقرار الذي

[1] سيجموند فرويد- الطوطم و الطابو – ترجمة عن الأصل الألماني ، بوعلي ياسين- دار الحوار – سوريا – الطبعة الأولى 1982 ص 169

[2] إدغاربيش : فكر فرويد – المرجع نفسه ص 114

[3] سيجموند فرويد – موسى و التوحيد – ترجمة جورج طرابيش – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الرابعة 1986 – انظر ص 92-93

يضفي الثقة بين الأبناء و الأب المحبوب المقبول و المكروه المنبوذ في نفس الوقت ، كما جمعت الإخوة فيما بينهم .

إن الشعور بالذنب الذي انتاب الأبناء القتلة بعد التخلص من أبيهم هو ما حدد العلاقة أبناء أب إذ يعود الأب المقتول كفكرة يتعايش معها الأبناء ، قتل الحسد لكن المحرمات التي سنها الأب و هو حي بقيت فأصبح تملك النساء من بعده أمرا محضورا بما معناه محرما نشأ من الندم و الخوف من تشتت أواصل الإخوة ، ومن أجل التكفير عن الذنب المقترف في حق أبيهم اتجهوا صوب أعمال التوبة والمتمثلة بالدرجة الأولى في الامتناع عن نساء و بنات عشيرتهم ، فبرزت فكرة زنا المحارم التي أسست لبداية تاريخ جديد للعلاقات الاجتماعية .

– فتحدد معنى الدين عند فرويد على تلك الفرضية التاريخية التي ساغها من خلال وضع علاقة بين مصدر الدين و الدوافع النفسية ، فالشوق إلى الأب و الندم على عملية القتل الأولى هي العوامل امتزجت فيما بينها على مر التاريخ و أنتجت ما يسمى بالمعتقد الديني .

هذا ما كشفه فرويد في تأويله للذكرى السنوية التي كانت تقام من خلال رمزية الطوطم إذ يؤكد على هذا النمو التاريخي ،لرمزية النشأة الأولى للمعتقد الديني " لماذا كان الشكل الأول الذي مثلت فيها الألوهية هو الشكل الحيواني ، ولماذا حرم قتل الحيوان و أكله ، و لماذا مع ذلك كان يقتل مرة كل سنة –عادة احتفالية – هذا بالضبط ما يحدث في الطوطمية و للطوطمية صلات حميمة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة تتحول فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات الآلهة المقدسة و أهم القيود هي حضر قتل الإنسان و حضر حب المحارم التي تفرضها الأخلاق "[1]

توصل فرويد " إلى مسألة تأويل الذكرى السنوية للطوطم ، و ترتيب المجتمع و المعتقد الديني ، وقابلها بمراحل ثلاث المتمثلة في الأرواحية الدينية ثم العلمية ، و للتوضيح أكثر ربط فرويد المراحل الثلاثة بمراحل تطور النوازع الليبدية ،وهي على التوالي ثلاثة مراحل كذلك : الشهوانية الذاتية ثم مرحلة تحديد الموضوع الجنسي و تتوسط المرحلة النرجسية بينهما.

[1] سيجموند فرويد – مستقبل وهم – المصدر سبق ذكره ص 31-32

أشار فرويد لهذا الربط بالقول التالي : يمكن لنا أن نقدم على المحاولة بأن نشبه مراحل تطور العقائد البشرية بأطوار التطور اللبيدي للفرد ، عندئذ تطابق المرحلة الأرواحية في الزمن و المضمون النرجسية ، و تطابق المرحلة الدينية طور إيجاد الموضوع الذي يتسم بالتعلق بالأهل ، و تجد المرحلة العلمية مقابلها في حالة تضع الفرد الذي تخلى عن مبدأ اللذة و بدأ يبحث عن موضوعه في العالم الخارجي متكيفا مع الواقع " [1]

و على هذا النحو رفض فرويد في حدود تأويله لأصل الدين أن يكون مصدره نتيجة لضرب من التأمل و التفكير و إنما الدين هو تحقق لأقدم رغبات البشرية و أشدها إلحاحا و إن سر قوة هذا المعتقد هو قوة هذه الرغبات بالذات وقوة توهمها " [2]

و حتى و إن كان للمعتقد الديني دورا أساسيا المتمثل في تقديم إشباع لجميع الناس الذي يهون شيئا ما عن ثقل العبودية التي تفرضها حضارة ما و هذا ما يستدل به في كتاب مستقبل وهم مبرزا هذا الدور إذ يقول : لقد أدى الدين بلا جدال خدمات للحضارة و أسهم واسع الإسهام في ترويض الغرائز الاجتماعية لكن ما أمكن له أن يعد بالسير بعيد إلى حد كاف في هذه الوجهة فقد حكم المجتمعات البشرية طوال ألوف من السنين و أتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه "[3]

ففي نظر فرويد فر الإنسان من طغيان الطبيعة و جبروتها اللانهائي كما أنه عانى في الماضي أكثر مما هو عليه الآن : و لهذا السبب بنى الحضارة لتقيه من بعض جوانب هذه القوى ، لكن الأغلبية متذمرون و تعسون بسبب الحضارة و هم يبذلون ما في وسعهم لتغيير هذا الوضع "[4]

و مفاد ذلك أن الحضارة تقوض من قدرة الفرد و تجبره على إخفاء العديد من نزواته بمعنى الكبت في لغة التحليل النفسي وهنا يتدخل الدين على اعتباره واقي الانسان على المستوى النفسي في تحويل الأخطار الطبيعية التي قصرت الحضارة في تعطيها أو التقليل منها .

[1] س.فرويد – طوطم و الطابو – مصدر سبق ذكره ص 113
[2] س.فرويد – مستقبل وهم – المصدر سبق ذكره ص 41
[3] س.فرويد – مستقبل وهم – المصدر سبق ذكره ص 51
[4] س.فرويد – مستقبل وهم – المصدر سبق ذكره ص 52

عندئذ يغدو الدين المواسي الوحيد للإنسان حينما تعلن الحضارة بإيقاف عملها و القيام بدورها كما ينبغي فيتدخل الدين بعرضه لأجوبة ميتافيزيقية وهمية من شأنها أن تخفف من حدة القلق النفسي كما أنه و في ذات الوقت يحافظ على مفهوم الحضارة .

يطرح فرويد مفهوما أساسيا في تأويله للتجربة الدينية من منطلق التحليل النفسي حتى يعمق لفكرة الوهم و العزاء النفسي المنطوي في المعتقد الديني و هو مفهوم " الوسواس العصابي " الذي انتقل من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي و كان قد أشار إليه فرويد في مستقبل وهم وركز عليه في موسى و التوحيد، بقوله : " ..تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأن الدين ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانية و تبين لنا أن قوته الهائلة نجد تفسيرها على نفس النحو الذي نفسر به الوسواس العصابي لدى مرضانا " [1]

– انتهى فرويد بهذا التفسير لربط العلاقة بالعصاب إلى نظرة بعدية ربما كانت تنبأ بتضاؤل الدين شيئا فشيئا لينتهي تماما في المستقبل إذ دعا إلى محاولة تجريب التربية غير دينية من أجل التخلص من هذا الوسواس الذي يعتبره هو مرض حتى يعتاد الإنسان و يقتنع بالابتعاد عن ما سماه بالوهم الذي جلب له السكينة النفسية الخادعة أو المريضة ،وبالاستغناء يمكن للإنسان مجابهة قلق الطبيعة و طغيانها بمفرده لكي يحقق إنسانيته الأصلية و الصادقة و هو في هذا يعتمد على العقل و العلم ، إذ يلوح هنا فرويد إلى إيمانه و ثقته في القدرات العقلية و الأفكار الذكية للإنسان التي من شأنها دفعه في يوم ما للتغلب على القوى الطبيعية آنذاك بفرض سيادته من غير توهم بأن الدين هو خلاصه الوحيدة في الحياة .

– لقد أظهر التحليل النفسي كنظرية ليس للعلاجات النفسية و العصابية فقط ، و إنما كذلك للتفسير ، هذا ما جعله ينظر لظواهر إنسانية أخرى مختلفة و بعيدة عن علم النفس ، يندرج ضمن العلوم البيولوجية التجريبية الطبية .

فأصبح يفسر و يفهم الآليات التي تسيطر و توجه بعضا من هذه الظواهر حتى يتمكن من كشف حقيقتها و إبانة جوانبها المضمرة ، فمنهج التحليل النفسي ، انتقل من تحليل المرض النفسي والعصاب إلى ميدان اللغة و الرمز و التجربة الدينية و الفنية مجتمعة كلها في الثقافة و الحضارة .

[1] س .فرويد : موسى و التوحيد – المصدر سبق ذكره ، ص 79 أنظر كذلك مستقبل وهم المصدر سبق ذكره ص 60

انتقل التحليل النفسي من مستوى التحليل العلاجي لمرضى العصاب إلى المستوى التأويلي ، هذا ما وضحناه في الصفحات السابقة لفكرة تأويل سيجموند فرويد لظاهرة الدين و كيف اعتبر أن المعتقد الديني ما هو إلا أوهام يلجأ إليها الفرد من اجل إيجاد راحة نفسية و طمأنينة تساعده على التصالح مع نفسه والعيش مع الآخر .

لكن فرويد لم يبحث في مسألة الرموز الدينية فقط كآلية لتأويل المعتقد الديني و إنما هناك آليات أخرى كان قد عرضها في كتبه ، فباكتشافه للتحليل النفسي و للمعالجة التطهيرية يكون قد أسس لأهم إنجاز فكري ، من خلال إبراز دور المخبأ اللاشعوري في الذات الإنسانية الذي اعتبره بمثابة دواء للمريض النفسي و من ثم يمكن معالجته ، إنه طموح متميز وضعه فرويد ضمن منظومة التحليل النفسي بصياغته لنظرية نفسية و فكرية تهتم بدراسة الإنسان وسط العالم .

تجاوز فرويد ميدان الطب إلى ميادين أخرى تخص الإنسان بوصفه مؤثرة و متأثرة بالآخر وفي العالم ، إذ تنبه إلى أمر مهم في معالجة مرضاه ، فرأى أن الإلحاح و الضغط على المريض في أولى جلسات العلاج ليست كافية للوصول إلى نقطة اللاشعور و ما تخزنه من مبهمات ، واعتبر هذه الطريقة ناقصة و غير فعالة كما ينبغي لها أن تكون خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالحالات المرضية المستعصية ، الأمر الذي دفعه إلى البحث عن سبل أخرى أو بالأحرى آليات يتمكن من خلالها الوصول إلى شفاء المريض وأكد على أن فهم الأسباب و العلل للحدث اللاشعوري المشتغل في الخفاء من شأنه أن ينكشف و يدلي أو يصرح بما هو مستتر من خلال مجموعة من الإجراءات الرمزية و اللغوية المعقدة .

يقول فرويد " وقد أرغمتني مشكلة التقنية التحليلية النفسية على الاهتمام أيضا بتكوين النكتة " و يقول أيضا علينا التنويه بصلة القربى التي يمكن أن نلحظها بين الحوافز العميقة لنكتة ما و بين البواعث التي تدفع بفكرة ما إلى النزوع في وعي المرضى أثناء استجوابهم " .[1]

و النكتة هنا هي واحدة من أهم الجوانب التي يظهر من خلالها المخبأ اللاشعوري الرمزي و اعتبرها فرويد من الدلالات الأولى التي شغفته إلى جانب العقدة ، إنها مجموعة من الأجزاء التصويرية مترابطة فيما بينها و المشحونة وجدانيا ، و إذا توصل المحلل أثناء بحثه عن العقد المكبوتة لدى المريض وكشف النقاب عنها ، حينئذ أمكنه ذلك من الوصول إلى هدفه ، شريطة أن يتاح للمريض بأن يبوح بالكثير من

[1] سيجموند فرويد : خمسة دروس في التحليل النفسي ، ترجمة جورج طرابيشي – دار الطليعة الثانية 1981 ص 24

الكلام حتى و لو لم تكن له صلة بالتحري عن العقدة الجاري البحث عنها و يتم ذلك عبر جلسات متكررة من التداعيات الحرة .

– إن دراسة الحالات النفسية للمرضى مختلفة باختلاف العقد المتسببة في المرض و لذلك يعتبر فرويد أن هذه المهمة صعبة للغاية ، و ليست هينة إذ تعترض المحلل عقبات أثناء عملية التحليل ، منها توقف المريض عن الفصح بكلمة أو جملة ذات صلة بالعقدة المكبوتة لسبب ما ، و في هذه الحالة نجد أن المريض يظهر نوعا من المقاومة العنيفة نظرا لتردده في كشف المستور ،فتتوقف بذلك التداعيات التي كان سببها خوف المريض من الأحكام النقدية التي تلبسته ، إذ يمكن في نظر فرويد إزالة هذا العائق بإشعار المريض مسبقا ومطالبته بعدم الاكتراث لهذه الأحكام النقدية ففكرة التداعي الحر عاجزة بمفردها على تقديم نتائج إيجابية من شأنها أن تنجح عملية التحليل ، هذا ما اضطر فرويد إلى البحث في جانب آخر بعيد عن المقاومة الواعية حتى يتيح للمحلل : الإلمام بأكبر قدر من الرموز المعطاة للفهم و التفسير و هذا الجانب هو الأحلام التي اعتبرها فرويد الأرض التي من خلالها بنى عليها أول مرجعيات المنهج التأويلي .

<u>الحلم نموذجا للتأويل</u> :

– حتى نفهم الحلم و تداعيات الرمز داخله في الفلسفة الريكورية ، علينا بالاستعانة بالتحليل النفسي للحلم ، و ما نعرفه عن الحلم هو عبارة عن صور و مشاهدات لأحداث نعيشها أثناء النوم ، لكن فهم مضمونه يقتضي روايتها و هذا ما أكد عليه بول ريكور بقوله " الأسطوري و الحلمي يشتركان حتى و إن لم يتطابق في بنية المعنى المزدوج هذه و الحلم بوصفه مشهدا ليليا غير معروف لنا و لا نبلغه إلا بسرد المستيقظ " [1]

و يقول أيضا " الحلم لا نبلغه إلا بالسرد و هذا السرد هو الذي يفسره المحلل النفسي ، فالحلم قريب من اللغة في ذاته لأنه لا يمكن أن يروي و يحلل و يفسر " [2]

[1] بول ريكور في التفسير محاولة عن فرويد – ترجمة وجيه سعيد ، أطلس للنشر و التوزيع – الطبعة الأولى – 2003 ص 23

[2] بول ريكور – المصدر نفسه – ص 23

و هذا ما يعنيه الحلم بأنه عمل تأويلي تفسيري ، و بالعودة إلى فرويد لهذا المفهوم نجده قد خصص كتابا ضخما للأحلام ألفه سنة 1900 حيث اعتبره من أعظم إنجازاته ، وفيه تم معالجة الحلم كظاهرة طبيعية بيولوجية و في نفس الوقت لغوية رمزية مفتوحة على تفسير و من ثم معطاة للتأويل ، إذ أولى لها فرويد أهمية بالغة في تفسير السلوك الفرد معتمدا على نظرية اللاشعور فتجاوز بها هدفه الأول الذي كان محصورا في معالجة مرض الأعصاب عن طريق التداعي الحر إلى تحليل سلوكيات الإنسان و تصرفاته و مكامن قدراته و فكره ، و بهذا وجد في الحلم النموذج المثالي لذلك .

أكد فرويد على مكانة هذه الآلية في التحليل النفسي و من ثم في تحليل سلوك الفرد ، فاعتبر تأويل الأحلام أنجع سبيل وأيسره للخوض في مخبأ اللاشعور من أجل الكشف عن العقد المتوازية داخله ، إذا يتحتم على المشتغل بالتحليل النفسي دراسة الأحلام ، لأنها المسلك الذي يكفل لدراسة ظاهرة السلوك الإنساني المريض أو السوي دراسة تحليلية تفسيرية التي من شأنها تقديم فهم أفضل للفكر الإنساني .

الحلم مؤولا للدين في التحليل النفسي.

– انتقد فرويد الحقب السابقة و التي سماها عصور ما قبل المعرفة préscientifique بأنها لم تعط للحلم حقه من الاهتمام المعرفي ، فالحلم كان يفسر على أساس ميثولوجي لأنه اعتبر ظاهرة غير طبيعية – ميتافيزيقية – تنسب إلى الآلهة أو الأرواح ، وحسب فرويد فإنه أصبح من الضروري تغيير هذا التفكير بقوله منذ أن أصبحت الفرضية الميثولوجية مقصاة ، أضحى من الضروري تفسير الحلم " [1]فحصل هناك تطور في الفهم المعرفي لدى فرويد من أجل أهمية دراسة الحلم بإبعاده عن المعتقدات الميثولوجية و الميتافيزيقية .

عبر المهتمون من القدماء في فهمهم لظاهرة الحلم ، أن الحلم ينجم عن النفس في حالة النوم و هو وحيا من الجانب الإلهي ، إذ فصلوا بين الأحلام هناك أحلام مشوشة بدون قيمة (أضغاث أحلام) يشعر الحالم بها بالتذمر و الاشمئزاز و هي التي تدفعه إلى الضلال و التهلكة أقلها نفسية و أحلام أخرى قيمة و صادقة ، ترسل إلى الحالم تبصرا بالمستقبل القريب أو البعيد أو تنبيها بوقوع مكروه إذ يقول شترومبل 1877 " من حلم ارتحل عن عالم الشعور و المستيقظ " و يقول أيضا " في الأحلام تمس ذكرنا على

[1] Freud :sur le rêve : trad. cormétus Heim ;Ed Gallimard 1988 p 45

المحتويات المنظمة للشعور و المستيقظ و عن مسلكه السوي كأنما لم يعد لها وجود " و أيضا " إن النفس وقد تفقد كل ذاكرة تنفصل في الحلم عن المحتوى المألوف لحياة اليقظة و مشاغلها .."[1]

أما فرويد يعرف الحلم في كتابه تفسير الأحلام على أنه :" الحلم هو النشاط النفسي للنائم " [2] و هذا ما معناه أن الأحلام عملية سيكولوجية اللاشعورية يحياها الفرد ، كما أنها تمس جوانب من حياته الداخلية والخارجية الراهنة و المستقبلية و تؤثر فيها بطريقة غير مباشرة ، إذ تستوطن الأحلام في الذاكرة التي نعرفها بيولوجيا بأنها المكان الذي تخزن فيه كل الذكريات الماضية و من بينها الأحلام .

لقد رأى بعض المفكرين أن الحلم أصله خارق غير طبيعي ، إذ يعتبر ارتقاء للروح بالتعالي عن الواقع وهذا ما ذهب إليه شوبرت " بالحلم يتحرر الفكر من قيود الطبيعة الخارجية ،و تتملص الروح من أغلال الشهوائية " [3]

و كانت تجلياتها في القديم إما أحلام نافعة أو ضارة صادرة من القوى العليا كالآلهة أو الأرواح البشرية ، لكن هذه الفرضيات الميثولوجية و الميتافيزيقية وجدت نفسها عاجزة لإعطاء تفسير و تحليل منطقي عقلي للعمليات النفسية ،فبدأت تتلاشى و تبطل تدريجيا مع ظهور علم النفس كعلم مستقل يشتغل في الظواهر النفسية للإنسان داخل العالم يحل مكان التفسير الغيبي الميثولوجي للحلم بعملية أكثر فعالية و هي تأويلات الحلم .

اهتم التحليل النفسي بالحلم و أدمجه ضمن منظومته المعرفية كظاهرة معروضة للتفكيك و التحليل ، ومن ثم الوقوف على نتائج تبرز دلالتها الرمزية و تظهر علاقتها الخفية بالمخبأ ، للاشعوري فيرى سيجموند فرويد أن الكثير من الأحلام يجري تأويلها كرموز حتى تفضح الرغبات المقموعة والمحبوسة عن نفسها عند الإنسان ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى اعتبر هذه الأحلام نتاج الأساطير و الأدب الشعبي والفنون التي تخص كل مجتمع إذ يقول : " إن الرمزية ليست خاصة من خواص الأحلام ، بل هي من خواص التفكير اللاشعوري ، و نجدها في أغاني الشعب و أساطيره وروايته – المتوارثة ، و في التعبيرات الدارجة و الحكم المأثورة و النكت الجارية أكثر مما نجدها في الحلم " [4]

---

[1] س فرويد : تفسير الأحلام ، تر مصطفى صفوان – دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة 8 ص 16 و ص 17 و ص 19
[2] س. فرويد – المصدر نفسه ص 44
[3] س .فرويد الحلم و تأويله – ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط4 1982 ،ص 6
[4] بول ريكور في التفسير – المصدر سبق ذكره ص 163

يقدم بول ريكور رأيه بخصوص رمزية الحلم والأسطورة في التحليل النفسي ،كما أتى بها فرويد وللتوضيح أكثر " يجب على الدراسة التاريخية المهتمة بمتابعة فكر فرويد عن الثقافة أن تبدأ من تأويل الأحلام حيث وضع فرويد وحده الإبداع الأدبي و الأسطوري ، وكذلك المعنى الحقيقي لمفهوم الحلم ، كما أعاد تأويل نتائج الأجناس القديمة عن طريق التحليل النفسي " [1] تمكن فرويد عن طريق التحليل النفسي أن يمنح تأويلا للرموز وكذا الأساطير معبرا عنها بالسبل الخفية لدفن المكبوتات اللاشعورية .

– يحدد فرويد فكرته من التجربة الدينية بالعودة للحلم فيقول " إن التجارب الدينية ليست سوى هلوسات ناتجة عن الأحلام التي تحفزها المخاوف أو الرغبات المكبوتة، إن عجزنا أمام قوى الطبيعة الخارجة عن السيطرة يجعلنا ضعفاء و محيطين، وكالأطفال القلقين، نحن بحاجة إلى الحماية والطمأنينة وهو و ما توفره المعتقدات الدينية ..."[2]

اعتقد فرويد أن الأحلام هي نتاجات الرغبات شديدة غير واعية، وأن التجربة الدينية ما هي إلا هلوسة تحدث خلال اليقظة تنشأ من رغبة عميقة في الأمان والمعنى وهذا ما يدفع لتفسير خصائصها، و مع وصفها بأنها مجرد هلوسات و بالتفكير المنطقي تعتبر تجارب أكثر منا أفكار ، و نتيجة لقوة الرغبة المتوارية وراءها ، فإنها تخلق مشاعر قوية .و لأن هذه الرغبة مجردة فلا تحتاج إلى شكل معين للإدراك، إنها تعطي الشخص انطباعا بوجود شيء " يتخطاه " قد يمنح له الطمأنينة و الراحة التي تساعده على تقديم معنى لحياته .

لكن البعض يرى بأنه حتى لو كان ذلك صحيحا و أنه نحن من صنع الله فالعلاقة معه من المفروض أن تكون أعمق رغباتنا ، هذه الرغبة التي حسب فرويد تدفعنا إلى الايمان ،قد تكون مدفوعة بشيء أكثر من مجرد الخوف يقول : " إن الأفكار الدينية تحقق أقدم و أقوى و أكثر الرغبات إلحاحا لدى البشرية " [3]

– اختار بول ريكور فرويد نموذجا له لدراسة الظاهرة الدينية من منطلق التأييد أولا باعتبار أن فرويد كانت له دراسة أركيولوجية للنفس الإنسانية و التي جمع فيها عدة جوانب من ضمنها الأحلام التي خصص لها كتاب و اعتبر أن اللاوعي عامل من عوامل الخدع الماكرة ، و لابد على كل من المريض و

[1] بول ريكور – صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية ترجمة – منذر عياشي – مراجعة جورج زيناتي – دار الكتاب الجديد – الطبعة الأولى – 2005 ص 446

[2] Sigmund Freud .l’avenir d’une illusion ,le spécialiste de la philosophie .STEPENLAW-GRUND .P152

[3] Sigmund Freud .l’avenir d’une illusion ,le spécialiste de la philosophie .STEPENLAW-GRUND .P152

المحلل ، العمل سويا من خلال ربط علاقة وثيقة تكفل لهما فك شفرة هذه الخدع ، فالبحث عن العقدة المسببة لمرض الحالات النفسية لدى المصاب هي بمثابة البحث عن إبرة في كومة ملابس ، لكن ريكور يعتبر نظرية التفسير عند فرويد نظرية تشكيكية لماذا يا ترى ؟

لأنه و ببساطة اللاوعي يعمل على كبت بعض الأشياء التي يتعمد لإخفائها عن العقل الواعي ، و لأن كذلك لغة الأحلام لغة مشوشة حسب فرويد ، أما ريكور في تناوله لمسألة الأساطير لا تقصد الخطاب إلى الخداع ، ربما تكون لغة الأساطير رمزية و تشكلت بدافع حجب القصد الحقيقي للأسطورة ، إلا أنها تتعمد إخفاء معناها ،و لكن العكس تدعونا الأسطورة إلى أن نكتشفها ، اكتشاف المتواري من المعاني ، أما فرويد يرى أن لغة اللاوعي كتلك الموجودة في الحلم ، صيغت من أجل التخفي حتى لا تفضح عن معناها الحقيقي ،فيدخل عامل التشكيك لدى المحلل النفسي لأجل اكتشاف هذا الذي يرغب أن يبقى مختفيا، فيشكك في اللغة التي تسعى لإبعاده عن هذا السبيل ، في حين أن الهيرمينوطيقي يزيل الإبهام بكشفه عن العتامة التي تغلف المعنى المغطى و ذلك بإيمانه الصادق باللغة التي تحفر في المفهوم وتسوقنا إلى ما تعنيه فعلا ، هذا عن الفرق الأول بين التحليل النفسي في مقابل الهيرمينوطيقا ، نأتي إلى ذكر الفرق الثاني بين فكر فرويد و ريكور ، في مسألة الدين و الأخلاق ، فالأول يدفع إلى الإلحاد في حين أن الثاني يعبر عن العقيدة الإيمانية المسيحية.

يعد الضمير وظيفة من وظائف الأنا العليا في التحليل النفسي ، ولأنه عنصر كبت بصفته موجها للعقل عليه أن يقدم للعالم صورة مقبولة اجتماعيا ، كما أنه يعمل على دفن المعطيات الأولية التي يسعى المحلل النفسي لاكتشافها أثناء تحليله ، و بهذه الطريقة يضحى "الضمير " كاسم نطلقه على ما يتقبله المجتمع ، هذا ما يدفع بالأنا بأن ينصاع له في الكثير من الأحيان ، أو منكرا في أحيان أخرى ، هذه الطاعة التي يفرضها المجتمع ، هي ما تنتج استبطان الفرد للأخلاق فتصبح نسبية ، فالمجتمع هو من له الأحقية في نعت شخص بصفة الخبث أو الطيبة بعض المرات .

– إن عملية الانصياع للمجتمع عن طريق الضمير و التي تنشأ عنها الأخلاق النسبية مردها إلى ملكة الحكم لدى كل فرد في الالتزام لهذه الأخلاق أو التمرد عليها ، و عليه لا يوجد ثمة مقياس أخلاقي مطلق يمكن من خلاله قياس مستويات الخير و الشر ، و بذلك تتعذر عملية الاختزال بمفهومي الخير و الشر ، فيصبح سلوك مقبول و سلوك غير مقبول ، الأمر الذي يخالفه ريكور في تقديمه لمسألة الشر التي رأى فيها أن الشر حقيقي موجود عبر الزمن ، و إن كان نابعا من وعي الإنسان و ليس قوة خارجية أثرت فيه

، فالشر متأصل في الإنسان منذ السقوط الأول و هذا ما أوضحه في كتابه " فلسفة الإرادة " الجزء الأول ، الإرادي و اللاإرادي " ، كما أن الشر لا يقابله الخير مباشرة و بهذا لا يمكن تطبيق نفس المقياس للسلوك الأخلاقي .

