الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية : العلوم الاجتماعية السانيا –وهران–

قسم : الفلسفة .

المدرسة الدكتورالية : الدين و المجتمع.

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستر في الفلسفة الموسومة ب :

رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني

بول ريكور –نموذجا-

إعداد الطالبة :

- موالك فاطمة الزهراء

إشراف الأستاذ :

- أ.د– الزاوي حسين

لجنة المناقشة :

2014/02/17

أ.د– بوعرفة عبد القادر– رئيسا..... جامعة وهران

أ.د– الزاوي حسين – مشرفا و مقررا..... جامعة وهران

د – بوشيبة محمد – مناقشا..... جامعة وهران

د –عبد اللاوي عبد الله – مناقشا..... جامعة وهران

السنة الدراسية : 2014/2013

بسم الله الرحمان الرحيم

شكر و تقدير

أتقدم بخالص الشكر و التقدير لأستاذي
ومشرفي الأستاذ الدكتور "الزاوي حسين" على ما
قدمه لي من عون و مساعدة من أجل إنجاز هذا
العمل.

كما أقدم شكري إلى كل من ساعدني من قريب
أو من بعيد.

الإهداء

إلى من انتظرت يوم النجاح هذا.

فكان مصير صبرها غيابا و فراقا.

أي إهداء هذا رهين الحبر و الورق .

إن لم يكن قرين القبل و العناق.

إلى روح أمي

الطاهرة.

المقدمة

المقدمة

إننا اليوم وأكثر من أي وقت مضى بحاجة إلى إعادة قراءة الذات و النظر إليها من عمق قصد تأسيسها قيميا يخضع لجملة من المعايير الأخلاقية و الإنسانية التي افتقدها الإنسان المعاصر نتيجة لزحام الفلسفات المختلفة التي اجتهدت منذ قرون لفهم الإنسان و تفسير الكون و الوجود، نجد أنفسنا في صميم الصراع و في عتمة المفاهيم المتداخلة التي لا يمكن للعقل أن يستوعب منها إلا اليسير.

إن ما يرهق الإنسان المعاصر هو وقوعه في أزمة أخلاقية تحيط بها هالة من الأسئلة الأنطولوجية و الإبستمولوجية حول معنى الذات و أن ما يزيد من تأزم الإنسان المعاصر هو عدم قدرته على الفهم الصحيح لذاته و لكل ما يحيط به ، فهو ينجرف في سيل من الأزمات و الانهيارات القيمية، و التي يعتبر الشر المحور بل المحرك الأساسي لها، وأن المشكلة التي تزيد من هم الوجود الإنساني هو تلك التيارات الفلسفية و-التي رغم كثرتها- لم تستطع أن تستحدث حلا نهائيا لهذه الأزمة أو حتى على الأقل أن تستوضح المشكلة الوجودية التي أوقعت الإنسان في شباك الحيرة و القلق و الاغتراب .

إن أزمة الإنسان المعاصر بكل مظاهرها من عنف و عنصرية و ظلم ماهي إلا نتيجة لذلك الغموض الذي يفقد الذات معناها و يقحمها في متاهات اللامعنى . وأن السبب المحوري لكل هذا الضياع هو الشر الذي يقف خلف كل ماتعاني منه البشرية،وإن كان الشر قدر محتوم على الإنسان و أنه لا ينفصل عن كينونته، فما على الذات إلا فهم هذا الشر سواء بصورته الماثلة أمامه أو برمزيته الأسطورية التي نستخرجها من التراث الإنساني و أن نتجاوز جحيم الألم و البؤس رغم الهشاشة العاطفية التي يمر بها الإنسان مما يؤدي به السقوط و الغرق في بحر العدمية.

كانت مسألة الشر و لاتزال تمثل تحديا للإنسان على امتداد التاريخ البشري. فالشر ليس مسألة تأملية بحتة ،بل واقعا معاشا و مشكلته تتعلق بالفعل و السلوك الإنساني

ومن خلال هذا الوضع المتأزم و الواقع المرير الذي يعاني منه الإنسان المعاصر ويعيشه نجدفلسفة تتدخل باسم واحد من كبار فلاسفة هذا القرن ليقدم مشروعا فلسفيا متكاملا باحثا فيه عن رمزيتهفي هذا الوجود،و هو بول ريكورPaulRicœur.

إن البحث في رمزية الشر يقوم باستدعاءالهيرمينوطيقا ،فرموز الشر على المستوى الدلالي أو الأسطوري هي في اتجاه معكوس لرمزية واسعة هي رمزية الخلاص ،وهذا الأخير هو مفهوم يرتبط بالدين المسيحي ولهذا سيكون تفكيك رمز الشر و دلالته انطلاقا من الخطاب الديني.

لقد ربط ريكور دراسته لظاهرة الشر بمنهج ظاهرية الوصف و الهيرمينوطيقا ،وهذا ما يتناسب مع دراسة النصوصالمقدسة التي تحتوي على رموز جمة ، باعتبار أن النصوص الدينية زاخرة و مشبعة بالرموز التي تحتاج لفك رمزيتها و استعارتها وذلك عن طريق التأويل و التفسير،فالرمز يدعو للتفكر بحيث يعطي عدة دلالات و معاني التي تكون في تقوقع على نفسها، فبممارسة التأويل يستطيع الخروج بمعني جديدة التي كانت قبل ذلك غامضة،فإذافسرنا أكثر نفهم أحسن، فهو يساعد على كشف الحقائق المستورة ضمن الخطاب الضمني الذي يحتويه النص بفعل آلية التأويل.

لقد ولج ريكور باب الهيرمينوطيقا من منطلق تساؤلاته و أبحاثه حول مسألة الشرالتي تعبر عن ذلك الغموض و الضلال الذي يقف أمام الإرادة الإنسانية ويتحدى الطبيعة البشرية.

إن الشر هو المنفذ الذي جعل ريكور يهتم باللغة و يؤكد أنها مركزا جوهريا ينفجرمنه كل رمز لغوي مهماكان عمقه ضاربا في الزمن،وأن علة وجودالرمزهي فتح المجال لتعدد المعاني و التفسيرات التي تتميز بها الذات.

إن الحقيقة الوجودية التي يجب الاعتراف بها هي ان الشر واقع بشري و قد تجلى في تأثيره في كل مراحل التواجد الإنساني.

وعليه طرحنا الإشكالية التالية:

كيف كانت تجربة الشر في الخطاب التأويلي الديني عند بول ريكور؟ وماهي حدوده؟ وما ميكانيزمات الكشف عن الحقيقة المؤولة في فلسفته الدينية؟ وماهي أبعاد و مستويات رموز الشر في تجربة المقدس؟ وماهي الغايات التي ينشدها من ذلك؟

وتحت هذه الإشكالية ناقشنا مشكلات جزئية تتعلق بموقف ريكور حول حقيقة الشر،والتي وجهته إلى تعميق هذا البحث في الهيرمينوطيقا الدينية ذاتها من خلال إجراء دراسة أنثربولوجية للإنسان و إعادة قراءة التراث الأسطوري و الرمزي لأقدس الكتب و الفلسفات، وكذلك حفر ذاكرة الإنسان من أجل الوقوف على الفهم الأنطولوجي لحقيقة وجود الشر.

ولقد حاولت من خلال هذا البحث تسليط الضوء على واقع الإنسان بكل أبعاده الأنطولوجية و الإبستمولوجية و الأنتربولوجية وفقا لهيرمينوطيقا تميزت لدى ريكور . لذلك أردنا أن نحدد هذه الاهتمامات التي تعكس الحس الفلسفي و الوعي الذي أظهر خطورة غرق الذات وضبابيتها، والقلق الوجودي و المعرفي المتجذر في رموز الشر من دنس و ضلال وحطيئة.

ولقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي وفق حطة تقوم على فصول كبرىتتضمن أهم عناوين البحث وتندرج تحتها مباحث جزئية ناقشت فيها جل المشكلات التي تربطها.و حاتمة و ملحق للفهارس.

أما المقدمة فهي ككل مقدمة وصف استطلاعي لمحتوى المذكرة،إذ ضمت عناصر منها :التعريف بالموضوع ودوافع اختيار الموضوع والإشكالية و المنهج المتبع في تحليل هذه الأخيرة .

كما أن الضرورة المنهجية و المعرفية تدفعنا أن نقدم مدخل تمهيدي نضبط فيه مفاهيم الرئيسية التي يتمحور عليها موضوع بحثنا كالرمز،الشر، ومقارنة مفهومه في اللغات الأجنبية،إلى جانب ذلك حددنا المفاهيم المناقضة لها مثل الخير أي الغوص في مبحث الأكسيولوجيا.

أما الفصل الأول فقد عنوناه ب:الشر و بنية المعتقدات الدينية.تناولنا فيه التصور الكرنولوجي لمفهوم الشر عبرتجلياته الفكرية و التاريخية،وقسمناه إلى مبحثين :المبحث الأول:الشر في الحضارات الشرقية القديمةالمصرية البابلية ،الهندية،و الفارسية.أما المبحث الثاني فاتخذ عنوان الشر في الديانات السماوية كما تصورته،و تتمثل أولا في الديانة اليهودية،و ثانيا في الديانة المسيحية ،و أخيرا في الديانة الإسلامية.

أما الفصل الثاني فحدد برمزية الشر في الخطاب الديني. وتجلى في ثلاثة مباحث:المبحث الأول رمزية الشر في الخطاب الديني اليهودي وأخذنا نموذج فيلون الإسكندري كيف كان تعبير الفكرالديني اليهودي على رمزية الشر.و المبحث الثاني ايضا رمزية الشر في الخطاب الديني المسيحي واقتصر على نموذجين هما:القديس أوغسطين و توما الإكويني.

و أخيرا المبحث الثالث تمحور حول رمزية الشر في الخطاب الديني الإسلامي و ركزنا على أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية و هو ابن سينا و أخذنا أيضا بفكرة المعتزلة.

و في الفصل الثالث تناولنا الخطاب الديني في فلسفة بول ريكور و انقسم بدوره إلى ثلاثة مباحث:المبحث الأول ريكور والدائرة الهيرمينوطيقية ،والمبحث الثاني إزالة الأسطرة عن المقدس،و المبحث الثلث قد سميناه بمراحل الفهم الهيرمينوطيقي للرموز باعتبار أن الرمز لدى ريكور يمر بثلاث مراحل من أجل الوصول إلى الفهم انطلاقا من الرمز.

أما الفصل الرابع فكان تطبيق ريكور المنهج التأويلي على الشر و محاولة تفكيك رموزه،و هذا ما اخذناه في المبحث الأول وقد سميناه بالمنهج التأويلي في فهم رموز الأسطورة .و المبحث الثاني رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم-آدم- ومبحث أخير استطلعنا فيه الفلسفة الأخلاقية و السياسية في مواجهة مشكلة الشر.

أما الخاتمة فكانت جمعا لشتات ما تم تفصيله في هذه القراءة من جهة حاملة آفاقا مستقبلية قابلة للبحث من جهة أخرى.

وبالنسبة للدراسات الأكاديمية السابقة حول موضوع د راستنا نجد دراسة عدنان نجيب من خلال مؤلفه مسألة الشر عند بول ريكور،وتبقى الدراسات حول رمزية الشر نادرة جدا.

وإن كان نادرا ما يخلو أي عمل من الصعوبات فإن أولى هذه الصعوبات التي واجهتنا تمثلت في غزارة إنتاج ريكور الفلسفي و شساعة مشروعه لذا حاولنااقتحام بعض النصوص المركزية التي تخص دراستنا و استحضرنا بقي النصوص المنهجية .ونأمل أننا وفقنا في إعطاء الموضوع المتطرق إليه حقه ولونسبيا من الفحص والدرس.

المدخل المفاهيمي

كانت مسألة الشر و لا تزال تمثل تحديا للإنسان على امتداد التاريخ البشري ، و ذلك نظرا لتعقيداتها و هيمنتها على الواقع الإنساني. و هذا ما حاوله الفلاسفة بالبحث عن أسرار هذا السلوك و دوافعه و تجلياته، و هذا ما يحتم علينا التطرق إلى جملة من المفاهيم ذات الصلة بموضوع مذكرتنا المعنون ب:رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني، و التي حاولنا رصد معانيها و مدى علاقتها بموضوع البحث حتى يسهل علينا فهم و استيعاب الخطوط العريضة التي تبرز ملامح و أهمية الموضوع المعالج. و على هذا الأساس نقوم بتحديد شبكة المفاهيم كمرحلة أساسية أولية قبل التعمق و التفصيل في الموضوع . و من بين المصطلحات المفتاحية التي تحتاج إلى إيضاح: الرمز، الشر، التأويل الديني،...الخ.

و الضرورة المعرفية و المنهجية تلزم على الباحث الإحاطة بالتخريجات اللغوية و المعاني الاشتقاقية والاصطلاحية التي تساعدنا في التعرف عن قرب على الموضوع و محتوياته.

الرمز :لغة هو العلامة و الإشارة و الإيماء .[1]

و الرمز مشتق من الكلمة اليونانية Sumballein سومبالين ، التي تعني التوثيق أو الربط ، و المرموز في Sumballon علامة للتعارف .[2]

أمّا التعريف الإصلاحي لمفهوم الرمز هو ما دل على الأشياء و دلالة معاني مجردة على أمور حسية على معاني متصورة كدلالة العلم على الدولة .[3]

---

[1] صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، الجزء الثاني، د ط 1982، ص 621.

[2] بنوا، لوك ، إشارات ، الرموز و أساطير ، تز: فايزكم نقش ، دار عويدات للنشر و الطباعة ، بيروت ، لبنان ،ط1،2001 ،ص 32.

[3] الحفني ، عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط 3 ، 2000 ، ص 384.

أي كلما عرض علينا (الرمز) انصرف الذهن عن معناه الحقيقي المجسد في تلك الصورة التي يكون عليها إلى معنى آخر تختلف في المعاني و لا يتخذ معنى واحد فقط ، فهو تلك الإشارة الخفية المستترة التي لا يستطيع فهمها و استيعابها إلا من سبق له العلم بها فهو يحتوي على دلالات متباينة في ذلك لمعرفة المراد قصده منها ، و الذي له القدرة و الاستطاعة في ذلك الذي له القدرة و الاستطاعة في ذلك الذي ينتمي إلى الحقل اللغوي و اللساني أو ما يسمى بعلم اللسانيات .

إنّ الرمز منظومة متواصلة من الأطراف أو الحدود التي يمثل كل منها عنصرا من منظومة أخرى فهو معطى على شكل مقارنة لا يظهر لنا منها سوى الحد الثاني ،و هو منظومة الكنايات أو الثوريات المتوالية .[1]و هنا يكون مجال البحث عن المعاني بآليات مختلفة للوصول إلى المعنى و الفهم .

و ينقسم الرمز إلى قسمين : قسم مرئي أي الدال و يكون محملا بالحد الأقصى من التجسيم ، أما القسم الثاني أي اللامرئي الخفي فيجعل من الرمز عالما من التصورات غير المباشرة أي المدلول ، و ما يعادل الرمز ما فيه معنى ظاهري و معنى باطني كالصورة ، دال ، استعارة ، شعار ،رسم ، أيقونة خرافية ، أسطورة ...فكلها مفاهيم تحمل دلالات مختلفة و متغيرة على حسب موضوعاتها و هو مجال توظيفها .
فالتصوّر وهو الاستحضار الرمزي لا يستطيع أبدا أن يتحقق بالحضور الصافي و البسيط لما يدل عليه ، و لذا فإنّ قيمة الرمز في نهاية المطاف هي بنفسه فقط، حيث يقول غوديه "إنما الرمز رسم قيمته ليس لنفسه و إلاّ لا يعود رمزا و إنّما قيمته بنفسه "[2].