– يعتقد ريكور أن الإنسان له نزوع طبيعي نحو الخير بينما فرويد يرى عكس ذلك الإنسان له نزوع نحو الشر إذ فرويد يدعوه بالطبيعة " ، فعند ريكور الشر هو ما نسمح له بالولوج إلى داخل ذواتنا في فترات نكون فيها ضعفاء ، و هي اللحظات التي نأذن لأنفسنا أن تستجيب لقيادة انفعالاتنا ، إلا أن أعمال فرويد من جهة أخرى توضح إلى أن العالم سيكون أحسن حالا لو أذن كل فرد لنفسه أن تسيره انفعالاته ، فالمشكلة عند التحليل النفسي هي في المجتمع الذي يكبت هذه الانفعالات .

يتمثل الفرق الثالث بين التحليل النفسي و الهيرمينوطيقا هو أن اليرمينوطيقا هي صورة من الظاهرتية أو بلورة لها ، باعتبار الظاهرتية فلسفة الوعي ، في حين يعد مفهوم اللاوعي موضوعا مركزيا لدراسة التحليل النفسي ، إذ انتقد ريكور الثنائية الديكارتية و سعى لتطويرها ،فاعترض على مسألة فصل العقل عن الجسد و اشترك في هذا التوجه مع الظاهرتية وكذلك التفكير المسيحي ،إذ لا يمكن أن يفكر العقل دون وساطة الجسد .

لكن المفكر الظاهرتي لا يؤمن بوجود عقل لا واعي و الذي هو في الأساس جزء من العقل في كليته ولكنه غامض أو مجهول ، ربما يقع هناك نسيان لبعض الأفكار لكن بفعل التذكر يمكن استعادتها ، أما أن كل ما تود تذكره و ليس في استطاعتنا ذلك فهذا ليس بكبت ، و إنما مجرد إخفاق لعملية التذكر ، أما أن يكون هناك نظام عقلي و لا يدري العقل عنه شيئا ، و هو من يقوم بالتصرف في العقل فيخيره بين الذكريات التي تظهر للوعي و أخرى تكبت فهذا يعتبر مسألة واهية وليس لها أساس من الصحة أمام بحث الظاهرتية عن اليقين الديكارتي .

إذن ما جدوى الكوجيتو الديكارتي –أنا أفكر إذن أنا موجود .

إذا اعتبرنا – أنا أفكر – يشمل كل فكر فقد الجزء الذي أعيه منه ، أما الجزء الذي لا أعيه و الذي جعله فرويد " الهو " من العقل يفكر كذلك ، فالهو يستطيع أن يدعي هو كذلك أن له وجودا و أنه يفكر وبالتالي

فإن الفكرة الكوجيطية لديكارت تفسد و تنهار أمام فكره اللاوعي الفرويدية ، فتصبح الصيغة الجديدة عند فرويد ، حيث كان الهو سيكون الأنا " [1] بديلا للكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود".

[1] Freud Sigmund ,wew introductory سيجموند فرويد – خمس دروس في التحليل النفسي – المرجع نفسه – ص 28

المبحث الثالث :الرمزية الأخلاقية عند بول ريكور وعلاقتها بالحكمة العملية

مفهوم الأخلاق :

– تعتبر الأخلاق ركيزة أساسية في تكوين المجتمعات، فهي الركن الحيوي لتركيبة أي مجتمع وهي فيما نستطيع وصفه بالنسيج الحيوي الذي يربطه الأفراد فيما بينهم فهي مجموعة القواعد والعادات السلوكية التي يؤمن بها مجتمع ما وتصبح حتمية ملزمة لسلوك الأفراد، كما أنها تسعى لتنظيم العلاقات الإنسانية بالآخر وبالمجتمع كما أن سلوكيات أي مجتمع تختلف من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر يمكن وصفها بالنظام الذي يهدف إلى توجيه السلوك الإنساني وإعطائه دفعا من اجل الرقي ويكون ذلك في مختلف المجالات باعتبار أن مفهوم الأخلاق متضمن في جميع ميادين الحياة ولأن الإنسان دون غيره من الكائنات الحية الأخرى منوط بتحقيق مظاهرها من خلال.....الخير– العدالة– الفضيلة– التسامح فكل ما يندرج ضمن مظاهر الحياة الأخلاقية.

يتفق جمع من المفكرين على تعريف الأخلاق بأنها قيمة معيارية كونها ركن أساسي لتنظيم واستمرارية المجتمعات في حين يعرفها الفلاسفة أنها دراسة معيارية للخير والشر تهتم بالقيم المثلى إذ ترقى بالإنسان عن السلوك الغريزي بفعل الإرادة الحرة، فتجسيدها يبعث دينامية داخل المجتمع وانعدامها يخلق فوضى ويحيا الفرد في حاله اللاطمئنان التي تولد فيه قلقا معيشيا وهذا ما ينعكس على سلوكيات الأفراد داخل مجتمعاتهم بالسلب.

انطلاقا مما سبق سوف نطرح السؤال التالي: ماذا نعني بالأخلاق ؟ وما مفهومها عند بعض الفلاسفة ؟

الأخلاق في اللغة جمع خلق وخليقة[1] وهو العادة والسجية والطبع والمروءة والدين وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال المحمودة الصادرة عن النفس، فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق.[2]

والخلق بهذا التعريف يحمل صفات الإنسان لثنائية الحسن والقبح فهي تشير إلى حقيقة الإنسان من طباع وسجايا، تعني الأخلاق اللغوية وهي جمع خلق العادة والسجية والكبح والمروءة والدين وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن نص من غير تقدم ورؤية وفكر وتكلف ويطلق لفظ الأخلاقي على الأفعال

[1] ابن منظور – لسان العرب – ص 82

[2] جميل صليبا – المعجم الفلسفي – ج1– دار الكتاب اللبناني – ط1– 1982 – ص 49

الصادرة على النفس محمودة كانت أم مذمومة"[1] وهذا ما معناه أن الأخلاق تحمل معنيين الحسن والمحمود كالوفاء– والصدق– والمذموم والقبيح – كالزور– الغدر والكذب.

– والأخلاق في جوهرها هي مبادئ ومعايير تتعلق بالخير والشر إذا تتيح لنا أن نصف الأفعال البشرية ونحكم عليها في نفس الوقت هذه المعايير قد تكون شمولية كونية تطبق على كل التجمعات البشرية، وتلزم تصرفاتهم مثال : الاحترام الواجب لكل كائن بشري بما هو إنسان والمعاملة بتساوي لكل الأفراد والابتعاد عن أذى الآخرين مع الرفض لإلحاق أي ألم معنوي أو جسدي بأي فرد من دون سبب إما التعريف الشائع للأخلاق هي" علم السلوك الذي موضوعه الفضائل والرذائل وطبيعتها وكيفيه اكتسابها وتهذيبها"[2]

فدراسة الفضيلة والرذيلة يندرج ضمن الأخلاق التي تسعى لتهذيب وتنظيم سلوك الأفراد داخل مجتمعاتهم ومع الآخر وضبط تصرفاتهم وأفعالهم وفق مبادئ وقوانين أساسها أخلاقي .

يقول مسكاويه أن الأخلاق تتباين في مضمونها ومنه حسب قوله قسمها إلى جزئين أخلاق فطرية طبيعية وأخلاق مكتسبة بالعادة والطبع إذ يقول "الأخلاق حل للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج والسجية والطبع كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من اقل سبب وحالة كحال الذي يجن من أيسر شيء أو يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خير يسمعه ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب وربما مبدؤه الفكر ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقا "[3]

تأخذ الأخلاق عند الجرجاني طابعا تلقائيا "فالخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية فان كانت الهيئة مصدر الجميلة سميت خلقا حسنا وان صدرت عنها الأفعال القبيحة سميت خلقا سيئا"[4]

يعد مفهوم الأخلاق من المفاهيم المطلقة المجردة التي أسرفت كثيرا في التعريفات مما جعلها في حالة دوران حول ذاتها، إذ ضيعت كثيرا من طاقتها في سبيل أن تنير وتستنير وهذا نتاج للكم الهائل من

---

[1] جميل صليبا – المعجم الفلسفي – ج1– دار الكتاب اللبناني – ط1– 1982 – ص 49

[2] رحيم أبو رغيف الموسوي – الدليل الفلسفي الشامل – دار الحجة البيضاء – ج 1– ط1– 2013 –ص 56.

[3] ابن مسكويه – تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق – دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر – ط2– بيروت – ص 51

[4] محمد عابد الجابري – العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة العربية – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – 2001 – ص 33

التجريد والتوالذاتي المستقل للمعيشي الذي تغير عنه إذا أضحى البحث في مفهوم الأخلاق من أعسر الإشكاليات الفكرية الفلسفية نظرا لغزارة المفاهيم الأخلاقية التي تكدست وتداخلت وتقاطعت فيما بينها مما أنتج انعدام القدرة على فهم الغايات التي تروم لإدراك غاياتها في سياق تفاعلها وتكاملها، فيعرفها الغزالي بقوله " الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر بسهولة و يسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية وإنما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بهذه وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم"[1]

يعرف التهانوي في كشاف اصطلاحات العلوم والفنون بين المعنى الاصطلاحي واللغوي لكلمة "خلق" فيقول : الخلق في اللغة العادة والطبيعة والدين و المروءة والجمع الأخلاق وفي ميثاق العلماء: ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف"[2]

أما فخر الدين الرازي فيصف بتلقائيه وعفوية الفعل الأخلاقي إذ يعرف الخلق بقوله" الخلق ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة "[3] وبناء على ما تقدم يمكن للتعريفات اللغوية السابقة إلى نموذجين، النموذج الأول أخلاق تدل على الثبات والطبع أما النموذج الثاني يدل على تلقائية والعفوية ومنه يمكن اعتبار الأخلاق كل ما يتعلق بالخير والشر كمفهومان مجردان ضمن الوجود الإنساني.

في الثقافة الغربية :

تباينت التعريفات كلمة الأخلاق في الفكر الغربي عبر العصور بدءا من أفلاطون وصولا إلى الفكر المعاصر، يرى أفلاطون أن الأخلاق هي كبح لشهوات الإنسان والتسامي فوق مطالب الجسد بالالتفات إلى النفس والروح وتوجيهما لتحصيل الخير والمعرفة ومحاربة الجهل.

أما أرسطو فكانت له نظره مخالفة لأفلاطون إذ ربط مبادئه الأخلاقية بالعودة إلى الطبيعة البشرية وهذا ما يدل على نزعته الواقعية وتأكيده على التجربة الإنسانية، فالأخلاق عندهم مرتبطة بسعادة الإنسان التي هي غاية وجودة ، فهي الأفعال الناتجة عن العقل من أجل الخير الأسمى أي السعادة هذا ما يستدل به في كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) فالأخلاق بالنسبة له علم عملي يبحث في الإنسان يهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطا وثيقا عند أرسطو متفقا في ذلك مع أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليها

[1] أبو حامد الغزالي – إحياء علوم الدين – دار المعرفة للطباعة والنشر – ج3– بيروت – د.ت – ص 53

[2] محمد علي التهانوي – كشاف اصطلاحات العلوم والفنون – مكتبة لبنان – بيروت – 1996

[3] محمد عابد الجابري – المرجع نفسه – ص 37

تهيئ للفرض ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة فضلا عن أن السياسة إذا كانت تبحث عن المجتمع الصالح فان الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتعده ليكون فردا صالحا قادر على تحمل مسؤولياته السياسية"[1]

أما جون جاك روسو فيعرف الأخلاق على أنها الأحاسيس الطبيعية التي تجعلنا نميز بين الخير والشر ونتفادى ما يلحق الأذى بنا وبالآخرين ونميل إلى ما يعود علينا والمجتمع بالنفع وهي ما يميزنا عن باقي الكائنات الحيوانية.

لكن نيتشه له رؤية أخرى للأخلاق، فالأخلاق بالنسبة له يجب أن تكون نابعة من الإنسان نفسه على كل فرد أن يبني عالمه الأخلاقي الخاص به الذي لا يعتمد على العقل وحده وإنما يمثل الإنسان كله بنقائصه وانفعالاته قبل حكمته.

يرى كانط أن الأخلاق يجب ربطها بالإرادة النابعة من عقل الإنسان الواعي لا من رغبته إذ رأى التقيد بالأخلاق والقيام بالأفعال الصائبة واجب أخلاقي هذه بعض نماذج من الفلاسفة اليونانيين والغربيين الذين كانت لهم تعريفات كلمه الأخلاق ومدلولها الفلسفي.

يجب أن نشير إلى مسألة مهمة في توظيف البيئة الغربية لمفهوم كلمة الأخلاق ودلالتها إذ تدل على أربع كلمات تتقاطع أحيانا وأحيانا أخرى تتداخل و هي كالتالي–axiologie déontologie éthique moralيتعذر ضبط هذه الكلمات فهي تتراذف وتداخل وتتقاطع بشكل دائم خصوصا كلمتي éthique et moralلأنهما مشتركان على المستوى الاشتقاقي لكنهما متداخلتان في المعنى"[2] فلفظة الأخلاق اشتقت من اللاتينية moralis التي تعني الآداب والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع بصورة عامة"[3]، أما لفظة éthique مشتقة من اليونانية ethikas مقابل ethica باللاتينية وتعني النظام الأخلاقي المعياري لجماعة أو مجتمع"[4] فتوجيه السلوك الإنساني وضبطه نحو قيم الحق والفضيلة والخير وأبعاده عن كل ما يتصل بالرذيلة هو عمل نظام الأخلاق الذي يرسي قوانين وقواعد تسير المجتمعات.

---

[1] محمد كهران رشوان – تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية – دار قباء للطباعة والنشر –القاهرة –ب ط –1998– ص74

[2] Grquiz ,Madelin , lexique des sciences sociales ,Dalloz paris , 1983 p144 .

[3] Ibid page 144 et p 256

[4] Ibid page 144 et p 256

أما التعريف اللاتيني للفظة الأخلاق حسب القاموس الفلسفي dictionnaire de la philosophie الأخلاق فرع فلسفي يهتم بإصدار الأحكام التقييمية عندما يتعلق بتمييز الخير عن الشر كفرع نظري وغالبا ما يرتبط بالبحث الميتافيزيقي خاصة عند كانط انه يختلف عن الأخلاق التطبيقية." [1]

على عكس الاستخدام الشائع فان ليفيناس يؤكد بقوة على طابعه الأساسي هو الذي يمكنه إذا كان يوجد احد أن يؤسس الانطولوجية وليس العكس"[2]

أما الأخلاقيات فهي مجموعة قواعد السلوك: إما أنها خاصة بفترة زمنية أو ثقافية معينة أو التي تعتبر صالحة عالميا.

2- نظرية الخير والشر التي تؤدي إلى عبارات معينة" [3]

الأخلاق المفتوحة :

هي عبارة استخدمها برغسون في كتابه مصدر الأخلاق والدين للإشارة في "مقابل النفس المغلقة" هاته النفس المنكفئة على تحيزاتها إلى النفس المفتوحة والتي هي نفس الأبطال والقديسين، القادرة على التواصل السخي والاندفاع الإبداعي" فالأخلاق المفتوحة هي تلك الأخلاق التطلع بعكس الأخلاق المغلقة .

إن المتأمل للمقاربة في الثقافتين العربية والغربية لمفهوم الأخلاق يلاحظ أن هناك فرق، إذا عرفت لفظة الأخلاق في البيئة العربية بمفردات العفوية وطبع والسخية وأكدت على الطابع بأنها خاصية سيكولوجية، أما في الثقافة الغربية فتعريف الأخلاق كان ذا طابع قيمي اجتماعي بمعنى أن كل التعريفات اتفقت على أن الأخلاق ما هي إلا نظام تندرج في تكوينه مجموعة القيم الاجتماعية والأحكام التقديرية التي تميز بين الخير والشر والتي تسعى لتوجيه وتنظيم الحياة الأخلاقية والاجتماعية، والمتمعن لهذا الفرق سينتبه إلى أن في ثقافة العربية أخذ مدلول مفهوم الأخلاق طابعا فرديا سيكولوجيا، أما في الثقافة الغربية فكانت وظيفته اجتماعية باعتباره منظومة قيمية تمارس عملها داخل المجتمع هدفها المحافظة على العلاقات بين أفراد المجتمع ومن خلال تثبيت وحدة المجتمع وتماسكه المكونة من التزامات ومحرمات المجتمع المغلق

[1] Dictionnaire de philosophie – Gérard durozoi Agrégé philosophie –André roussel –docteur en sociologie –ED :roselyne Messager de céline Weber Nathan ,2009 p119

[2] Dictionnaire de philosophie ,Ibid p 48

[3] Dictionnaire de philosophie ,Ibid p 49

هو الذي يظل أعضاؤه متحفظين دائما مستعدين للهجوم أو الدفاع المجتمع المفتوح هو الذي يشمل من حيث المبدأ البشرية جمعاء(برغسون).

الأخلاق عند بول ريكور :

تندرج فلسفة ريكور ضمن الفلسفات الكبرى في القرن 21 لعمق مواضعها وإشكالياتها وهذا لأنها تفاعلت وتأثرت بصورة عميقة مع الكثير من الاتجاهات الفلسفية السابقة عنها والتي عاصرتها في الوقت نفسه فكان هذا التأثير واضحا من الفلسفة الفينومينولوجيا والممثلة في ادموند هوسرل ، والفلسفة الوجودية لجابر**يال** مارسيل وكارل ياسبيرز وجون بول سارتر و كير كيجارد وفلسفة برغسون الحيوية ثم بعض الاتجاهات البنيوية البروتستانتية المسيحية .

تكون بول ريكور وسط النصوص تلقن الفلسفة من نصوصها هو يتهكم عن نفسه بقوله انه مهووس النصوص obsédé textuel يعترف بمسيحيته البروتيستانتية و يأبى أن يوصف بالمفكر المسيحي لكنه كان دائما المطالبة بان ينعت بالفيلسوف.

وعلى هذا الأساس وصفت فلسفه بول ريكور لا لأنها رؤية أو تنظير للفلسفة بشكل عام ولكنها في الأساس باعتبارها تفكيرا وفلسفه فهي ليست كما نعتقد مجرد أطروحات وخطابات نظريه لها بالواقع"[1]

لتحقيق فهم فلسفي للأخلاق عند بول ريكور سوف نضطر إلى الرجوع قليلا لفكرة عقلانية العقاب المرهون بمحو أسطورة رمزية الشر التي تتمثل في دلالة العفو الذي يندرج ضمن باب الرحمة miséricordeهذه الصفة التي تعتبر الأساس القاعدي لأي إيمان لان وجودها يفرض هيمنة العدالة بين الذوات هذا ما توصل إليه بول ريكور من خلال قوله" إن العدل الذي يحيى يعيد العدل الذي يدين وان منطلق العقاب المزعوم ليندرج ككتلة في التطور في يوم الغضب(...) سينكشف الحكم العادل لله الذي سيرد لكل واحد ما يستحق تبعا لأفعاله "[2]

حتى نصل إلى دلالة عقلانية العقاب يجب النظر إلى أفعال المخطئ والمذنب المسيء قبل ارتكابه للخطأ من اجل تطبيق عقلاني للعفو، باعتبار العقاب ضرب من ضروب الإصلاح ولا نعني به الانتقام

[1] فائزة شرماط – الفكر الأخلاقي عند بول ريكور – قسنطينة – الجزائر ألفا للوثائق – ط1– 2015 – ص 55

[2] P.ricoeur :le conflet des interprétations ,chapitre 2–Herméneutique et psychanalyse ,éd sevila –paris 1969 p431

أو القصاص في الكثير من الأحيان تطبيق العقوبة تعيد النظام(...) هذه الملاحظات المتحررة من الوهم تدفعنا أساسا إلى التأكد من الدلالة الأخلاقية للعقوبة"[1]

لنعاود القول بان الغاية من عقلنه العقاب هو تطبيق العدالة داخل المجتمع وهيمنة العدالة لأي مجتمع هو تجسيد لروح الإيمان وهذا ما يحيلنا إلى عنصر آخر من عناصر النظرية التأويلية عند بول ريكور وهو رمزية الأخلاق والسؤال المطروح لكيف كيف يمكن للأخلاق السردية أن تكون رمزا معايرا لرمزية الشر؟

كشف بول ريكور في أعماله الفلسفية خصوصا تلك التي تناولها بعد صراع التأويلات حيث تناول الموضوعات ذات صلة إذ كشف في البدء على المستوى الأول لممارسه مناهج التأويل لأنها نقطة مرجعية لتوسيع الفهم للمؤول والعالم باعتبار أننا مقيمين داخل هذا العالم أما على المستوى الثاني توصل إلى اكتشاف المعنى اللغوي الذي تسعد دائرته لاحتوائه على أشكال أخرى من الخطابات كوحدة كلية فاللغة لم تصبح محدودة في جملة أو فقرة بل أضحت اللغة استخدامات اكبر من كونها لغة تداولية وشكرا من مجموع كلمات أو حتى نصوص يتعذر اختزال حقيقة ومعنى الخطاب كواحدة كلية إلى مجموع قيم الجمل المكونة له انطلاقا من هذين المستويين متشابكين تمكن ريكور من تناول أسئلة الذاتية ومسؤولية الفعل الإنساني وتمكن من أن يتناول بتفصيل نظرة أخلاقية كانت دوما حاضرة في فلسفته"[2] ربط ريكور بين رمزية الشر والأخلاق في الكثير من أعماله نذكر منها الإنسان الخطاء –فلسفة الإرادة– صراع التأويلات– الذات وعينها كآخر.، إن الحديث عن الأخلاق يحيلون إلى التركيز على العلاقة بين شخص وآخر وبين شخص والكثير من الأشخاص وهنا يجب أن ننوه إلى مسألة مهمة فجميع العلاقات تعني التعايش مع الآخر مع من نلتقيهم يوميا أو يكونون غرباء عنا لأننا نعيش في عالم يلزمنا على التعامل مع الآخر أيا ما كانت اختلافاتنا لغوية أو دينية أو ثقافية

يعد الوجود الأخلاقي معطى اجتماعي ذا قيمة مميزة يشتمل عليه كل مجتمع إنساني فبحديثنا عن الأخلاق يقودنا إلى كل ما يتصل بالسلوك ضمن دورة الحياة الاجتماعية لكل المجتمعات إلى أن نستوعب البشر وجودهم، وميزوا بين الوعي العملي لواقعهم وأفعالهم وفهمهم النظري أي فهم نظرية عملية تحاول تفسير ماهم عليه(....) وقد قادهم هذا النشاط الفكري إلى التمهل أمام ينبوع السلوك الأخلاقي فوجدوا انه

[1] بول ريكور – العادل – ج1– تعريب محمد البحيري الطبيب – رجب مثيرة بن مصطفى – منير الكشو – تنسيق فتحي التريكي – بيت الحكمة – قرطاج – تونس – الطبعة 2003 – ص 244

[2] بول ريكور وأعماله كاملة – مجلة الحكمة –2018.

ينبع من النفس أو الشعور وأطلقوا على هذا الينبوع اسم الوجدان أو الضمير أو الحدس الأخلاقي قائلين انه صوت نبيل يدعو إلى الخير"[1]

لعله إشكال آخر يندرج ضمن فلسفة بول ريكور ما هي الحدود الفاصلة ما بين الأخلاق ورمزية الشر وهذا الذي حاول ريكور الفصل فيه بالعودة إلى تأويليه الظاهرة الدينية وهو الملقب بالمؤمن المسيحي.

ولوضع كل مفهوم في سياقه الخاص يتناول ريكور المسألة من زاوية تفرض على القارئ إلى أن يعود إلى تفكيكه وفهم لغة النص الديني داخل بوتقة الهرمينوطيقا ساعيا لانتقاد الوهم الأخلاقي المسيحي الذي اعتبره في الأساسي ذا تأصيل ميتافيزيقي إذا تعذر الاعتراف بأنها أخلاق النظرية في انعدام فضاء الممارسة الفعلية للإنسان المعاصر.

– رام ريكور لمعاودة تأسيس لمسألة الأخلاق من منظور مفهوم الالتزام على أرضية التحليل اللغوي لفك دلالتها الرمزية القائمة على وهم الوعي"[2] ساعيا للقبض على المعنى الأخلاقي من داخل هذا الوهم أثناء عملية تأسيس المفاهيم التفكرية من الجانب النظري إلى الجانب العملي ذلك الذي يجلب الوفرة من خلال قوه التفسير وعمق فهم المسألة الأخلاقية، إن التحدي الذي ساقه بول ريكور في هذا الإشكال والذي توجب علينا توضيحه في تحليلات أخرى أكثر عمقا بمحاولة خلق وضعية التمركز بين ثنائية الإلزام للأخلاق ضمنه ثنائية الإلزام والواجب هذه الخطوة من بول ريكور ما هي إلا حالة فكرية تهدف إلى غاية متعددة أهمها توفير قاعدة للأخلاق ضمن فضاء التجربة اليومية للإنسان المعاصر .

يقول ريكور " فإذا أحسست بأني أو اعتقدت بأني ملزم فذلك لأني كائن يستطيع أن يتصرف ليس فقط بسبب إغراء الغريزة أو بسبب ضغط الرغبة والخوف ولكن بسبب وضع قانون أتصوره"[3]

إن ولوج الإلزام الأخلاقي ضمن التمثل القانوني يعزز التطبيق القانوني العادل الذي هو في الأصل لوظيفة العقل الرمزي الموجودة من خلال ترسيخ القانون ضمن التجربة المشتركة والواقع الوجودي.

لكن ما يروم إليه ريكور هو انه لا يجب أن يقع فهمنا لقانون على انه مبني على أساس وضعي أو مستوحى من القوانين الوضعية المستمدة من سلطة الدولة القانون الذي يقصده ليكون هو قانون الإرادة

---

[1] نقلا عن علية خليفي : الموسوعة الفلسفية العربية ، باب فلسفة الأخلاق – ص 160 – المجلد الثاني – مطبعة معهد الإنماء العربي – بيروت – الطبعة 1 – 1988 – ص 960

[2] علية خليفي – 2015 – ص 186

[3] Paul Ricoeur :le conflit des interprétations ,ibid , p 434

العقلية الإرادة الطيبة التي تهدف لهيمنة الخير الأعظم داخل الفضاء الوجود والحياة أثناء عملية الاعتراف بارتكاب الخطاء، هذا الفعل الذي نتج عن الحرية المطلقة التي تمثل توالد الشر للعيش اليومي.

فعملية الإلزام الأخلاق والإرادة الطيبة التي تدفعني إلى القول حينئذ إني قد ارتكبته وان هذه الحركة من أمام المسؤولية خلفها تمثل الجوهري إنها تكون هوية الذات الأخلاقية وتطابقها من خلال الماضي والحاضر والمستقبل وان هذا الذي سيحمل الخطاء هو عين ذاك الذي يأخذ الآن على عاتقه الفعل وعين ذلك الذي كان قد فعل ."[1]

ففعل الاعتراف هو ما يحيلنا إلى عملية التفكيك اللغوي لرمزية الشر ضمن مسألة الأخلاق التي يعول عليها بول ريكور كمنهج التحليلي من اجل بناء هوية الذات الأخلاقية المبنية على فعل الإنسان والإرادة الطيبة وضبط مفهوم الحرية ضمن عقلاني الأمر الذي يحد من استمرارية الخطأ.

حاولنا في هذا التحليل المختصر لمفهوم الأخلاق من خلال ربطه برمزية الشر وكيف يمكن من خلال الفم الريكوري تجديد مسألة الأخلاق من منظور مفهوم على أساس التحليل اللغوي لتوضيح دلالتها الرمزية المتصلة بوهم الوعي أو استنباط الفهم الأخلاقي من بنية هذا الفهم خلال عملية إنشاء المفاهيم التفكرية التي تمنح لنا تغيير من الجانب النظري إلى العمل وعليه سوف ننتقل الآن إلى المفهوم العملي للفظ الأخلاق عند ريكور إذ يرى أن الباحثين في مجال الفلسفة غير متفقين تماما حول معنى اللفظتين moralو éthique كما أن الاشتقاق اللغوي غير مجدي لتحديد الفرق في المعنى الكلمة لان لفظة éthiqueيونانية الأصل بينما لفظة moral رومانية الأصل وهو ما تحيلان على معنى واحد هو آداب التصرف والسلوك إلا أن هناك اتفاق يلزم باستعمال اللفظتين المتخصصين في مجال البحث الأخلاقي باستعمال اللفظة رغم اختلاف طبيعة العلاقة بينهما.

لكن بول ريكور استعمل كلمة moral إذ جعل منها المصدر الثابت وإعطاها مهمة مزدوجة الأولى تتمثل في المعايير المحددة لما هو ممكن القيام به ولما هو محظور أو غير مشروع وثانيا إن تشير إلى الوعي بالإلزام .

أما كلمة éthique فهي تتوزع إلى قسمين :

جزء من الايتيقا هو منطلق المعايير (الايتيقا الأولى أو السابقة)

جزء من الايتيقا هو حصيلة المعايير الايتيقا اللاحقة.

---

[1] Ibid – p494

لا توجد في نظر ريكور إيتيقا واحدة كمرجعية يعود إليها المتخصصون أن الايتيقا عنده تتفرع إلى عدة ايتيقات يستحيل وجود ايتيقا واحدة تعد جيدة ونافعة لان الإنسان تتنازع عدة ايتيقات كما وان هناك تنوع في الايتقات والقيم ولهذا فإنسان في أمس الحاجة لهذه التعددات الايتقية.

ينظر ريكور للمشكل الأخلاقي من زاوية مواجهتنا للمعايير والالتزامات والمحظورات وحينما يقر بوضع الايتيقا فأسبقية الايتيقا قبل الأخلاق يقصد بها أن هناك وجود لشيء متقدم على الإلزام والمنع والمعيار

تقوم فلسفة الأخلاق عند بول ريكور على غائية تهدف إلى تحقيق الحياة الطيبة، فالتمييز الجوهري الذي توصل إليه ريكور بين الأخلاق éthique والأخلاقية moral جديرا بالاهتمام والبحث، حيث حاول التوفيق بينما جاء به أرسطو (الغائية) وكانط (أخلاق الواجب) هذا ما سوف نوضعه في الفصل الثالث من أطروحتنا حول الأخلاق بوصفها غاية وواجب لنصل إلى الاستهداف الأخلاقي من خلال الايتيقة وفلسفة الفعل عند بول ريكور وهذا ما سعى إليه بول ريكور من خلال تحقيق أخلاق تهدف إلى حياة طيبة مع ومن اجل الآخرين ضمن مؤسسات عادلة ومن خلال الحكمة العملية.

لكن المفكر التهاوني لا يؤمن بوجود عقل واعي والذي هو في الأساس جزء من العقل في كليته، ولكنه غامض أو مجهول، ربما يقع هناك نسيان لبعض الأفكار لكن بفعل التذكر يمكن استعادتها. أما أن كل ما نود تذكره ليس في استطاعتنا ذلك فهذا ليس بكبت وإنما مجرد إخفاق لعملية التذكر ، أما أن يكون هناك نظام عقلي ولا يدري العقل عنه شيئا وهو من يقوم بتصرف في العقل فيخيره بين الذكريات التي تظهر للوعي وأخرى تكبت فهذا يعتبر مسألة واهية وليس لها أساس من الصحة أمام بحث الظاهرتية عن اليقين الديكارتي.

إذا ما جدوى الكوجيتو الديكارتي –أنا أفكر إذا أنا موجود– إذا اعتبرنا أنا أفكر يشمل كل فكرة فقط الجزء الذي أعيه منه إما الجزء الذي لا أعيه والذي جعله فرويد "الهو" من العقل يفكر كذلك "فالهو" يستطيع أن يدعي هو كذلك أن له وجودا وانه يفكر وبالتالي فان الفكرة الكوجيطية لديكارت تفسد وتنهار أمام فكرة لا وعي الفرويدية فتصبح الصيغة الجديدة عند فرويد حيث كان "الهو" سيكون الأنا"[1] بديلا للكوجيتو الديكارتي –أنا أفكر إذا أنا موجود.

[1] سيجموند فرويد – خمس دروس في التحليل النفسي – المرجع نفسه –ص 30

الفصل الثالث

أهمية تأويل ريكور للتجربة الدينية والإيتيقا في فلسفة التأويل المعاصرة

تحتل الفلسفة المعاصرة حيزا كبيرا من تاريخ الفكر الإنساني إذ تتميز عن الفلسفات السابقة بكثرة مفكريها وفلاسفتها وتشعب مواضيعها وهذا راجع للحقبة التاريخية التي ظهرت فيها والتي جاءت مباشرة بعد العصر الحديث والثورة الصناعية، وتزامنت مع الحربين العالميتين الثانيتين مما دفع الكثير من الفلاسفة وعلى مراحل متباينة في البحث حول مفاهيم تخص الإنسان وعلاقته بالآخر كما نعلم أن كل فكر له ظروف نشأة تختلف عن الفكر الآخر فجاءت الفلسفة المعاصرة بالشكل التجديدي من شأنه أن ينور البشرية برؤية أكثر وضوحا وشمولا من سابقتها.

يحيلنا الحديث عن الفلسفة المعاصرة إلى الفيلسوف التخوم بول ريكور الذي قدم قراءة تجديدية للفكر الفلسفي المعاصر من خلال ربط نظرية تجريدية بمفهوم فلسفة الفعل منطلقا من فلسفه التأويل وعملية الفهم.

أبدى ريكور شغفه للدراسات الفلسفية في سن مبكرة وكان قد رسم خطواته الأولى داخل عالم الفكر الذي كان قد رسم خطوطه غبرييل مارسيل وكان قد حضر دروسه السقراطية في باريس وكان يزوره كل يوم جمعة ضف إلى ذلك مشاركته طيلة حياته في مجموعات مسيحيه ملتزمة اجتماعيا وهذا ما ذكره في كتابه[1] .

كما انه اعترفRéflexion faite لقد كنت ما يسمى تلميذا مجتهدا ولكن على نحو أخص إنسانا فضوليا وقلقا وكانت فضوليتي الثقافية قد أتتني من مطالعات منذ نعومة أظافري"[2]

تأثر بول ريكور بالمفسر البروتستانتي الكبير كارل بارت karl barth ورجوعه الراديكالية إلى سلطة نص الكتاب المقدس غير المعاصر ولم يحدث أن انقطع ريكور قط عن قراءته وشرحه والتعليق عليه كان يناقش أستاذه رولان دالبير بكل ثقة، الأمر الذي اكسبه فن الحوار وآداب النقاش، إذ تحصل على الإجازة في مادة الفلسفة وبدا في التحضير لرسالة الدبلوم في الدراسات العليا التي لم تنشر بعد " لمسألة الله عند ممثلين للفلسفة التفكيرية الفرنسية غير معروفين إلى الآن إلا بشكل قليل وجاء عنوان الرسالة ب "المنهجية التفكرية مطبقة على مشكلة الله عند لاشوليه lachelier ولانيو lagneau سنة 1932."[3]

---

[1] LA critique et conviction entretien avec f .Azouvi et M. de laumay .calmannlevy ,1995 ,2001 Hachette tittérature . cool « pluriel » 2002 .

[2] بول ريكور – تأليف جان غورندان – ترجمة د.جورج زيناني – دار الكتاب الجديد المتحدة 2018 – الطبعة الأولى – ص 26

[3] بول ريكور – المصدر نفسه – ص 27

يدل هذا على أن بول ريكور لم يخرج من دائرة التفكير الديني كمفكر وثيق الارتباط بالبروتستانتية، كان يريد إقامة مذهبه إلى تعقل كلية الإنسان ككائن يعرف ويحس ويفعل"[1] لقد ساعدت الوثيقة البحثية في التفكير الديني المسيحي فيلسوفنا بدفعه إلى توظيف التعاليم الدينية اللاهوتية إلى تعاليم إنسانية مبنية على فلسفات الفعل والتي رسخ فيها مبدأ التواصل والاعتراف بالآخرين وما ساعده في ذلك احتكاكه المستمر بالفيلسوف المسيحي جابرييل مارسيل، حيث اتسمت هذه المرحلة بالتساؤل حول قضايا مصيرية ، فتبلورت الأفكار الأولى في هذه المرحلة للتأمل في معاناة الذات ضمن صيرورة الحياة.

[1] جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة –بيروت – ط3 – 2006 – ص 338

المبحث الأول الايتيقا وفلسفة الفعل

تفترض الحياة البشرية الاجتماعية معايير تضبط بها العلاقات داخل كل مجتمع، إذ تختلف هذه المعايير من مجتمع لآخر، لكن هناك معيار ثابت ووجيز يتفق حوله كل مجتمع بشري وهو المعيار الأخلاقي والإنسان بطبعه كما هو كائن مفكر وهو كذلك كائن معياري وكائن يقيم ، فأثناء أحاديثنا لا نكتفي قط بأن نوصل بعض المعلومات نقوم بالتعبير عن اعتقادنا الأشياء أو الأحداث أو الأشخاص بل نحن نصرح بشكل ضمني مشاعرنا ومواقفنا وتقديراتنا للوقائع والأحداث التي نسردها أو الأفكار التي ننقلها.

فتأتي أحكامنا الأخلاقية على شكلين : الشكل المعياري والشكل التقييمي هذا ما نسميه باستخدام اللغة الأخلاقية وبدون هذين الشكلين لا يمكننا إصدار أحكام للأفعال والأحكام والمواقف والأشخاص إذا ما كانت مقبولة أو مضمونة بمعنى جيدة أو سيئة بمعنى آخر عادلة أو ظالمة وبدون شكلين المعياري، التقييمي يتعذر علينا أن نفسر الشعور بالذنب أو بالغضب أمام بعض الأفعال .

يفهم القسم الأكبر من السلوك الإنساني كتعبير عن هذه العلاقة بالمعايير والقيم إذ أن ما يبني الموقف الداخلي الذي نصدره إزاء فعل ما يكون مستنبطا من هذه العلاقة_ المعايير والقيم _ فالاعتراف بقيم معينة، والإحساس بالمشاعر التي تختص بها واستنكار ما يتعارض معها، فمثل هذا الاستعداد لا يمكن فهمه بأنه ناتج عن الاستقلال الذاتي بل لكون المعيار الذي نحكم من خلاله أساسه فعلا معينا يعطينا في بعض الأحيان وسيلة عقلانية بغية تقييم هذا العمل وقبوله من تلقاء أنفسنا والتسليم بان له قيمته الخاصة به.

تتكون الأخلاق في جوهرها من جمله من المبادئ، أول معايير التي تتعلق بالخير والشر بيد أنها تتيح لنا بأن نصف الأفعال البشرية وان تحكم عليها الحال أن هذه القوانين كلية كونية بحيث يتم تطبيقها على الناس وان جاء معاملة كل أفراد المجتمع بالمساواة والابتعاد تماما عن إلحاق الألم المعنوي الجسدي دون أي سبب، وتعتبر هذه المعايير القاسم المشترك لكل الثقافات الديمقراطية كما أنه دون بعضها في دساتير قانونية أو إلى تشريعات أو قوانين أساسها مبني على المعيار الأخلاقي، أما باقي المعايير التي على أساسها نصدر أحكاما حافظة على طابعها الخاص، كقواعد ومبادئ أخلاقية وما يميزها عن القوانين الأولى بأنها ليست عامة أو مدونة في دساتير قانونية، لان الجميع يعرفها .إن الضغط الذي تزاوله الأخلاق يفسر تطبيقيا إلى أن خرق هذه القواعد بسبب اضطراب الضمير وعدم قبول الحكم الأخلاق السلبية في حين انه لا يلحق بنا العقاب العام الذي تصدره هيئات مختصة بذلك.

تعتبر الأخلاق مكون أساسي لكل المجتمعات فهي النسيج الذي يربط ويؤطر الحياة الإنسانية نظام، فهي نظام يصبو إلى توجيه وتصحيح السلوك الإنساني يدفع إلى ارتقاء الإنسان على جميع الأصعدة، ذلك لان الأخلاق مفهوم يمس كل المجالات وميادين الحياة وعلى الإنسان أن يجسد مظاهره من خلال السعي إلى تجسيد قيم الخير والابتعاد عن الشر وكلها له علاقة بالحياة الأخلاقية.

اتفق الفلاسفة والمفكرون على أهمية الأخلاق ولزومها لتنظيم المجتمعات واستمراريتها لذلك نجد الكثير من الفلاسفة تطرقوا إلى مفهوم الأخلاق وضرورة تعزيزه داخل أي مجتمع بتطبيق المعايير الأخلاقية التي جاءت في سورة قوانين أو قيم أخلاقية التي تكرس فكرة الضمير الأخلاقي الحي .وهذا طبعا ما رام إليه احد فلاسفة القرن 21 في الفلسفة المعاصرة وهو الفيلسوف الفرنسي بول ريكور".

من خلال التمييز بين مفهومين للأخلاق وهذا ما ذكرناه سابقا في الفصل الثاني حول مفهوم الأخلاق عند بول ريكور.

بعد أن عرجنا على المفهوم –الأخلاق– عند ريكور سنسعى في هذا المبحث تسليط الضوء على علاقة الايتيقا بفلسفة الفعل عنده والمتمثلة في الحكمة العملية.

استطاع بول ريكور بفضل عمقه الفكري وحنكته الفلسفية أن يميز لنا بين نوعين من الأخلاق وذلك بالعودة إلى التراث الفلسفي القديم من خلال البحث والتعمق في استنطاق تاريخ الفكر بصفة عامة باعتباره باحث موسوعي بامتياز ولأنه كذلك كان قد ميز بين مصطلحين الأخلاق Ethique و Moral والباحث في أصل الاشتقاق للكلمتين سيجد الأولى أصلها يوناني بينما الثانية رومانية الأصل لكن كل منهما تحيلان إلى معنى واحد هو آداب التصرف والسلوك، فالاتفاق جاري على وجوب استعمال كلمتين في حين انه لا اتفاق على تحديد طبيعة العلاقة بينهما. يقول ريكور "من السهل جدا أن نتعرف من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفيين تراث أرسطو طاليسي حيث الأخلاق يميزها المنظور الغائي، وتراث كانطي حيث أخلاق الواجب يحددها الطابع الإلزامي للمعيار"[1] وبهذا يكون ريكور من بين هؤلاء الذين ميزوا بين الكلمتين فقرر أن يجعل من كلمة Moral كلمة مرجعية ثابتة بمنحها مهمة مزدوجة.

_أن ترمز للمعايير المحددة لما هو مسموح به ولما هو ممنوع.

_أن ترمز للشعور بالإلزام.

[1] بول ريكور – الذات عينها كآخر – ترجمة جورج زيناتي – المنظمة العربية للترجمة – ذ1– بيروت – لبنان – 2005 – ص 343 .

_أما كلمة Ethique تتوزع إلى قسمين:

-شق من الايتيقا هو منطلق المعايير (الايتيقا الأولى أو السابقة)

-شق من الايتيقا هو منطلق المعايير (الايتيقا اللاحقة).[1]

يجدر بنا الذكر بان هذا التمييز الريكوري كان له استهدافين الأول متمثل في أخلاق الغائية كما جاء بها أرسطو والثاني الذي يمثل أخلاق الواجب عند كانط ، وعليه يطرح بول ريكور السؤال "ماذا عن التمييز المقترح ما بين الايتيقا والأخلاق" لا شيء في علم الاشتقاق أو في علم استعمال المفردات يفرض ذلك، فأصل إحدى الكلمتين يوناني وأصل الكلمة لاتيني وكلاهما تحيلان على الفكرة الحدسية المتعلقة بآداب السلوك والتصرف إلى جانب الدلالة المزدوجة التي سنعمل على تفكيكها لما يعتبر جيدا أو خيرا ولما يفرض نفسه كإلزامي، لذلك فمن باب الاصطلاح سأستعمل كلمة إيتيقا لتدل على استهداف حياة مكتملة واستعمل كلمة أخلاق لربط هذا الاستهداف الاتيقي بمعايير تتميز بالطموح الكونية وبنتيجة ناتجة عن الإكراه في نفس الوقت".[2]

يحيلنا نص ريكور في صياغته للمشروع الأخلاقي إلى التمييز بين الكلمتين لمفهوم الأخلاق فمعنى Ethiqueأصلها يوناني أرسطي ومعنىMoral اللاتينية التي تمتد جذورها إلى كانط والمتمثلة في أخلاق الواجب وهذا لا يعني الفصل بين الكلمتين ما يعنيه ريكور هو تثبيت لفكره التقاطع و استعانة كل واحد منهما بالآخر لكن بترجيح الأخلاق على الواجبية وعليه يقول ريكور: اقترح بان اثبت على ما يلي:

1-أولوية الأخلاق على الواجبية.

2 _ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار.

3-حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف حين يعود المعيار إلى طرق عمليه مسدودة[3]"

جاء هذا التصنيف في تحديد الأخلاق بتحديد الأخلاق الغائية وفقا لما أثبتها أرسطو تتضمن الأخلاق الواجبية حسب ما أثبتها كانط.

---

[1] محمد الهلالي – الايتيقا والأخلاق عند بول ريكور – مفهوم الأخلاق – 2019 .

[2] Ricoeur .P.voir – même comme un autre ,seuil ,1990 , p 200

[3] بول ريكور – الذات عينها كآخر –ص343

يعلل ريكور مبدأ موقفه هذا كالتالي" سيتم التعرف بسهولة في التمييز بين الاستهداف الايتيقي والمعيار التعارض بين إرثين هما إرث أرسطي حيث تتميز الايتقا ببعدها الغائي وإرث كانطي حيث تعرف الأخلاق بخاصية الإلزام المفروض من طرف المعيار أي تعريف من وجهة نظر ديونطولوجية"[1] وهو بهذا لا يقصد إقامة عرض أو فصل، بل يقر على ضرورة إقامة علاقة علائقية بين الإرثين وهذا ما يبينه في قوله" ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين هي في آن معا علاقة خضوع وتكامل وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية الأخير للأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة" [2] يبدو أن ريكور يسعى لإقامة التواصل بين الأخلاق الأرسطية والأخلاق المعيارية الكانطية لكن يرى أن هناك أولوية للايتيقا على الأخلاق أي أولوية الاستهداف الايتيقي على المعيار إذ يكمن دور الأخلاق في منح المعيار مكانته الحقيقية من دون أن تكون له الكلمة الأخيرة[3]"

إن هذا التفكك بين أخلاق الغائية وأخلاق الواجب يسوقنا إلى استجواب الذات بين محمول الجيد والخير ومحمول الإلزامي وعليه فالاستهداف الأخلاقي يعادله تقدير الذات والواجبية تقابله باحترام الذات وإذا طرحنا السؤال لماذا أعطى ريكور الأولوية للأخلاق في مقابل الواجب؟

لأنه اعتبر تقدير الذات سابق على احترامها فالأولوية تكون لتقدير الذات قبل احترامها رغم أن كلامهما يشتركان في تشكيل الهوية الذاتية فيظهر التكامل باعتبار الأول فعل وممارسة المبنية على العمل، أما الثاني فتكونت من تشكيلة المعايير المتعالية التي تتضمن سمة الإكراه والإلزام إذ تلزم ذاتها على الفاعل وهذا جوهر التعارض بينما هو قائم بالفعل وبينما يجب أن يقام.إلى هنا نلاحظ أن ريكور لم يأتي بمفهوم جديد للأخلاق ولكن كل ما فعله هو محاولة للربط بين مفاهيم أرسطو وكانط.

[1]Ricoeur .P.voir – même comme un autre ,seuil ,1990 , p 200

[2] بول ريكور – الذات عينها كآخر – نفس المصدر – ص 343

[3] Ricoeur .P.voir – même comme un autre, p 202

الاستهداف الاتيقي عند بول ريكور

أسس ريكور في طرحه للمسألة الأخلاقية على إثبات أولوية الأخلاق أو ما يسميه بالاستهداف الأخلاقي" استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن اجله في مؤسسات عادلة "[1] من حيث تطلع كل إنسان يسعى إلى غاية الاستجابة الايجابية بين الذات والآخر بفعل الحوار والتقدير.

يتحقق هذا الاستهداف في نظر ريكور عند اجتماع العناصر الثلاثة المحددة لمعنى الاستهداف الايتيقي إذ يكون بتحقيق العلاقة بين الذات (القادرة على تقدير ذاتها) وبين القريب (الآخر) وبين طرف ثالث يجسد الحق على المستوى القانوني والاجتماعي والسياسي إذن القدرة على استقلالية الذات من حيث هي ذات قادرة مرهونة برعاية والاهتمام بالقريب(الآخر) وبالعدالة فنفاذنا داخل مجال الايتيقا يكون من خلال قولنا نعم ما معناه التعبير بالإيجاب والتأكيد على ما هو ايجابي بواسطة الثقة .

منذ البداية يجب أن نكون واثقين من أنفسنا وان نبدي موقفا ايجابيا ويبقى ايجابيا في جميع الحالات مهما تغيرت الظروف اتجاه أي موضوع كالتقنية الايجابية الرغبة في كل شيء ايجابي ثقتنا في أننا نسير في الاتجاه الايجابي وليس العكس.

أما في الأخلاق Moral يبدأ السير من جهة السلبي إذ نلجه وبداخلنا شعور وحكم مسبق بأننا نشكل خطر على الآخرين وربما قادرون حتى على إلحاق الأذى بهم وبأنفسنا في نفس الوقت الأذى المتمثل في الشر وبما انه موجود_ الشر _فلابد من منعه من الوقوع أو على الأقل الحد منه ولا يكون ذلك إلا عن طريق أخلاق الواجب.

عرف ريكور القصد الأخلاقي ethical intention بأنه "السعي إلى الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم ضمن مؤسسات عادلة وفقا لهذا التعريف نرى تمييزا بين الأخلاق ethics (علم الأخلاق) والأخلاق moralقواعد السلوك الخلقية والواجبات) من حيث أن الثانية تشير إلى الالتزام بقواعد وقوانين السلوك لكن ما يروم إليه ريكور هو البحث في أخلاقيات الفضيلة virtue ethics وفيما يعنيه بصفهة عامة أن يكون الإنسان شخصا خيرا ما الفضيلة التي يجب أن يتحلى بها الإنسان بعيدا عن البحث في الأخلاق الفلسفية أو التطبيقية التي تحاول أن تحدد ما إذا كانت أعمال معينة(الإجهاض، القتل الرحيم، شن الحروب... الخ) توصف بالخير أو الشر" أما بصفة مطلقة أو في مواقف معينة وفي تعريف ريكور "السعي إلى الحياة الخيرة"[2] نركز على الجملة السعي إلى والتي تعني الاجتهاد إلى أول محاولة إلى

[1] بول ريكور – الذات عينها كآخر – ص 346

[2] بول ريكور – كارل سيمز ترجمة علي الغفاري – الطبعة الأولى – 2022 – المركز القومي للترجمة – ص 125

ومقصده الرحلة السردية ففي نظر الحياة الخيرة حياة تستحق أن تحكى وبالتالي نصل إلى الاستهداف الأخلاقي للأعمال التي كتبها ريكور عن السرد وأهميته فأصبح الهدف الأخلاقي لكل أعمال ريكور التي ألفها طوال حياته .

يعتبر تحليل بنيات المحاكاة للسرد وفي الزمن السردي وفي العلاقة بين الكتابات الخيالية والتاريخ جميعها تنتفع بقيمة في ذاتها كل منها يقدم رؤية جديدة على المبحث العلمي الذي يمثل التحليل جزءا منه بمعناه النقد الأدبي والكتابة التاريخية إلى آخره ،إلا أن القيمة الفعلية لهذه التحليلات يتمثل في توضيح البعد السردي للحياة الإنسانية مما يستند على الهرمينوطيقا من اجل قراءة الحياة وليس لقراءة النصوص وتأويلها فقط فإذا كانت الهرمينوطيقا هي الطريق الذي يقودنا إلى الفهم، فإن قراءة الإنسان لنفسه تحمله إلى فهم الذات إذا انطلقنا من مبدأ الحكم الأدبي حكم أخلاقيا على سبيل المثال ليست كل الكتب جيدة أو سيئة جمالية فحسب بل أيضا أخلاقيا فانه نفس الشيء ينطبق على الحكم الذي يصدره الإنسان على قصة حياة يسردها.

يكون الانتقال من الايتيقا إلى الأخلاق لما يعترض العنف الرغبة في تحقيق حياة جيدة وخيرة لان الأخلاق هي مجموع الأوامر الإلزامية إذ يوضح ريكور العلاقة بين الإرثين مهمين في مجال الأخلاق ثم يظهر العلاقة بين المعايير الأخلاقية التي تشكل أخلاق الواجب الكانطية والأهداف الأخلاقية التي تمثل أخلاق الغائية لأرسطو وعليه ، واثبت ريكور ذلك بقوله" ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين في أن معا حيث تكون علاقة خضوع وتكامل وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية إلى الأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة"[1].

مفهوم الايتيقا الصغيرة :

تشير عبارة الايتيقا الصغيرة إلى الموقف الذي تبناه بول ريكور من الانتقام من الايتقا والأخلاق والقارئ لكتب ريكور لا يجد مؤلف أو أكثر للمسألة الايتيقية أو الأخلاقية لكنه اشتغل على مفهوم ما يسمى ب "الايتيقا الصغيرة" [2]في ثلاث دراسات: الدراسة 7: الذات والاستهداف الاتيقي– الدراسة 8: الذات والمعيار الأخلاقي– الدراسة 9: الذات والحكمة العملية في كتابهsoi même comme un autre الذي ترجمه إلى العربية تحت عنوان الذات وعينها كآخر ترجمه جورج زيناتي– المنظمة العربية للترجمة– الطبعة الأولى– 2005 يجدر التمييز في هذه الايتيقا الصغيرة بين ثلاث مراحل مكونة لها وهي لحظة الاستنزاف

[1] بول ريكور –الذات عينها كآخر –نفس المصدر –ص 344

[2] محمد الهلالي – الايتيقا والأخلاق عند بول ريكور – مفهوم الأخلا ق نشر في 5 ماي 2019 .

لأنه يعد جيدا وخيرا ولحظة المعيار الأخلاقي أو الأساس الأخلاقي المتميز بالواجب والإلزام ولحظة الثالثة المتمثلة في الحكمة العملية بمعناها الريكوري، هذه القطبية الثلاثية التي يمكن تعريفها ب "أنا" الفاعلة (je) "وأنت" وهو وباستشكال آخر لحظة الانشغال بالذات ولحظة الانشغال بالآخر الغير ولحظة الانشغال بالمؤسسة إذن الايتيقا الصغيرة عرفها ريكور في الجملة الآنفة الذكر له "الاستهداف الاتيقي لحياة جديدة جيدة وخيرة مع الغير ومن أجل الغير في مؤسسات عادلة[1] "

يوضح ريكور أنه لفهم معنى الايتيقا الصغيرة يجب التمييز بين اللحظات الثلاث:

1- لحظة الاستهداف الايتيقي لحياة خيرة وجيدة وهي اللحظة الأرسطية.

2- لحظة المعيار الأخلاقي الذي يرفض نفسه كملزم واجبية الأخلاق.

3- لحظة الحكمة العملية_ المؤسسات العادلة وهي لحظات ريكورية بامتياز.

إن اللحظتين أوليتين- اللحظة الأرسطية واللحظة الواجبية الأخلاق الكانطية لحظتين معروفتين تاريخيا ومهضومتان فكريا أو فلسفيا لكن اللحظة الثالثة المتمثلة في الحكمة العملية الريكورية هي ما نحتاج لتوضيحه.