---

[1] لالاند ، أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب خليل أحمد خليل ، المجلد الثالث (R-Z)، منشورات عويدات بيروت ، باريس ،ط1، 1996،ص215.

[2] دوران جيلبير ، الخيال الرمزي ، تر: علي المصري ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1991 ، ص 10.

تكمن خاصية الرمز في الكشف عن معنى بجملة و يمكن أن يغشى بعدة معان و إيحاءات فقد يتحول الرمز إلى شيء ما و لكنه لا يتحول إلى شيء وحيد ، فمجال الرمزية لا يمكنه أن يحمل معنى واحد أو دلالة واحدة لأنه مرتع خصب لتعدد المعاني و الدلالات و الأبعاد إذ أن الرمز هو في الآن نفسه أشياء كثيرة و لا شيء و بكل اختصار لا ندرك ماهيته . [1]

إنّ هدف الرمزية ليس قابلا للتحليل و ذلك حسب كاسيرير فهو مظهر أي نوع من قولية شاملة ، معبرة و حية عن أشياء ميتة و جامدة إنها الظاهرة المحتومة بالنسبة للشعور الإنساني التي تكون هذا التنظيم المباشر الحقيقي .[2]

كما جعل أرسنت كاسيرر الحقل الرمز ي يضم كلا من اللغة و الفن و العالم الأسطوري ، الديني و تشترك هذه الظواهر الثلاثة إلى تمثلات متخلية أو فعلية لها في ذهن الإنسان دلالات متعددة ،فرمز القمر الذي يعبر عنه بكلمة (الدال) أو بصورة فهو يشير إلى النجم في الليل و لكنه يدل أيضا على الأنوثة ، الخصوبة و الأحلام .[3]

يعتبر أرست كاسيرر أن قوة الإيحاء في الرمز هي التي تتيح للكائن البشري إمكانية التخيل و الإبداع و الابتكار و التفكير .

و تأخذ الرمزية في الأنثربولوجيا دلالتين ضمنيتين فهي تستخدم من جهة ما يشير إليه التمثل الجماعي المقونن، حيث يعرف كلود ليفي ستراوس Lévi-Strauss الثقافة : "يمكن اعتبار كل ثقافة على أنها مجموعة من الأنظمة الرمزية نجد بداخلها في الموضوع الأول ، اللغة و القواعد الزوجية و العلاقات الإقتصادية و الفن و العلوم و الدين "[4]فالرموز تنتظم في نسق حيث تأخذ كل إشارة معناها بالنسبة إلى الأخرى .

---

[1] أيكو ، أمبرتو، السيميائية و فلسفة اللغة ،تر :أحمد الصمكي ،مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط1 ،2005 ،ص315.

[2] دوران جيلبر ، الخيال الرمزي ، المرجع سبق ذكره ،ص73.

[3] دورتيه، جان فرنسوا ، معجم العلوم الإنسانية ، تر :جورج كتورة ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الإمارات العربية المتحدة ،أبو ظبي، ط1 ،2009 ،ص446

[4] إيكو ، أمبرتو ، السيمائية و فلسفة اللغة ، المرجع سيق ذكره ، ص 323.

و من جهة ثانية ، تشير الرموز إلى الطقوس ، الاحتفالات ، الأساطير الممارسات السحرية و المقدسة ، و هنا يمكن الحديث عن ممارسة رمزية في الإشارة إلى التبرك أو آلية حركية مقدسة ، إن غسل اليدين هو فعل صحي في حد ذاته نافع و عادي إلا أنه في إطار الطقس الديني يصبح فعلا رمزيا يشير إلى الطهارة الروحية .

إنّ الرمزية تستدعي تأويلا لأنها تقوم على بنية دلالية معينة هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة أي أن فعاليات التأويل تكمن في تلك اللغة غير المباشرة التي تحمل معاني و تهدف إلى استحضار اللامرئي بالاعتماد على المرئي لكونه فعل إنساني يعبر عن فكرة و يظهر في صور تحمل كثافة دلالية هذه الأخيرة تقبل تأويلا لا متناهيا ، لكن ماذا نقصد بالتأويل ؟ و ما هي آلياته ؟و هل هو كفيل للوصول إلى المعنى الحقيقي ؟

2/التأويل لغة : هو الترجيع و الترجيح ما وقع في النفس و الهوى.

و في الشرع :صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة.[1]مثل قوله تعالى :"يخرج الحي من الميت ".[2]إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا و إنّ أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا فالنص و دلالتين الأولى ظاهرية مثل الأمثال و الصور المضروبة للمعاني و دلالة باطنية هي تلك المعاني الخفية التي لا تتجلى إلاّ لأهل البرهان فالعلماء المفسرون للقرآن الكريم أتاهم الله الحكمة لتأويله.

التأويل :في لسان العرب لابن المنظور :التأويل المرجع و المصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار عليه .[3]

و التأويلية Herméneutique فن تأويل النصوص المقدسة أو الدنيوية من أجل استخلاص الدلالات الدينية فيها .[4]

---

[1] الجرجاني ، التعريفات ، حققته إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط3 ، 1996.

[2] الأنبياء ،الآية90..

(3) ابن المنظور ،لسان العرب ، مصدر أول ، الجزء 11 ، دار صادر ، بيروت ، ص 32.

(4) دورتيه، جان فرنسوا ، معجم العلوم الإنسانية ، ص 187.

أمّا التعريف الاشتقاقي للهيرمينوطيقا فيعو إلى الكلمة اليونانية Tekhné التي تحيل إلى الفن ، بمعنى الاستعمال التقني لآليات و وسائل لغوية و منطقية و تصويرية و استعارية و رمزية غايته هو الكشف عن حقيقة شيء ما .

واشتقت أصلا من لفظ Hermania أي هرمس Hermese و هو الرسول الوسيط بين الآلهة و الناس.(1) يفسر لهم و يشرح المرمز و يفك الطلاسم فالهيرمينوطيقا هرمسية قلبا و قالبا من حيث هي فن الفهم و تأويل النصوص .

وتاريخيا ارتبط التأويل الهيرمينوطيقا في البداية بمحاولات تفسير أعمال هوميروس و الشعراء و الإغريق، و بذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة)و بنقد النص ، ثم ارتبطت بإشكالية قراءة النصوص المقدسة.

ومصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني .

إنّ الهيرمينوطيقا هي معضلة تفسير النص بشكل عام السواء كان هذا النص نصا تاريخيا أم نصا دينيا .(2) فتأويل نص معناه شرح كيف أن هذه الكلمات تحيل في ذاتها عن أشياء مختلفة (3).أي البحث عن بنى خفية تستتر من وراء الصورة الظاهرة و الآلية المناسبة لاستخراج المعاني المتعددة هي آلية فعل التأويل فهو المفتاح لحل أقفال التراث، حيث ارتبط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية و النصوص المقدسة القديمة فهي تبقى دائما مبهمة و غامضة للمحدثين ، و لذلك وجب وجود منهج فكري يساعد على إعادة قراءة النصوص القديمة ، فالنص هو بنية رمزية قصدية . (4)

(1) لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثاني (H-Q)،تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات بيروت ، باريس ، 2001،ص 556.

(2) أبو زيد، نصر حامد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، بيروت ،ط6، 2001، ص13.

[3] إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيمائيات و التفكيكية ، تر : سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي ،/دار البيضاء ، بيروت ، ط1، 2000 ،ص 22.

[4] مصطفى عادل ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطبقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، رؤية للنشر و التوزيع القاهرة ، ط1 ، 2007 ، ص 19.

يعتبر النص عالم رمزي مفتوح و متعدد المعاني ، بمعنى أن النصوص ليست مغلقة بل هي عوالم ممكنة و متفتحة تحيل بدلالات موحية و رمزية متنوعة ، تتطلب قارئا متعدد القراءات و التخصصات و من ثم تصبح النصوص و الخطابات و الألفاظ و الإشارات و الرموز و الاستعارات و الأساطير وسائط لنقل الواقع و الإحالة عليه ، فكل قراءة هي محض تأويل.[1]

فالهيرمينوطيقا هي ذلك المجال المعني بفك رموز الأقوال التي تنمي إلى أزمنة وأمكنة و لغات أخرى.[2]فبقدر ما تكون اللّغة غامضة و متعدّدة بقدر ما تكون غنية بالرموز و بالإشارات .

فمهمة التأويل هو فك شفرات الرموز و الاستعارات و طبقاتها المتنوعة و هو ذو خاصية غير محدودة و كل محاولة للوصول إلى دلالة نهائية ستؤدي إلى فتح متاهات دلالية لا حصر لها .[2]

إنّ الهيرمينوطيقا قراءة رمزية تأويلية تعنى بتفسير المعاني الباطنية الخفية قراءة استكشافية و الانتقال من الظاهر إلى الباطن و من السطح إلى العمق و العمل على تأويل الدلالات الحرفية الظاهرية المباشرة بدلالات رمزية مجازية أو ايحائية من أجل فهم محتويات التراث الإنساني و مضامينه الرمزية و الرموز لم تكن يوما غريبة عن الخطاب الفلسفي ، فقد كان هناك دائما صلة وثيقة بين اللّغة الرمزية و التأويل.

تستدعي الرمزية تأويلا لأنّها تقوم على بنية دلالية معينة هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة ، و أيضا هناك تأويلية لأنّ هناك لغة غير مباشرة ، لغة رمزية تشمل الكينونة بكل أشكالها و جوهرها.[3]

إنّ اللّغة هي المعبرة عن الحضارة و عن اتساع النشاط الروحي للإنسان ، إذ أن عملية التفسير تنصب على النصوص اللغوية ، و تقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص ، و لكنّها تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطني فهي تعمل على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر و هي كشف مستويات المعنى المتضمنة في في المعنى الحرفي .[1]

---

[1] مصطفى عادل ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطبقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ،ص 30.

[2] إيكو ، أمبرتوا ، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية ، المرجع السابق،ص 33

[3] أدهم سامي ، فلسفة اللغة، التفكيك العقلي اللغوي ، بحث ابستمولوجي أنطولوجي ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت، لنان ، ط1، 1993 ، ص 191.

[4] أبو زيد ، نصر حامد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ،المرجع السابق، ص 45.

فهمة المفسر حسب بول ريكور هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه ، الظاهر و الباطن ، الحرفي و المجازي ، المباشر و غير المباشر وتساوي عنده بول ريكور النصوص الأدبية و الأساطير و الأحلام طالما أن هذين الأخيرين قد تجسدا في شكل لغوي .[2]

تتعدّد و تتشعب حقول الرموز من فهم الصور الجمالية الكامنة في الأعمال الفنية كالشعر و هذا على سبيل المثال لا الحصر ، إلى مستوى التحليل النفسي كالأحلام من حيث دلالتها على صراعات نفسية عميقة إلى الأساطير التي تحتوي و تختفي في بنياتها منطقا معينا ، تتجدر فيما يسمى بالمقدس أي الجانب الديني.

إنّ تأويل النصوص الدينية و تفسيرها اتسع ليشمل كافة العلوم الإنسانية عند الانتقال داخل المجتمع نجد أن دائرة المقدس تتسع فيه لنتقاطع مع ما هو مدنس ، كما تتسع فيه أحيانا دائرة المدنس لتتداخل مع المقدس لأنّ الفصل التام بين المقدس و المدنس لا يساعد في فهم الظاهرة الدينية .

فالمقدس موجود على شكله المطلق و على اعتبار أن المقدس هو الأصل فالخرق موجود في قوة إيحاءاته المتحر بنية على المعاني ، فما يجعل المحظور مدركا في ذاته ، فالمقدس بهذا المعنى لا سلطة له دون قيام المحظور بتحقيقاتها ، فهو يأخذ معنى الوجود بالفعل كبدايته و الضرورة تعني البدء من الوجود لا من العدم[3]

يشكل المقدس نواة الظاهرة الدينية ، إذ أن السلوك الديني من عبادات و معاملات و طقوس ليس تقليدا لتراث سابق تمشي على هدية فقط سنن الأولين و إنما هو أيضا المشاركة في أحداث و مناسبات مقدسة كما أن بنية المقدس لا تدرك إلاّ داخل التاريخ و تاريخها هي بالذات فلا دلالة لهذا سوى أن التاريخ هو الضوء الكاشف لتجلياتها العديدة و الباعث على تفتح معانيها و دلالاتها و اكتشاف الجوانب غير المرئية فيها ، و هذا ما عبر عنه مرسيا إلياد في كتابته " البحث عن التاريخ و المعنى في الدين" فالتجلي أو الظهور

الكشفي للمقدس هو كشف لحقيقة مطلقة في مقابل لا حقيقة الحيز الممتد و المحيط .[1]

إنّ المسعى التاريخي لدى مرسيا إلياد لا يرمي إلى إخفاء ظاهرة المقدس تحت ركام التاريخ ، بل تظهير المقدس

---

[2]:المرجع السابق ، ص ،ص 46،47.

[3]حرب ، علي ، لعبة المعنى ، فصول في نقد الإنسان ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، بيروت ،ط1،1991،ص98.

[3] إلياد ،مرسيا ، البحث عن التاريخ و المعنى في الدين ، تر : سعود المولى ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،ط1،2007 ،ص ص 28-29.

من خلال التاريخ الذي يجلو أشكاله و صوره ضرورية ، و هو يشهد على تحولاته الكثيرة المتباينة و هذا عائد إلى قابلية المقدس للتمظهر أو الاختفاء بطريقة معقدة و هذا التجلي و الظهور للمقدس يحتوي بداخله معنى معين أو بالأحرى معاني متعددة و متغيرة بممارسة فعل التأويل .

فالتاريخ حقل رحب تتحرك فيه الرموز الدينية فتنمو و تدوي و تنفرد و تتحد ، يضمر ما كان قائما و ينهض ما كان كامنا ، هكذا يتاح للمقدس الرمزي أن ينضاف إلى رموز أخرى تحده و يحدها ، و في توزعه و تربيته و اصطفافه يطفح بمعناه و تعدد الدلالي و القيمي .

يظهر الدين إلى الوجود من تجربته أو اختيار المقدس و من أساطير الزمن و الطبيعة إذ الأسطورة تغير جلدها و تجدّد أشكالها و مضامينها في كل وقت و في كل مكان محتمية بمرض اللّغة الانفتاح أو التأويل[1].

ترتبط الأسطورة ارتباطا وثيقا بالتراث ، بوصفه ذاكرة و تأويل للماضي من جهة ، و ترتبط بالمستقبل بوصفها حلما يوتوبيا يعني بالمستحيل و الممكن معا من جهة أخرى ، كما يقول بول ريكور :"إن من دون نظرة الأسطورة التراجعية تحرم الثقافة من ذاكراتها ، و من دون نظرتها التطلعية تحرم من أحلامها ، و قد تؤدي الأسطورة في أفضل أحوالها وظيفة تفاعل إبداعي بين دعاوي التراث و اليوتوبيا "[2]

و على هذا الأساس لن تكون الأسطورة حنينا لزمن مضى و عوالم منسية بل إنّها تشكل على حد تعبير ريكور كشفا لعوالم غير مسبوقة و انفتاحا على عوالم أخرى تسمو على حدود عالمنا الفعلي و المستقر مما يؤدي إلى إحياء اللّغة و تجديدها ، فتبدو في نسق رمزي يؤسسه الخيال و الحلم .

فالأسطورة هي ولادة المعاني و محرك الجموع و قابلة التاريخ و لا زوال لها إلاّ بزاول المعنى إنّها تفعل في مملكة الإنسان .

إنّ هذه التجربة تجربة المقدس تعد تعبيرا رمزيا غير مباشرا مقتبس من الدائرة اليومية لحياة الإنسان ، إذ يشكل الاعتراف جوهرها الحقيقي ، لكن أي اعتراف في عمق الظاهرة الدينية و عناصرها المقدسة ، إنّه اعتراف الوعي المذنب برمزية الرجس و الخطية و الذنب .[3]

---

[1] عبد الرحمن ، عبد الهادي ، عرش المقدس ، الدين في الثقافة و الثقافة في الدين ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2000 ، ص21.

[2] مجموعة من الباحثين ، الوجود و الزمان و السرد ، فلسفة بول ريكور، تر : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط1،،1999 ، ص101.

[3] بول ريكور ، صراع التأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية ،تر: منذر عياشي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ،ط1،2005 ، ص ص 51،50.

إنّ لغة الاعتراف لغة رمزية ، فهي لا تتكلم عن الدنس ، عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة و خاصة ، بل بمصطلحات غير مباشرة و مجازية ، وفهم لغة الاعتراف هذه يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز أي التأويلية .[1]

إنّ تأويل رموز الدنس، الخطيئة و الذنب هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه ، كذلك فإنّ رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي و ذلك بفعل الهيرمينوطيقا لكن ما المقصود بالشر لغة و اصطلاحا ؟ و ما معياره في مجال الدين و الأخلاق و فلسفتها ؟

الشر : مشتق من الكلمة اللاتينية Molum و في الفرنسية Mal لغة : شرا و شرارة ، اتصف بالشر أو أتى منه الشر فهو شرا و هي شرة ، و هو تفيض الخير و هو اسم جامع للرذائل و الخطأ [2]

و الشر هو السوء و الفساد يقال رجل شر أي ذو شر و هو شر الناس أي أسوؤهم و أكثرهم فسادا .

و الشر ضد الخير ، لأنه الخير يطلق على الوجود أو على الحصول كل شيء على كماله ، لكن الشر يطلق على عدم أو على نقصان كل شيء عن كماله و الشر أنواع كما يحددها لنا ابن سينا :" و اعلم أن الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل و الضعف و التشويه في الخلقة ، و يقال شر لما هو مثل الألم و الغم و يقال شر للأفعال المذمومة و يقال شر لمبادئها من الأخلاق و يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له[3]

يتبين لنا من هذا أن للشر ثلاثة معان :

1)- الشر الطبيعي: كالألم و المرض.

2)- الشر الميتافيزيقي :و هو نقصان كل شيء عن كماله .

3)- الشر الأخلاقي :يطلق على الأفعال المذمومة ، و على مبادئها من الأخلاق و على كل ما يحقق للإرادة الصالحة أن تقاومه .

---

[1] بول ريكور ، فلسفة الإدارة ، الإنسان الخطاء ، تر : عدنان نجيب الدين المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ،ط2 ،2008 ،ص 15 .

[2] المنجد في اللغة و الأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ط40، 2003 ، ص 380.

[3] صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ،المرجع السابق ، ص 695.

فالشر الأخلاقي إذن هو الرذيلة و الخطيئة ، و هذا النوع من أنواع الشر هو الذي يهم دراستنا .

يصدر الخطأ الأخلاقي عن الإرادة الشريرة و ينطوي على عصيان الله ، و في هذا الصدد يقول لينيز : " الخطيئة شر أخلاقي ".[1]تكمن الشرور في صميم الحياة الفردية من انحرافات الإرادة و اضطراباتها و أن معظم الشرور الخلقية نابعة أوّلا و قبل كل شيء مما في الطبيعة البشرية ذاتها من متناقضات ، فالشر مظهر لانقسام الإنسان و توزعه و تفككه و الواقع أن إذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماما إلى حالة النقاء أو الطهارة الأخلاقية فذلك لأنّ لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار إلى الاستهانة ببعض المبادئ الخيرة المعترف بها ، أو الخروج على بعض القواعد الأخلاقية المتعارف عليها ، هذا إلى أن الإغراء أو الغواية لا تكاد تهدأ أو تتوقف في أعماق النفس.

و من هذا المنطلق فالشر يمثل في حياتنا النفسية ضربا من الانقسام أو التوزع ، لأنّه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التي يمكن أن نضمن التكامل و الانسجام الشخصية .

لكن موضوع الشر هذا قد آثار مشكلة فلسفية ، شغلت فكر المهتمين بها ، فإذا كان الله خيرا محضا و إذا كان قد أبدع الموجودات على ما يقتضيه نظام الخير فمن أين يتسرب الشر إلى العالم ؟ و الجواب عن ذلك بأن طبيعة العالم و الإمكان ، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق ،و بالتالي كان فيه نقص و شر، و إذا كان في العالم شر فإن الخير هو الغالب لأنّ الخير و الشر لا يمثلا موقفا متعادلا ، و هذا ما أكده الفيلسوف لافلLavelle بقوله :" إنّنا لا نكاد نستطيع أن نحدد الشر تحديدا إيجابيا ،وذلك لأنّه ليس يكفي أن نقول إنّ الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة ، طرفها الآخر هو "الخير" ، بل لابد أيضا أن نقول إنّه لمن المستحيل أن نسمي الشر دون أن نشير في الأذهان فكرة الخير .

يتحدد لنا مفهوم الخير و الشر بالطريقة التي تستخدم بها إرادتنا فالإرادة الإنسانية في حد ذاتها خيرة ، لكن يكمن الشر في سوء استعمال هذه الإرادة .فالشر مرتبط بممارسة الحرية البشرية لنشاطها الخاص ، و بهذه الطريقة تكون إمكانية الشر و الوقوع في الخطأ متوقعة و محتملة الحصول؟

---

[1] وهبة، مراد، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط 1998 ، ص 314 .

و هذا ما تساءل عنه بول ريكور ن ما معنى أن يكون الإنسان خطأ ، فيجيب إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان .[1]

يتجلى لنا أن علاقة الإنسان مع الشر هي علاقة صراع و ضدية ، و الشر هو هذا الموجود الذي ما كان أن يوجد و لا يكون بل يجب أن يصارع بما أننا كلنا نريد الخير و نرفض الشر ؟

[1] بول ريكور ، فلسفة الإرادة ،الإنسان الخطاء ، المرجع السابق، ،ص 10.

الفصل الأول :
الشر و بنية المعتقدات الدينية

- **المبحث الأول** : الشر في الحضارات القديمة.

1-1-1-الحضارة المصرية.

1-1-2-الحضارة الهندية.

1-1-3-الحضارة البابلية.

1-1-4-الحضارة الفارسية.

1-1-5-الحضارة اليونانية.

- **المبحث الثاني** : الشر في الديانات السماوية .

1-2-1-الديانة اليهودية.

1-2-2-الديانة المسيحية.

1-2-3-الديانة الاسلامية.

المبحث الأول : الشر في الحضارات القديمة

لقد عرف تاريخ البشرية منذ لحظة آدم أحداثا كان للإنسان البشري يدا فيها ، أحداث ترجمت الواقع المرير الذي عاشه الإنسان الأول ، و السبب في ذلك طغيان الشر على الخير ، و الكراهية على الحب فظهرت صورة العلاقات الإنسانية بصورة النزاع و الصراع من أجل سد رغبات مادية دنيئة ، فغيرت طعم الحياة التي كان يتمناها الإنسان بأنّها حياة سعيدة إلى حياة يسودها الشقاء و التعاسة ، فما هي أسباب و دواعي هذا السلوك البشري ؟ و ما هي دوافعه ؟ هل الفعل السيئ نابع عن إرادة الإنسان ؟

لقد كانت الغواية [*] سبيل آدم و نسله من البشر من بعده بل إنّ الغواية أيضا كانت سبيل ما حدث بين ولديه قابيل و هابيل. [1]

تدخلت في النفس الإنسانية مشاعر و أحاسيس مختلطة ، تنبض بما هو شرير و تحرك ما هو كامن في عمق الذات ، فظهر الفرد بطبيعة ثانية شريرة تحركها الأنانية و الكراهية .

يعتبر الحوار الذي دار بين قابيل و هابيل أوّل حوار على وجه الأرض في تاريخ الإنسانية بين البشر .[2] و الذي لم يكتب له النجاح و السبب في ذلك كما جاء في كتب التفسير و التاريخ هو الأنانية وحب الذات و الحسد و غيرها من المكوّنات النفسية التي لعب فيها إبليس الدور الرئيسي في تدمير الأخوة الإنسانية و زعزعتها بوسوسته لبعضهما و اشتعال نار الفتنة و الغيرة و الطمع .

---

[*] الغواية من الفعل غوى ، و هي اتباع الضلال مع فساد القصد ، و انسياق النفس إلى ما تحبه مع الجهل بالعواقب .

[1] منصور، عبد المجيد ، السيد أحمد- الشربيني ، زكريا ابراهيم، زكرياء أحمد – الفقي، اسماعيل محمد – السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي و أسس علم النفس المعاصر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، د، ط ، د، س ،ص 349.

[2] العليان ، عبد الله علي ،حوار الحضارات في القرن الحادي و العشرين ،رؤية إسلامية للحوار، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، عمان ط 1، 2004 ،ص 120.

إنّ الصراع الذي دار بين الإخوة سببه هو أن هابيل أراد أن يتزوج بأخت قابيل ، وكان قابيل أكبر من هابيل ، و أخت قابيل أحسن ، فأراد قابيل أن يستأثر بها على أخيه ، و أمره آدم أن يزوجه إيّاها فأبى فأمرهما أن يقربا قربانا [1]. و في اليوم الموعود أقبل هابيل و معه قربان قابيل ، فغضب قابيل و قال : لأقتلنك حتى لا تنكح أختي ، فقال هابيل : إنّما يتقبل الله من المتقين .

و ظن هابيل أن قابيل سيتراجع عن نيته في قتله و لكن لا فائدة من ذلك فقابيل لم يلقي بالا لما قاله له أخاه و مضى في الاستعداد لتنفيذ خطته لقتل هابيل مهما كلفه الثمن ، هكذا أغواه الشيطان فقتل أخاه. [2]

إنّ نضال قابيل من أجل غاية هجست بها نفسه و توترت بها أعصابه فماذا يكون ذلك النضال إلاّ أن يكون نضالا في سبيل الأنا أو الذات من أجل تحقيق و جودها فهو على هذا نضال أناني؟ نعم هو نضال أناني؟ و التحقيق حين يتم على أية صورة و بأية نتيجة يكون تحقيقا أنانيا .

---

[1] ابن كثير ، أبي الفداء اسماعيل ، قصص الأنبياء ، طبع في الجزائر ، د. ط، 1981 ، ص 47.

[2] العليان ، عبد الله علي ، حوار الحضارات في القرن الحادي و العشرين ، المرجع السابق ،ص 121.

1-1-1-الحضارة المصريـــــــــــة :

تعتبر الحضارة المصرية من أقدم الحضارات و التي تمثلت فيها قوة الشر في صورة شخصية مميزة باسمها وملامحها ، تتمثل قوة الشر في صورة الأخ الشرير و الحاكم المغتصب و المفسد الذي يعبث في الأرض و يخرج عن العرف و العادة ،و هذه هي صورة الإله (ست) إله الظلام في عقيدة الشعب المصري و قبل ست كان الإله الموسوم بالشر هو أبيب الذي كانوا يرسمونه في صورة حية ملتوية [1].

تظهر النصوص الميثولوجية في بعض التلميحات و الإشارات الإله ست بصورة الشر ، فهو قتل أوزوريس غيلة أخيه التوأم حيث كان هذا الأخير ملك على الأرض ، و كان حاكما عادلا نشر الأمن و الطمأنينة و قاد البشرية الأولى من عصور الفوضى و الهمجية إلى عصر الحضارة والنظام،[2] لكن إزيس زوجة أوزوريس أفلحت بالتعاون مع ابنها حورس في العثور على قطع جسد زوجها فجمعتها و بثت الحياة في الجثة الميتة فقام الإله من بين الأموات .

لكن أوزوريس قرر مغادرة الأرض و الصعود إلى السماء و أصبحت لديه السلطة المطلقة على عالم الموت.

أمّا ست فصفاته نقيض الخلود و السيادة على الأرباب و الناس. فلا سيادة له إلاّ على الأرواح الخبيثة، و من ثم يصورونه برأس حيوان مجهول لا يراد به تمثيل حيوان معين و لكنّه يمثل الحيوانية في صورتها الملهمة، ويجعلون له أذنين منتقضتين كناية عن الإسراع إلى استطلاع الشر.

---

[1] العقاد، عباس محمود، إبليس، بحث في تاريخ الخير و الشر و تمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة ، د ، ط 1985 ، ص 35.

[2] السواح ، فراس ، الرحمن و الشيطان، الثنوية الكونية و لاهوت التاريخ في الديانات المشرقية – دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة دمشق ، سوريا ،ط 1، 2000 ،ص 71 .

إنّ القوة السلبية في هذا الكون ترفض كل فعل إيجابي خير و تعترض طريقه لتنشر الفساد و هذا ما فعله الإله ست و ما يعتقد في بلاد مصر. فهو تلك القوة المناقضة لقوة أخرى يريدها الفرد في هذا الوجود. فالشر في عرف الحضارة المصرية جريمة اجتماعية وطنية غير مشروعة و لم يكن عنصرا أصيلا في تركيب الإنسان .

2-1-1-الحضارة الهنديـــــــــــــة:

تؤمن حضارة أهل الهند بأن العالم المحسوس شرا محضا و باطلا ، و منبعا لجميع الشرور التي تعترض عالم الحقيقة و تشغل الروح بالأعراض و القشور.[1]

فالشر الكوني هو الشر النفسي الذي يخامر الضمير ويزين له ترك الحكمة و الإقبال على الأوهام و الأباطيل، فعملية الإغراء للنفس الإنسانية بمطامع الحياة هي من طرف الشيطان.

تعبر الفيدية و هي ديانة قديمة عن قوى الشر في العالم بمصطلح "مايا" ،و في الريج فيدا تعني "مايا" التغيير المدمر. و التغيير الشيطاني المخادع الذي يؤدي إلى خلخلة نظام الكون.

كما تتعلق المايا الشريرة في الفيدية بالحيل و السحر ، و مايا التي من هذا النوع تفسد النظام الكوني ، فمثلا تعيق مسير الشمس و تحبس المياه ، و فريترا هي الخصم اللدود للنظام الكوني . و دخلت هي و أعوانها من قوى الشر في صراع مع الإله إنذرا عند بدء الخليقة و تغلب إنذرا على فريترا و قسم الوجود إلى عالمين : عالم علوي و عالم سفلي و أجبر القوى الشريرة على الانعزال في العالم السفلي ، هذا العالم الذي لا يوجد فيه نظام و لا قانون و لا نور ، فهو عالم الاضطراب و الفوضى و الظلام .

---

[1] الخشت ،محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة ،د.ط،2001 ،ص127.

ترى الفيدا الكون من منظور مزدوج من الخير و الشر ، فالآلهة فيه كناية عن تجسيدات لقوى الطبيعة و ظواهرها و هي تنقسم إلى شخصيات خيرة هي آلهة النور ،و إلى شياطين مسيئة هي قوة الظلمة[1].