ماذا نعني بالحكمة العملية ؟

نرى بأن كانط أهمل ما توصل إليه ريكور وهو الحكمة العملية على مستوى تعارض الالتزامات أو ما يسمى بالضغط الأخلاقي يعني الحيرة بين تصورات عن الواجب الذي يعكس عدم الوضوح والغموض في تحديد ما هو واجب في موقف معين بسبب تعدد التصورات الواجب حسب أنتيجون والواجب حسب كربون نحن في مواجهة تصورين كونيين للواجب فهما صحيحان معا هذا لا ينفي تعارضهما فنجد بول ريكور قد أدرج مستوى الحكمة العملية من خلال المأساوي (التراجيدي) لان الايتيقا ما تزال حبيسة الصراعات والخلافات نادرا ما تجد لها حلا وعليه يقول ريكور "إذا كنت قد اخترت أونتيجون فلأن المأساة تقول شيئا فريدا حول الطابع الضروري للصراع في الحياة الأخلاقية(...) ما تعلمه انتيجون حول المصير المأساوي للفعل البشري(...) هو ضيق زاوية الالتزام لكل شخص من شخصيات هذه المأساة يحدث أن يكون الإنسان مشتتا بين ايتيقيتين إحداهما مسؤولية القتل للضمان استمرارية الدولة ويكون للقضاء والعدل وجود.[2]

[1] بول ريكور –الذات عينها كآخر – المصدر نفسه – ص 346

[2] Soi même –comme un autre – Ipid – p290

تتحمل الثانية مسؤولية الخيانة لتقديم شهادة عن استهداف غير عنيف للحياة الجيدة والخيرة هنا تتمثل معاناة الإنسان في وجود أكثر من تصور للواجب حينها تتوسط الحكمة العملية من اجل وضع حالة توازن بحيث يصل الإنسان إلى حالة من الاطمئنان الأخلاقي وعليه يقع الاختيار على الحلول الأقل شرا وألما وسوءا فلا وجود لحل جيد أو لحل مبهر ونهائي كل ما نتج هو حل اقل ضررا مثال (الالتزام السياسي– موقف من الفوضى– الموقف من الحرب– الموقف من نظام معين...)

يتطلب مهارة التصرفات والسلوكيات الأكثر تمكنا لصرامة للعناية بالآخر إلى الحكمة العملية ويكتمل ذلك بالإخلاص للمبدأ الأخلاقي على قدر المستطاع مع التنويه أن ريكور يقر بأولوية الايتيقا على الأخلاق وهذا ما يروم إليه الفيلسوف إذ يهتم بأخلاقيات الأخلاق والكفاءة الأخلاقية من منظوره الأخلاق ليقول "تعني الأخلاق الواجبة إتباع القواعد والالتزامات الخارجية والالتزام بالمعايير المحددة والتي يجب على الأفراد الالتزام بها وهذا يعني أن سلوك الفرد يرتكز هنا على أن الثقافة والمجتمع يعتمدان على هذه الأخلاق التي تحرم سلوكيات معينة وتشجع سلوكيات أخرى، أما الأخلاق الغائية فتركز على الدوافع والنوايا الداخلية للفرد والقيم التي يعتقدها ويتبناها الفرد وبتصرف استنادا إلى مبادئه الشخصية وأفكاره الأخلاقية"[1]

يتحقق الاستهداف الايتيقي للحياة الجيدة والخيرة بتمحيص وفرز بالمعيار (القاعدة) الذي في بعض الأحيان يجد السبيل إلى الحكمة العملية مسدود حينها يلجأ إلى الاستهداف الايتيقي للحياة الجيدة والخيرة.

يشير بول ريكور دائما وفي نفس السياق في قوله "استهداف الحياة الحقيقية مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة يحدد بأن" تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يعاش من دون فصل بينهما[2]"

يروم ريكور إلى الانتقال من لحظة الأنا التي تمثلت في الاستهداف الأخلاقي أي الاهتمام بالذات إلى لحظة "الأنت" الاهتمام بالآخر (مع الغير ولأجله) ، ميز ريكور بين تقدير الذات وتقدير الأنا فالذات التي يتحدث عنها من تلك الذات التي تقدر ليس لانجازاتها بل لقدراتها وحتى يصبح الإنسان ذاتا أخلاقية عليه أن يكون قادرا على تحقيق أفعال أن يتكلم على أن يحكي أو يسرد ما أنجزه. فالذات ليس باستطاعتها أن تنصت لسرد أو حكي تقوم به ذات أخرى أو حتى عن سرد حياتها الخاصة ففي ذات تفتقر إلى الحد الأدنى من التناغم والتناسق وبالتالي ليس بإمكانها أن تصير ذاتا أخلاقية وإذا عجز الإنسان على أن

[1] انظر المصدر – بول ريكور " فهم انتصار المفهوم في العلوم الإنسانية 1981
Hermeunties :the trimple of concetst in the hurman sciences
[2] بول ريكور – الذات عينها كآخر – المصدر نفسه - 360

يحكيه حياته أو عاجز على أن ينصت لحكاية الآخر فلا يرتقي إلى الأخلاق وهنا ينوه ريكور إلى ميرلوبونتي merleau ponty

قوله "أنا اقدر" التي ينتقل مفهومها من المستوى المادي إلى المجال الأخلاقي " إني أنا ذلك الكائن الذي يقدر أن يقيم أعماله وحين يقيم أعماله وحين يقيم أهدافه بعضها بأنها جيدة وخيرة يقدر عندها أن يقيم ذاته نفسها ويقدر نفسه على انه خير و جيد أن خطاب "أنا اقدر" هو بالطبع خطاب يبدأ بالأنا غير أن التشديد الأساسي يجب أن يكون على الفعل على أن على المقدرة على العمل الذي تقابلها على الصعيد الأخلاقي المقدرة على الحكم[1]"

والذات مفهوم جوهري في الصلة ما بين الأنا والآخر "الغير" الذات هي الأنا في علاقتها بالآخر وهنا يشير بول ريكور إلى الدور التوسطي كما جاء به أرسطو في حديثه عن الصداقة فيقول "إننا نجد عند أرسطو نفسه إن الصداقة تقع في معبر وسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رأينا انعكاسها في تقدير الذات"[2] فالذات هي اختبار الأنا من اجل لقاء الآخر وهذا ما يعني أن الذات لا تبقى هي الأنا بعد مسيرتها زمني في الزمن ولقائها بالآخر.

حينما تصبح الذات ديناميكية جدلية ما بين الأنا والآخر، فالآخر مطلب أساسي في المسار من الاستطاعة على الفعل والانجاز فيما معناه توسط للآخر بين القدرة على الفعل وبين الفعل المحقق فعلا وهذا ما يقتضي في الحين ذاته وجود فضيلة أخلاقية كما سماه أرسطو بالصداقة و أصلها إنساني الفكرة نفسها التي أشار إليها غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج أن كلمة "الأخلاق etlus ذاتها تدل على أنا أرسطو يقيم الفضيلة على الممارسة والسجية[3]" ethos

والصداقة في نظر أرسطو يلخصها في اعتماد قرارات محددة من شانها أن تنتقل إلى مستوى الملكة والاستعداد من دون التوقف على الممارسة الفعلية وإلا سينتهي نشاطها وتكف عن التحقق إذن الصداقة في المفهوم الأرسطي هي فضيلة أخلاقية تقصد الإنسانية فسعادة الفرد توجب وجود أصدقاء ويمكن القول بها مرهونة بوجود الآخر هكذا يمكن فهم الغيرية عند أرسطو بربطها بمبدأ الصداقة وهذا ما كتبه ريكور على ضوء ما قرأه عن أرسطو في كتاب أخلاق نيقوماخيس "الإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء" [4]، تجل

---

[1] بول ريكور – الذات عينها كآخر – ص 361

[2] بول ريكور – عينها كآخر – ص 362

[3] هانس جورج غادامير –فلسفة التأويل – منشورات الاختلاف – الطبعة الثانية – 2006– ص 424

[4] بول ريكور – الذات عينها كآخر –ص 362

مفهوم الغيرية في نظر ريكور بعدما كان محجوبا في محبة الذات لذاتها بفعل الأنانية المبالغ فيها والصداقة بالمفهوم الريكوري هي ميزة أخلاقية تسعى لتمثيل إرادة العيش معا وعليه فان أرسطو يميز في كتابه أخلاق إلى نيقوماخوس إلى نوعين من الصداقة، الصداقة النفعية التي تبنى على أساس المصلحة وصداقة الفضيلة التي تعني تقدير الذات لذاتها، فالذات تتكلم، تسرد، تنجز أفعالا فإذا هي مسؤولة هي إذن كفاءة وقدرة أخلاقية قادرة وفاعلة لكنها في الوقت نفسه منفعلة موجوعة مرهفة معطوبة.

يقول أرسطو في وصفه للصداقة "هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لان أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار أزيد أنهم أخيار بأنفسهم أن كلا الصديقين خير على الإطلاق في ذاته" [1] ففلسفة أرسطو الأخلاقية تتمركز على مفهوم الصداقة فهي التي تجمع الأنا بالآخر هذه الصداقة اعتبرها أرسطو عنصرا حيويا للحياة الجيدة فالصداقة الحقيقية في نظره تلك التي تنشأ بين الأفراد الفاضلين وتعزز من الفضيلة المشتركة بينهم حيث تبدأ من تقدير كل ذات لذاتها وهذا ما يفضي إلى انفتاح الذات على الذوات الأخرى بغية العيش معا

مفهوم الهوية السردية(الذاتية– العينية) وعلاقتها بالأخلاق.

يعتبر تقدير الذات لنفسها اللحظة الأولى في الايتيقا يقول ريكور " إذا كنت حين أعيش حياتي أتصورها كسرد فإنني افهم حياتي بان أعيد تصورها ينبع عن وحدة التاريخ والعمل الخيالي عامل هش وهو نسبة هوية محددة لشخص أو جماعة ويمكن أن نسمي هذه هويتهم السردية... كما يتم تحديد هوية فرد أو جماعة بالإجابة على السؤال "من فعل هذا" أو "من الفاعل" من المؤلف[2]"

ويردف قائلا فإذا كانت إجابة سؤال "من" أكثر مما مجرد اسم علم فانه يتعين أن تكون سردا فالإجابة عن سؤال "من" أن تحكي قصة حياة إذ تخبر القصة المحكية عن الفعل الذي يقوم به هذا "من" وبهذا يتعين أن تكون هويته هوية سردية .

ما الذي يقصده ريكور بالهوية في هذا السياق؟

تشير كلمة الهوية في اللاتينية بمعنى "نفس الشيء" أو عينه وهي idem وكلمة أخرى تفهم بمعنى "الذات ipse"إذ يرى ريكور أن هذه الهوية

---

[1] أرسطوطاليس–الأخلاق إلى نيقوماخوس – ج2– ترجمة فرنسية من بارتالامي سانتلهير إلى العربية من أحمد لطفي السيد – مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة .

[2] Time and narrative ,volume3,trans kathleen ,blamey and david pellauer –1988 –Chicago and london :university of Chicago press– p 246

الأخيرة "الذاتية" هي ما تشكل الهوية السردية وهوية الشخص"[1]

في Ipse تعني الذات المنسجمة مع نفسها على عكس Idem "عين الشخص" فالذاتية يطرق عليها تغيرا وتبدلا أي يحدث أن تتجول "ضمن ترابط حياة كاملة لشخص ما"[2]

فأنا الشخص نفسه الآن وحتى قبل ثلاثون عاما، مع أني أصبحت مختلفا الآن كثيرا وهكذا تعني الذاتية Ipse ذات الشيء رغم الاختلاف وهي أيضا الهوية السردية وهذا ما يوضحه بول ريكور في قوله "يؤكد تحليل الأدب للسيرة الذاتية تظل قصة الحياة الكاملة تخضع لإعادة التصور مع كل الحكايات وتحيل إعادة تصور هذه الحياة إلى قماش منسوج من قصص تم سردها"[3] ميز ريكور بين معنيين للفظة الهوية Identité لان الشيء نفسه أو عينه وأيضا متشابهه لهذا الشيء. وبناء على ذلك فان مفهوم الهوية يتخذ صيغتين وهما كالتالي: الهوية– المماثلةIdentité فيها تتعرف الذات على مثيلها ضمن مجموعة أو عرق أو طبقة (الهوية الجزائرية أو الامازيغية أو الميزابية مثلا).

الهوية الذاتيةIdentité Ipse فيها تتفرد الذات عن غيرها من الذوات الأخرى بما في ذلك المنتسبة إلى فئتها أو عرقها فهي إذا تميز الذات وتحدد تفردها individuation de sujet يرى ريكور أنه يجب أن يكون لدينا فهما مسبقا للسرد وما يحصل هو استدعاء الفهم السابق إلى الأعمال السردية وقت تفسيرها. لكن ريكور يتساءل ماذا يعني أن نمتلك فهما مسبقا للسردي أو ما سبب امتلاكنا لهذا الفهم قبل العملية قبل العملية السردية ؟

يؤكد بول ريكور في أطروحاته الفلسفية عن الحياة على ضرورة فهم الذات" فهم الذات تفسير وبجد تفسيره الذاتي بدوره في السرد.... نوعا من الوساطة كما يقترض من السرد من التاريخ وأيضا يقترض من الأعمال الخيالية "محولا قصة" حياة إلى تاريخ خيالي أو إذا شئت عمل خيالي تاريخي حيث ينسج معا خيوط أسلوب الكتابة التاريخية المستخدم في السيرة الذاتية والأسلوب الروائي للسيرة الذاتية المتخيلة"[4] إن الوصف والإلزام معا يتوسطان العملية السردية فلكي افعل علي أولا أن أصف الموقف الذي أمامي في العالم، ثم علي أن أقرر ما الذي ينبغي لي فعله إذا حدد ريكور للفعل الإنساني صيغه تتماشى والسرد

[1] بول ريكور – كارل سيمز – ترجمة علي الغفاري – المركز القومي للترجمة – الطبعة الأولى ص 126

[2] بول ريكور – كارل سيمز – نفس ص 126

[3] Time and narrative – volume 3–Ipid –p246

[4] Soi–meme comme un autre ,paris seuil ,p 114

التي تتمثل في "الوصف– السرد –الإلزام" فيترتب على هذا انه ليس هناك تحيزا أخلاقيا فالسرد يؤكد الرؤى ومن ثم يعلمنا بما يجب لنا أن نفعله بمعنى أخلاق الواجب ، إن نظرة حياتنا كسرد هو ما يبعث فينا حسا "بترابط الحياة" في حين يستند هذا المفهوم على السماح ببعض من هوية الشيء عينه– الأمر نفسه ضمن الذاتية القابلة للتطور أي الشيء ذاته ضمن الهوية السردية بدليل ما قاله كارل سيمز في قراءته لبول ريكور "إن الأمر الجوهري في مفهوم نفس الشيء في حياتي ولكن بمعنى الهوية المتطورة هو حس الدوام في الزمن بهذه الطريقة نرى صورنا بالفوتوغرافية في مراحل متتابعة من حياتنا تمت سلسلة مرتبة من التغيرات الصغيرة وتهدد هذه التغييرات التشابه دون أن تدمره– إن معنى كلمة نفسه بمعنىIdem (الشيء عينه) يجيب عن السؤال "ما أنا؟" ومعنى كلمة نفسه بمعنى Ipse (الشيء ذاته) يجيب عن السؤال من أنا "[1]

– يرى ريكور أن تقدم حياة الإنسان لا تغير من صفاته الجسدية فحسب بل أيضا يحصل التغيير في صفاته المعنوية– ولكن بالرغم من هذه التبدلات أبقى نفس الشخص إني امتلك هوية وهذه التغيرات لا تحرمني من هويتي كذاتية Ipse.

كما تبقى ضمن التغييرات الهوية نفسها العينية idem ماثلة عندي نفس الاسم الذي أعرف به يأتي نفس الشخص في أي لحظة في حياتي وحتى أصير شخصا لا محالة أن أحصل على كلا الصفتين– الذاتية ipse والعينيةidem ومن ثم فإن ريكور يحيلنا إلى نقطة التقاء الهويتان معا الذي عليه اسم الطبع فيقول "إن الطبع يتألف من نزعتين النزعة ميلي إلى التصرف بطريقة معينة الأولى هي العادة التي تضع تاريخ الطبع" وحال أن يكتسب المرء عادة ما تصبح سمة من سمات طبعه" علامة مميزة يتعرف بها الآخرون على الشخص ويحددون هويته بأنه هو عينه"

يتمثل الاتجاه الثاني الذي يتمتع بالطبع به في "مجموعة التماهيات المكتسبة التي من خلالها يصبح الآخر جزءا من تكوين الشخص عينه"[2]

يعني ريكور بالآخر هنا هم الناس الآخرين فنحن نتعرف على أنفسنا بالتماهي مع أشخاص آخرين مع ما نجد من مثل قيم ونماذج في المجتمعات التي يدرك أننا جزء منها كما أن هذا الشعور بالتماهي مع الآخر يرسخ في طبعنا وعيا بالولاء والإخلاص وهذا ما يعني المحافظة على الذات يؤكد ريكور في سياق آخر

---

[1] بول ريكور – كارل سيمز – المرجع نفسه ص 127

1 كارل سيمز – المرجع نفسه ص 128

* التماهي هو الترابط الانصهار كي يصبح الإثنان في شيء واحد ، يمكن القول كذلك التقمص والتوحد .

يجب على المرء أن يكون وفيا بمعنى أن يقطع العهد على نفسه بالوفاء للكلمة من اجل إبراز الانسجام الذات مع ذاتها، وهنا ريكور يميز بين المحافظة على اتساق الذات بالوفاء للكلمة المقطوعة والطبع الذي يكون لدى الإنسان، ففي نظري ريكور" استمرار الطبع شيء والمحافظة المثابرة على الكلمة المقطوعة شيء آخر لكنه يرى بأن الحفاظ على الكلمة المقطوعة أكثر أهمية في بعض الجوانب إذ يقول ديمومة الطبع شيء ودوام الإخلاص في الصرامة شيء آخر"[1] وهذا فيما معناه أن استمرارية الطبع من المقتضيات التي تبين الإنسان الذي يملك القيم الخلقية.

في حين إذا حافظ المرء على كلمته –الوفاء للكلمة –فانه يكون قد مارس فعلا بأسلوب خلقي لذا نجد أن صاحب طبع دائما كثيرا ما يفتقر إلى الأصدقاء، لكن الوفاء بالعهد وبطبيعة الحال هو الوفاء بكلمة المقطوعة ينشئ الصدقات.

كان هدف ريكور من تأسيسه لأسبقية الأخلاق على أخلاق الواجب التي يقصد بها أخلاق الواجب المعيار أو هو مجموعة المبادئ التي تتثبت لدينا إذا تمكنا من أن نعيش حياتنا مؤيدون لهذه القواعد الأخلاقية، ويعني بالأخلاق التي هدفها أن نحيا ونعيشه حياة الخيرة فتمييز ريكور للأخلاق فوق أخلاق الواجب كان يريد به تمييز استهدافنا للحياة الخيرة مفضلا إياها على مجرد استخدام القواعد التي بمقدورنا أن نتبعها حتى نصبح خيرين، فحتى نرغب في عيش حياة خيرة يجب أن يصبح لدينا قصد أخلاقي وهذا ما كان يعنيه ريكور في مقولته "السعي إلى الحياة الخيرة مع الآخرين ومن اجلهم ضمن مؤسسات عادلة".

وإذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت هذه الحياة خيرة فعلا وجب علينا أن نفحصها من خلال قراءتها وكأنها قصة وهنا نلاحظ تأثر بول ريكور بقول سقراط في أن الحياة التي تستحق أن تعاش هي الحياة التي تستحق أن تحكى ومرة أخرى على رؤية سقراط، ثمة محاذاة واضحة بين السرد والحياة والأكيد أن الحياة هي سرد معنى أن نعيش يقابله قصة تأليف لحياتنا أي ابتكار وإبداع.

لقد تدرجنا في تحليلنا منذ بداية هذا المبحث حول الايتيقا وفلسفة الفعل على ضوء مقولة بول ريكور "السعي إلى الحياة الخيرة مع الآخرين ومن اجلهم ضمن مؤسسات عادلة" وبينا كيف يتم الاستهداف الأخلاقي من خلال الذات ومع الآخر سنحاول الآن تحليل كيف يمكن ذلك من خلال المؤسسات العادلة وهو الشطر الأخير من مقولته السعي إلى الحياة الخيرة مع الآخرين ومن اجلهم ضمن مؤسسات عادلة.

[1] كارل سيمز – المرجع نفسه – ص 128

-الاستهداف الأخلاقي للمؤسسة العادلة :

- يعتبر بول ريكور في منظومته التفكيرية في شقها الايتيقي أن مسألة المؤسسة العادلة قضية محورية في تأسيس البعد الأخلاقي ذلك لأنه يرى أن الأخلاق جوهر العدالة من اجل تعايش سلمي مشترك يسوده التسامح والوئام بالتعاون عبر المشاركة في مختلف نواحي الحياة مع الآخر وهذه الجدلية الأنا والآخر لا يمكن تأسيسها إلا عن طريق العدالة التي تلتزم احترام حقوق الإنسان (حق الفرد والفرد الآخر) يعني تحقيق التوازن بين الاثنين إذ لا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال الحكمة العملية التي تستند إلى الاستهداف الأخلاقي.

إنها لحظة "هو" بعد لحظة "أنا" و"أنت" هي لحظة المؤسسات العادلة وحتى يصبح الناس مبتهجون ومسرورون تلازمهم السعادة فإنهم يتطلعون لمؤسسات عادلة التي يتطلب تطبيق المبادئ الأخلاقية على كافة المستويات، مؤسسات تسهر على توزيع الثروات، مؤسسات خيرة وجيدة، فالنظام العادل وحده كفيل بتعزيز المساواة والعدالة باعتبارهم مؤسسة تشرف على تدعيم الحوار وتسعى إلى تقوية أواصل العلاقات بين الجمع من اجل تفاعل بناء وتقتضي العدالة تجاوز الاهتمام بالآخر القريب المقابل لي الذي أتعايش معه إلى الاهتمام بالآخر الغير المعين الذي هو أساس علاقتي بالعالم مثل: مكتب البريد- الضمان الاجتماعي التي تقدم مجموعة المساعدات الاجتماعية، فالمؤسسات ينبغي لها أن تكون بالنسبة لمجتمعنا بنيات للعيش المشترك" وحسب ريكور "فان العدالة لا تكون ولا توجد إلا ضمن مؤسسات فان المساواة تحمل الدلالة الأخلاقية على اعتبار استحقاق كل ذات لحقوقها"[1].

إن المؤسسة هي العيش المشترك المنظم والسياسة وليست بعلاقة خاصة ضمن علاقات أرحب منها، فالمؤسسة من حيث هي كعيش مشترك من الضروري أن تبتعد عن السيطرة والخضوع والقيادة إذ يحتم العيش المشترك المنظم توزيع الأدوار والمهام والامتيازات والحرمان من الامتيازات أيضا فتحتل كلمة توزيع مكانة هامة في تحديد معنى المؤسسة والعدالة في التصور الايتيقي لريكور في المجتمع كله، هو نظام للتوزيع بحيث لا يقتصر التوزيع على ما هو اقتصادي وهذا ما يتماشى مع القيم الأخلاقية في فلسفة ريكور، إن الاحترام والتضامن والعدالة والمساواة والمسؤولية هي قيم يجب أن تتمتع بها المؤسسة العادلة من أجل ضمان المساواة في المعاملة وتوزيع الفرص بتساوي في المجتمع هذا ما يجسد فكرة لكل ذي حق حقه فضلا على ذلك يتوجب على المؤسسة أن تعزز الروابط وتوطيد العلاقات وترسيخ الصلات والعمل

[1] فايزة شرماط – الفكر الأخلاقي عند بول ريكور – مرجع سابق ذكره – ص 63

على استمرارية الود والتواصل بين أفراد المجتمع وتعميق روح التآزر و دعم التكافل المجتمعي بما يحقق العدالة والمصلحة العامة هذا ما يبينه بول ريكور في قوله "كلمة مؤسسة تعني هنا بنية العيش معا لجماعة تاريخية –شعب أو أمة أو منطقة ..إلخ . وهذه البنية لا يمكن اختزالها إلى العلاقات البين شخصية مع أنها مرتبطة بها بمعنى بارز سيسمح لنا لتونا مفهوم التوزيع بتوضيحه، إن فكرة المؤسسات تتميز أساسا في الأخلاقيات العادات والتقاليد وليس بالقواعد الإكرامية"[1] إلا أن الفيلسوفة حنا ارندت كانت لها رؤية أخرى لمفهوم المؤسسات العادلة تتمثل في المسافة التي تفصل بين السلطة المشتركة pourvoir–encommun و الهيمنة [2] Domination أي أن الطريق الذي يحملنا إلى الحديث عن المؤسسة السياسية بصفتها الطرف المحوري المشارك في التركيبة الاجتماعية والسياسية الرابطة بين نواب السلطة والمجتمع المدني.

رأى ريكور أن تقييد سلطة العنف على المستوى الفعلي يكون بتأدية دوره كما ينبغي في تعيين المشكلة بالاستطلاع وتجميع البيانات وتحليلها حينها يمكن تقديم مقترحات وأفكار وتوصيات المحتملة للمشكلة مما يساعد على الانجاز أو التحقيق وهذه هي الغاية المنشودة في حين أن حنة ارندت رأت بأن هذه الإجراءات تساهم في منع العنف وتحسين الأداء الجيد على نطاق العملي ومن أجل إنشاء هذا المسعى فانه يستلزم جهدا كبيرا وتعهدا بين الأطراف المتنازعة كافة وتؤكد حنة ارندت بهذا الشأن في قولها بأن السلطة لا حدود لها فهي لا تمثل أبدا الطاعة والخضوع للواقع ولا تتفق معه مما يعني أن للسلطة مكانا في الواقع وخارجه"[3] أي أن المؤسسة السياسية لها دور آخر ويكون في تطبيق القوه كخيار لا مناص عنه هذه القوه المتمثلة في الطرف الثالث بين الذات والآخر في إطار العلاقات الاجتماعية والسياسية ترمز القوة إلى تمكن على فاعلية والاستجابة لضبط السلوك فالذات تدل على الفرد والجماعة لها فعالية وقدرة أما الآخر فيدل على جماعة أفراد أو مجموعات أخرى تقع عليها التأثير في السلوك وفي اتخاذ القرارات بالنسبة للآخرين.

ركز ريكور على الآخر لتأسيس الحياة السعيدة هذا من جهة ومن جهة لأن الآخر هو مركز المقاسمة مع الأنا لأجل إقامة المؤسسة العادلة ولهذا يعتقد ريكور "فتمنى العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق

---

[1] بول ريكور – الذات عينها كآخر – المصدر سابق ذكره – ص 383

[2] بول ريكور – الذات عينها كآخر – المصدر سابق ذكره – ص 383

[3] Hanna arandt M letatialitarisme et le monde contenporain soi la derction M dancell dagrenaus les press de l’universite laval ,p 353

بنفس المستوى من السلوك الأخلاقي مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل التبادل في الصداقة وما هو عادل أو بادئ ذي بدء موضوع رغبة وفقد وتمن وهو يتجلى في أسلوب التمني قبل أن يتجلى في أسلوب الأمر"[1].

تأسست العلاقة بين الايتيقا وفلسفة الفعل عند بول ريكور على مسلمة جوهرية مفادها أن السلوك الإنساني ليس مجرد حركة إرادية في العالم بل هو مفهوم يرمز لقيمة قدرة الذات على أن تعطي لوجودها معنى ومعيار في أن واحد فالايتيقا عند بول ريكور ليست مجموعة أفكار ومبادئ مترابطة تلزم على الفاعل بل هي بعد بنيوي للفعل نفسه يتكون عند تلاقي الرغبة في العيش الجيد وبين الإقرار بوجود الغير وكيانه المختلف وضرورة المؤسسات العادلة ولذلك يدعو ريكور إلى ممارسة الفعل لا بوصفه آلية سببية بل كدلالة سردية محملة بطبقات عميقة من المعالم والدلالات فالذات لا تفهم أفعالها إلا بإشراكها في حبكة تبين غايتها وحدودها والتزامها حينها يغدو التفسير السردي شرط لابد منه للفهم الأخلاقي لأن السرد يعطي الفاعل شعورا بذاته كعامل متمكن غير أنه إذا تفاعل يصيب ويؤذي ويؤلم لهذا يحتاج باستمرار دائما وأبدا إلى تحكيم المعايير والمؤسسات العادلة لتقنين أفعاله وإعطائها مشروعية قانونية من اجل ذلك أخذت الايتيقا عند ريكور بعدا ثلاثيا ذات تسعى للعيش جيدا مع الآخر ولأجله ضمن مؤسسات عادلة وعليه يمكن تحديد علاقة الفعل بالحرية إذ لا يمكن اعتبارها غير مقيدة ولا خاضعة منقادة بل التزام واطلاع بالمسؤولية تبرز قدرة الإنسان على الاستطاعة التي تعني القدرة والتمكن في انه (يجب)، ففلسفة الفعل عند ريكور تأويل للأخلاق، فالفعل الأخلاقي كحمولة معرفية وأخلاقية يحرز عمله من خلال الاندماج والانضمام بالمشاركة في عالم تخاطب فيه الذات الآخر وتحاوره وتجادله ضمن بنية اجتماعية تسعى لتحقيق الخير وهنا تصبح الايتيقا ليست محدودة بالفعل المعياري لها بل هي الشكل الأعمق لجوهر الفاعلية الإنسانية على أنها اجتهادا متواصلا لمحاولة التوفيق بين المسؤولية والعدالة والحرية ضمن الاعتراف المتبادل.