1-1-3-الحضارة البابلـــــــــــــــــــية:

يتجلى في ملحمة جلجامش تفسير على وجود مفهوم كوني للشر في الدين البابلي ،أو على الأقل وجود بذور تمثل هذه الفكرة بشكلها الجنيني ، فعندما يتحاور جلجامش مع صديقه أنكيدو في موضوع رحلة غابة الأرز يقول له : "في الغابة هناك يعيش حواوا الرهيب ، هيا أنا وأنت نقتله ، هيا نمسح الشر كله عن وجه الأرض الذي يكرهه الإله شمس". [2]

حيث يعتبر هذا الأخير رمز للعدل و النور و الخير ككل، فمن خلال هذا الحوار يتبين أن هناك قوة مخالفة لمبدأ الخير المجرد ألا و هي قوة الشر.

كما أن الإنسان الصالح هو الذي ينجح في كسب رضى الإله و يعيش سعيدا ، أمّا المذنب عمدا أو من غير قصد فيتخلى عنه الإله الذي يحميه و يغرق في عالم الرذيلة و تنقاد فيه مخلوقات الشر التي لا سبيل للتخلص منها إلاّ عبر السحر و التمائم و التعاويذ التي علمها الإله "إنكي " للناس ليحفظوها ، و بتعلم هذه التعاويذ يصبح الإنسان كاهنا يعمل على مساعدة الناس للعودة إلى الآلهة الخيرة [3].

---

[1] موسوعة الأديان، مهد الحضارات، ديانات العالم القديم، المركز الثقافي الحديث لطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص 18.

[2] السواح ، فراس ،الرحمن و الشيطان ،المرجع السابق ص 32، 33 .

[3] موسوعة الأديان ، مهد الحضارات، ديانات العالم القديم ، المرجع السابق ، ص ،19 .

4-1-1- الحضارة الفارســـــــــــــــية:

تقوم الحضارة الفارسية على أساس المعتقد الزرادشتي الذي ابتكر مفهوم الوحدانية الثنوية ، و صفة الثنوية هنا لا تلغي الوحدانية بل يتلازم معها ، ذلك أنه يقدم أكثر التفسيرات المنطقية لوجود الشر في العالم .

ظل زرادشت يبحث عن مصدر الشرور في العالم ، فلاحظ التحوّل بين النهار و الليل و كيف أن النهار ينتهي و يترك مكانه ليحكم اللّيل الأرض و أدرك سر الشر و الخير في العالم ، فقال عن العالم يحكمه الخير و الشر كما يحكم النهار و اللّيل ، النور و الظلمة ، من هنا بدأ زرادشت يُكوّن عقيدته التي نادى بها بأن الآلهة نوعان منها الخيّر و منها الشرير .

فأهورامزدا واحد و لا ثاني له في الألوهية خالق كل ما هو طيب و حسن ، و لكنه ليس مسؤولا عن وجود الشر في العالم .

و يقول زرادشت في أحد أناشيد الغاثا : "الحق أقول لكم ، إنّ هناك توأمين يتنافسان منذ البداية ، اثنان مختلفان في الفكر و العمل ، فروح خبيث اختار البهتان و ثابر على فعل الشر ، و روح طيب اختار الحق و ثابر على فعل الخير و مرضاة أهورامزدا ، و عندما تجابه الاثنان لأوّل مرة أبدع الحياة ونقيضها ، و لكن عندما تحين النهاية ، فإنّ من اتبع البهتان سوف يرد إلى أسوأ مقام ، و من اتبع الحق فسوف يرد إلى أسمى مقام ". [1].

يقوم المعتقد الزرادشتي على ثلاثة عناصر رئيسية هي الحرية و الاختيار و المسؤولية الأخلاقية ، فالنفس الإنسانية التي خلقها الإله منحها حرية الإرادة لتختار بين الخير و الشر ، و هذا ما يطلق عليه اسم الشر الأخلاقي فهو ذلك الشر الناجم عن ممارسة الإرادة الإنسانية العاقلة عندما تخرج عن القواعد المتعارف عليها للتعامل بين الجماعة الواحدة و ذلك مثل السرقة ، الاغتصاب ، الظلم .

---

[1] السواح ، فراس ،الرحمن و الشيطان ،المرجع السابق،ص ص، 32، 33 .

و اعتبر أن الشر الأخلاقي هو فعل إرادي و هناك نوع آخر من الشرور و هو الشر الطبيعي و المتمثل في صيرورة عمليات الكون و الطبيعة. و البيولوجيا مثل البراكين ،الزلازل و الأعاصير و مثل الألم و المرض و الشيخوخة و الموت .

إنّ العالم الوجودي الذي تصوّره زرادشت تمتزج فيه عناصر الخير بعناصر الشر ، لكنّه معتقد ثنوي توحيدي صاف في نظرته إلى جوهر الكون و حقيقته ، هذه هي رؤية زرادشت لإشكالية الشرور التي تتحكم في الوجود الإنساني ، فيا ترى ما حقيقة وما طبيعة و ما أصل الشر في الديانة المانوية ؟ هل نلحظ تضايف، تأثر أو تجاوز بين الديانتين الوضعيتين (الزرادشتية ، المانوية)؟

1-1-5-المانويـــــــــة :

تتأسس عقيدة ماني على أن العالم مركب من أصليين أحدهما النور و منه ينبثق الخير و بالتالي هو عاجز عن فعل الشر ، و كل ما يصدر عن الإنسان خلال حياته من خير فمصدره إله الخير ، و الأصل الثاني هو الظلمة و نشأ عنه كل شر و هو من أجناس الظلمة.

يحل المعتقد المانوي مشكلة وجود الشر في العالم بطريقة أكثر جذرية من بقية المعتقدات الثنوية ، فالله ليس مسؤولا بشكل مباشر أو غير مباشر عن وجود الشر ، لأنّ هذا الشر قد نجم عن الأصل الثاني (الظلمة) المستقل عن الأوّل النور ، فهذا العالم هو شر بامتزاجه مع الخير .

التأثر واضح جلّي لدى ماني من بعض التعاليم الدينية السابقة عليه فتشبع بالمسيحية و أخذ ما يناسبه من الزرادشتية لتفسير رؤيته حول مسألة الشر .

---

(1) السواح ، فراس ، الرحمن و الشيطان ، المرجع السابق ، ص 157 .

كانت مسألة العالم مسألة دولة و شريعة و نظام في عرف الحضارة المصرية، فالخير شريعة تستتب عليها الأمور و الشر مروق من تلك الشريعة و إخلال بالنظام الذي استتب عليه.
و كانت المسألة مسألة كونية في عرف الحضارة الهندية ، فالكون الظاهر كله باطل و زيف و شر ولا خير في غير الإعراض عنه ، كما كانت أيضا المسألة مسألة فلكية في الحضارة البابلية لأنّ الخير و الشر فيها مقسومان بين السعود و النحوس حيث تغلب عليها صيغة التنجيم و الأزياح الفلكية .

كما استطاعت الديانة الزرادشتية أن تصوّر وجود مبدأ كوني للشر ، هو علّة الفساد و النموذج البدئي لكل الشرور الموجودة في هذا العالم ، و بذلك قدمت الزرادشتية أوّل تفسير مقبول لوجود الشر في العالم ، فالإله المسؤول عن الشر سوف يؤول إلى الخسران و الخلود للإله المسؤول عن الخير و العدل.

ما تميزت به الديانات الوضعية و من بينها الزرادشتية و المانوية برؤيتها الثنوية إلى العالم إذ يعود إلى أصلين الأوّل الخير الذي تجسد في إله الخير و الأصل الثاني الشر الذي تجسد في الإله الشرير، لكن نقطة الفصل بين زاردشت وماني هي أن الأوّل يرى في البدء كان إله واحد ثم تمخض عنه توأمين (أهورامزد و أهريمان) الخير و الشر لكن ماني نظرته كانت حاسمة و فاصلة و مستقلة بين الإلهين إله الخير و إله الشر فالمانوية ترفض اعتبار ممثل الشر إلها يقف على قدم المساواة مع الله و هذه نقطة الخلاف الجذرية و الأساسية بينهما حيث يقول ماني بوجود مبدأين رئيسين الأوّل هو الله و الثاني هو المادة ، فمن الله يأتي كل خير و من المادة يأتي كل شر. (1)

يتبين لنا مما سبق أن قوة الشر في الحضارات الشرقية مغضوب عليها لأنّها تضر و تفسد و تدس الغواية على الإنسان و خلاصة المعايير الأخلاقية هنا أن القيم الصالحة في جانب الإله و القيم الفاسدة الخبيثة في جانب قوة الشر.

(1) السواح ، فراس ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني ،دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق ،سوريا، ط1 ،1998،ص104.

1-1-6-الحضارة اليونانية:

كان الاهتمام بالإنسان و سلوكه في الحضارة اليونانية مؤجل إلى لحظة البحث في ما يسمى بالأخلاق وهذا مع سقراط ، إذ ركز المفكرون السابقون لسقراط على تفسير الوجود الخارجي ، أمّا الاهتمام بالإنسان فقد شكل مكانة ثانوية في فلسفاتهم .

تأسست فلسفة أخلاقية لدى اليونان تقوم على العقل و التجربة، و هذا ما سعى إليه سقراط طوال حياته فقد وضع للأخلاق مبادئ يقوم عليها السلوك الإنساني ألا وهي السعادة و الفضيلة ، إذ ليس للإنسان من غاية في الحياة إلاّ السعادة و الفضائل هي السعادة [1].بمعنى السعادة لذاتها لا تولد الفضيلة و لكن من الفضيلة تولد السعادة و هذه هي القوة الأخلاقية .

يضع سقراط قانون أخلاقه بصورة واضحة على هذا الشكل " إنّ الشر المطلق، الشر الأفظع الذي يمكن حدوثه هو في أن تكون غير عادل ، و من يعمل اللاعدالة هو الإنسان الظالم ، و الإنسان الظالم هو في جميع الأحوال إنسانا تعيسا " [2].

يوحد سقراط بين الفضيلة و المعرفة إذ يقول : " لا يعمل الإنسان الشر باختياره " [3] أي لا يصدر عن الإنسان فعل الشر بصورة إرادية فلا أحد يفعل الشر بمحض إرادته ، فالشر ثمرة الجهل و الفضيلة ثمرة العلم فمن يعلم الخير يفعله ، و من يعلم الشر يتجنبه فأساس الشرور إذن هو الجهل و أساس الفضائل هو العلم .

---

[1] الشرقاوي ، محمد عبد الله ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، دار الجيل، بيروت ط 1 ، 1990 ، ص 68.

[2] شيكوني ، أنجلو ، أفلاطون و الفضيلة ، تر منير سغيبي ، دار الجيل، بيروت لبنان ط 1 ، 1986 ، ص 35 .

[3] كريسون ، أندريه ، المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة ، تر : الإمام عبد الحليم محمود ، أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب، القاهرة، ط 1979 ، ص78.

كما يتفق أفلاطون مع أستاذه سقراط في موضوع الشر فهو نتيجة لنقص العلم أعني الجهل، غير أن أفلاطون يختلف مع سقراط في تحديده لمفهوم الشر الواقعي الفعلي و يتكلم عن الشر الجسدي الذي يأتي من الجسد و يفسد بالتالي النفس الإنسانية ، حيث يقول أفلاطون "الجسد يفسد النفس ويجعلها تتألم ، فالنفس بحد ذاتها لا تتألم إنّما تألمها نتيجة اتحادها العرضي بالجسد"[1]، فالفضيلة في حد ذاتها خير للإنسان و إنّ الإنسان العادل محبوب من جميع الناس و الآلهة على السواء و ما يصبه من شر ليس في الحقيقة إلاّ امتحانا ظاهريا [2].

كما أن تحقيق السعادة البشرية هو هدف الحياة الأخلاقية عند أرسطو وتكون الأفعال البشرية خير حين تقرب الإنسان من ذلك الهدف و تكون شريرة كلما أبعدته عنه. و من هنا تصبح الفكرتان الأخلاقيتان عن الخير و الشر قريبتين جدا من فكرتي النجاح و الفشل، فالنجاح في تحقيق السعادة هو الخير و الفشل هو الشر.

و الشرير حسب أرسطو رجل جاهل لا يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يعمله و مثل هذا اللّون من الأخطاء هو الذي يجعل الإنسان ظالما و غير عادل أو هو الذي يجعله إنسانا سيئا أو شريرا. لقد أنكرت النظريات الأخلاقية اليونانية أي طابع موجب في الشر فقد أرجعوه إلى الجهل.

---

[1] شيكوني أنجلو ، أفلاطون و الفضيلة ،تر: منير سغيبي ، المرجع السابق ، ص 103.

[2] جمهورية أفلاطون ، تقديم مطر ،أميرة حلمي مكتبة الأسرة . مصر ،1994 ص، ص61،62.

المبحث الثاني: الشر في الديانات السماوية.

تتفق الديانتين اليهودية و المسيحية على أن وجود الشر في العالم يعود إلى الخطيئة و المعصية التي ارتكبها الإنسان الأوّل آدم مع زوجته حواء في الجنة، فيا ترى التفسيرات و التوضيحات و التعليلات ستكون واحدة بالنسبة لهذه الديانتين أم متعدّدة ؟

أولا سنبدأ بالديانة اليهودية و نحاول فهم تعليلاتها حول وجود الشر في العالم.

1-2-1-الشر في الديانة اليهودية:

بعدما كانت القوة الخالقة للكون مؤلهة و مترهة عن كل ضرر أو شر يصيب الإنسان أو يقترفه هو بنفسه في الديانات الوضعية الزرادشتية و المانوية و هذا على سبيل المثال لا الحصر باعتبارنا أخذناهما كنموذجين أصبح الإله ينعت بالغش و الخداع ، إنّه يهوه دافع الإنسان الأوّل إلى ارتكاب الخطيئة [1]فكيف تم تعليل هذا و ما هي الأسباب و الدواعي أن يتصف يهوه بهذا الشكل ؟

فبعد أن خلق الله الإنسان الأوّل، لم تكن أولى وصاياه إليه وصية أخلاقية ترسم له دوره في الحياة و التاريخ ، بل كانت وصيته تحريمية غير مفهومة ، و عندما يكون التحريم غير مفهوم فإنّه غالبا ما يدفع إلى العصيان ، و هذا ما حصل فعلا عند فجر الزمن . تروي كتب تاريخ الأديان المقارن أن يهوه غرس بستانا في مكان على الأرض يسمى شرقي عدن ، و في وسط البستان أنبت شجرة الحياة و شجرة أخرى تسمى شجرة المعرفة ، ثم وضع آدم في ذلك البستان ليعمل به و يحفظه ، و بعد أن خلق له زوجته من ضلعه أوصاهما قائلا : " من جميع شجرة الجنة تأكلان و أما من شجرة معرفة الخير و الشر فلا تأكلا ، لأنكما يوم تأكلان منها موتا تموتان " [2]

---

[1] السواح ، فراس ، الرحمان و الشيطان ، المرجع السابق، ص 118.

[2] المرجع نفسه ، ص 117.

هذا التابو غير المفهوم قد سهل على الحية إغواء حواء و تزيين العصيان لها . و لكن لم يكن الشيطان هو الذي أغوى حواء بالأكل من الشجرة المحرمة بل كانت الحية هي صاحبة الغواية هنا جريا على سنن الأقدمين الذين كانوا يوحدون بين الضرر الحسي و الخطيئة الأخلاقية ، و قبل أن تصبح الحية رمزا إلى الشيطان نلاحظ تشابه بين نفث السم و نفث الشر [1].

فقد أصل يهوه أوّل خطيئة تحريمية في الفردوس و تبعتها أوّل خطيئة أخلاقية في المجتمع الإنساني ، لأنّه زرع بين ذريته الشقاق الذي قاد إلى أوّل جريمة في التاريخ ، بعد أن قدما أبناء آدم (قابيل و هابيل) للرّب قربانا كل واحد على شاكله فالأوّل من ثمرة الأرض و الثاني من أبكار الغنم و سمانها ، فنظر إلى هابيل و لم ينظر إلى قابيل هذا السلوك غير العادل من طرف يهوه هو السبب في حقد قابيل على أخيه هابيل المفضل عند الرّب حتى قتله .

إنّ ما فعله يهوه في حقيقة الأمر هو تحويل الجماعة الإنسانية الواحدة إلى مجتمعات متباعدة ذات ثقافات متغايرة ، و هذا ما زرع العداوة بينهما و كان إبتداء الحروب وعدوان أمة على أخرى.

فالعبريون يتوقعون من الإله أعمالا كأعمال الشيطان و كان العمل الواحد عندهم ينسب تارة إلى الشيطان و تارة إلى الإله.

تقر كتب الأديان المقارنة أن يهوه تفقد أحوال الناس فرأى شرهم قد كثر في الأرض ، و لا يجد وسيلة لإصلاح هذا الشر أفضل من إفنائهم جميعا ، رغم كل الخيارات الأخرى المتاحة أمام إله يفترض أنه كلي القدرة و رأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، ، فحزن الرّب أنه عمل الإنسان في الأرض و تأسف في قلبه ، فقال الرّب : "أمحوا على وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، فها آنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح حياة من تحت السماء ، كل ما في الأرض يموت "[2].

---

[1] العقاد ، عباس محمود ، ابليس ، المرجع السابق ،ص 89 .

[2] السواح ، فراس ، الرحمان و الشيطان ، المرجع السابق ، ص، ص 140،141.

فهذا عقاب مقصود لبني البشر على ما فعلوه و اقترفوه من ذنوب، فكان هلاك كل متجبر شرير.

كما أن وصايا و تعاليم تجنب اقتراف الشر و الابتعاد عنه حاضر في الدين التوراثي ، و من هذه الوصايا نجد وصية نفتالي : " فإذا سعيتم في الخير يا أولادي يباركم الناس و الملائكة و يهرب الشيطان عنكم ، و من يسع في الشر يلعنه الناس و الملائكة و يملكه الشيطان فيجعله أداة له "[1]

(1) المرجع السابق ص 179.

1-2-2-الديانة المسيحية :

لجأ المعتقد المسيحي إلى حل مشكلة وجود الشر في العالم عن طريق تبنيه لجواب قديم في صيغة جديدة و ذلك بابتكاره لأوّل مرة مفهوم الثنوية الأخلاقية التي تجعل الشيطان سلطانا على الحياة النفسية و الاجتماعية للإنسان هذه السلطة التي اكتسبها الشيطان منذ غوايته الأولى للإنسان.

كان آدم تجسيدا للكمال الإنساني الذي أراده الله ، مستقل الإرادة ، ثم غرس الله في عدن في وسط الأرض جنة ، و أسكن فيها آدم و خلق من ضلعه امرأته حواء ، ثم أمرهما أن يأكلان من كل شجر الجنة إلاّ شجرة معرفة الخير و الشر ، إلى أن تسلل إبليس إلى الجنة في هيئة حنش و التف حول جذع الشجرة وخاطبها هامسا أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة ؟ فقالت حواء نأكل من كل شجر الجنة و أمّا ثمر الشجر في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه و لا تمساه لئلا تموتا ، فقال الحنش : لن تموتا و لكن الله عارف أنه يوم تأكلان منه تصبحان عارفين الخير و الشر، فأكلت حواء منها و أعطت لزوجها أيضا فوقعا في معصية الخالق ، فأخرجه الله من الجنة إلى الأرض التي جبل منها ليعمل و يكد و يشقى لأنّه من تراب و إلى التراب يعود ، و بسقوط الإنسان سقط معه العالم بأكمله و انفصل عن مجد الله [1].

لقد تقرر دور الشيطان منذ هذه اللّحظة و تقرّر سلطانه على البشر و على العالم الأرضي في مقابلة العالم الإلهي في السماء، فكل صيغة توصف بالشر فهو من عمله، و كل خطيئة أو غواية أو ضلالة تنتسب إليه.

---

[1] المرجع السابق، ص 250..

من هنا نستطيع أن نقول بأن الخطيئة هي اضطراب في علاقة الإنسان بخالقه ناتجة عن إرادة حرة و من هنا يبتعد و ينحرف الإنسان عن الله و يحكم على ذاته بالشقاء ، فالإنسان حر و هو قادر على ارتكاب الإثم أو الخطيئة فهو يخطئ بواسطة قدرته على الخطأ [1].

وقد جاء في رسالة يوحنا الرسولي الأولى : " من يفعل الخطيئة فهو من إبليس ، لأن إبليس من البدء يخطئ ، و لأجل هذا ظهر ابن الله لكي ينقض أعمال إبليس" [2].

يتخذ الشيطان من النفس الإنسانية و المجتمع الإنساني مجالا رئيسيا لنشاطه ، فالشيطان ليس كائنا شريرا فحسب ، و إنّما هو صاحب مملكة للشر في هذا العالم .

تعددّت وصايا الابتعاد عن الشر و محاربته في دعاوي رجالات المسيحية فنجد مثلا بولس يدعو المرء إلى تجنب الشر و محاربته لأنّه عدوه و سبب وقوع آدم في الخطيئة (الشيطان هو ممثل الشر في المسيحية) ، حيث يقول : " ألبسوا سلاح الله الكامل لكي تقدروا أن تثبتوا ضد مكان ابليس ، فإنّ مصارعتنا ليست مع لحم و دم بل مع أحقاد الشر الروحية في السماوات "[3].

من الواضح أن تعاليم الدين المسيحي تنبذ التعامل بالمثل فيجب مقابلة الشر بالخير لأنّها عقيدة محبة و تسامح و هذا ما تؤكده تعاليم يسوع حيث أوصى بنبذ الأحقاد و طرح العقاب جانبا و خص على مقابلة الشر بالخير بدلا من مجازاته بالشر العدواني [1].

أرجعت الديانة المسيحية فعل الشر إلى إرادة الإنسان الحرة و هذه الأخيرة هي سبب وقوعه في الخطيئة الأصلية و بهذا أصبح الإنسان عبدا لها و كل فعل سيئ يعود إليها.

---

[1] جيلسون، ايثين ،روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ،تر : إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ،مصر،ط 3، 1996، ص 380.

[2] العقاد ، عباس محمود ، ابليس ، المرجع السابق ص 102.

[3] المرجع نفسه، ص ،101.

[4]برنارد شو ، جورج ، المسيح ليس مسيحا ،تر : جورج فتاح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ،لبنان ، ط 2،1979، ص 46.

1-2-3-الديانة الإسلامية :

خلافا عن الديانتين السابقتين و خاصة الديانة المسيحية التي تبلور فيها مفهوم الخطيئة الأصلية التي تقر بأن الإنسان يرث الشر و يقع في الخطأ و يرتكب الذنب من جراء خطيئة الإنسان الأوّل آدم ، فكل فعل شرير يعود إلى هذه الأخيرة ، ولكن في الإسلام ليس هناك ذنب يرثه أحد من أبيه أو يورثه لبنيه فغواية الشيطان لا تخلق الخطيئة و لا تعفو منها ،إذ أن آدم و حواء تحملا تبعات الخطيئة لأنهما كان على علم بغواية الشيطان.

إنّ مفهوم الخطيئة الأصلية غير موجود في المعتقد القرآني و أن نسل آدم لم يرث خطيئة آدم لينوء بها عبر تاريخه ، بل هو قادر على تحقيق خلاصه بمجرد الإيمان بالله تعالى و الإخلاص له و بخصوص الأمر الإلهي عدم الأكل من الشجرة ، فإنّ ذلك الأمر لم يكن أمرا غير مبرّر أو مفهوم بالنسبة للزوجين الأولين ، بل إنّ الله قد أوضح لهما مسبقا أنّ الشيطان عدو لهما و أنّه سوف يعمل على إغوائهما و دفعهما إلى المعصية و إخراجهما من الجنة فالتحريم و الحالة هذه هو تبيان لسبيل الخير و سبيل الشر منذ البداية [1].

لا يشكل الإيمان بالشيطان عنصرا من عناصر العقيدة القرآنية ، و لكن الاعتقاد بوجوده و دوره في حياة الفرد و الجماعة أمر مفروض على كل مسلم ، فالشيطان عدو للإنسان يتربص به عند كل زاوية ليضله عن سبيل الحق حيث يقول الله عز و جل : " و لا تتبعوا خطوات الشيطان أنه لكم عدو مبين " * و يقول أيضا " إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة و البغضاء " **

لقد أخذ الشيطان على نفسه عهدا، منذ أن خلق الله آدم، بالإيقاع بالإنسان و تزيين المعصية له و إبعاده عن سبيل الحق.

---

[1] السواح ، فراس ، الرحمن و الشيطان المرجع السابق ،ص 291.

(*) سورة البقرة الآية 208.

(**) سورة المائدة الآية 94 .

كما أن هناك نقطة فاصلة بين الإسلام والديانات الأخرى سواء الكتابية أو غير الكتابية وهي أن الشيطان ليس ندا للرحمن[1] ولا حتى بصورة مرحلية مؤقتة، لذا فإنّه لا يتمتع بأي سلطة.
فالشيطان ليس مبدأ كونيا للشر ، و ليس حاكما على مملكة للشر تقف في مواجهة مملكة أخرى للخير، كما أنه ليس متصرفا بشؤون هذا العالم يتصرف به كما يشاء ، أي مملكة الشر ضد مملكة الخير و الصراع قائم بينهما .
و لكن في المعتقد الإسلامي الخير و الشر احتمالان مجردان و خياران أخلاقيان يسيرهما الله لبني البشر ليكونا موضوعا للحرية التي وهبها الله للإنسان.

بعد أن ابتلى الإنسان بالخير و الشر و قبل الإنسان أمانة الوعي الحر و المسؤول ، لم يكن الله ليقف موقف الحياد تجاه خلقه ، فهو الخير المحض و هو الذي يحفظ خلقه المؤمن من شرور إبليس .

يقول عز وجل: " فالله خير حافظ، و هو أرحم الراحمين " (*)

و تتجلى رحمة الله و لطفه بعباده في عونه لهم و مدهم بالقوة أمام إغواء الشيطان و تزيين الخير لهم، يقول الله تعالى : " اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير " (**) ويقول أيضا : "ما أصابك من حسنة فمن عند الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك " (***)

إنّ دور الشيطان كوكيل للشر دور ثانوي و هو لا يستطيع ممارسة سلطانه إلاّ على من جنح نحو السيئة و اختار الشر، عند ذلك يغدو الشيطان وليه و موّجها لخطاه، فالشر ينبع من النفس أوّلا ثم يتفاقم بعون الشيطان.

---

[1] المرجع السابق، ص 278.

(*) سورة يوسف، الآية 64.

(**) سورة الحج الآية 77 .

(***) سورة النساء، الآية 79.

يتبين لنا مما سبق أن الخطيئة في الإسلام ليست أصلا كونيا يعاند الإرادة الإلهية بإرادة مثلها أو مقاسمة لها في أقطار الوجود العليا و السفلى .

لا يعرف الإسلام إرادة معاندة في الكون لإرادة الله يكون من أثرها أن تنازعه الأرواح و تشاركه في المشيئة و تضع في الكون أصلا من أصول الشر. فقد جاء الإسلام بهذه الخطوة العظمى في أطوار الأديان فقرّر في مسألة الخير و الشر و الحساب و الثواب أصح العقائد التي يدين بها ضمير الإنسان ، و قوام ذلك عقيدتان : أوّلاهما وحدة الإرادة الإلهية في الكون ، و الثانية ملازمة التبعة لعمل العامل دون واسطة أخرى بين العامل و بين ضميره و ربّه .

فالعبريون تلقوا دياناتهم و هم على حالهم الوثنية فلبثوا زمنا يخلطون بين فواصل الخير و الشر و فواصل المنفعة و الضرر ، ثم جاءت المسيحية ففصلت بين الخير و الشر بفاصل كبير و حققت معنى الخير الروحاني الذي يتفضل من معنى المنفعة و السلامة ، و إنّما يأتي الذنب بعمل الشيطان و يزول بعمل الإله[1].

ثم جاء الإسلام ومنح الإرادة الإنسانية حقها و تبعتها و جعلها ظالمة لنفسها إذا سمحت للشيطان أن يظلمها.

---

[1] العقاد ، عباس محمود ، ابليس ، المرجع السابق ، ص ، 127.

إنّ الحدث الأخلاقي يفرض نفسه دائما على وجه التحقيق في كل زمان و كل مجموعة اجتماعية و البحث عن تصوّر دوافع الشر قديم قدم وجود الجنس البشري على وجه الأرض.

عرف التاريخ أوّل جريمة جسدها أبناء آدم و منذ تلك اللّحظة لازال التراع و الرفض بين الذوات الإنسانية قائما إلى يومنا هذا فاختلطت صورة الحياة بمشاعر الحسد و الكراهية إلى أن وقع القتل و هو أبشع صور ممارسة الشر ، فهذا على مستويات الفعل الأخلاقي كحقيقة مرة عاشها الإنسان و لايزال يعيشها يوميا من آلام و حروب .

كما كان وعي الإنسان ساعيا للبحث عن أصل هذا الفعل السيئ السلبي فامتزج التفسير بثنائية إحداهما تقوم بالخير و هي مسؤولة عنه ، و أخرى تقوم بالشر و هي مسؤولة عنه أيضا ، قوة الخير في صراع مع قوة الشر و هذا ما تجلى لدى الحضارات الشرقية القديمة فأرجعت الشر بصورة مطلقة إلى آلهة الشر التي تسعى وراء الفساد و الخراب ، و هذا العالم المادي تظهر فيه مظاهر الشر من تغيّر و فساد ، ثم تطوّر الفكر الأخلاقي لتبرير وجود الشر في هذا العالم لإرجاعه إلى الإرادة و الحرية الإنسانية و بهذا تكون الديانة الزرادشتية بلوّرت مفهوما أخلاقيا لإمكانية الشر، فالشر ظلمة و فساد .

أمّا الديانات الكتابية فتصوّرها للشر كان مرتبطا بما تمليه عقائد ديانتها فتبلوّر مفهوم جديد ارتبط بحرية و اختيار الإنسان ألاّ و هو ارتكاب الخطيئة و المعصية ، فمصدر الشر هو الإنسان بالدرجة الأولى و على الإنسان أن يتحمل تبعات أفعاله باعتباره كائنا عاقلا حرا مسؤولا .

و تبلوّر مفهوم الشيطان باعتباره ممثل قوة الشر و هذا كان في تعليلات الديانات غير الكتابية ،أمّا في الديانات الكتابية أصبح له دور ثانوي يعمل على غواية الإنسان للوقوع في معصية الله ، أمّا فيما يخص الفكر الفلسفي فلا يزال الشر ينسب إلى الأفعال الدنيئة و السلوكات الأخلاقية و هو منبوذ لا يشكل الحياة الأخلاقية الفاضلة و يمنع تحقيق السعادة الإنسانية لما فيه من ألم و ضرر.

الفصل الثاني:

رمزية الشر في الخطاب الديني [اليهودي ، المسيحي ، الإسلامي]

- **المبحث الأول** : رمزية الشر في الخطاب الديني اليهودي.

2-1-1- فيلون الاسكندري .

- **المبحث الثاني** : رمزية الشر في الخطاب الديني المسيحي.

2-2-1-القديس أوغسطين .

2-2-2- القديس توما الإكويني .

2-3-2-ليبنز.