2بول ريكور – العادل ج 1 – ترجمة محمد البحري وآخرون – تنسيق فتحي التريكي – المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة – قرطاج – 2003 – ص 20

المبحث الثاني : حدود العلاقة بين التجربة الدينية و فلسفة الفعل .

يعد التأويل مدخلا فلسفيا مهما في فهم وتفسير النصوص عامة ولفهم النصوص الدينية بشكل خاص، حتى أن التأويل بدأ مع النص المقدس ثم اتسعت دائرته ليشمل مختلف المجالات وهو أحد المداخيل الأساسية لتأويل وفهم التجربة الدينية الغربية والتي كانت بدايتها مع بول ريكور فاحتلت مكانا أساسيا في هذا المجال، إذ عرض نظريته الهرمينوطيقية في الفهم والتي يعتبر فهم الدين جزءا منها ليس كخطاب لاهوتي ولا من خلال النقد إيديولوجي بل استعمل ريكور طريقة فهم تأويلي يكتشف الغموض عبر الرموز والسرد في إطار علاقة –ذات مقدس– لقد اهتم ريكور بتحرير الدين من الدلالة السياسية له والانكفاء على البعد الكوني والإنساني ومما ساعده على هذه الدراسة هو النصوص المقدسة التوراتية في نصها الشفهي السردي أو الإنجيلية بقراءته الجيدة والمتميزة للكتاب المقدس مقارنة بمن سبقوه حيث أبدع في التعامل مع الإلهي من خلال شرح الاختلاف بين النصوص بالتعدد والتنوع ومما أعانه على ذلك تدينه المسيحي المحفوف بالتأمل والممارسة.

على نحو مماثل بحث ريكور عن الدوافع الفطرية للتدين، ومشقة السير صوب الديني ضمن دراسة دينية هرمينوطيقية للتجربة الدينية إذ سعى لتحليل الالتباس إلى ساعة لتحليل الالتباس بين الفلسفة عندما وظف المنهج الفينومينولوجي لدراسة الوجود الديني بصفة عامة وعليه عرض ريكور مشروعا ثريا للهرمينوطيقا الدينية، فرأى أن النصوص المقدسة تقرأ ضمن الدائرة الهرمينوطيقية والتي تعني الفهم معتمدا على معاني ذات حمولة معرفية، فالنص الديني يجب أن يقرأ على ضوء الرمز الذي يمدنا بالمعنى الخفي لأنه معطى للتفكير والسرد تلك العملية التي من خلالها تتشكل الذات .

فرق ريكور عند اشتغاله باللاهوت بين أسلوب ومضمون الكتابة الفلسفية من جهة وأسلوب ومضمون اللاهوت من جهة أخرى تجنبا للخلط بين مختلف المعارف ورغم ذلك انتقدت كتاباته الفلسفية من قبل البعض على أنها مؤلفات عن اللاهوت مقارنة بالفلسفة، كما رأى آخرون أن اهتمامه بالمسألة السردية في أطاريحه لم تكن بريئة وهذه حجة بعض من انتقدوه "بأن الاهتمام الكبير الذي أولاه ريكور تجاه مسألة

السرد لم يكن بريئا على الإطلاق لأن السرد كموضوع للبحث يحيل بشكل ضمني إلى الأساس القديم للكتاب المقدس ويمكن اعتبار ذلك بمثابة الوجه المخفي من عمل ريكور"[1]

أفرد ريكور الجزء الثاني من كتابه الزمان والسرد وطرح فيه إمكانية التأسيس لفهم تأويل "التجربة القصصية للزمن" بهدف تقريب هذا الطرح المتمثل في تجربة السرد القصصي ضمن زمن المعايش باعتبارها حيازة "افقها في عالم تخيلي يبقى هو عالم النص"[2] يرتحل الكتاب لأفق من حوار تعثري ملتبس لأهم المقاربات النظرية الحديثة في الآداب منذ الطرح البنيوي إلى النظرية السيميائية وهذا ما أكده مارتن هيدغر "توسيع فكرة فعل يحاكي أو يمثل إلى النقطة التي نستطيع معها أن نقول إن مبدأ شكليا للتأليف بحكم سلسلة التغيرات التي تؤثر في كائنات شبيهة بنا"[3] وهذا اعتمادا من تحديد الحبكة الأرسطية بناء ومكتسبات الرواية المعاصرة كما أن ريكور أولى اهتماما للمسألة الانطولوجية والمنهجية الابستمولوجية وهو حين عارض هرمينوطيقا هايدغر المتمثلة في انطولوجية الفهم ذات الطابع المباشر فإنما كان يشير إلى وساطة المنهج الابستمولوجي لعملية الفهم ما يعني دراسة الفهم. تنطلق من كونه معرفة في حد ذاته "يمكن القول بان هذا النوع من التوسط هو سمة مميزة ومحايثة للهيرمينوطيقا الريكورية"[4] ومنه نستوعب المهمة النقدية التي وجهها ريكور لهرمينوطيقية هايدغر و غادامير على اعتبار أن غاية هرمينوطيقاه موجهة لفهم الذات .

يقول بول ريكور في مؤلفه من النص إلى الفعل ما يلي " إنه افتراض هرمينوطيقا قبلي فهم كابستمولوجيا أعيد طرحها من طرف مارتن هايدغر– وهانس جورج غادامير من بعده، لا يمكن إذن لمساهمتهما أن توضع بلا قيد ولا شرط في تمديد مشروعي دلتاي، عليها بالأحرى أن تبدو كمحاولة حفر تحت المشروع الابستمولوجي نفسه... لا يجب إذن أن تنتظر لا من هايدغر و لاغادامير تحسينا معينا للإشكالية المنهجية التي أثارها تفسير النصوص المقدسة أو المدنسة".[5]

---

[1] Oliver Mangin .Note éditorial ,dans :Paul Ricœur ,lecteurs 3,aux frontière de la philosophie ,paris ;Ed du seuil .cool. « point essais ,1994,p09

[2] مارتن هيدغر – الكينونة والزمان – ترجمة فتحي المسكيني – دار الكتاب الجديد المتحدة – 2012 – ص 171

[3] مارتن هيدغر – الكينونة والزمان – ترجمة المسكيني – ص 33

[4] بول ريكور – الذات عينها كآخر – ترجمة وتقديم جورج زيناني مركز دراسات الوحدة العربية –ط1– 2005–ص 67

[5] بول ريكور من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل – ترجمة :محمد برادة – حسان بورقبة – عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية – الطبعة الأولى – 2001 – ص 67–68.

كما أن ريكور وجه نقدا لمجموعة أخرى من الفلاسفة ديكارت، فيغته، وهوسرل في وصفهم للذات على أنها بالحدس المباشر تتعرف الذات على ذاتها أو لشفافيتها لنفسها إلا أن ريكور يؤكد على أن فهم الذات يجب أن يستعين بتأويل العلامات والرموز والنصوص فكانت فهم وتأويل الرموز والعلامات في النصوص من أبرز الأطروحات التي اهتمت بها الدائرة الهرمينوطيقية الريكورية.

– يرى بول ريكور أن التجربة الدينية وفلسفة الفعل الإنساني يتقاطعان عبر التأويل، فالنص المقدس يحتاج إلى هرمينوطيقا لفهم المعنى لكن هذا التأويل لا يتوقف عند النص بل يتجاوزه إلى فهم الفعل البشري، كنص مفتوح على آفاق التغيير والحرية لم يشكل فهم الدين حاجزا في تطبيق المنهج الفينميولوجي رغم تشابك مفهومه من حيث انه مشوب بالموروث التيولوجي والانثربولوجي فالحياة الروحية الإيمانية تطعمت بقراءة هرمينوطيقية للوجود الديني الذي ارتحل ضمن الدائرة التأويلية الناتجة عن عمليتي التفسير والفهم مفتوحة على فقه اللغة واللسانيات.

يربط ريكور بين الخيال والتطبيق العملي، مشددا على أن الفعل يتجاوز مجرد التنفيذ ليصل إلى إعادة تشكيل الذات والعالم عبر السرد والمسؤولية والاعتراف مشكلا جسرا بين النظر والتطبيق، وهو ما يجعله فيلسوفا يجمع بين عمق التأويل وواقعية الفعل الإنساني.

يرى ريكور أن الفهم الديني يتم عبر وسائط المتمثلة في –العلامة– الرمز السرد الاستعارة وعلى هذا النحو برزت إشكالية أساسية تعمل على إظهار نقاط التأزم بين ما هو فلسفي وما هو ديني في النص الريكوري إذ حاول ريكور إماطة اللثام عن مواطن التقاطع– الانفصال الاتصال– قصد توظيف النتائج من أجل فهم تأويل للحياة الدينية فالحقيقة الدينية لا تدرك إلا عبر هذه الوسائط لان الإنسان عاجز على أي لغة هكذا فهم لان الحقيقة الدينية في حد ذاتها مستعصية للفهم من قبل الكل، و لأن هذه الوساطات تقوم بعمل مزدوج من كشف المعنى الديني ثم إخفائه في لحظة نفسها ولذلك يقول ريكور "الرمز يمنح الفكرة ما تفكر فيه"[1] فالرمز الديني ليس مجرد إشارة بل هو حامل للمعنى يفتح مجالا لتأويل لا ينتهي باعتباره آلية لكشف المعنى الخفي في المعنى الظاهر للنص ولأنه ذات شحنة دلالية غير محدودة في كشف المعاني بما أن "الرمز يقدم لنا فلسفة متعلمة من الأسطورة المكتسبة في وقت معين من التفكر réflexion ومن خلال هذا التفكر يزيد الإجابة عن وضعية معينة في الثقافة الحديثة "[2] فالتأويل هو تحديد للمعنى الذي يمدنا بحمولة من الدلالات، إن عملية التفكير تجسدت بناء على إغفال القداسة

[1] Ricœur Paul ,le symbole donne à penser ,infinitude et eculpabilité ,Aubien ,1960 ,p15

[2] Ibid. ,p325

الرمزية بما هي رؤية يتحقق من خلالها التساؤل لبداية التأسيس الجديد الذي هو تجاوز للمعاصر إذ يبدأ من التاريخ الأسطوري قاصدا المستقبل. فالتفكر من الرمز هو ضرب من اندماج بين إعادة الفهم واستنباط التصور بتخطي النقد إلى فعل التأسيس "لأن التفكير انطلاقا من الرمز pensé a partir du symbole هو نوع من الاشتغال الحاسم في الأفق الهيرمينوطيقي"[1]

يعتبر مفهوم التفكير réflexion من المفاهيم الأساسية لهذه المرحلة الفكرية ،التي التزمت بتأسيس المختلف لما سبق، كما أنه لم يكن المسعى سهلا، إلا باهتمام لغويا على مفهوم الرمز تحت محك التأويل، بيد أن عملية التفكر يضمنها بول ريكور لمفهوم الرمز ذلك لأن –الرمز– هو انبساط مفهومي بين التفكر réflexion والفهم comprendre والاعتقاد croire في ذاتية الوقت للدوران في هذه الشبكة المفهومية التي كان الدافع من الاشتغال عليها رسم الخطوط العريضة ليفوق الهرمينوطيقي على أرضية الرمز"[2] ولهذا استلزم الواحد من هذه المفاهيم وجود الثاني بالضرورة، فالرمز بما هو أفق النسيان استدعي في عملية التفكر إلى جانب الاعتقاد والفهم والتأويل إذ يرى ريكور "أن وظيفة أن يتذكر من أجل أن يبدأ لها أهمية كبيرة في عصرنا الحالي الحديث الذي يتميز بأمرين متعارضين ومتكاملين في الوقت نفسه: النسيان والاستعادة"[3] فالأول مقترن بالمنطق الرمزي أما الثاني فوظيفته الرمزية كلاسيكية وفن الفهم.

رأى ريكور أن هناك نسيان لتمظهرات المقدس بمعنى نسيان لعلامات القديس فقدان للإنسان نفسه منتميا إلى المقدس"[4] وما يعزز قول ريكور هو سمة النسيان في هذا المنحى الثابت بقوة في العالم المعاصر الباحث في استرداد الشكل اللغوي من حيث الغموض والتعقيد إلى لغة أكثر مفهومية بطريقة تقنية وهذا الاتجاه تتضح اللغة وتصبح أكثر جلاء للفهم، هنا المنحى المتمثل في المنطق الرمزي والصوري حتى مع هذا الاتجاه إلا انه يتزامن ووجود نزعة تسعى إلى تخطي هذا النسيان لعلامات المقدس والى تقدير أهمية الرمز كونه باعثا متلبس واهب للمعنى يحفز استرجاع هذا المعنى .

---

[1] Ibid. ,p325

[2] علية الخليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور– ابن النديم للنشر – دار الروافد الثقافية – ناشرون – الطبعة الأولى 2015 – ص 41

[3] بول ريكور – بعد طول تأهل – ترجمة فؤاد مليت – مراجعة وتقديم ، د.عمر مهيبل – الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، المركز الثقافي العربي : الجزائر /المغرب – بيروت – ط1– 2006 – ص 56

[4] Paul Ricœur , philosophie de la volonté ,finitude et culpabilité ,1,l'homme faillible ,2la symbolique du mal ,paris ,Aubien ,coll, « philosophie de l'esprit »1960 ,1988, page 480

يرى ريكور أن الاتجاه الثاني والمتمثل في الهرمينوطيقا الحديثة سعى إلى استعادة المعنى لهذا تعتبر هرمينوطيقا شلايرماخر ومن بعده دالتاي بداية لهذا الاسترجاع ثم هيرمينوطيقا بولتمان على وجه الخصوص باعتباره مفكر للاهوتي بامتياز وكان له تأثير على الفهم المسيحي على بول ريكور، يبدو أن الهرمينوطيقيتين متعارضتين من حيث المدة الزمنية –شلايرماخر –دلتاي– بولتمان، إلا أنهما تتجهان في نفس المنحى فضلا على أنهما ينتميان كلاهما إلى العصر الحديث، وعليه يقول ريكور "إنها الحقبة نفسها التي تحرص على إمكانية إفراغ اللغة بصياغتها بشكل جذري من جهة وعلى إمكانية إعادة ملئها من جديد بتذكر الدلالات الأكثر صميمية والأكثر ثقلا والأكثر ترابطا عن طريق حضور المقدس في الإنسان"[1] .

ربط ريكور الهيرمينوطيقا بقواعد التفسير وهنا يظهر بأنه يلقي نفسه ضمن المفهوم التقليدي للهيرمينوطيقا بخاصة هرمينوطيقا ديلتاي المتمثلة في فن تأويل المظاهر الحيوية التي تبثت بالكتابة" لكن ريكور تشغله قواعد أخرى مختلفة في شكلها وروحها كتلك الموجودة في هرمينوطيقا ديلتاي الكلاسيكية التي بحثت في صدق المعارف ودقتها في المواضيع التأويلية فالمهمة المحورية للهرمينوطيقا هي" التثبيت النظري ضد الادجال المستمر للاعتباطي الرومنطيقي والذاتية الارتيابية في حقل التاريخ، الصحة الكلية للتأويل الذي هو أساس كل يقينية تاريخية " [2] وبقراءتنا المتمعنة للنص يتبين لنا أن ريكور يتقصى على مبادئ أخرى غير تلك التي جاء بها ديلتاي إذ تتمثل هذه القواعد بنقل رمزية الشر ضمن أسلوب محدث للخطاب الفلسفي في الرمز في نظر ريكور ينتسب إلى الصورة التي تعد أوفر محادثة لدائرة الاعتقاد والدين، إذن "الرمز يقدم مادة للتفكير" هي الفهم الصحيح للرموز الدينية في الفلسفة بالأخص العصر الحديث الذي نعيشه ، لا تستطيع الفلسفة في نظر ريكور ترك عقلانيتها وتغدو مجرد اعترافا لأنها آنذاك تستنكر لذاتها إذ يوافق ريكور هنا فكر, لاشوليه فكتب »على الفلسفة أن تفهم كل شيء حتى الدين ذلك بان الفلسفة بالفعل لا تستطيع أن تقف في منتصف الطريق " [3]لكن في المقابل يتساءل فيلسوفنا كيف يمكن أن ندمج في خطاب فلسفي مصطلحات هي بالأساس دينية ؟

---

[1] Paul Ricœur , philosophie de la volonté II Ibid p 481,Wbilthey ,origine et développement de l'herméneutique (1900) dansW.dilthey ,le monde de l'esprit ,Aubien ,1942 ,p334

[2] بول ريكور – تأليف غروندان ترجمة – جورج زيناتي – دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى – ص 80

[3] فلسفة الإرادة – المجلد الثاني – ص 479

يرى أن الأمر مستعصي للغاية نظرا لأننا حداثيون وأن عالم الرموز الدينية قد فقد وضوحه لم يعد بمقدورنا أن نصدق بسذاجة كما كان عليه الوعي الأسطوري فالإيمان بهذه السذاجة أصبح مستحيلا ذلك لان الفكر الحداثي فرض نفسه بقوة الوعي المتمثلة في فقه اللغة والتاريخ فتعلمنا أن الأساطير ما هي إلا قصص خيالية ولم يثبت لها وجود واقعي بالفعل فيقول ريكور "إن فلسفة تغذت بالأساطير تصل إلى لحظة معينة من التفكير ومن هنا فان التفكير الفلسفي يريد أن يرد على ظرف معين للثقافة الحداثية"[1] ولذلك نرى ريكور يشدد على العودة إلى ما كان عليه الرمز في الواقع محاولة ادلجته ضمن النقاش الفلسفي، إنها لحظة مهمة للفلسفة والهيرمينوطيقا "إن اللحظة التاريخية لفلسفة الرمز هي لحظة النسيان والاستعادة نسيان للتجليات المقدسة، نسيان إشارات المقدس، فقدان للإنسان بما هو كائن ينتمي إلى المقدس"[2] يتذمر ريكور من مفهوم الحداثة والعصر الحداثي لأنه عصر دفع الإنسان إلى فقدان انتمائه الديني للمقدس كما انه يرى ومن خلال مفهومه للحداثة دائما أن العالم افرغ من المقدس وذلك يعني "فقدنا وضياعا للإنسان نفسه بما هو كائن ينتمي إلى المقدس"[3] في نظر ريكور قد يكون هذا الأمر مقبولا لكنه سخيف، فهو لا يدين فقط تفريغ العالم من الإلوهية كما رأى ذلك فيبر weber وإنما يرى أن العالم يتم تفريغه من إنسانيته وعليه جرم الإنسان بخسارة علاقته الجوهرية مع المقدس، الأمر الذي نادى به ريكور من خلال طرح مسألة في غاية الأهمية بخصوص الحداثة والإنسان

علاقة التجربة الدينية بفلسفة الفعل:

تعتبر العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل من القضايا الفلسفية واللاهوتية العميقة التي (تقف عند مفترق) تقاطع بين الانتروبولوجيا الميتافيزيقا وعلم النفس الديني والأخلاق، إذ تتناول القناعات روحية والشخصية على السلوك البشري والقيم الأخلاقية فتبدو التجربة الدينية بما هي كشف أو انفعال روحي عميق، من حيث هو حالة باطنية لا علاقة له مباشرة إلى الفعل الخارجي فتعرف التجربة الدينية على أنها شعور الفرد وإدراكه الشخصي والمباشر لواقع متعال أو قوة عليا وهي تجربة ذاتية قد تكون غامضة أو روحية بطبعها فالتحليل الفلسفي يكشف أن الفعل ليس لاحقا للتجربة فحسب ، بل شرطا مكملا لها ومجموع هذه التجارب سواء كانت لحظات تأمل عميق أو انكشافات مفاجئة، غالبا ما تترك أثرا عميقا في الذات البشرية فالتجربة التي لا تتحول إلى فعل تبقى ناقصة من منظور الفلسفات التي تربط بين المعنى

[1] بول ريكور – جان غورندان– المرجع سبق ذكره – ص 83

[2] فلسفة الإرادة – المجلد الثاني – ص 480

[3] بول ريكور – جان غورندان – ص 83

والسلوك كما تبقى الفلسفة العملية غير مكتملة ما لم تدرك الجوهر الفلسفي الوجودي للكينونة الفعل الديني.

يمكننا دراسة التجربة الدينية على أنها تجربة وجودية عميقة تبرز عن معنى الإنسان في علاقته بالمطلق إلا أن هذه التجربة إذ لم تتحقق من خلال الفعل تصبح خفية وغير مكتملة وفي هذا السياق قدمت فلسفة بول ريكور كما سبق واشرنا آليات تحليلية دقيقة لفهم كيف يمكن للتجربة الدينية أن تنتقل من المستوى الداخلي إلى مستوى الفعل وكيف يتحول الفعل نفسه إلى نص قابل للتفسير والتأويل، فالفعل في منظور ريكور ليس مجرد حدث خارجي بل هو نص يحمل معنى ويتطلب القراءة والتفسير"[1] ومن اللافت للنظر أن الفينومينولوجيين مثل ميرلوبونتي يؤكدون أن التجربة حين تكون باطنية لابد أن تجد ترجمتها في الجسد، فالجسد ليس مجرد أداة للفعل.

بل هو أيضا حامل للمعنى، ومن هذا المنطلق يتضح أن أصل الفعل الديني لا يقتصر على إقامة طقوس أو على البعد الأخلاقي، بل هو ثمرة تحول وجودي عميق يعيشه الإنسان في صميم تجربته الروحية.

وعلى المستوى التاريخي نجد أن ويليام جيمس في دراسته لأصناف التجربة الدينية وهذا ما كنا قد اشرنا إليه في الفصل الثاني من تحليلنا لمفهوم التجربة الدينية "يرى أن التجربة الدينية الحقيقية لا تكتمل إلا إذا أثمرت أثرا عمليا طويل الأمد في السلوك"[2] ، فالتمييز بين "التجربة الأصيلة" و"التجربة العارضة" يتعين في نظره بقدرة التجربة على التحول إلى دافع الفعل وهكذا يبدو جيمس من جعل الفعل معيار للحكم على تجربة الدينية لا تقتصر على كونها نتيجة لها فقط وهذا يعيدون إلى فلسفة الفعل التي ترى أن الفعل تجسيد لقصد وغاية لا مجرد استجابة وان التجربة الدينية تمتلك قوة دافعة تجعل الفعل الديني فعلا ذا معنى لا مجرد ممارسة شعائرية.

وتكشف التجربة الصوفية عن وجه آخر لهذه العلاقة فابن عربي وسائر العرفاء يميزون بين مقام "الثبوت" ومقام "الإثبات" فالأول هو المعرفة الباطنة والثاني هو الفعل الذي يعبر عنها في العالم "[3]ومن هنا يصبح الفعل ليس مجرد استجابة لتجربة بل تفسيرا لها يقول حمادي حميد "إذا كان تجربة الكشف

---

[1] Paul Ricœur ,from to action :essayas in herméneutiques II ,northwestern university press ,1991 ,p87,

[2] William dames ,the varieties of religious experience ,longmans,1902,p47

[3] ابن عربي –الفتوحات المكية – تحقيق عثمان يحي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 1985 – ج3 – ص 203

الصوفي هي تجربة الانفتاح على رموز العالم، وكان النزول الصوفي يخترق هذه المجالات ولا يستنبطها فقط فإنه سينقل التحليل في الثقافة العربية الإسلامية من موقع تفسير البرهاني إلى موقع التأويل، ذلك أنه ينقلنا من لحظة البداهة إلى لحظة الاحتمال مما يدفع بإمكانية الحديث عن التأويل الصوفي"[1] إذ تبقى التجربة الروحية كامنة وغامضة ما لم تتجسد في الفعل حينئذ يمكن لصاحب التجربة ولغيره فهمها وهنا ينكشف البعد التأويلي للفعل الديني وهو ما عدله فيما بعد بول ريكور حين قال "كل فعل هو نص"[2].

فمن قراءة النص لاستخراج معناه يقرأ كذلك الفعل الديني باعتباره تأويلا عن تجربة ومعنى وقد كان هذا البعد الهرمينوطيقي حاضرا أيضا في أعمال ماكس فيبر الذي حلل تجربة الدينية وآثارها الاجتماعية إذ يرى :" أن التجربة الكاريزماتية تولد نمطان للأفعال يعيد تشكيل المجتمع من حول صاحب التجربة"[3] فالمعرفة الروحية ليست فقط حدثا معزولا فرديا فحسب بل قوة تاريخية تكشف تفسيرات فيبر أن الفعل الديني قادر على تأسيس نظام أخلاقي كامل على غرار ما وقع في البروستانتية حيث أدى المعتقد الديني للعمل إلى نشوء الرأسمالية الليبيرالية هذا مثال جلي على عملية التحول معنى روحي باطني إلى نسق اجتماعي اقتصادي متكامل.

وفي الفلسفة الألمانية نجد أن هيغل يرى العلاقة بين تجربة دينية والفعل علاقة ضرورية فالدين عنده ليس شعورا فرديا بل هو "وعي الروح بذاتها " [4]وهذا الوعي لا يكتمل إلا بالفعل ذلك لان الروح كما يوضح هيغل في فينومينولوجيا الروح لا تدرك ذاتها إلا من خلال حضورها في العالم ومن هنا ينتقل فعل الديني إلى مرحلة من مراحل تحقيق الروح إذ أن من يقرأ هيغل يدرك أن الفعل الديني ليس مجرد فعل أخلاقي بل فعل ميتافيزيقي أيضا لأنه يمثل لحظات تجسيد للروح المطلقة داخل وجود الإنساني وبهذا يبدو الفعل الديني إطار المثالية الألمانية أرقى أشكال الفعل الإنساني لأنه يضم المفهومات إلى البعض الحرية والمعنى وقد أضافت الفينومينولوجيا المعاصرة بعدا جديدا لفهم هذه العلاقة إذ يؤكد فلاسفتها أن التجربة الدينية شأنها شأن أي تجربة وعي لا يمكن أن تبقى داخلية بالكامل فهايدغر في تدبره للوجود يرى أن" الفهم لا يقاس بما يعرفه بل بما نمارسه أو نشرع فيه بالفعل"[5] أي أن التجربة لكي تكون حقيقية يجب أن

---

[1] حميد حمادي – الجمالية والكشف الصوفي (الزوع الجمالي في التجربة الصوفية –محي الدين بن عربي – نموذجا– رسالة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة ، 1994 ، ص 83

[2] Paul Ricœur ,from text to action ,northwestern university – press– 1991 – p93

[3] Max weber ,the sociology of religion , beocon press ,1963,p211

[4] Hegel ,phenomenology of spirit ,oxford university ,press ,1977, p152

[5] Martin Heidegger ,being and time ,harper samp ,1662,p94

تحدث في الفعل وفي هذا السياق يصبح الفعل هو اللغة التي تعبر بها التجربة عن نفسها فمن خلال الفعل وحده تتعرف الذات إلى ذاتها وتكشف عن نمط انفتاحها على الوجود.