- **المبحث الثالث** : رمزية الشر في الخطاب الديني الإسلامي

2-3-1- ابن سينا

2-3-2- المعتزلة.

مثلما اختلفت الأديان حول مشكلة الشر، فأيضا تنوّعت مواقف الفلاسفة من هذه المشكلة تبعا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية للعالم، وخاصة في إطار إيمانهم بعقيدتهم الدينية، إذ تلعب عقيدة الفيلسوف دورا أساسيا في تأسيس نظريته حول موضوع الشر إذ لا تنحرف آرائه عن تشيعه الديني.

فيا ترى كيف كانت تعليلات الفلاسفة في خطاباتهم الدينية حول إشكالية الشر؟

المبحث الأوّل :رمزية الشر في الخطاب الديني اليهودي:

2-1-1- فيلون الإسكندري :

تميزت الفلسفة اليهودية باشتغالها بمسألة التوفيق الديني الفلسفي ويتضح هذا من خلال تحليلاتهم للتوراة والتأويل الرمزي التوفيقي بين اليهودية والتراث الديني الشرقي من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى.

فيمكننا القول أن فلاسفة اليهود كان لهم السبق في عملية التأويل الديني ومن بين أولئك نجد الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري حيث اشتهر بمنهج التأويل الرمزي، فقد كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحا رمزيا.

إنّ تفكير فيلون الفلسفي لا يظهر لنا بطريقة مباشرة، بل يظهر دائما في شكل تأويل دائم لنصوص التوراة.

يتضح من خلال نص لسفر التكوين أن سبب الشر هو الحية التي أغوت حواء: "إنّ الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الإنسان المعقول ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض هو آدم وأعطاه الحس وهي حواء معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وانقاد للّذة وهي الحية التي وسوست لحواء فولدت النفس في ذاتها الكبرياء وهو قابيل وجميع الشرور . وانتفى منها الخير وهو هابيل وماتت موتا خلقيا". [1]

[1] النشار، مصطفى ، مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف القاهرة، ط1،1995،ص 59.

فهذا العقل الخالص مصدره اللوغوس في فلسفة فيلون وهو الله (الخير الأعظم) وهو مصدر كل الأشياء إلاّ أنّه ليس مصدر المادة الأولى قبل أن تتشكل في صورتها الحالية أي قبل أن تصير العالم المحسوس، فالله عنده ببساطة ليس هو الخالق المادة الأولى ، و بالطبع فإنّ السبب الرئيسي وراء هذا الاعتقاد الفيلوني هو أنه يرى المادة هي مصدر الشر ولا يمكن أن يخلق الله شيئا يكون شرا.

يؤكد فيلون أن الله خلق العالم من العدم فإنّ معنى هذا أنه خلق العالم المعقول من عدم لأنّ الأرواح خلو من المادة وجاءت عن الله كما يلد العقل أفكاره، أمّا كل ما هو مادي محسوس فلا يمكن أن يكون الله صانعه بصورة مباشرة وهنا يكون دور الوسيط في العالم المحسوس نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة إذ يرى فيلون أن الله حينما قال لنصعن الإنسان على صورتنا ومثالنا خاطب وسطاء و وكل إليهم صنع الجزء الفاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو به الجزء الروحي لأنّ الإنسان مزاج من خير وشر ، وبما أن الله منزه عن الشر فكان لا بّد أن يكون من يصنع مبدأ الشر في الإنسان أي جسمه كائن غير الله .[1]

[1] المرجع السابق،ص 67.

المبحث الثاني :رمزية الشر في الخطاب الديني المسيحي:

حظي مفهوم الخطيئة في الخطاب الديني المسيحي أولوية كبيرة وطرح طرحا عميقا من طرف الفلاسفة انطلاقا من رؤيتهم الأنطولوجية واللاهوتية وذلك راجع لعالم تملأه الشرور، ولسيرورة الخطأ والمعصية في هذا الوجود.

إنّ الفلسفة المسيحية في طبيعتها تعنى بمشكلات تتناول الإنسان من حيث علاقته بالله والخير والشر والسعادة في العالم الآخر ومن بين الفلاسفة الذين أولوا اهتماما بمسألة الشر والخطيئة في فلسفاتهم الأخلاقية نجد الفيلسوف المسيحي القديس أوغسطين.

2-2-1-القديس أوغسطين

يتناول أوغسطين قضية الخير والشر فيقر بأن الشر لا وجود له واقعيا في هذه الحياة وإنّما هو مجرد غياب للخير أو نقص في الكمال، فالله خالق كل شيء في هذا الكون خير ولا يوجد إلاّ الخير ولا يسمح أيضا بوجود الشر وطبيعة النفس في أصلها ليست مثل طبيعة الخالق الخيرة المطلقة فهي في تكوينها متغيرة وفي خيرها متقلبة وفي كمالها متطوّرة بالزيادة وبالنقصان فإذا حدث هذا التطوّر أو التغير إلى الأدنى وإلى النقصان سمي ذلك شرا [1]. لأنّ فقدان جزء من الخير أو انتقاص درجة من الكمال الحاصل فالشر إذا ليس له وجود إلاّ في تسميته إلى الخير الموجود، فالشر المطلق ليس له و جود عند أوغسطين ، أمّا الخير الذي لا يوجد معه الشر فهو خير أسمى .

يؤكد أوغسطين إلى أن الخير مصدره الخالق وأما الشر فليس له وجود و إن بدت بعض الأشياء في هذا العالم و كأنها شر فالبراكين و الزلازل و الأمراض بما تحدثه من آلام و أضرار للإنسان فقد تبدو و كأنها شر إلاّ أن الاستعمال الصحيح القائم على الاعتقاد و الإيمان الراسخ في النفس و القلب مثل تلك الأشياء يحوّلها إلى خير و منفعة.

---

[1] التلوع، أبو بكر ابراهيم، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات قاريونس، نبغازي،ليبيا،دط،1995 ، ص 111.

فالسم مثلا كما يقول أوغسطين مادة قاتلة للأحياء و بالتالي فهو شر ، إلاّ أنه إذا استعمل بحكمة سيتحول إلى خير و دواء شاف لبعض الأمراض فالإدراك الحقيقي للموجودات و أغراضها في هذا الكون يؤدي إلى تحقيق الخير و الابتعاد عن الشر و الرذيلة فالعالم مسرح للفساد و التلف و الخلل و آلام الإنسان و أحزانه أي هنا ما يسمى بالشر الطبيعي [1]و من ناحية أخرى لما كان الإنسان مسؤولا أخلاقيا عن ارتكاب الشر و الرذيلة ، فإنّ مفهوم الشر قد يصعب تفسيره من حيث مساهمته في تحقيق الخير العام في الكون ، الإنسان يختلف عن بقية الكائنات لما له من قوة الإرادة الحرة التي تمكنه من التمييز بين الخير و الشر .

ذهب القديس أوغسطين إلى أن الشر دخل العالم بمعصية آدم ، .بما أن آدم هو الأب الأوّل للبشرية و لأنّه أوّل إنسان خلقه الله على الأرض فهو يتحمل مسؤولية، حيث كان أوّل إنسان يرتكب المعصية (عصيان أوامر الله) و بهذا الاختيار أصبح الإنسان يميل إلى الشر ،و هذا الميل لم يكن في الإنسان منذ الطبيعة ، فالإنسان في طبيعته يتكون من عدّة عناصر و قوى معقدة فهو يحتوي على عناصر مادية تتمثل في الشهوات و الرغبات و الغرائز وعلى عناصر روحية تتمثل في الإرادة و الضمير و العقل .

يعترف القديس أوغسطين قائلا :"أن حرية الاختيار في إرادتنا هي علة شرورنا "[2]و أن الشر نوعان أحدهما ما يفعله المرء ، وثانيهما ما يقاسيه ، فما يفعله هو الخطيئة ، و ما يقاسيه العقوبة ، و عناية الله هي التي تتحكم و تتصرف في كل شيء.

إنّ في إرضاء بعض هذه العناصر إساءة إلى العناصر الأخرى المغايرة، فالتوفيق بين هذه العناصر و الموازنة بينهما يعتبر أمرا صعبا بالنسبة للإنسان.

---

[1] زيعور ، علي ، اوغسطينوس ،مع مقدمات في العقيدة ، المسيحية و الفلسفة الوسطية ، دار اقرأ ، بيروت ،لبنان ،ط 1، 1983، ص 175 .

[2] القديس أوغسطين ، اعترافات القديس أوغسطينوس، ترجمة ،الخوري يوحنا الحلو ،دار المشرق ،بيروت ،لبنان ،ط5،1986،ص124.

كما أن في الإنسان نزعتين : نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ، و نزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات ، كذلك في المجتمع مدينتان : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان و المدينة السماوية أو مدينة الله ، تعمل الأولى على نشر الظلم و نصرته و تجاهد الثانية في سبيل العدالة .[1] فقد شبه أوغسطين النزعات البشرية : الخير هي مدينة الله ، و الشر هو مدينة الشيطان، و قد أدان مدينة الأرض و وصفها بالإثم و الخطيئة الأولى المتوارثة عن آدم.

2-2-2-توما الإكويني:

يؤيد توماس الإكويني فكرة أوغسطين حول مشكلة الشر في العالم حيث يقر بأن خطيئة آدم لازالت عالقة بالإنسان أي أن الإنسان ورث ذنب و خطأ أبيه آدم .

كما يرى أن الإرادة الخيرة التي يكون أساسها العقل الواعي هي بمثابة القانون الكلي الذي ينظم السلوك الإنساني و حياته بصفة عامة ، فالعقل شرط ضروري لاختيار الخير و تجنب الشر ، و عن طريق العقل و ممارسته يكتسب الفرد عادة فعل الفضيلة و الخير و تجنب الشر و الرذيلة، إنّ وجود هذا المبدأ لدى الإنسان و ممارسته يعتبر في أساسه هبة من الله[2].

إنّ المشاكل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير و الشر ، فالخير هو السير بمقتضى القانون الإلهي في حين أن الشر مخالفة هذا القانون و من هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير و الشر ، فالخير شيء موجود بالفعل ، أمّا الشر فإنه مجرد سلب محض .

يجرد توماس الإكويني الشر من أية حقيقة موضوعية مطلقة ، فالله خير محض لا يصدر عنه إلاّ الخير ، و أن ذاته لا تكون مصدر الشر في هذا الوجود[3]. فالشر مشكلة إنسانية تتعلق بالوجود المادي و لا تتجاوز ذلك.

---

[1] صبحي ،أحمد محمود ، في فلسفة التاريخ ،مؤسسة الثقافة الجامعية ،الاسكندرية ،مصر،د . ط،1975 ،ص 168.

[2] التلوع ، أبو بكر إبراهيم ، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي ، (المرجع السابق) ص 177.

[3] المرجع نفسه ، ص 122.

يتواصل التفكير الفلسفي لمشكلة الشر عند فلاسفة العصر الحديث بتقديمهم تعليلات و مبررات لوجودها في هذا العالم ضمن فلسفاتهم الأخلاقية ، ومن بين هؤلاء نجد الفيلسوف الألماني جوتفريد فيلهلم ليبنز (1646-1716) Leibniz Gottfried Wilhelm .

2-3-2-ليبنز:

تتجلى فكرته حول الشر في نظريته العوالم الممكنة ، إذ يرى أن هناك عدد لامتناه من العوالم الممكنة تأملها الله جميعها قبل خلق العالم الراهن ، و لما كان الله خيرا فقد قرر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة ، و قد اعتبر الأفضل هو ما يرجع فيه الخير و الشر ، و كان في مقدرته أن يخلق عالما لا يحتوي شرا ، و لكن هذا العالم لم يكن ممكنا أن يكون يمثل خير العالم الراهن ، ذلك لأنّ بعض الخيرات ترتبط منطقيا ببعض الشرور [1].

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن، فكيف نفسر إذن وجود الشر و هو سائد فيه ؟

يجيب ليبنز عن هذا السؤال العويص الذي طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أنّ الشر يتجلى على ثلاثة أوجه ، الشر الميتافيزيقي : فهو النقص الفيزيائي و العقلي و الأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق [2] أنه شر لم يكن في وسع الله أن يتجنبه لأنّه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله .

أمّا الشر الفيزيائي فهو الألم بكل أشكاله و يفسر ليبنز وجوده بأن الله لم يُرده و لكنّه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات ، فإنّ الارتباط بين الموضوعات و الأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا تحقق البعض الآخر و من هنا كان من الضروري في بعض الأحوال من أجل إيجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطا لتحقيق هذه الخيرات الأكبر فمثلا كيف

نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم نتحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لابّد من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة ، ثم إنّ الله عادل و العدل يقتضي عقاب

[1] التلوع ،أبو بكر ابراهيم ، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي ، المرجع السابق ،ص 215.

[2] المرجع نفسه ،ص 216.

الأشرار ، و لهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعا من العقاب على الخطايا و الذنوب .

و أخيرا الشر الأخلاقي و يقصد به الخطيئة بكل درجاتها ، و لا يمكن أن ندعي بأنّ الله أرادها لأنّ الله حرم ارتكاب الخطايا ، كما لا يمكن أن نقول بأنّ الله يسمح بها ، ذلك لأنّه يجعل من الواجب تجنبها ،لكن في بعض الأحيان نجد أنفسنا مقسورين على الاختيار بين خطيئتين مثل: الطبيب يجد نفسه مرغما إمّا على الكذب على المريض إنقاذ حياته ، أو أن يصدقه القول فيكشف له عن خطورة مرضه مما قد يؤدي إلى موته ، ففي هذا الموقف لا سبيل إلا اختيار أهون الشرين ، فلنقل أيضا أن الله كان بين شرين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، و الثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية بوصفها شرطا لوجود أحسن عالم ممكن ، ولقد اختار الله أهون الشرين ، و هو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا .

إنّ الله ليس سبب الشر، فبعدما فقد البشر براءتهم استحوذت الخطيئة الأصلية على النفوس[1]. إنّها لرمزية محضة لخلق أحسن عالم ممكن تملأه شرور الجنس البشري في نظر ليبنز ، و يضيف في استطراد لإمكانية الشر أن الخطيئة ترتبط بمفهوم الإرادة الحرة فهي خير عظيم لأنّ الفعل الحر يتميز بالتلقائية التي تميز إرادة الجوهر إذ يتصرف كل جوهر باستقلاليته حيال العالم الخارجي و هذه التلقائية موجهة نحو الخير، و العالم الذي ينتج فيه هذا هو أحسن العوالم الممكنة ، و الشر الذي يحتويه لا يقدم أية حجة ضد خيرية الله.

يتحدّد لنا مما سبق أن وجود الشر هو وجود أخلاقي ، و ذلك راجع حتما لاستعمال الإرادة الإنسانية ،كما أن الإرادة الخيرة تحتل جوهر الأخلاق الواجبية الكانطية و هي إرادة كونية شاملة تنبع من صميم الذات البشرية المفطورة على الخير، و هذا ما أكده أيضا ايمانويل كانط حيث يرى خضوع الإرادة للطبيعة يوقع الذات في شباك الانحراف الأخلاقي ففي هذه الحالة تنغمس الذات في صميم الشر ،يقول كانط :"ستقع في التناقض مع ذاتها ، ومن ثمة لن تستمر كطبيعة

---

[1] المرجع السابق، ص 218.

وهذه القاعدة لا يمكن إذن على أي نحو أن تستغل مكان قانون كلي للطبيعة و هي بالتالي تتعارض مع المبدأ الأسمى لكل واجب "[1]،حيث يعتبر أن الشر يصدر عن الفرد كفعل موجود حر ، و يكون الميل إلى الشر متجذرا بعمق في الإرادة ، و بهذا يكون الميل للشر مغروسا في القدرة الأخلاقية للإرادة ولكن لا يوجد شيء هو شر بشكل أخلاقي يمكن أن يكون ملتصقا بنا عدا هذا الذي هو فعلنا الخاص .

إنّ الميل إلى الشر يجب اعتباره كسلوك إنساني يتعلق بالشر الأخلاقي و ليس بوصفه استعدادا طبيعيا مسبقا ، و لكن كشيء يمكن أن ننسبه إلى الإنسان باعتباره يتوقف على قواعد مناقضة أو مضادة للقانون الأخلاقي ، فكأنّه متجذر في الطبيعة الإنسانية ذاتها لذلك نسميه ميلا طبيعيا للشر و يجب أن يعتبر الإنسان مسؤولا عنه و نستطيع أن نسميه شرا فطريا أصيلا في الطبيعة الإنسانية ليس إلاّ لأنّنا نجلبه إلينا بأنفسنا فالشر ممكن باعتباره محددا بالإرادة الحرّة و الإرادة تعرف كخير أو كشر عن طريق القواعد ، فالميل إلى الشر بالمعنى الأخلاقي هو الأساس الذاتي لإمكانية الانحراف عن قواعد القانون الأخلاقي ، فقدرة الإرادة أو عدم قدرتها في أن تأخذ أو لا تأخذ بالقانون الأخلاقي و يسمى خيرا قبليا ، و عند انحراف الإرادة عن تبني القانون الأخلاقي في قاعدتها يمكن أن يسمى شرا قبليا .

يكون الإنسان شريرا عندما يعكس أو يقلب النظام الأخلاقي، تأخذ هذه الميول مجراها نتيجة سوء استعمال الإرادة الحرّة ، أي عندما لا يسلك الإنسان وفقا للواجب وحده ، و إنّما بدافع من بعض المغريات ، و هذا يعني أن الشر لا ينشأ عن وجود إرادة شريرة كامنة أنطولوجيا في الطبيعة الإنسانية و إنّما عن ضعف هذه الطبيعة عندما لا تفصل بين بعض الدوافع و بعضها الآخر على أساس القاعدة الأخلاقية .

---

[1] كانط، ايمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي ،دار النهضة العربية ،بيوت،لبنان،ط1969،2،ص70.

المبحث الثالث : رمزية الشر في الخطاب الديني الإسلامي .

اهتم فلاسفة الإسلام بالمشكلة الأخلاقية باعتبارها تتعلق بجوهر الوجود و هو الإنسان ، من حيث سلوكاته التي تعبر بالدرجة الأولى عن أخلاقه ، و قد اشتغلوا على محاولة فهم السلوكات الإيجابية و حتى السلبية لهذا الكائن العاقل، و من بين هذه المشاكل الأخلاقية مشكلة وجود الشر في العالم .

ومن الفلاسفة الذين اشتغلوا بهذه المشكلة الأنطولوجية و الأخلاقية نجد الفيلسوف الشيخ الرئيس ابن سينا حيث أولى اهتماما كبيرا بهذه الأخيرة ، فكيف كانت نظرة ابن سينا حول وجود الشر في العالم ؟ و ما هي مبررات وجوده ؟.

2-3-1-ابن سينا:

يحدد ابن سينا وجود الشر في الطبيعة بأنّه يظهر من خلال ما ينتج عن النار من الاحتراق و ما ينتج عن المطر من إغراق الزرع ، و يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الرديئة و المفاسد، و ما يصيبه من شرور مثل الموت و الشيخوخة و المرض ، أي أن هناك مجال للشر فالأوّل طبيعي و الثاني أخلاقي و الأخير ميتافيزيقي[1].

ويعرّف ابن سينا الشر بقوله: " الشر لا ذات له ، بل هو عدم جوهر أو عدم صلاح الجوهر"[2].

وإذا كان الشر لا ذات له ، إلاّ أنه دائما له موضوع و محل يحل فيه و يظهر من خلاله ، و هذا الموضوع هو موجود ما ، فوجود الشر إذن هو تابع للخير ، فكل شيء نسبي فالشر بالذات هو العدم .

---

[1] منى احمد محمد أبوزيد – مفهوم الخير و الشر في الفلسفة الاسلامية – دراسة مقارنة في فكر ابن سينا – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ط1 ، 1991 ، ص 12.

[2] المرجع نفسه ، ص 14.

فالشر إذن ليس له وجود حاصل و محسوس بل يظهر من خلال الموجودات و مثال ذلك العمى فليس له وجود مجرد و إنّما هو شر يظهر من خلال موجود و هو العين.

يرجع ابن سينا حدوث الشر في عالم الطبيعة إلى الإمكان الموجود في طبيعة المادة المكوّنة للأجسام الطبيعية ، لولا هذا الإمكان المنتج في طبائع الأشياء الذي ينتج عنه ايجاد الكثرة من الوحدة و تدرج الكثرة يبدأ من فعل العقل الأوّل و هذه الأخيرة سبب تولد الشر، فالإمكان هو أساس الشر في الوجود و هو شر قديم مقارن للخير فالوجوب خيرية و كمال و نور ، و الإمكان شر و نقص و ظلام ، وكلما ازداد الوجوب نقص الشر ، و كلما ازداد الإمكان نقص الخير . و هكذا يزداد الشر في عالم الطبيعة بازدياد النفوس و الأجسام الطبيعية فحيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر [1]

إنّ نقطة التعقيد و الإبهام في مشكلة الشر هي كيف يصدر الشر عما هو خير مطلق أي هناك موجدا يتصف بالخير المطلق.

2-3-2-المعتزلة:

لقد كانت محاولات الإجابة عن هذا السؤال أن الشر الموجود في العالم غير مقصود إليه من الخير المطلق ، و إلاّ لما يتصف خيره بالإطلاق ، و لم تكن فلسفة المعتزلة بعيدة عن هذه المشكلة و ذلك راجع لدفاعهم عن الإسلام و هي كيفية صدور الشر عن إله عادل حكيم.

تقر المعتزلة بوجود الشر و إن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقي في إشكالية حرية إرادة الإنسان أمّا سائر الشرور فإنّها لا تتنافى مع أصل العدل.

---

[1] المرجع السابق، ص 154 .

كما تعتبر أنّ الفساد و الشر من جهة القحط و هلاك الزرع شر على المجاز فقط لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح و خير أما الشر الحقيقي هو تلك المعاصي الموصلة إلى عذاب من الله و أما الأمراض و الأسقام فشر على مجاز الكلام.

تؤمن المعتزلة بوجود الشر الخلقي ، و تنفي أن يكون الشر الميتافيزيقي أو الطبيعي فسادا. [1]

برّرت المعتزلة وجود الشر من وجهة النظر الإنسانية حيث أنهم فسروا الشر في ضوء مسؤولية الإنسان فكان تفسيرهم أخلاقيا محضا.

---

[1] صبحي احمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي , العقليون و الذوقيون أو النظر و العمل . دار المعارف – القاهرة ط 2 د.س.ص167.

الفصل الثالث :
الخطاب الديني في فلسفة بول ريكور

- **المبحث الأول** : ريكور و الدائرة الهيرمينوطيقية

3 -1-1-هيرمينوطيقا المسيحية .

3-1-2-جدلية الفهم و التفسير.

- **المبحث الثاني** : إزالة الأسطرة عن المقدس .

3-2- 1-مفهوم إزالة الأسطرة .

3-2-2-الوظيفة المزدوجة لإزالة الأسطرة .

3 -2-3-أشكال إزالة الأسطرة.

المبحث الأوّل: ريكور و الدائرة الهيرمينوطيقية.

3-1-1-هيرمينوطيقا المسيحية :

لقد طرحت الهيرمينوطيقا مسألة التأويل في الفلسفة و العلوم الإنسانية و قد كانت بدايات هذه الأخيرة مع تفسير النص الرئيسي فتعلقت أوّلا بالنص المقدس ، حيث توجد دائما قضية هيرمينوطيقية في المسيحية ، و أن عملية تأويل الكتابة المقدسة هو في الوقت نفسه توسيع معناها بما هي معنى مقدس .[1]

يتجلى المقدس عبر كتابات و كلام (إعلان ، وعظ) يجب اعتباره كلاما حيا ، و هذا ما أقره الفيلسوف الألماني دلتاي بتعريفه للهيرمينوطيقا بأنّها تأويل تعابير الحياة التي تثبتها الكتابة.

فإنّ الهيرمينوطيقا الخاصة بالمسيحية إنّما تقوم على هذه العلاقة الوحيدة بين الكتابات الدينية و الإعلان الذي تحيل إليه .

إنّ هذه العلاقة من الكتابة إلى الكلام، و من الكلام إلى الحدث و من ثم إلى معناه هي نواة القضية الهيرمينوطيقية و لكن هذه العلاقة ذاتها لا تظهر إلاّ من خلال سلسلة من التأويلات التي تكوّن تاريخ القضية الهيرمينوطيقية و هذه الأخيرة تمثل تاريخ المسيحية نفسه. و ما يجعل الهيرمينوطيقا قضية حديثة هو تلك المحطات الثلاث التي شكلت لحظات أساسية في تاريخها أوّلا :

لقد ولدت القضية الهيرمينوطيقية في رحم سؤال العلاقة للوصيتين أو العهدين و هنا تكوّنت القضية الخاصة بالمجاز بالمعنى المسيحي للكلمة و بالفعل فإنّ الحدث المسيحي موجود في علاقة هيرمينوطيقية مع مجموع الكتابة اليهودية [2]،و بهذا المعنى فهو يؤولها . فالعهد الجديد يعد

---

[1] ريكور بول ،صراع التأويلات –دراسات هيرمينوطيقية – تر : مندر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت لبنان ط 1، 2005، ص 441.

[2] المصدر نفسه ، ص ،ص 439،438.

تأويلا للعهد القديم. هذه المحطة الأولى في تاريخ الهيرمينوطيقا المسيحية .

يقر ريكور بوجود عهدان و كتابتان و لكن أصبحت هناك كتابة واحدة و حدث واحد ، و هذا راجع إلى حدث القطيعة نفسها الهيرمينوطيقا المسيحية الأولى ، و لقد كانت متضمنة بكليتها في هذه العلاقة بين حرفية رسالة العهد القديم و تاريخه و بين المعنى الروحي الذي يكشف عنه الإنجيل.

إذن توجد هيرمينوطيقا في نظام المسيحية لأنّ الإعلان هو إعادة قراءة لكتابة قديمة.

لقد اختار الإعلان المسيحي أن يكون هيرمينوطيقيا لأنّه ارتبط بإعادة قراءة العهد القديم، ولأنّه تضمن معاني غامضة كانت معلقة ، فأخذت الهيرمينوطيقا على عاتقها مهمة تفسير و توضيح ما كان فيه اللبس و العسر على الفهم و الإيمان به .

هذه هي حقيقة الهيرمينوطيقا المسيحية إنّها تلتفي الفهم الروحي للعهد القديم ، فإنّ المعنى الروحي هو العهد الجديد نفسه ، فقد اشتغلت الهيرمينوطيقا المسيحية على فك رموز القديم و بهذا أصبح الإيمان يعززه الفهم .

أما ثانيا فتتأسس غاية الهيرمينوطيقا بتأويلها للكتاب المقدس و تأويلها للحياة و مدى تناسبهما.

يعتبر ريكور أن القديس بولس هو مبدع هذه الصيغة الثانية للهيرمينوطيقا المسيحية ، و يضرب لنا على ذلك مثال حيث يرى بأن موت الرجل القديم و ولادة المخلوق الجديد يفهمان تحت علامة الصليب و النصر الفصحي .[1] لكن علاقتهما الهيرمينوطيقية ذات معنى مزدوج فالموت و القيامة يأخذان تأويلا جديدا إذ يأخذان منعطف هذا التفسير للوجود الإنساني .

تتسم هذه الهيرمينوطيقا بصفة التلاقي بين عقل الإيمان في قراءة إلهية و بين عقل الواقع كله ، الإلهي و الإنساني ، التاريخي و المادي ، فتحاول إقامة تعادل بين فهم المعنى و التأويل الكلي للوجود و للواقع في نظام المسيحية ، إنّها هيرمينوطيقا العصر الوسيط.

---

[1] المصدر السابق، ص 441.

تبدو الكتابة المقدسة في الهيرمينوطيقا كترا لا ينضب ، يفسح المجال للتفكير حول كل الأشياء و يخفي تأويلا كليا للعالم ، ويكون التفسير أداة عملية للتأويل ، فتظهر المعاني الأخرى ، وتقيم علاقة مع المعنى الأوّل كما يقيمها الخفي مع الجلي .

يقوم فهم الكتابة المقدسة بتجييش كل الأدوات الثقافية، الأدبية و التاريخية و البلاغية و الفلسفية و الصوفية ، و لذا فإنّ تأويل الكتابة المقدسة هو في الوقت نفسه توسيع معناها بما هي معنى مقدس ، و إدماج ما تبقى من الثقافة الدنيوية مع هذا الفهم .

إنّ هيرمينوطيقا القرون الوسطى تفسح المجال للمعنى الأخلاقي و شهد هذا المعنى للهيرمينوطيقا بأنّها عملية تفكيك رموز الحياة في مرآة النص [1].

تتحدد وظيفة المعنى الأخلاقي بجعل التاريخ أخلاقيا و ليس استخلاص الأخلاق من الكتابة المقدسة و فقط، أي تأمين التناسب بين الحدث المسيحي و الإنسان الداخلي أي استنباط المعنى الروحي و جعله آنيا.كما يكمن في الكتاب المقدس أسرار تفسر نفسها في تجربتنا ، و فيها يتحقق من آنيته ، كما أننا نفهم أنفسنا في مرآة الكلام و تعد العلاقة بين النص و المرآة عقدة هيرمينوطيقية ، و هذا هو البعد الثاني للهيرمينوطيقا المسيحية.

أما البعد الثالث لقضيتنا يمكن أن نسميه بالوضع الهيرمينوطيقي للمسيحية ، إنّ التصريح و الإقرار بحقيقة الإعلان ليس تأويلا للنص نفسه و لكنّه إعلان لشخص، و بهذا فإنّ التوراة ليست كلمة الله ، ولكنها يسوع المسيح .

منذ حركة الإصلاح مع مارتن لوثر تغيرت صورة الإنجيل فأصبحت تقدم نفسها بوصفها رسالة جديدة و كتابة جديدة تضاف إلى القديمة على شكل مجموعة من الكتابات التي ستجمع في يوم ما و ستغلق في قانون "قانون الكتابات "[2] و هذا هو مصدر القضية الهيرمينوطيقية الحديثة باعتبار أن الإعلان هو عهدا أيضا إنّه جديد يحتاج إلى التأويل ، إنّه ليس مؤولا إزاء العهد القديم فقط و لكنّه مؤولا من أجل الحياة و الواقع كله ، إنّه نفسه يمثل النص الذي يحتاج إلى التأويل .

---

[1] المصدر السابق ،ص442.

[2] المصدر نفسه ،ص443.

مادام العهد الجديد قد استخدم لفك رموز العهد القديم ، فقد كان ينظر إليه بوصفه معيارا مطلقا ، مادام معناه الحرفي يستخدم قاعدة لا جدال فيها ، و عليها نبني كل الطوابق الأخرى للمعنى المجازي ، و المعنى الأخلاقي و المعنى الباطني ، لكن المعنى الحرفي هو الذي يقدم نفسه بوصفه نصا للفهم و رسالة للتأويل .