والمثير أن مختلف المقاربات ورغم تباعدها تتلاقى عند فكرة واحدة التجربة الدينية لا تكتمل إلا بالفعل، والفعل الديني يأخذ معناه من التجربة فهي عبارة عن علاقة دائرية يعني حلقة مفرغة في حالة التأثير المتبادل، فممارسة التجربة تولد الفعل والعكس صحيح كما أن الفعل في تولده يعيد بناء تجربة الإنسان الذي يمارس طقوس روحية وشعائرية معينة بفعل الحضور إلى صلاة ، تضحية، صدقة– خلوة– تقديم خدمة.. ، إنه بهذا الشكل يعمق تجربته الحضورية الدينية أي انه يستشعر حضورا إلهيا ولهذا يقول ريكور "الفعل يصنع الفاعل" ويقول كذلك "لا وجود لتدخل دون تمرين قدرة ما الفعل يعني دائما القيام بشيء معين في سبيل أن يحدث شيء آخر ما في العالم ولا وجود من جهات ثانية لفعل دون علاقة بين المهارة (القدرة على الفعل) وما يحدثه هذا الأخير دون التعرف على قدره تنتمي إلى قائمة قدراتنا على الفعل وتحديدها"[1] فكل فعل إنسان يحملني مقصودة وهذه النية تجعل الفعل قابلا للتأويل وفي الفعل الديني تتجلى النية في استجابة الإنسان لما يختبره من حضور المقدس أو معنى روحي فالتجربة الدينية مهما بلغت من الاستقصاء والإمعان غير كاملة إلا حين تتحول إلى فعل قابل للتوضيح والتسجيل أيا كان من الشعائر التي تتمثل في عباده أو صوم أو صلاة أو مساعدة، وبهذا اتضح الفعل تفسير وجودي لتجربة الإيمانية والروحية لا مجرد أداء طقسي يقول ريكور (هناك من الأسباب العميقة ما يكفي لتبرير الانتقالات من نظرية النص إلى نظرية الفعل والعكس غير أني لا استطيع هنا أن أقدمها سوى بصفة الإجمالية ذلك أنها تشكل في حد ذاتها قضية مهمة بالنسبة لأنثروبولوجية فلسفية ما) "الانتقال من النص إلى الفعل يكف تماما عن ظهور كتماثل جريء في الحد الذي يمكن أن يبين فيه أن منطقة ما من الخطاب على الأقل على وعي بالفعل ترجع إليه تصفه ثانية وتعيد بناءه"[2] يؤكد ريكور أن الفعل يتضمن دلالات ومعان خفية تتجاوز المعنى الحرفي .

يفصح عن نفسه أي أنه يصبح (قابل للقراءة) تماما كما يقرأ النص الأدبي، فالفعل الديني يؤول ضمن سياق النص كما يستمد معناه من التجربة التي أنتجته، لكن في الوقت نفسه يصبح وسيلة لفهم التجربة ذاتها. فصلاة الفرد ليست مجرد حركات أو أدعية بل فعل الصلاة ينم عن تجربة الانضباط الروحي والوعي بالذات يفسر ويبين الفهم التأويلي بمعنى علاقة الإنسان والله .

---

[1] بول ريكور – من النص إلى الفعل – المصدر سبق ذكره – ص 134

[2] بول ريكور – من النص إلى الفعل – المصدر سبق ذكره – ص 135

يعد التأويل أحد المفاهيم المركزية لدى ريكور التي تربط بين الفعل والنص والتجربة، فالفعل الديني ليس حالة منفردة بل حالة وسطية، بينما يعتبر الإنسان داخليا وما يمكن الإفصاح عنه خارجيا هذا المقام الوسطي هو ما يتيح للقائم بالفعل أي يدرك تجربته، فالإنسان عاجز عن وعي المعنى كاملا إلا عندما يغير تجربة إلى فعل يتيسر شرحه وقراءته، وهكذا يصبح الفعل الديني نصا مفتوحا يكرر تأويله على الدوام ليس فقط من قبل المجرب الفاعل بل من قبل الآخرين كذلك كالجماعة الثقافة والتقاليد الدينية.

انطلاقا من هذا التصور، يمكن القول أن التجربة الدينية تخلق الفعل بينما يقوم الفعل بدوره بإعادة تشكيل التجربة، إذن هو تفاعل دائري والذي سماه بول ريكور "الدينامية التأويلية" حيث يتحول كل فعل نصا قابل للفهم والتأويل، بيد أن كل فهم مفتوح على استرداد لمعنى الفعل وكل فعل مستحدث يفتح نافذة لمعنى متجدد ولذلك ربط ريكور الفعل بالحرية "إذ لا يمكن فهم الفعل إلا من خلال نية الفاعل"[1] يتحقق النية في الفعل الديني الذي اختاره الإنسان بإرادته يكون قد تصرف طبقا للقيم وبموجب مبادئ تتسامى على الغريزة والمصلحة الذاتية المستنيرة مما يؤدي إلى جعل الفعل الديني متحررا ومنظما في الوقت نفسه.

تتمثل حرية الفعل الديني على انه نابع من قرار شخصي وموجه لأنه يتلقى معناه من التجربة الدينية حينئذ يتعذر النظر إلى الفعل الديني كاستجابة غريزية تلقائية، بل فعلا مدركا ومقصودا يستلزم تدبرا ونظرا واستيعابا للمقاصد التي يستهدفها.

ينظر ريكور للفعل على أنه نصا مفتوح للقراءة والتفسير، فالفعل يعبر عن تجربة منتهية بل واسطة تعمل لتعميق فهمها، الشيء الذي ينطبق جليا على الممارسات الدينية من شعائر– وعبادات فهي أفعال غنية بالرموز والدلالات التي يمكن تأويلها. وعبر هذا التفسير يصبح الفعل صلة بين تجربة الذاتية والوعي الجماعي والوجود، فتقديم المساعدة المادية مثلا مال – دواء– ملابس– إعانات مختلفة لا تعتبر مجرد عطاء مادي بقدر ما تعبر عن الإنسانية التي تتمثل في تجربة الارتباط بالآخر فتكشف عن البعد الأخلاقي والروح الذي يتعدى المفهوم المادي.

قدم ريكور منظور كلي للعلاقة بين التجربة والفعل فاعتبر أن الفعل بعيدا عن كونه محصلة للتجربة بل هو مرحلة من دورة مستمرة وهذا ما يشير إليه ريكور في قوله" التجربة تولد الفعل والفعل يعيد تشكيل التجربة ويعمقها"[2] ويبدو هذا جليا في الفعل الديني من ممارسات شعائرية إذ لا تعكس أبدا خبرة فحسب،

[1] Paul Ricœur ,from text to Action ,p 93

[2] Paul Ricœur ,from text to Action ,p 94

بل تخلق تجربة متجددة تترجم معنى الفعل بالانضباط والتأمل والفهم العميق، وعليه يتحول الفعل الديني كممارسة روحية معرفية ووسيلة تجمع بين الوعي الذاتي والمعنى السامي، وبين الإرادة الفردية والسلطة الدينية و منه نستنتج أن ريكور ينظر إلى الفعل بوصفه حاملا لبنية معيارية مقترنا بالمبدأ والدلالة، لا يمكن فهم الفعل الديني على أنه فعل أخلاقي فحسب.

يبدو أن ريكور توصل إلى نتيجة يرى فيها الفعل حاملا لنموذج معياري من حيث ارتباطه بالقيمة والمعنى، فالفعل الديني لا يمكن اعتباره مجرد فعل أخلاقي بل هو فعل تجريبي كينوني يحقق قيمة روحية ذات أبعاد وجدانية متجاوزة الفرد لتعم المجتمع وتقترن بالهدف الأسمى للوجود، وعليه يمكن أن نستنتج أن الفعل الديني أنبل وأعظم صور الفعل الإنساني لأنه يوحد بين الحرية والقصد والغاية والمعنى والمبدأ ، فيصبح مفتاح لاستيعاب التجربة الدينية وتفسيرها، وتأسيسا لما سبق يمكننا القول أن العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل تعتمد على قواعد.

1- التجربة الدينية طريق لفهم الدين إذ تحدث تحولا في بنية الوعي وهذا التحول هو ما يمنح الفعل الديني معناه.

2- الفعل الديني هو تأويلا للتجربة الروحية على الممارسة الخارجية له.

3- الفعل الديني هو تأمل عقلي للحدث إذ يعيد تشكيل التجربة عبر (التعميق)، المثابرة الالتزام – المواظبة والإصرار – والالتزام.

4- الفعل الديني يحمل بنية معيارية تجعله يتجاوز الأداء الخارجي إلى مستوى الغاية والمعنى.

5- الفعل الديني بعد برغماتي من خلال نتائجه العملية وتحويله للسلوك نحو الأفضل إذ لا تكمن صحته في العقيدة الميتافيزيقية فقط.

يمكن الاستنتاج أن العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل لا يوصفها علاقة ثنائية بين الداخل والخارج أو بين الوعي والسلوك بل باعتبارها وحدة حركية يتداخل فيها المعنى مع التجسيد والكشف مع الحركة والباطن مع الظاهر، وهذه الوحدة بالذات هي التي تجعل الفعل الديني من أعمق الأفعال الإنسانية وأكثرها تعقيدا لأنه فعل يعبر عن الذات وفي الوقت نفسه يشير إلى حضور المطلق داخل التجربة البشرية، فالعلاقة ليست مجرد صراع أو توافق بقدر ما هي علاقة جدلية وتاريخية، الدين يزود الفلسفة بمادة للتأمل التجربة الدينية والفلسفة تقدم أدوات لفهم هذه التجربة وتحليلها وقد يؤدي هذا التحليل إلى تكامل، أو تمايز أو حق تعارض، تبعا للمنهج الفلسفي والموقف الديني اتجاه العقل والوحي.

–تبحث العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل في كيفية تحول الإيمان والمشاعر الروحية الداخلية إلى ممارسات سلوكية وقرارات أخلاقية في الواقع بعيدا عن التدين الطقسي تعتبر التجربة الدينية كمحرك للفعل فهي الوعي المباشر بحضور إلهي أو حقيقة متعالية وفي فلسفة الفعل ينظر إلى هذه التجربة كدافع يوجه إرادة الفرد نحو القيام بأفعال محددة مثل العبادة بأنواعها أو العمل الخيري بناء على رؤية كونية معينة.

–تركز فلسفة الفعل على ما يسمى بالنية وهي من المنظور الفلسفي (القصدية) ففي سياق الدين لا يقاس الفعل بظاهره فقط بل بمصدره في التجربة الروحية (الإخلاص) فالتجربة الدينية تعطى الفعل "معنى" يتجاوز الغرض المادي فصدق التجربة الدينية يختبر من خلال نتائجها العملية حسب ما عبر عنه ويليام جيمس في كتابه "أصناف الخبرة الدينية" فالفعل الأخلاقي هو البرهان الخارجي على عمق التجربة الدينية الذي يعبر عن الحرية والمسؤولية، إن فلسفة الفعل تدرس مدى حرية الإنسان في تصرفاته.

تضع التجربة الدينية الفرد في مواجهه "نداء" أو "تكليف" مما يجعل الفعل استجابة حرة لمصدر متعال وهو يربط بين الدين والأخلاق العملية.

فالعلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل هي علاقة تكاملية إذ تمثل تجربة الدينية الجانب الوجداني والنظري، بينما تمثل فلسفة الفعل التحقق الميداني والترجمة السلوكية لتلك التجربة هذا ما سيحيلنا إلى تحليل آخر لا يقل أهمية على ما سبق وهو : كيف استقبلت التأويلية المعاصرة بصفة عامة التأويل الريكوري للرمزية الدينية والاتيقا هذا ما سنحاول البحث فيه في المبحث الأخير لهذا الفصل.

المبحث الثالث: موقف التأويلية المعاصرة من فهم ريكور للرمزية الدينية والإيتيقا

تعد التأويلية المعاصرة عند بول ريكور محطة محورية في تطور الهيرمينوطيقا الحديثة، إذ أعادت صياغة العلاقة بين النص والمعنى، وبين الفهم والوجود، بطريقة جعلت من التأويل إطارا جامعا لحقول الفلسفة والأخلاق والرمزية الدينية ، فمنذ البداية لم يتعامل ويكور مع النص بوصفه موضوعاً خارجيا، بل باعتباره وسيطاً يمكن الإنسان من فهم ذاته والعالم . وهذا ما يفسر الارتباط العضوي بين مشروعه التأويلي من جهة، ومجالي الإيتيقا والرمزية الدينية من جهة أخرى". فقد جعل من الرمزية الدينية جسرا يصل بين التجربة الإيمانية والفعل الأخلاقي، فالنصوص المقدسة لا تقرأ كأوامر جاهزة، بل كدعوات تأويلية تعيد تشكيل الوعي الأخلاقي فالإيمان ليس امتثالاً ميكانيكيا، بل انخراط في مسار هرمينوطيقي يجعل الفعل الأخلاقي ثمرة لفائض الدلالة الذي يحمله الرمز الديني ، ولهذا يرى ريكور أن الاستعارة والرمز يحتفظان بقدرة فريدة على تجاوز ما يسميه ب" سطحية اللغة" نحو طبقات من المعنى الأخلاقي والوجودي".[1]

وفي مجال الإيتيقا، لا ينطلق ريكور من مقاربة معيارية أو قانونية كما هو الحال في الأخلاقيات التقليدية، بل من فهم تأويلي يرتكز "على سردية الذات " فالذات وفق ريكور، لا تدرك نفسها مباشرة، بل عبر القصص التي ترويها عن حياتها، وهذه السرديات هي التي تمنح الفعل الأخلاقي معناه ، فالإيتيقا ليست واجبا "محدقا مسبقا، بل مشروع تحقيق العيش معا بشكل جيد"، وهو ما يمنحها طابعا تأويليا يجعل الأخلاق منفتحة على تعددية القيم، واختلاف السياقات، وتعدد التأويلات ، وهذا يؤكد ريكور أن الأخلاق لا تختزل في قوانين، بل هي حوار مستمر بين الفاعل والعالم والآخرين.

وبما أن مفهوم الرمز الديني يحتل موقعا أساسيا في البناء الهرمينوطيقي لريكور، فقد نظر إليه لا كعلامة لغوية ثانوية، بل كبنية تمنح الفكر إمكانية التفكير، وتفتح أمام الذات مجالا للمعنى يتجاوز الدلالة الحرفية ، وهذا الاتساع في فهم الرمز هو ما جعل التأويلية المعاصرة ترى في ريكور نقطة تحول في فهم العلاقة بين الدين واللغة والإيتيقا فلم يعد النص الديني مجرد مرجع عقائدي، بل فضاء لإنتاج المعنى الأخلاقي عبر عملية التأويلية متعددة المستويات . وقد شدد ريكور على أن الرمز يمنح الفكر موضوعه، متجاوزاً

[1] Ricoeur, Figuring the Sacred : Religion, Narrative, and Imagination, Fortress Press, 1995 p38-41

المعنى المباشر ليكشف عن طبقات من الدلالة الكامنة في عمل التجربة الإنسانية ، وهذا الفهم العميق للرمزية أدى إلى إعادة صياغة العلاقة بين الفهم والتفسير داخل الهرمينوطيقا ،

ويظهر موقع التأويل داخل الهرمينوطيقا أن الفهم عند ريكور ليس مجرد تمرين لغوي، بل حدث وجودي تتكون من خلاله الذات الأخلاقية ، ولهذا يميز ريكور بين " الفهم المباشر "و التفسير العميق "للنصوص، إذ إن الرموز، بخلاف العلامات العادية، ترغم الفكر على الدخول في مسار تأويلي تستعيد فيه الذات علاقتها بنفسها وبالعالم.[1] ومن هنا رأت التأويلية المعاصرة أن الأخلاق لا تبنى خارج النصوص الرمزية، بل في صميمها، لأن الذات لا تستعبد معناها إلا عبر حوار مع الخيال الديني الذي يتيحه الرمز.

وتبلغ هذه الرؤية دروعا حين يناقش ريكور التوتر القائم في المجتمعات الحديثة بين القيم الأخلاقية المتعددة. فبينما قد ينظر إلى هذا التوتر بوصفه علامة على انهيار الأخلاق، ترى التأويلية المعاصرة أنه دليل على حيويتها، لأنه يفرض على كل قيمة أن تبرر نفسها داخل فضاء عمومي تداولي ، "وقد سعى ريكور، من خلال مفهوم أخلاق المسؤولية، إلى منح هذا التوتر أنها عقلانيا، حيث يصبح التأويل وسيلة التنظيم التعددية دون السقوط في النسبية المطلقة" [2] ورغم اتفاقه مع نقد الحداثة التقليدية لفكرة الذات الثابتة والمطلقة، إلا أنه رفض إلغاء دور الذات تماما، لما يحمله ذلك من مخاطر أخلاقية وسياسية، إذ تبقى الذات المرجع الأساس عند الحديث عن مسؤولية الفرد عن أفعاله، وعن مسؤوليته تجاه الآخر والعالم.

كما واصل ريكور، بأسلوبه الفلسفي المركب ومنهجه التأويلي في السرعة الميتافيزيقية معالجة مسألة الشعور بوصفه قصدية تتجه نحو تحقيق السعادة، بعيدا عن التصورات الأبيقورية القديمة أو مقاربات علم النفس السلوكي الحديث فقد جعل من الشعور النفسي أداة إدراكية ميتافيزيقية تمتلك إرادة قصدية تسعى إلى بلوغ السعادة، وتجاوز الألم والكبت والحرمات، وصولا إلى الامتلاء النفسي والاكتفاء الذاتي . وهكذا يصبح الشعور سلسلة متصلة من اللذات المتصاعدة التي ينشدها الوعي الإنساني بوصفه وعيا أصيلا غير زائف.

وما يميز تأويلية ريكور هو توسيعه لمفهوم النص بحيث لم يعد مقتصرا على النص المكتوب، بل شمل الفمل الإنساني والتاريخ الفردي والجماعي ، وبهذا التحول، أعاد ريكور للرموز مكانتها، بعد أن اعتبرها

---

[1] Ricoeur, Interpretation Theory : Discoune and the Surplus of Meaning, Texas Christian University Press, 1976, p 52-55

[2] Ricoeur, Oneself as Another: chapter 7 (Ethics and Respomibility)

ماركس وابنته مجرد أوهام، لتصبح نافذة نطل منها على عالم المعنى. كما شدد على الترابط بين الأخلاق والتأويل، فالتأويلية بلا أخلاق على فارغة، والأخلاق بلا تأويلية تتحول إلى أخلاق عمياء ويمكن تلخيص مشروعه التأويلي في ثنائية المعنى والوجود، فإذا كان هايدغر قد جعل الوجود نقطة .

وقد أسهم هذا الفهم العميق للرمزية في إعادة تحديد العلاقة بين الفهم والتفسير داخل الهرمينوطيقا، إذ أن التأويل عند ريكور ليس مجرد نشاط لغوي، بل حدث وجودي تتشكل من خلاله الذات الأخلاقية ، ولهذا يميز ريكور بين الفهم المباشر و "التفسير العميق" للنصوص، لأن الرموز بخلاف العلامات العادية تجبر الفكر على الدخول في مسار تأويلي تستعيد فيه الذات علاقتها بذاتها وبالعالم [1]. ومن هنا رأت التأويلية المعاصرة أن الأخلاق لا تبنى خارج النصوص الرمزية، بل في داخلها، لأن الذات لا تستعيد معناها إلا عبر حوار مع الخيال الديني الذي يتيحه الرمز.

وتبلغ هذه الرؤية ذروتها حين يناقش ريكور التوتر القائم في المجتمعات الحديثة بين القيم الأخلاقية المتعددة ، فبينما ينظر إلى هذا التوتر أحياناً بوصفه علامة على ضعف الأخلاق، ترى التأويلية المعاصرة أنه دليل على حيويتها، لأنه يفرض على كل قيمة أن تبرز نفسها داخل قضاء عمومي تداولي. وقد سعى ريكور، من خلال مفهوم أخلاق المسئولية، إلى منح هذا التوتر أفقا عقلانيا بحيث يصبح التأويل وسيلة التنظيم التعددية دون السقوط في النسبية المطلقة"[2]. ورغم اتفاقه مع نقد الحداثة لفكرة الذات الثابتة، إلا أنه رفض إلغاء دور الذات بالكامل، لما يحمله ذلك من مخاطر أخلاقية وسياسية، إذ تبقى الذات المرجع الأساس عند الحديث عن مسؤولية الفرد تجاه أفعاله، وعن التزامه بالآخر والعالم.

كما واصل ريكور، عبر منهجه التأويلي في النزعة الميتافيزيقية معالجة مسألة الشعور بوصفه قصدية تتجه نحو تحقيق السعادة، بعيدا عن التصورات الأبيقورية القديمة أو مقاربات علم النفس السلوكي الحديث. فقد جعل من الشعور النفسي أداة إدراكية ميتافزيقية تمتلك إرادة قصدية تسعى إلى تحاور الألم والكبت والحرمان، وصولا إلى الامتلاء النفسي والاكتفاء الذاتي . وهكذا يصبح الشعور سلسلة مترابطة من المئات المتصاعدة التي ينشدها الوعي الإنساني بوصفه وعيا أصيلا غير زائف.

وما يميز تأويلية ريكور هو توسيعه لمفهوم النص بحيث لم يعد مقتصراً على النص المكتوب، بل شمل الفعل الإنساني والتاريخ الفردي والجماعي ، وبهذا التحول أعاد ريكور للرموز مكانتها بعد أن اعتبرها

---

[1] ريكور – صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة ، د. جورج زيناني، دار الكتاب الجديد ، المتحدة ، ط1، بيروت، 2005، ص 46

[2] ريكور، صراع التأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، تر : منذر عياشي، المصدر نفسه، ص 41

ماركس ونيتشه مجرد أوهام، لتصبح نافذة نطل منها على عالم المعنى . كما شدد على الترابط بين الأخلاق والتأويل، فالتأويلية بلا أخلاق تبقى فارغة، والأخلاق بلا تأويلية تتحول إلى أخلاق عمياء ويمكن تلخيص مشروعه التأويلي في ثنائية المعنى والموجود؛ فإذا كان هايدغر قد جعل الوجود نقطة الانطلاق. ويتطور الفهم والتفسير، اللذان يتجه أحدهما نحو المعنى المباشر والآخر نحو البنية التحليلية للنصر، إلى أن" يصير قطبين متميزين داخل الثانية متحركة "[1] إلى أن يدمج فهم القارئ مع معنى النص في وحدة جديدة تعيد إدخال المعنى في الواقع وتسهم في تغييره، وهكذا يصبح الفهم شكلا من أشكال الوجود، لأن القارئ قبل الفهم ليس هو ذاته بعده ، فالقاريء يسعى إلى وقد طبق ريكور على العلاقة بين السرد والحياة حكمة سقراط الشهيرة بأن الحياة التي لا يبذل فيها جهد لا تستحق أن تعاش، لأن هناك فجوة بين السرد والحياة : فالسرد يروى، بينما الحياة تعاش ويجب ردم هذه الفجوة من خلال إعادة النظر في طرفيها) الحياة– السرد (وفهم كيف يقودنا السرد) الخيال (إلى الحياة ، ففكرة الردم تلخص في أن عملية التأليف لا تكتمل داخل النص وحده، بل في القارئ نفسه ويمكن القول إن معنى السرد أو دلالته تنشأ من التفاعل بين عالم النص وعالم القارئ، وهكذا يصبح فعل القراءة اللحظة الحاسمة التي تستند إليها قدرة السرد على تشكيل تجربة القارئ.[2] "فالقراءة تمثل الخطة الوساطة بين زمنين أو عالمين مختلفين: زمن النص وزمن القارئ.

ومن هذا المنطلق وجهت انتقادات متعددة إلى فكرة ريكور حول التحولات التي تطرأ على الذات أثناء امتلاكها للنص عبر القراءة ، فإذا كانت القراءة تشير إلى ما يشبه وفي الإنسان الباطني بذاته، وتعيد تشكيل ما يسميه "أنا"، فهل يحق له الاستمرار في تسميته كذلك؟ إذ يصبح هذا الأنا "خاضعا لسلطة معيار آخر ، يمارس تأثيره من خلال النص . وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاستحواذ من ذات أخرى على الذات لا يحدث فقط على مستوى التفكير الموضوعي المرتبط بالصور والإحساسات والأفكار التي تقدمها القراءة، بل يمتد أيضا إلى مستوى الثانية نفسها فعندما ينغمس القارئ في القراءة بنود ذات أخرى ذات تفكر وتشعر نيابة عنه [3]." أي إن الذات تسلب منها ذاتيتها لصالح ذات أخرى تلقاها غير النص، وتحاول

[1] ريكور، صراع التأويلات– دراسات هيرمينوطيقية تر : منذر عياشي، المصدر السابق، ص 15

[2] ريكور، من النص إلى الفعل، منشورات لوسوي، باريس، 1998، ص 26

[3] فلسفة بول ريكور – الوجود و الزمان و السرد – ترجمة سعيد الغانمي – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء (1999) – الطبعة الأولى –ص 39–46 .

أن تعيش دوراً جديداً من خلال إعادة إدراج المعنى في الواقع . وهذا هو جوهر النقد الموجه لهذا النوع من الذاتية، إذ يعد في جوهره سلبا للذات لا تأكيدا لها.

وبذلك يميز ريكور بين هوية ذاتية تتغير وتبقى محافظة على استمراريتها رغم مرور الزمن، وبين هوية ثالثة لا تتغير، وهي ليست هوية الذات". هذه الهوية التي يمكن تسميتها بالفرنسية le même و mémeteيمكن أن تطلق عليها بالعربية العين أو ما هو عينه أو العينية، وهي الأقرب إلى مفهوم الجوهر ....."

فالهوية التي "لا تتغير بل تبقى محافظة على ما هي عليه رغم مرور الزمن [1] " توحي بأن ريكور يلجأ هنا إلى التمييز بين جوهر ثابت للذات وعرض متحول يطرأ عليه التغيير دون أن ينفصل عن ذلك الجوهر أي إن للقارئ بنية أساسية مستقرة، تقابلها تحولات متجددة تنشأ بفعل القراءة.

ويعود ذلك إلى أن امتلاك نص عبر القراءة يعني الانخراط في أفق عالم ضمني يضم الأفعال والشخصيات والأحداث التي يرويها العمل السردي . وبهذا يصبح القارئ منتميا في اللحظة نفسها إلى أفق التجربة المتخيلة التي يفتحها النص، وإلى فعله الواقعي.

فأفق التوقع وأفق التجربة يواجه أحدهما الآخر باستمرار وينصهران؛ إذ تجعل القراءة العيش تمكنا داخل عالم الفعل المتخيل، كما أن القصص تروى وتعاش أيضا على نحو تحييلي .[2] أي أن القارئ، أثناء القراءة، ينتمي خياله إلى عالم النص، وبوجوده الفعلي إلى حياته الواقعية، وهنا تحقق السرد المهمة الأولى التي أسندها إليه ريكور : إعادة رسم العلاقة بين اللغة والوجود.

وقد سعى ريكور إلى إيجاد حل وسط يضع حدا لصراع التأويلات الذي يعرقل مشروعه التأويلي في الطابع اللاهوتي، ويتجاوز الخلافات التي شكلت تاريخ الهيرمينوطيقا ورغم قبوله المدئي بنظرية موت المؤلف واختارها نقطة انطلاق لتحويل إشكالية المعنى إلى علاقة بين النص والقارئ، إلا أنه يتعامل مع هذا الموت بوصفه مجالا، خصوصا في تأويل النصوص المقدسة، بحيث لا ينزع عنها قدسيتها، وفي الوقت ذاته يمنحها مرونة تسمح بتعدد التأويلات . وفي الواقع، كان ريكور يعيد صياغة أفكار سابقيه حول مركزية النص ودور اللغة في التأويل، وكذلك حول أهمية القارئ بوصفه مؤولا، غير أن إضافته الجوهرية تمثلت في تعميق هذا الجانب، ومنح القارئ دورا أكبر يسمح له بإعادة تشكيل ذاته أمام النص،

[1] ريكور، بول الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 50

[2] ريكور، بول، الحياة بحثا عن السرد، في فلسفة بول ريكور (الوجود و الزمان و السرد)، مرجع سبق ذكره، ص 47 –48

ليصبح ذاتا جديدة، ويعيد إدراج المعنى في الحياة ، وهذا يعني أن القراءة لم تعد مجرد استقبال لأفكار النص، بل تحولت إلى سلوك وفعل ينجزه القارئ.

وفي المجال الديني، قدم ريكور أحد أهم التحليلات الحديثة للرمزية الدينية، خاصة في كتابه رمزية الشر"، فالنص الديني، كما يرى لا يقدم معانيه بصورة مباشرة، بل يتجلى في رموز ذات فائض معنى، أي إنها تقول أكثر مما يفهم منها حرفيا . [1] "وهذا الفائض هو الذي يفتح المجال أمام التأويل ....

وينظر إلى التأويل باعتباره أداة الكشف الطبقات المتعددة التي ينطوي عليها الرمز الديني، إذ إن الرمزية الدينية لا تفهم فهما حرفيا، بل تتطلب انخراطاً وجوديا يجعل من عملية فهمها فعلا أخلاقيا في حد ذاته.[2]

"ويشير جورج زيناتي في مقدمة كتاب ريكور الذات عينها كآخر إلى أنه في سنة 1960 صدر الجزء الثاني من فلسفة الإرادة في مجلدين منفصلين، أعلن فيهما ريكور أنه تواصل ما بدأه في الجزء الأول، حيث طرح إشكالية ارتباط الإنسان بالشر، بعد أن أكد أن تجربة الخطيئة مثلاً غير قابلة للوصف القصدي الفينومينولوجي وقد حمل الجزء الأول عنوان الإنسان الخطاء، وهو كتاب يبحث في نوع من أنطولوجيا الإنسان، أي في جوهر وجوده، وفي ما يجعله قابلا للوقوع لا في الخطأ فقط، بل في الخطيئة، أي في ارتكاب الإثم .[3] و من خلال هذا المشروع حاول ريكور الكشف عن الرموز والطقوس التي تحيط بالمسألة الأخلاقية، مستفيدا من أعمال فرويد التي أبرزت قدرة التأويل الرمزي على فهم الأفعال، خصوصا اللاإرادية منها ومن هنا يتضح أن فلسفة الإرادة لدى ريكور تطرح أسئلة جوهرية حول معنى الشر والخير، والخطيئة والاثم، والإرادي واللاإرادي.

وتتميز مقاربة ريكور للرمزية الدينية بأنها لا تغيب الدين في العقلانية الحديثة، ولا تبقيه في حصانة لاهوتية مغلقة، بل تقترح طريقا ثالثا : الدين بوصفه خطابا رمزياً يمنح الذات أفقا للأمل والانعتاق . وبهذا تسهم الرموز الدينية في تشكيل المخيال الأخلاقي للإنسان، فالمفاهيم الدينية مثل الرحمة، والخطيئة، والخلاص، والعهد، تكشف عبر تأويلها عن إمكانية تحديد الحسن الأخلاقي لدى الإنسان المعاصر.[4]

«فالهرمينوطيقا الدينية، مهما ادعت الأصالة أو الطابع التطهيري، تبقى في حاجة دائمة إلى الارتياب كي

---

[1] Ricoeur, Paul. The Symbolism of Evil : Beacon Press, 1969 p77.

[2] Kearney, Richard On Paul Ricoeur The Owl of Minerva Routledge 2004

[3] بول ريكور – الذات عينها كآخر، المصدر سبق ذكره، ص 14

[4] Dosse. François. Paul Ricoeur: Les sens d'une vie La Découverte, 1997.

تتخلص من أوهام التمركز حول الحقيقة أو الادعاء بامتلاك معرفة المطلق، وهي تقوم بعملية توسيع وتعميم تسمح بتجاوز هذه الاعتراضات، والسير نحو مزيد من الدقة والموضوعية.

وترتقي الهرمينوطيقا الدينية إلى مستوى التأمل الفلسفي، وتكتسب منزلة انطولوجية حين تحاول الجمع بين مقولة نيتشه الشهيرة عن موت الإله وبين المقطع النوراني الذي يعلن "أكون الذي أكون" . "وقد بلغ ريكور، عبر أبحاثه المتعمقة، مستوى من التجذير الأنطولوجي للهرمينوطيقا الفلسفية جعل الحجة الأنطولوجية على وجود الله دعامة هرمينوطيقية، تبرز ضرورة وجود الكائن التام إلى جانب الإنسان، لكي يرى نفسه فيه ويدرك ذاته من خلال خطابه، ضمن دائرة هرمينوطيقية غنية بالمعنى.[1] "وهكذا يرسم النموذج التأويلي الذي يتبناه ريكور قوسا هرمينوطيقيا كاملا، يتحدث فيه تفاعل بين التفسير العلمي العقلاني للنص الديني وبين الاعتراف بالقراءة الإيمانية التي تتبع منهجا اعتقاديا .

فالطقوسية الشعائرية للإيمان ليست سوى جانب من جوانب القراءة الدينية، إذ يتمثل الهدف الأساسي عند ريكور في تتبع القصد المرجعي للنص والنوايا الإجمالية التي يحملها، مما يوجه المعنى نحو أنطولوجيا خاصة ورؤية مميزة للمواقع. وقد تعمق ريكور في هذا الاتجاه إلى مدى أبعد مما وصلت إليه مدرسة بين اللاهوتية الجديدة، ليؤسس نموذجا إيمانيا مختلفا في مقاربته.

وقد تعرض موقف ريكور من الدين لجملة من الانتقادات، أبرزها أن " تركيزه على الوساطة اللغوية والنصية قد يتفرع التجربة الدينية من جذورها الأولى، ويجعلها تجربة مؤولة أكثر منها معاشة، ويرى بعض الباحثين أن ريكور يقترب من نوع من العلمية غير المباشرة التجربة الدينية حين يدعمها بالكامل داخل إطار اللغة والتاريخ ".[2] ومع ذلك يصر ريكور على أن دينية الرمز لا تلغى بفعل التأويل، بل تتعزز، لأن "الرمز يعطي للفكر ما يفكر فيه"، كما سبق أن أوضح.

إن تداخل الإيتيقا والرمزية الدينية في مشروع ريكور لا يمثل مجرد القاطع عابر، بل يشكل جزء من رؤية شاملة للإنسان بوصفه كائنا لغويا وسرديا ورمزيا. فالمعنى عند ريكور لا يوجد خارج التأويل، والذات الأخلاقية لا تكون خارج الحكاية، والدين لا يفهم إلا عبر رموزه التي تدعو المفسر إلى تجاوز الدلالة

[1] Benjamin Fabre Paul Ricoeur, Cinq études herméneutiques, Archives de sciences sociales des religions, (1976: 20(1)6,378

[2] "Kaplan, David. Ricoeur's Hermeneutics and the Problem of Religious Experience. Journal of Religion, 2003.

المباشرة نحو أفق وجودي أعمق، وبهذا يصبح مشروع ريكور جسرا يصل بين العقلانية التأويلية والروحانية الدينية، وبين الأخلاق والهوية، وبين النص والوجود.

وقد استقبلت التأويلية المعاصرة هذا التحول بترحيب واسع، معتبرة أن ريكور أعاد الاعتبار إلى الدين بوصفه خبرة معنوية لا منظومة مغلقة فالرمز الديني، وفق القراءات التأويلية الحديثة، ليس قالبا عقائدي حاملا، بل فضاء للانفتاح على المعنى، والتحرر من القراءة الحرفية التي تفقر التجربة الروحية، وهكذا يغدو النص الديني مجالا لتفاعل الخيال، ولإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والقداسة بعيدا عن أي توظيف ايديولوجي .

ومع ذلك، لم يسلم مشروع ريكور من النقد داخل التأويلية المعاصرة نفسها، إذ أثارت فكرة «موت القداسة عبر التفسير"، [1] جدلا حول مدى قدرة التحليل التأويلي على الحفاظ على البعد الروحي للنص الديني، فمن جهة، يتيح التأويل العميق إنقاذ النص من الجمود، لكنه من جهة أخرى قد يؤدي الإفراط في التحليل إلى تذويب ما يجعل النص مقدما في الأصل، ولهذا انقسمت المواقف بين من يرى أن ريكور حرر النص الديني من سطحية القراءة اللاهوتية التقليدية، وبين من يعتقد أن التأويل غير المنضبط قد يهدد التجربة الإيمانية.

ومع ذلك، يبقى أهم ما خلفه مشروع ريكور في التأويلية الراهنة هو "الربط البنيوي بين الرمزية والإيتيقا"، فالذات الأخلاقية – كما يوضح ريكور في الذات عينها كآخر لا تتشكل إلا عبر تفسير الفعل والنية .... فالقدرة والمسؤولية ،[2] تشكلات عند ريكور أساس للمعنى الأخلاقي، الذي لا يعرض من الخارج، بل يتكون من الداخل غير مسار تأويلي تشترك فيه النصوص المقدسة والذاكرة والخيال. ومن هنا تصبح الأخلاق فعلا تأويليا للذات، لا مجرد منظومة معيارية جاهزة.

وفي قراءتها لريكور، لا تكتفى التأويلية المعاصرة بالإشادة بمنهجه، بل تجعل من مشروعه نقطة انطلاق هو تصور جديد للدين بوصفه خبرة إنسانية وأخلاقية والعلاقة بين الرمز الديني والإيتيقا ليست علاقة تبعية، بل علاقة جدلية: الرمز يفتح أمام الأخلاق أننا للمعنى، والأخلاق تمنح الرمز تحققا فعليا في العالم. وهكذا تتحول الهرمينوطيقا من مجرد تقنية لقراءة النصوص إلى فلسفة للفعل الإنساني، حيث يغدو الإنسان كائنا تأويليا يعيش داخل شبكة من الرموز التي تشكله بقدر ما يشكلها.

---

[1] "Mark 1. Wallace, Ricoeur's Hermeneutics of Religion, The Journal of Religion, Vol. 74, No. 1994.2p 189

[2] "Ricoeur, Oneself as Another, University of Chicago Press, 1992, p 140-150

وبعد أن احتل بول ريكور موقعا مركزة في الفلسفة التأويلية المعاصرة، من خلال محاولته الجمع بين الفينومينولوجيا والتحليل اللغوي وفلسفة السرد، أثار هذا الطابع التركيبي الواسع سلسلة من الانتقادات من مدارس فلسفية كبرى، أبرزها البنيوية وما بعد البنيوية. والفلسفة التحليلية، ومدرسة فرانكفورت، إضافة إلى قراءات دينية وماركسية.

ويرى البنيويون أن ريكور، "على الرغم من نقده للذات المتعالية، يعيد إدخال الذات من باب السرد غير مفهوم الهوية السردية وهو ما اعتبره ليفي شتراوس استمرارا لمركزية الإنسان في الفلسفة الغربية ،[1] وقد ذهب ليفي شتراوس إلى أن هناك تعارضا ظاهرية بين الأسطورة والتاريخ، لكنهما يشتركان في بنية وسيطة واحدة، تتجلى في نسق مفتوح يسمح بانتقال المعاني غير الأجيال من خلال اللاشعور الجمعي، في هيئة شعائر طقسية واحتفالات موسمية وتحولات ثقافية تتجسد في رقى وتمائم لا تخلو من الخضوع والتسامي والانبهار، وتمثل هذه المرحلة طورا رمزيا استعاريا من أطوار اللغة التي مرت بها البشرية، حيث بحث الإنسان عن الحكمة في الحكايات الخرافية والملاحم الشعرية والأمثال والمسرح التراجيدي والكوميدي.

ورغم أن الحكمة القديمة، التي المحلت شكل طقوس وأدعية، منحت الفرد السكينة والجماعة الطمأنينة على المستوى الديني، إلا أنها لم تكن كافية على المستوى الفكري بالنسبة لأولئك الذين شغلتهم أسئلة الوجود وما بعده، وأدهشهم الكيان الإنساني ودقة خلقه، وأربكتهم الطبيعة وألغزهم الشر، فانصرفوا إلى التأمل والتفكير، رافعين الحكمة إلى مرتبة أعلى في الفلسفة، حيث تحدث قدرة العقل الإنساني على النظر في الأشياء وتقليبها من مختلف الوجود، ظاهرا وباطنا، ومع هذا التحول دخلت البشرية مرحلة جديدة تتجه نحو التحرر من سطوة السحر والأحلام، واستبدالها بالعلم والمعرفة.

يرى ميشيل فوكو أن "إعطاء الذات دورا مركزية في إنتاج المعنى يتعارض مع فهمه للخطاب بوصفه نتاجا لعلاقات السلطة" [2] ففوكو يؤكد في العديد من كتاباته أن مشروعه يمثل نقدا جذريا لمفهوم الذات كما صاغته فلسفات الذات من ديكارت إلى سارتر ، تلك الفلسفات التي اعتبرت وعي الذات بذاتها وعيا أنونا متعاليا، قائما خارج التاريخ، ومتشكلا ذاتيا، وحرا بصورة مطلقة، وعلى خلاف هذا التصور، ويحلل

---

[1] . Ricoeur, Paul. Oneself as Another: pl 14-120.

[2] Ricoeur, Paul. Time and Narrative, Vol. 1: University Chicago Press: 1984. p150-168.

.خالد البحري استطيقا الذات لدى فوكو، مجلة دراسات فلسفية، العدد 03 نوفمبر 2014، ص 09-10-87

فوكو تشكل الذات ضمن مجرى التاريخ، فهو يتحدث عن الذات كموضوع يتكون تاريخيا"[1] ، ولم يكن هدفه إثبات الذات بقدر ما كان يسعى إلى إبراز حضورها وفعاليتها، والاهتمام بما يوصفها حالا يستحق التحليل.

أما جاك دريد، فيرى أن التأويلية الريكورية تفترض إمكانية الوصول إلى معنى مستقر نسبيا، بينما يلعب التفكيك إلى أن المعنى مؤجل على الدوام، وهذا انتقد دريدا محاولة ريكور "ترميم المعنى" ففي قراءته المشروع ريكور، يتعامل دريدا مع التأويل بوصفه لمحاولة جادة للبحث عن معنى ثابت خلف النفي، لكنه يعتبر هذا المسعى اختلاق السرعة ميتافيزيقية تتوق إلى أصل سابق على اللغة يمكن بلوغه عبر الفهم المنهجي، وبينما يصر ريكور على إمكانية استعادة دلالة لتجاوز الفتاح العلامات ولو عبر مراحل الشك والرمز والمسافة التأويلية– يرى دريدا أن النص لا يقدم سوى آثار تلاشي باستمرار، وأن كل محاولة لتثبيت المعنى لا تكشف حقيقة كامنة، بل تنتج طبقات جديدة من الاختلاف المؤجل، وهكذا يتحول الحوار بينهما إلى مواجهة بين تأويلية البحث عن أفق دلالي مشترك يسمح للذات بأن تفهم والتوافق مع العالم، وتفكيك يرفض ثبات هذا الأمل ويكشف هشاشته الداخلية، ولا يعني هذا أن دريدا يهدم التأويلية من الخارج، بل إنه بين من داخلها أن مطلب استعادة المعنى يفترض ملا مركز حضوريا يستحيل بلوغه، لأن اللغة– وفق منطق الاختلاف– لا تمنح سوى انزياحات متراكبة لا نهائية، وهذا يصبح نقده لريكور تأكيد على أن الفهم نفسه تمارس داخل قضاء لا يضمن يقينا تأويليا بل يظل مفتوحا على اللعب الحر للدال، حيث تتجاور إمكانية الفهم مع إمكانية العبارة في اللحظة نفسها، دون أن يحسم النص لصالح تأويل نهائي .

أما فلاسفة اللغة مثل ديفيدسون وسيرل، فيرون أن منهج ريكور في "تحليل الرمز والدلالة يفتقر إلى الصراحة الاصطلاحية، إذا يتجاوز الحدود بين الدلالة اللغوية والخيال الرمزي" [2]، مما يجعل التأويل مالا يصعب إخضاعه لاختبار منطقي أو تناولي كما أن التأويل الفلسفي في نظرهم يتعارض مع الوظيفة الدلالية للغة، لأن اللغة .

فاللغة ليست مجرد أداة اتصال وتبليغ، على إن العالم بأسره يتخذ بنية لغوية، ويهدف التأويل – انطلاقا من هذا الفهم – إلى تحويل اغتراب الإنسان إلى علاقة ألفة بالعالم، عبر البحث عن التماثل الجوهري بين

[1] Ricoeur, Paul. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Yale University Press: 1970. pp. 26–54.

[2] Ricoeur, Paul. The Symbolism of Evil: Beacon Press, 1967. p 150–172.

الإنسان والوجود، ويقودنا هذا التصور، على مستوى التأويل التعليمي، إلى رفض المنهج بصيغته التقليدية، والتمسك بتحليل فعل الفهم ذاته، حتى لا تتحول إسقاطاتنا الذاتية –كما يشير ريكور– إلى أصوات خارجية تخاطبنا بوصفها «آخرا». وكما يرى غادامر، لا يمكن قراءة أي نص دون توقعات مسبقة وإسقاطات أولية، وهنا يتجلى دور التأويل الفلسفي في مراجعة هذه الإسقاطات باستمرار في ضوء ما يعرضه النص، وكل مراجعة لإسقاط سابق قد تفتح العمال لإسقاط جديد إلى أن تتجاور الإسقاطات المنافسة جنبا إلى جنب، فتغدو وحدة المعنى أكثر وضوحا، ويتبين كيف تتشابك الرموز مع العالم .

وبحسب النقد التحليلي، فإن ريكور يدمج بين المعنى الدلالي والتداولي والرمزي دون تغيير منهجي واضح، مما يجعل العملية التأويلية عرضة التعدد القراءات المعارضة.

وينتقد هابرماس ريكور لأنه يجعل "الحياة الطيبة" أساس الفعل، بينما تحتاج السياسة الحديثة في نظره – إلى عقلانية تواصلية لا إلى فضائل فردية.[1] وهكذا تبدو الإيتيقا عند ريكور غير كافية لتفسير آليات العدالة والمؤسسات، ويرى هابرماس أن ريكور يركز على التأويل الفردي للمعنى، متجاهلا البني الاجتماعية والاقتصادية التي تشكل جذور الظلم، مما يجعل مشروعة أقرب إلى "ايتيقا فردانية" منه إلى نظرية اجتماعية النقدية.

كما يرى بعض اللاهوتيين المحافظين أن ريكور يبالغ في القراءة الرمزية للنصوص الدينية، مما يقلل من إلزاميتها العقائدية لصالح فهم وجودي وأخلاقي، ويعتبرون أن مشروعه يميل إلى عقلية النصوص بما ينسجم مع الحداثة، ولو على حساب بعدها الميتافيزيقي. أما الانتقادات الماركسية متركز على أن ريكور يشغل بالمعنى والرمز والسرد، متجاهلا علاقات الإنتاج والصراع الطبقي، وأن التأويل –وفق هذا النقد– غير كاف لفهم الظلم الاجتماعي لأنه يتجاوز الشروط المادية لتشكل الوعي.

وتكشف هذه الانتقادات أن مشروع ريكور التأويلي يقوم على محاولة إعادة بناء العلاقة بين الذات والرمز، لكنه يدفع ثمنا فلسفيا يتمثل في اتهامه بالمرونة المفرطة والتوفيقية، ومع ذلك، يطل مشروعه من أكثر المشاريع قدرة على لعب دور الوسيط بين تقاليد متعارضة، وجعل التأويل أفقا للفهم والاعتراف والمسؤولية.

[1] Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action, Vol 1 Bescon Press, 1984. P 35-8

ونستنتج رغم التحولات القيمية والدينية العميقة التي يشهدها العالم – أن التأويلية الريكورية تبقى من أهم المشاريع الفلسفية القادرة على تقديم نموذج لفهم الإنسان في تعدديته ومسؤوليته وانفتاحه على المعنى فهي فلسفة لا تبحث عن يقين مغلق، بل عن فهم يظل دائما في طور التشكل شأنه شأن الإنسان نفسه .

خـــاتمة

خاتمة:

– حاول هذا البحث تقديم عرض فلسفي راهني وقديم في نفس الوقت يخص المجال الديني و الأخلاقي ، هذان المبحثان الفكريان اللذان ارتبطا بالفكر الفلسفي منذ عقود ، فانطلق البحث من سؤال مهم متعلق بمسألة المنهج في الهيرمينوطيقا و العلوم الإنسانية و الاجتماعية إذ تمحورت الإشكالية في مدى ضرورة توظيف الرمزية من أجل تقريب الفهم الديني و الأخلاقي في ميدان الهيرمينوطيقا و العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث عرضت الهيرمنوطيقا الريكورية هذه الاشكالية ، فظهرت خصوصية هذه الهيرمينوطيقا من مآلها من آليات لتبرز إمكان هذا التوظيف من خلال تمفصل التفسير و الفهم بمعالجة مقاربات فلسفية في الهيرمينوطيقا و العلوم الانسانية كما أكدت على أهمية التأويل لتنوع عمليات وإجراءات و أوجه هذه المقاربات و بين البحث أن في معالجة هيرمينوطيقا ريكور لمسألة الدين والأخلاق إذ تعددت النظريات التي تناولتها هذه الهيرمينوطيقا ، كما تنوعت المجالات المعرفية التي باشرت الحوار معها ، فعلى مستوى الموضوعات قدمت مقاربة هيرمينوطيقا ريكور لمسألة الإيمان بالانتقال من دراسة الرمز إلى دراسة النص ثم الفعل الإنساني و الحدث التاريخي و تضمنت هذه الدراسة – موضوعات البشر – الإيمان– الارتياب و النفس الإنسانية و اللغة السردية الاستعارية . أما فيما يخص الفروع أو المجالات المعرفية التي باشرت الهيرمينوطيقا الريكورية حوارا معها بالاستعانة بمسألة المنهج ، فتمثلت في فينومينولوجيا الدين أو المقدس لأنها تعبر عن هيرمينوطيقا الإيمان أما في التحليل النفسي باعتبارها هيرمينوطيقا أركيولوجية من خلال الارتياب أو الشبهة أما في الشق الأنثروبولوجي – تتصل ب ليفي شتراوس و سيميوطيقا غريماس باعتبارهما أنموذجين للمقاربة التفسيرية للنص .

– إن تعدد الكبير للميادين والموضوعات التي بحثت فيها الهيرمينوطيقا الريكورية يبدي مدى ضخامة هذه الهيرمينوطيقا و امتداد نقل اهتماماتها هذا من جهة .

و من جهة أخرى نلمس تنوع الميادين المعرفية التي باشرت هيرمنيوطيقا ريكور حوارا معها ، فالشكل الحواري لهذه الهيرمينوطيقا وتعدد روابطها المعرفية مع كم هائل من المقاربات الفلسفية والعلمية لمسألة المنهج ، و أهم ما يمكن استنتاجه من التجربة الدينية و الأخلاقية عند ريكور هو الأفكار أو العناصر التي تناولها في مقاربته النقدية باستعمال أدوات و إجراءات منهجية في مختلف الميادين المعرفية تشبه

خاتمة

إلى حد ما آلية النقد الكانطي ، كما تظهر مدى عقلنة مشروعه فيما تناوله في طريقته النقدية التي لم يرم بها إلى الإقصاء العنيف أو التبني الساذج للأفكار السابقة ، و كان منهجه في ذلك هو الابتعاد الكلي في مناقشاته المختلفة عن الإقصاء المحطم ، في العلاقة بين الفهم الهيرمنوطيقي و التفسير ، حاول ريكور دائما تأكيد أهمية هذا التفسير بأشكاله و مضامينه المتعددة – الفينومينلوجية الأنثروبولوجية و التحليل نفسية و اللغوية ..إلخ، كما أكد على ضرورة الدخول في علاقة جدلية مع الفهم الهيرمينوطيقي .

– رغم أن تعدد الموضوعات و الميادين المعرفية و تنوعها التي تناولها الفكر الهيرمنوطيقي الريكوري في معالجته لمسألة الدين و الأخلاق حاولنا التوسع في هذه الهيرمنوطيقا لتضم موضوعا راهنيا وإضافي للدائرة الهيرمنوطيقية للإيمان و الايتيقا ، إذ لم يسبق لهذان المفهومان و أن أخذا حيزا وفيرا من الاهتمام في الفلسفي بشكل الذي اشتغل عليه ريكور .

– إن الانطلاق من الاحتمالات لهيرمينوطيقا ريكور لا تعني بالضرورة البقاء فيها لذلك يجب أن نفكر بما نعنيه الخروج منها ، فالخروج هنا لا نقصد التجاوز الكلي إنما القصد هو ليس الخروج عليها بل الخروج من يتطلب محاكاة لرؤية نقدية و حوارية متفتحة ، كما ينبغي أن نسير على منوالها ، وبمفهوم نظري فلسفي ، ما نخرج منه نحمله معنا جزئيا بطريقة التأثير و التأثر ، من جهة يؤثر فينا بقدر ما نتبناه من فكرة ضمنية أو صريحة ، جزئية أو كاملة ، يعني أن نحمل بعض من موضوعاته و أفكاره و طريقة معالجته لها بالمنطق الذي استعمله .

و من جهة أخرى يكون التأثير فيه عن طريق موضعية أو الدخول معه في نقاشات تضمن سياقات مختلفة لسياقاته الخاصة و القدرة على معالجة المواضيع معه بطريقة نقدية سليمة تبرز رؤيته ونظريته ومآلاته في الأفق و ما يمتنع عنه من زاوية أخرى لهذه الرؤية .

فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين مبحثي التحليل النفسي و الهيرمنوطيقا ، حاول ريكور تقريب مبحث التحليل النفسي و جعله نوعا من الهيرمنوطيقا – فهو عبارة عن هيرمنزطيقا الرغبة و هذا هو الخطأ الذي وقع فيه فرويد دون إدراكه له ، على الرغم من أن التحليل النفسي عنده تفسيرا جامعا " لدلالة الرغبة " إلا أنه لم يتجاوز هذا الفهم باعتبار أن التحليل النفسي علم تاريخي و ليس علم طبيعي ، فهم لم يحاول الوقوف على الحقيقة بحيث يمكن البرهنة عليها ، لكنه سعى إلى تقديم شروح عملية و اعتبر التحليل النفسي الايبوخيه époché هيرمنوطيقية أو اختزالا هيرمنوطيقيا لكن في الاتجاه المعاكس ، إذ

خاتمة

أن في الهيرمينوطيقا يصبح الوعي هو الآمر المعرف أكثر من غيره ، لكنه في التحليل النفسي أقل معرفة ، و المحلل النفسي يرى في الفلسفة التأملية مجرد تعبير عن التعالي مع الكوجيتو الديكارتي ، أنا أفكر إذن أنا موجود ، لو كان الأمر كذلك لأضحى المحلل النفسي مخزنا لنوع الحقيقة المطلقة التي هي غير متناغمة نهائيا لكون التحليل النفسي علم تاريخي و ليس طبيعي ، و تبرز الحقيقة أن التحليل النفسي يدرك حقيقة الوجود الانساني في تفسير فرويد للفن و الدين ، إن الأساطير الدينية لا تكرر نفسها مثل ما رأى ذلك فرويد ، فهي ليست عبارة عن تجليات المكبوتات ، فهي تعيد تفسير نفسها ،و إذ كان الأمر كذلك فإنها تبين أن الواقع ليس مجرد ضرورة علينا أن نخضع له و لكنه خلق علينا أن نحياه بكل حب .

– تهدف هذه الأطروحة إلى إثبات أن الرمز الديني ليس مجازا لغويا فحسب ، بل هو أداة معرفية و أخلاقية ، تسمح بإعادة بناء العلاقة بين الإنسان و المقدس ، كما تسعى إلى تقديم رؤية نقدية حول إمكانية تحقيق تأويل متوازن يحترم قدسية النص دون الوقوع في التزمت أو العدمية من خلال :

* إثراء الحوار بين الفلسفة و اللاهوت .

* فتح أفاق جديدة للدراسات المقارنة بين الحضارات .

إن الرمز هو النافدة التي طل منها على عالم لا نراه لكننا نعيشه هذا ما قاله بول ريكور .

بعد رحلة فكرية شاملة عبر فصول هذه الأطروحة، التي تناولت الرمزية الدينية والأخلاقية في فلسفة التأويل، يمكننا الآن استخلاص النتائج الرئيسية والتأكيد على الأبعاد الفلسفية والدينية التي أثرت في تشكيل هذا الحقل المعرفي. لقد حاولنا في هذا العمل تحليل كيفية تعامل الفلاسفة والمفسرين مع الرموز الدينية والأخلاقية، وكيفية تأثير منهجية التأويل في فهم النصوص المقدسة والقيم الأخلاقية.

أبرز النتائج :

الرمزية الدينية كجسر بين المقدس والإنساني:

اتضح أن الرموز الدينية ليست مجرد أدوات تعبيرية، بل هي وسائط تربط بين العالم الإلهي والعالم البشري.

من خلال فلسفة التأويل، يمكن كشف الطبقات العميقة للرموز، مما يسمح بفهم ديناميكي للنصوص الدينية يتجاوز الحرفية.

التأويل كمنهج لفك شفرة الأخلاقيات الدينية:

خاتمة

أظهرت الدراسة أن الأخلاق في السياق الديني لا تُفهم بمعزل عن الرموز، بل تتشكل عبر تفسيرات متعددة الطبقات.

الفلاسفة مثل غادامر وريكور أكدوا على أن التأويل ليس مجرد تفسير، بل هو عملية تفاعلية بين النص والقارئ، مما يفتح آفاقًا جديدة لفهم القيم الأخلاقية.

التعددية في التأويل وتأثيرها على الأخلاق:

تعدد القراءات التأويلية يؤدي إلى تعدد في الفهم الأخلاقي، مما يطرح إشكالية الحقيقة الواحدة مقابل تعدد الحقائق.

هذا يثير تساؤلات حول النسبية الأخلاقية ومدى إمكانية وجود معايير ثابتة في الأخلاق الدينية.

التأويل بين الحداثة وما بعد الحداثة:

في العصر الحديث، أصبح التأويل أداة لنقد السلطة الدينية التقليدية، حيث تم استخدامه لإعادة قراءة النصوص بعيون عصرية.

لكن هذا أيضًا أدى إلى صراعات بين التفسيرات المحافظة والتجديدية، خاصة في قضايا مثل الجندر، العدالة، والحريات الفردية.

التوصيات والآفاق المستقبلية :

ضرورة الجمع بين المناهج التأويلية القديمة والحديثة:

لا ينبغي إهمال التراث التأويلي الإسلامي والمسيحي، بل يجب دمجه مع مناهج معاصرة مثل التفكيكية والهرمنيوطيقا النقدية.

التأكيد على البعد الأخلاقي في التأويل:

يجب أن لا يقتصر الاهتمام على الجانب المعرفي للتأويل، بل يجب أن يكون هناك تركيز على كيفية تشكيل القيم الأخلاقية عبر عملية الفهم.

دراسة تأثير الرقمنة على التأويل الديني:

مع انتشار المنصات الرقمية، ظهرت أشكال جديدة من قراءة النصوص الدينية، مما يستدعي بحثًا معمقًا حول التأويل الرقمي وتأثيره على الإيمان والأخلاق.

خاتمة

الختام

في النهاية، تؤكد هذه الأطروحة أن الرمزية الدينية والأخلاقية لا تنفصلان عن فلسفة التأويل، بل هما وجهان لعملة واحدة. فمن خلال التأويل، نكتشف أن الرموز ليست ثابتة، بل هي كائنات حية تتطور مع تطور الوعي الإنساني. والأخلاق، بدورها، ليست مجرد وصايا جامدة، بل هي حوار مستمر بين النص والإنسان عبر العصور.

بهذا نكون قد أغلقنا هذا البحث، لكننا نفتح بابًا جديدًا للتساؤلات والدراسات المستقبلية، التي ستظل تبحث في العلاقة المتشابكة بين الرمز، الدين، الأخلاق، والتأويل.

المصـــادر والمراجع

المصادر و المراجع

باللغة العربية :

المصادر :

- بول ريكور- في التفسير – محاولة في فرويد – ترجمة وجيه سعيد (الطبعة الأولى 2003) أطلس للنشر و التوزيع – الطبعة الأولى 2003 .

- بول ريكور – الذات عينها كآخر – ترجمة جورج زيناتي – المنظمة العربية للترجمة – ذ1- بيروت – لبنان – 2005.

- بول ريكور – العادل – ج1- تعريب محمد البحيري الطبيب – رجب مثيرة بن مصطفى – منير الكشو – تنسيق فتحي التريكي – بيت الحكمة – قرطاج – تونس – الطبعة 2003 .

-بول ريكور – صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية – ترجمة – د. منذر عياشي – مراجعة د. جورج زيناتي – من دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة 2005 .

- بول ريكور- فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء – ترجمة عدنان نجيب الدين – المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية – 2008 .

-بول ريكور – من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل : تر محمد برادة و حسان بورقبة . عيون للدراسات والبحوث الإنسانية و الاجتماعية . القاهرة . الطبعة الأولى . 2001 .

- بول ريكور : المحدودية و الذنب – رمزية الشر في فلسفة الارادة – منشورات أو بييه مونتيتي – 1960 .

- بول ريكور في التفسير – محاولة في فرويد – ترجمة وجيه أسعد – أطلس للنضر و التوزيع – ط1 – 2003 .

- بول ريكور وآخرون – الوجود والزمان والسرد – فلسفة بول ريكور- ف 2 الحياة بحثا عن السرد، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي – 1999 .

- بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعلى) تر سعيد الغانمي ط 2 المركز الثقافي العربي –المغرب 2006.

- ريكور، من النص إلى الفعل، منشورات لوسوي، باريس، 1998.

المصادر و المراجع

المراجع :

- حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الانسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 .
- حسين بن حسن – النظرية التأويلية عند بول ريكور . منشورات الاختلاف . الطبعة الأولى /1992 .
- علية خليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور– دار الروافد الثقافية – لبنان – بيروت – 2015 .
- كارل سيمز – بول ريكور – ترجمة على الغفاري – القاهرة – المركز القومي للترجمة 2022 .
- محمد علي التهانوي – كشاف اصطلاحات العلوم والفنون – مكتبة لبنان – بيروت – 1996 .
- ابن عربي –الفتوحات المكية – تحقيق عثمان يحي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 1985 – ج3
- ابن منظور – لسان العرب .

–أبو حامد الغزالي – إحياء علوم الدين – دار المعرفة للطباعة والنشر – ج3– بيروت – د.ت .

– إدغاربيش – فكر فرويد – ترجمة جوزيف عبد الله – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر – لبنان – الطبعة 1 1986.

–أرسطوطاليس– علم الأخلاق إلى نيكوماخوس – تأليف أرسطو طاليس – ترجمة فرنسية من بارتالامي سانتهلير – إلى العربية من احمد لطفي السيد – مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة – 1924 .

–التأويلية – جان غوندان – ترجمة – جورج كتورة – دار الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى – سنة 2017 .

–الزاوي الحسين – الفلسفة الواصفة – مقاربات لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر –مركز الكتاب – ط1–2002.

–أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير الطباعة والنشر – بيروت ، لبنان ، ط1 1984 .

–بول ريكور – فهم انتصار المفهوم في العلوم الإنسانية– 1981.

– بغورة الزواوي – الفلسفة واللغة نقدا ، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة – دار الطليعة للطباعة و النشر – بيروت (لبنان) – ط1–2005 . .

– بول ريكور – بعد طول تأمل – تر فؤاد مليت منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي ط 2006 .

المصادر و المراجع

- بول ريكور – تأليف جان غورندان – ترجمة د.جورج زيناني – دار الكتاب الجديد المتحدة 2018 – الطبعة الأولى .

–بول ريكور – كارل سيمز ترجمة علي الغفاري – الطبعة الأولى – 2022 – المركز القومي للترجمة – ص 125

– بول ريكور العادل – ترجمة 2003 ص 244 – ج1 ترجمة محمد البحري الطبيب ، رجب ، منيرة بن مصطفى ، منير الكمشو، تنسيق فتحي التريكي – بيت الحكمة – قرطاج تونس 2003 .

– بول ريكور – فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء تر عدنان نجيب الدين – المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ، 2008 .

–حسام الدين درويش . إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار . المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات . الطبعة الأولى . 2016 .

– حسام الدين درويش – إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الإنسانية – ط1 – المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات – لبنان – بيروت 2010 .

- حسن بن حسن – النظرية التأويلية عند بول ريكور – منشورات الاختلاف – الطبعة الأولى – 1992.

– حميد حمادي – الجمالية والكشف الصوفي (الزوع الجمالي في التجربة الصوفية –محي الدين بن عربي – نموذجا– رسالة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة ، 1994 .

– دافيد جاسبير . مقدمة في الهرمينوطيقا ، تر وجيه قانصو . الدار العربية للعلوم ناشرون . الطبعة الأولى . 2007 .

- رحيم أبو رغيف الموسوي – الدليل الفلسفي الشامل – دار الحجة البيضاء – ج 1– ط1– 2013.

– س .فرويد الحلم و تأويله – ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط4 1982 .

- س فرويد : تفسير الأحلام ، تر مصطفى صفوان – دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة 8 .

- سيجموند فرويد – موسى و التوحيد – ترجمة جورج طرابيش – دار الطليعة – بيروت – الطبعة الرابعة 1986 .

- سيجموند فرويد : خمسة دروس في التحليل النفسي ، ترجمة جورج طرابيشي – دار الطليعة الثانية 1981 .

المصادر و المراجع

- سيجموند فرويد- الطوطم و الطابو – ترجمة عن الأصل الألماني ، بوعلي ياسين- دار الحوار – سوريا – الطبعة الأولى 1982 .

- عادل مصطفى . فهم الفهم . مدخل إلى الهيرمينوطيقا . نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير . رؤية للنشرو التوزيع . الطبعة الأولى . 2007 .

-عبد الحق منصف – جامعة مولاي اسماعيل – المغرب – بول ريكور انطولوجيا القدرة الإنسانية و إعادة موقعة الذات في الفكر المعاصر – جامعة مولاي إسماعيل – المغرب .

- عبد الغاني بارة . الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع تأويلي . الدار العربية للعلوم ناشرون . منشورات الاختلاف . الطبعة الأولى .2008 .

-عبد الكريم الشرقي من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة منشورات الإختلاف . الجزائر . ط1 ،2007 .

- عبده الحلو معجم المصطلحات الفلسفية – فرنسي – عربي – المركز التربوي للبحوث و الإنماء – مكتبة لبنان

- عطية بن عطية – المقدس و تأويل الرمز و الاشارة (أطروحة دكتوراه – كلية العلوم الاجتماعية – الجزائر – جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله ، 2017 .

- علية الخليفي – الرمز في فلسفة بول ريكور – ابن النديم للنشر و التوزيع دار الروافد الثقافية – الطبعة الأولى – 2015 .

- غمري ، هاني يحي نصري - أشكال الشر – منشورات دار علاء الدين – ط1- 2001 .

- ف.ل مولر : فرويد أو الغرائز ضد العقل، تر : محمد أسليم ، مجلة الحرب والفكر العالمي العدد 13 و 14 ربيع 1991.

- فائزة شرماط – الفكر الأخلاقي عند بول ريكور – قسنطينة – الجزائر ألفا للوثائق – ط1- 2015 .

- فرويد – مستقبل وهم ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، الطبعة 4 ، 1998 .

- فريديرك نيتشه " إنسان مفرط في إنسانيته . (132 عن الحاجة المسيحية إلى الخلاص الكتاب الثالث ، الحياة الدينية

- مارتن هيدغر – الكينونة والزمان – ترجمة فتحي المسكيني – دار الكتاب الجديد المتحدة – 2012 .

- محسن محمد عطية – الفن وعالم الرمز – دار المعارف – ط1- 1996 .

-محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، منشورات الاختلاف – كلمة للنشر و التوزيع – لبنان – الطبعة الأولى 2015 .

المصادر و المراجع

– محمد عابد الجابري – العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة العربية – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – 2001 .

– محمد كهران رشوان – تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية – دار قباء للطباعة والنشر –القاهرة –ب ط –1998.

– نبيهة قارة . الفلسفة و التأويل . دار الطليعة للطباعة و النشر . بيروت ، الطبعة الأولى . 1998 .

– نصر حامد أبو زيد –إشكالية القراءة وآليات التأويل – المركز الثقافي العربي – المغرب الصلحة السادسة – 2001.

– نقلا – د– سعيد توفيق في ماهية اللغة و فلسفة التأويل – الدار اللبنانية الطبعة 1 – 2015 .

– نقلا – مصطفى ناصف – نظرية التأويل – النادي الأدبي الثقافي – جدة – لمملكة السعودية . ط1 . 2000.

– نقلا عن علية خليفي : الموسوعة الفلسفية العربية ، باب فلسفة الأخلاق – ص 160 – المجلد الثاني – مطبعة معهد الإنماء العربي – بيروت – الطبعة 1 – 1988 .

– نقلا فرنز شنيدرس ، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين ، تر : محسن الدمرداش . المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة (مصر) ط1.2005 .

– هانس غيورغ غادامير – طرق هيدجر تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح – دار الكتاب الجديدة المتحدة – بيروت – لبنان ط1 – 2007 .

– هاوزر أرنولد فلسفة تاريخ الفن – ترجمة رمزي عبد جرجس – مراجعة زكي نجيب محمود – مكتبة شغف – المركز القومي للترجمة – ط2.

–أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، الناشر دار الوفاء ، الطبعة الأولى 2001 .

–مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ؛ تر : عبد الفتاح مكاوي ، دار الثقافة ، القاهرة 1997 .

– محمد عابد الجابري : ابن رشد ، سيرة و فكر مركز الدراسات العربية، بيروت لبنان ط1 ، 1998 .

–نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ، 3 ، الدار البيضاء 1994 .

– الحقيقة والمنهج – هانس جورج غادامير – ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح – دارأويا – طرابلس – لبنان– ط1– 2007 .

المصادر و المراجع

المعاجم :

– ابن مسكويه – تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق – دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر – ط2– بيروت.

– أندري لالاند – معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية عويدات للنشر والطباعة المجلد الثالث .

–جميل صليبا – المعجم الفلسفي – ج1– دار الكتاب اللبناني – ط1– 1982 .

– جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة –بيروت – ط3 – 2006 .

–اندري لالاند: الموسوعة الفلسفية المجلد الثلني (HQ) مادة هرمسية تعريب خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات يبروت باريس 2001 .

– مراد وهبة – معجم المصطلحات (ص 351) الفلسفية – دار قباء مصر 1997 .

المجلات :

–الايتيقا والأخلاق عند بول ريكور –محمد هلالي –الايتيقا الصغرة .

– ابراهيم مجيدلية – أنثربولوجيا الإنسان الخطاء ، الشر جذريا و الشر تافها ، و الشر مؤولا – تبيين العدد 05/19 .2017 .

–أمل مبروك عبد الحليم ، رمزية الشر عند بول ريكور – مجلة التفاهم ، العدد 43 وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية ،سلطة عمان ،2014 .

–ريكور – سيرة ذاتية فكرية في هاهن 16–1995/ملحوظة ، مترجم للعربية تحت إسم " بعد طول تأمل " ريكور، الحياة بحثا عن السرد، في فلسفة بول ويكور (وود، ديفيد (محررا) فلسفة بول ريكور (الوجود و الزمان و السرد)، (ت) سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.

– شبكة النبأ المعلوماتية – إنسانيات أنتربولوجيا الرمز – حيدر الجراح الأحد كانون الثاني 2015.

– مركز نهوض للدراسات والبحوث – تنويعات التجربة الدينية ،دين الفرد في مواجهة دين الجماعة – يوليو 15–2020 ، سلسلة الدراسات الفكرية و السياسية – مركز نهوض للدراسات و النشر – تنويعات التجربة الدينية – وليام جيمس – ترجمة إسلام سعد – علي رضا.

–وليام جيمس – تنويعات التجربة الدينية – ترجمة إسلام سعد علي رضا – مركز النهوض للدراسات والنشر – بيروت – لبنان – ط1–2020.

المصادر و المراجع

–د . محمد جاد عبد الرازق: نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد 15 2006 .

– فرانسواز داستور : هيدجر والسؤال عن الزمان ، تر د. سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت 2002 .

– .خالد البحري استطيقا الذات لدى فوكو، مجلة دراسات فلسفية، العدد 03 نوفمبر .

– محمد الهلالي – الايتيقا والأخلاق عند بول ريكور – مفهوم الأخلاق – إدارة الموقع نشر في 05 ماي 2019

باللغة الأجنبية :

- "Ricoeur, Oneself as Another, University of Chicago Press, 1992.

- Gadamer – Reflection on my philosophical January ,In the philosophy of hans – george Gadamer – edit – by lewis/edwin hahn ,chicage and la salle ,Illionous : open court ,1997 .

-Paul Ricœur , philosophie de la volonté II,Wbilthey ,origine et développement de l'herméneutique (1900) dansW.dilthey ,le monde de l'esprit ,Aubien ,1942 .

-Paul Ricœur ,from text to action ,northwestern university – press- 1991 .

- Paul Ricœur Essai sur Frend , Paris :seuil 1965 .

-Ricoeur .P.voir – même comme un autre.

-Sigmund Freud .l'avenir d'une illusion ,le spécialiste de la philosophie .STEPENLAW-GRUND

- Spinoza :l'éthique – traduit par R.Gaillois –Ed Gallimard – (fotio-essais)- Paris-1954 .

-"Kaplan, David. Ricoeur's Hermeneutics and the Problem of Religious Experience. Journal of Religion, 2003.

-"Mark 1. Wallace, Ricoeur's Hermeneutics of Religion, The Journal of Religion, Vol. 74, No. 1994.

- Jurgen Habermas, le discours philosophique de la modernité.

- Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser »Esprit Juillet. août 1959 .

- Ricoeur, Paul. Oneself as Another.

-Benjamin Fabre Paul Ricoeur, Cinq études herméneutiques, Archives de sciences sociales des religions, (1976.

-Bigoud (b) l'héritier hérétique in revue esprit, dossier sur Ricoeur année 2006.

-Claudi lavant ,philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur ,études « revue mensuelle ,tome 362 ,N3624 , avril 1985

-Dictionnaire de philosophie – Gérard purozoi Agrégé philosophie –André roussel –docteur en sociologie –ED :roselyne Messager de céline Weber Nathan ,2009 .

- Domenico-gervalino: Paul Ricceur une herméneutique de la condition humaine. ED., ellipses paris 2002 .

-Dosse. François. Paul Ricoeur: Les sens d'une vie La Découverte, 1997.

Freud Sigmund ,wew introductory .

- Freud :sur le rêve : trad. cormétus Heim ;Ed Gallimard 1988 .

- Grquiz ,Madelin , lexique des sciences sociales ,Dalloz paris , 1983 .

- Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action, Vol 1 Bescon Press, 1984.

- Hanna arandt M letatialitarisme et le monde contenporain soi la derction M dancell dagrenaus les press de l'universite laval .

- Hegel ,phenomenology of spirit ,oxford university ,press ,1977.

- Jean Grodin : L'herméneutique ; P.U.F (que sais je) ed 2008.

- Jean-François Lyotard, la Phénoménologic collection que sais-je .

- J-Luc Marion: Reduction et donation, recherches sur Husserl et Heidegger; P.U.F paris 1990 .

- Kearney, Richard On Paul Ricoeur The Owl of Minerva Routledge 2004.

- le symbolique constitue une topique, le topique du symbole Klein. Jean Louis. Universalis Ed copus 22.1990.

- M.Heidegger: Acheminement vers la parole 1; gallimard 1967.

- Martin Heidegger ,being and time ,harper samp ,1662.

- Max weber ,the sociology of religion , beocon press ,1963.

- Nick Zangwill, The Myth of Religious Experience inreligious studies, vol 40. N.1 (March-1-2004..

- Oliver Mangin .Note éditorial ,dans :Paul Ricœur ,lecteurs 3,aux frontière de la philosophie ,paris ;Ed du seuil .cool. « point essais ,1994.

- P.Recoeur :Finitude et culpabilité –Ed-Aubier . montaigne 1960.

- P.ricoeur :le conflet des interprétations ,chapitre 2-Herméneutique et psychanalyse ,éd sevila –paris 1969 .

- Parcours de la reconnaissance .ed .seuil .Paris 2024 .

- Paul Ricœur ,from to action :essayas in herméneutiques II ,northwestern university press ,1991 .

- Paul Ricœur ...philosophie de la volanté – fiitude et culpabilité – editions point 2009 .

- Paul ricoeur –le symbole à penser « esprit juillet ,aout 1959.

- Paul Ricœur" la philosophie de la spécificité du langage religieux ," in Revue d'histoire de la philosophie religieuses, 1975.

- Pierre Gisel :le conflit des interprétation . Inesprit – novembre 1970.

- Ricoeur, Figuring the Sacred : Religion, Narrative, and Imagination, Fortress Press, 1995

- Ricoeur, Interpretation Theory : Discoune and the Surplus of Meaning, Texas Christian University Press, 1976.

- Ricoeur, Paul. The Symbolism of Evil : Beacon Press, 1969 .

- Sigmund Freud .l'avenir d'une illusion ,le spécialiste de la philosophie .STEPENLAW-GRUND

- Time and narrative ,volume3,trans kathleen ,blamey and david pellauer- Chicago and london :university of Chicago press-1988 .

- William dames ,the varieties of religious experience ,longmans,1902.

- Jean Greish , Paul Ricœur ,herméneutique du sens , Ed Million , Paris , 2001 .

- LA critique et conviction entretien avec f .Azouvi et M. de laumay .calmannlevy ,1995 ,2001 Hachette tittérature . cool « pluriel » 2002 .

- Le Ny .Marc .Decouvrir la philosophie contemporaine . groupe Eyalles ,paris , 2009 .

الملخص :

تتمثل الدراسة التي اجتهدنا في تقديمها للأطروحة عملا مهما في الفكر الغربي للشأن الفلسفي بصفة عامة و للفلسفة التأويلية الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، إذ هدفت هذه الدراسة لمعالجة سؤال في غاية الأهمية حول النظرية التأويلية للدين و الأخلاق وعلاقتها بالرمز والأسطورة عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور ، هذا ما دفعنا إلى إثارة بعض الإشكاليات الفلسفية القابلة للتحليل و النقد أثار في أنفسنا شغف البحث و التقصي من اجل الوقوف على نتائج مرضية و التي يمكنها أن تضاف إلى رصيد الدراسات الفلسفية لمفهوم التأويل ، هذا المفهوم الذي ارتبط بفيلسوف المنعطفات كما لقب . حيث اشتغل فيلسوفنا على طول مساره الفلسفي على محاولة فهم الذات و ربطها بمفاهيم جوهرية كمفهوم الدين – الأخلاق – الرمز – الأسطورة – الشر – الخير ، ولقد انطلقنا من المرجعيات الفكرية لفيلسوف التخوم حق نبرز البدايات الأولى لهيرمينوطيقا ثم انتقلنا إلى مفهوم التجربة الدينية والأخلاقية وعلاقتها بكل من المفاهيم التالية – الرمز – الرمزية – الأسطورة والشر ، كما تطرقنا إلى أهمية تأويل ريكور للتجربة الدينية و الإيتيقا في فلسفة التأويل من خلال الإيتيقا وفلسفة الفعل التي عالجت مفهوم الحكمة العملية والاستهداف الأخلاقي وحدود العلاقة بين التجربة الدينية وفلسفة الفعل وصولا إلى قراءات الموقف التأويلية المعاصرة للفهم الريكوري للرمزية الدينية والإيتيقا .

الكلمات المفتاحية : الرمز – الدين – الأخلاق – الشر .

RÉSUMÉ :

L'étude que nous avons menée dans le cadre de cette thèse constitue une contribution majeure à la pensée philosophique occidentale en général, et à l'herméneutique religieuse et éthique en particulier. Elle vise à aborder une question cruciale concernant la théorie herméneutique de la religion et de l'éthique, ainsi que son rapport au symbole et au mythe dans l'œuvre du philosophe français Paul Ricoeur. Cette réflexion nous a incité à soulever des questions philosophiques ouvertes à l'analyse et à la critique, suscitant en nous une véritable passion pour la recherche et l'investigation afin de parvenir à des conclusions satisfaisantes qui enrichissent l'ensemble des recherches abordant le concept d'herméneutique. Ce concept est lié au philosophe des tournants>> tel qu'il a été surnommé, car tout au long de sa carrière, il s'est attaché à comprendre le soi et à le relier à des concepts fondamentaux tels que: la religion, l'éthique, le symbole, le mythe, le mal, et le bien. Nous sommes partis des références intellectuelles du philosophe des frontières, afin de mettre en lumière les prêmices de l'herméneutique. Nous avons ensuite abordé le concept d'expérience religieuse et morale et son rapport avec chacun des concepts suivants: le symbole, le symbolisme, le mythe et le mal. Nous avons également évoqué l'importance de l'interprétation ricoeurienne de l'expérience religieuse et de l'éthique dans la philosophie de l'herméneutique par l'éthique et la philosophie de l'action, qui traitait le concept de sagesse pratique et de ciblage moral, ainsi que des limites du rapport entre l'expérience religieuse et la philosophie de l'action. Ceci a conduit à des lectures interprétatives contemporaines de la conception ricoeurienne du symbolisme religieux et de l'éthique.

Mots-clés: Symbole - Religion-Moralité-Mal.

ABSTRACT:

The study we strived to present in this thesis constitutes a major contribution to Western philosophical thought in general, and to religious and ethical hermeneutics in particular. This study aims to address a crucial question regarding the hermeneutic theory of religion and ethics, as well as its relationship to symbol and myth in the work of the French philosopher Paul Ricoeur. This reflection led us to raise philosophical questions open to analysis and critique, igniting in us a true passion for research and investigation in order to reach satisfactory results that enrich the broader studies addressing the concept of hermeneutics. This concept is linked to the philosopher of "turns," as he has was named, because throughout his career he focused on understanding the self and relating it to fundamental concepts such as: religion, ethics, symbol, myth, evil, and good. We started from the intellectual references of the philosopher of limits to highlight the beginnings of hermeneutics. We then dealt with the concept of religious and moral experience and its relationship with each of the following concepts: symbol, symbolism, myth, and evil. We also discussed the importance of Ricoeur's interpretation of religious experience and ethics in the philosophy of hermeneutics through ethics and the philosophy of action, which dealt with the concepts of practical wisdom and moral targeting, as well as the limits of the relationship between religious experience and the philosophy of action which led to contemporary interpretive readings of Ricoeur's conception of religious symbolism and ethics.

Keywords: Symbol–Religion–Morality – Evil.

الفهرس

مقدمة:.....أ

الفصل الأول المرجعيات الفلسفية لبول ريكور

المبحث الأول : الدلالة و المفهوم 13

المبحث الثاني : المرجعيات الكبرى للهرمينوطيقا عند ريكور......27

المبحث الثالث : الفهم الريكوري لغادامير و التحليل النفسي 48

الفصل الثاني مفهوم الرمزية الدينية والأخلاقية عند بول ريكور وعلاقتها بالرمز

المبحث الأول : مفهوم التجربة الدينية و الأخلاقية (الرمز و الرمزية) 75

المبحث الثاني : التأويل الرمزي للأسطورة (الشر ، الحلم مؤولا للدين) 88

المبحث الثالث :الرمزية الأخلاقية عند بول ريكور وعلاقتها بالحكمة العملية.....126

الفصل الثالث أهمية تأويل ريكور للتجربة الدينية والإيتيقا في فلسفة التأويل المعاصرة

المبحث الأول الايتيقا وفلسفة الفعل.....139

المبحث الثاني : حدود العلاقة بين التجربة الدينية و فلسفة الفعل 155

المبحث الثالث: موقف التأويلية المعاصرة من فهم ريكور للرمزية الدينية والإيتيقا 167

خاتمة:..... **180**

المصادر و المراجع .....**182**.

الفهرس **193**