إنّ ممارسة المذاهب النقدية و الفلسفية و التاريخية على النصوص المقدسة هو ما جعل إمكانية معالجة التوراة كلها، كما تعالج الإلياذة [1].و الغاية من هذا هو إبطال قداسة الرسالة و جعلها تظهر بوصفها كلاما إنسانيا ، و هناك نطرح مسألة العلاقة بين " كلام إنساني "و بين " كلام الله" ليس فقط بين العهد الجديد و ما تبقى من الثقافة و لكن في داخل العهد الجديد نفسه، فالعهد الجديد نفسه يبدي للمؤمن العلاقة التي يجب تفكيك رموزها بين ما يمكن أن يفهم و يستقبل بوصفه كلام الله ، و بين ما هو مسموع بوصفه كلاما إنسانيا .[2]

يتميز البعد الثالث من القضية الهيرمينوطيقية بقرأته للكتاب المقدس (الإنجيل) بأعين نقدية مارستها المناهج الحديثة لفهمها معنى النص .

إنّ هيرمينوطيقا العصر الحديث أصبحت تملك معنى لم تكن تملكه الهيرمينوطيقا القديمة من قبل سواء عند اليونانيين أو العصر الوسيط أو في فترة الإصلاح هو معنى الانكشاف المنتمي لكل النصوص الدينية [3].

تجلى الوضع الهيرمينوطيقي الذي كان حاضرا منذ أصل الإنجيل و الذي كان مخبئا فقط ، و هذا هو المعنى الحقيقي للهيرمينوطيقا الحديثة هو الكشف عما كان يمتلكه هذا الوضع الهيرمينوطيقي من فرادة و روعة منذ البداية و ذلك عن طريق البعد الذي يفصل اليوم ثقافتنا عن الثقافة القديمة.

---

[1] المصدر السابق ص.444.

[2] المصدر نفسه ص.444.

[3] ريكور، بول ،من الوجودية الى فلسفة اللغة (ضمن كتاب الوجود و الزمان و السرد ، فلسفة بول ريكور ،ص 278.

3-1-2-جدلية الفهم و التفسير :

تتميز الدائرة الهيرمينوطيقية بإمكانية إدخال الرموز و تعاليمها في الفلسفة التي تريد دائما أن تكون مستقلة ، و الرموز لم تكن يوما غريبة عن الخطاب الفلسفي فقد كان هناك دائما صلة وثيقة بين اللغة الرمزية و التأويل .

ويرى ريكور في ذلك دلالة على استمرارية و جدّة الهيرمينوطيقا الحديثة في علاقتها مع الهيرمينوطيقا القديمة ، و تنبع هذه الجدّة من البعد النقدي المتأصل في الهيرمينوطيقا الحديثة و من خلال هذه الهيرمينوطيقا النقدية يمكننا بلوغ السذاجة الثانية التي تحل محل الاعتقادات الأصلية و السذاجة الأولى.

يقول بول ريكور " في جميع الأحوال ، ثمة شيء قديم ضاع ، ضاع إلى الأبد : مباشرية الاعتقاد ، لكن إذا كنا لم نعد قادرين على العيش وفقا للاعتقاد الأصلي للرموز الكبرى للمقدس ، فإنّنا نستطيع أن نتوجه نحو سذاجة ثانية، نحن نستطيع أن نفهم و هكذا نعتقد في الهيرمينوطيقا هبة المعنى من الرمز و المبادرة المعقولة لعملية فك الرمز Le déchiffrage ما تريده الهيرمينوطيقا بلوغ الاعتقاد بعد النقدي Postcritique و هو ما اسماه ريكور ب : " السذاجة الثانية " التي تحل محل الشكل قبل النقدي للاعتقاد المباشر أو السذاجة الأولى ،و في شرحه لصيغته الأولى للدائرة الهيرمينوطيقية أكد ريكور على الدور المهم للفهم .

لكي نفهم يجب أن نؤمن و لكي نؤمن يجب أن نفهم لأنّه خلف الإيمان توجد أولية موضوع الإيمان على الإيمان و خلف الفهم توجد أولية التفسير على القراءة الساذجة للنص .

تتحدد حقيقة الدائرة الهيرمينوطيقية بأنها حقيقة منهجية ، فالدائرة التي يكونها الموضوع هي أن تضبط الإيمان و المنهج الذي يضبط الفهم ، و هناك دائرة لأن المفسر لا يعد سيدها ، فما يريد فهمه هو ما يقوله النص و هكذا إذن فإن مهمة الفهم ضبطها المقصود بالنص نفسه ، و هذا ما أكده بولتمان بقوله : " ليست حياة المؤلف هي التي تضبط الفهم ، و لكن الذي يضبطه هو جوهر المعنى الذي يأتي إلى التعبير في النص " [1] .

---

[1] ريكور، بول ،صراع التأويلات ، مصدر سابق ،ص ، 447.

يجب أن أعتقد بما يعلنه النص لي ، و لكن ما يعلنه النص لي لم يعطى في أي مكان آخر إلاّ في النص و لهذا يجب فهم النص لكي يقوم الاعتقاد . إنّها أولوية المعنى على الفهم ، و لا تمارس إلاّ من خلال الفهم ذاته و من خلال عمل التفسير . و هذا ما يفرض علينا الغوص في الدائرة الهيرمينوطيقية أكثر.

" فسر أكثر تفهم أحسن " [1] ، عبارة دعت إلى التكامل بين التفسير و الفهم و من شأنها أن تحل المعضلات القائمة بينهما .

إنّ عملية تحرير العلوم الإنسانية من النموذج العلمي هي اختراق جدار الثنائية الفاصل قصد معالجة إشكالية التفسير و الفهم في الحدود التي تتيحها موضوعاتها و حقولها النظرية ، يأخذ ريكور هذه الثنائية في طابعها الجدلي ، فإنّ كان التفسير في خدمة التحليل الموضوعي كآلية علمية ، فإنّ الفهم في خدمة الإنسان كخاصية نفسية .

و هذا ما أكده الفيلسوف الألماني فيلهالم دلتاي (1833-1911) WILHELM DILTHEY صاحب مقولة الطبيعة نشرحها أما حياة الروح فنفهمها ، فالحياة نفسها هي مصدر تفكيرنا و هي ما يجب أن نتجه بتساؤلاتنا إليها اتجاها مباشرا و بذلك حاول تأسيس هيرمينوطيقا الفهم تتجه إلى الأعماق الداخلية و يعرف دلتاي الهيرمينوطيقا بأنها " تقنية تأويل الظواهر الحية المقيدة بالكتابة و غايتها فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته". [2]

هذا ما دفعه إلى البحث على أساس منهجي للعلوم الروحية ، فالمفهوم المركزي للفكر الهيرمينوطيقي أساسه الفهم و الذي يختلف من سياق إلى آخر و من ثقافة إلى أخرى.

إنّ منهجية العلوم الإنسانية تريد أن تكون بهذا المعنى منهجية في الفهم ، و هذا الأخير (الفهم)، أثر في ريكور أيما تأثير فهو معنى الحياة و تعبير عن تجربة معاشة في أشكال متعددة . يركز ريكور على التفسير الموضوعي الدقيق للنصوص ، و الطرح الفينومينولوجي الذي يعنى بالتأويل و الفهم على أساس تجربة الإنسان ، و نظرية التأويل هي دراسة من هذا الطراز الثاني.

---

[1] ريكور، بول ،صراع التأويلات ،المصدر السابق ،ص ، 447.

[2] الزين، محمد شوقي، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ،دار البيضاء ،بيروت ،ط1، 2002،ص72.

تحاول أن تربط معا مجالين اثنين : السؤال عما يحدث في واقعة فهم النص و السؤال ماهية الفهم ذاته بمعناه الأصلي و الوجودي .

التأويل في مجرى الفكر الألماني العام يتأثر بالفينومينولوجيا الألمانية و الفلسفة الوجودية و من الطبيعي أن يكون لهذا كله أهمية في تناول التفسير و شرح النصوص .

و يعني هذا أن التأويل يتجاوز التفسير ، و أن التأويل أو الفهم يعنى بما وراء شرح النصوص و تفكيك الأقنعة في ضوء القصدية و فهم الذات و الغير و العالم ، و من هنا فظاهرة الفهم تمتد إلى ما وراء شرح النصوص ، و العناية بها هي في الواقع عناية بكل الأنظمة الإنسانية .

يتبين لنا من كل هذا أن التفسير هو تحليل علمي محايد، في حين أن الفهم هو بمثابة تأويل للأقنعة اللغوية و غير اللغوية و بتعبير آخر ، فإنّ التفسير ذو طابع علمي بينما الفهم ذو طابع تاريخي وإنساني[1].

يصبح التأويل عند ريكور عبارة عن كشف العلاقات الضمنية بين التفسير و الفهم ، و في هذا السياق ينصب الفهم على العلامات ، أمّا التفسير فإنّه يعالج الوقائع البارزة ، و العلامة ليست شيئا آخر سوى التعبير عن رغبة عميقة تتجسد في خطاب أو أثر أو فعل أو استظهار ما يستبطن في الذات، و الفهم هو إدراك كلي و شامل لهذه العلامات .[2]

تستند السيميوطيقا التأويلية عند ريكور على مجموعة من الخطوات المنهجية في مقاربة النصوص الأدبية و الفلسفية و تأويل النصوص الدينية و الكتب المقدسة و الخطابات اللاهوتية و تتمثل هذه الخطوات المنهجية في ثلاث مراحل أساسية و هي ما قبل الفهم ، التفسير ، و التأويل و هذا من أجل تأكيد عبارته المشهورة " فسر أكثر تفهم أحسن " و تشكل هذه المراحل الثلاث ما يسمى بالدائرة الهيرمينوطيقية .

---

[1] المرجع السابق،ص 73.

[2] المرجع نفسه ، ص 70.

أوّلا : ما قبل الفهم Précompréhension يعني ما قبل الفهم ، تلك العلاقة المباشرة التي يربطها القارئ بالنص لأوّل مرة ، و يعني هذا الاتصال الأولي وجود المتلقي ذاتيا و ذهنيا و وجدانيا، بمعنى هذه المرحلة فيها تلتقي الذات مع النص و هي كذلك بداية تموقع الذات وجودا و حضورا ، وهنا يتم التفسير Explication و هي مرحلة الشرح و التحليل ، أو هي المرحلة التي تستخدم فيها المقاربات العلمية الموضوعية : الفيلولوجيا ، التاريخ ، اللسانيات والسيمائيات ، و يكون التفسير في خدمة الفهم و الإدراك ، يعني هذا أن التفسير أو الشرح هو بمثابة تحليل النص أو الخطاب في ضوء مجموعة من المقاربات النصية لسانيا ، بنيويا و سيميائيا من أجل تحصيل المعنى العلمي و الموضوعي للنص.

أما المرحلة الأخيرة و هي مرحلة الفهم أو ما يسمى أيضا يفهم الدلالة أو الفهم المساعد La Compréhension Médiatisée و هنا نلتقي مع العلامات و الرموز و النصوص ، أو ما يسمى بالواسطة الرمزية .

يعتبر ريكور اللغة مجرد وسيط للفكر و التعبير عن الواقع ، بمعنى أن اللغة و الخيال و الإشارات و الرموز و النصوص و الخطابات و الأساطير هي بمثابة وسائط رمزية ، و قنوات لنقل الوقائع ، و الإحالة عليه مرجعا و واقعا ، فالخطاب هو الأرضية المشتركة بين نظرية النص و نظرية الاستعارة "[1]، و من هنا فقد ذهب ريكور في كتابه " الاستعارة الحية " إلى أن الاستعارة مجرد وسيط ذات وظيفة معرفية و إخبارية و ذات وظيفة إحالية تنقل لنا الواقع ليس إلاّ بمعنى إنّ الاستعارة تنقلنا إلى عوالم تخيلية مجردة لتنقل لنا عوالم واقعية حقيقية إذن تعني عملية التأويل الشرح و التفسير و تحليل الرموز و الدلالات المتعدّدة انتقال من مرحلة البحث عن الشفرة و الواقعة إلى الإحالة و المرجع و الذات و المقصدية و الرسالة ، بمعنى أن العلوم الوضعية عبر عملية الشرح تلتزم بالواقعة و الشفرة ، في حين تبحث مرحلة الفهم عن الرسالة و المقصدية و بهذا يكون بول ريكور قد وفق بين هيرومنطيقا التفسير و هيرومنطيقا الفهم .

---

[01] المرجع السابق ص 79.

المبحث الثاني : إزالة الأسطرة عن المقدس.

تتضمن القضية الهيرومنطقية نفسها مبدأ يحاول إزالة الغطاء الأسطوري عن الكتابة المقدسة و يهدف إلى تفسير و فهم المعاني الحقيقية التي تختفي وراء المعاني الظاهرة ، وهذا المبدأ أشاد به ريكور متأثرا ببولتمان و هو إزالة الأسطرة ، هذا الأخير محل اهتمام لدى فيلسوفنا ، فهل رحب ريكور بهذا المفهوم كلية ؟ وهل استطاع من خلاله الكشف عن حقائق محتمية بثوب الأسطورة ؟ و ما هو حدود التأثر لدى ريكور ؟.

1- **3-2-1-مفهوم إزالة الأسطرة** :

إنّ إزالة الأسطرة تفصل في الرسالة نفسها ، فهي تشتمل على استعمال جديد للهيرمينوطيقا و الذي ليس إنشاء ، و لا بناء المعنى الروحي على المعنى الحرفي ، ولكنّه حفر تحت المعنى الحرفي نفسه ،هدم و تفكيك الرسالة نفسها ، فهي تمثل عملا معاصرا و ذلك بمعنى أنها تنتمي إلى عصر بعد نقدي للإنسان كما تتميز إزالة الأسطرة عن إزالة الغموض بأنها تحركها رغبة في فهم أفضل للنص، أي أن تحقق قصد النص الذي لا يتكلم عن نفسه و لكن عن الحدث فإنّ إزالة الأسطرة لا تعد عكس تأويل الإعلان ، ولكنها تعد تطبيقه الأوّل.[1]

دافع ريكور عن عملية إزالة الأسطرة عند بولتمان و أشاد بها معتبرا أنها سمة أساسية لكل نقد و لكل تأويل للرموز و الأساطير ، لكنّه أكد على ضرورة التمييز بين إزالة الأسطرة من جهة ، و استبعاد الأساطير أو التخلص منها و التبسيط و إزالة الغموض من جهة أخرى.

فإزالة الأسطرة لا تعني اجلاء او استبعاد الأساطير و إنّما تشير إلى عملية رفض الأسطورة بوصفها تفسيرا (الأسطورة التفسير Lemyth-Explication) من أجل تحريرها بوصفها رمزا (الأسطورة Lemyth– Symbole و تنتمي عملية إزالة الأسطرة إلى ما أسماه ريكور لاحقا

---

[01] ريكور، بول، صراع التأويلات ، المصدر السابق ص ، 446.

بهيرمينوطيقا الإرتياب أو التدمير، أي ممارسة العنف على النصوص[1] ، و هكذا يثني ريكور على إزالة الأسطرة بوصفها تدميرا لمزاعم التفسير التاريخي، لكنه يؤكد أن هذا التدمير ليس سوى مرحلة في عملية تهدف إلى بلوغ الأسطرة بوصفها بناء و استعادة.

2- 3-2-2-الوظيفة المزدوجة لإزالة الأسطرة :

تتخذ إزالة الأسطرة وظيفة مزدوجة ، فمن جهة تعني الاعتراف بالأسطورة بوصفها أسطورة ، و لكن بغية التخلي عنها ، و يمثل هذا التخلي فتحا للفكر و للإرادة إزالة الاستلاب ، و أن الإيجابي في هذا الهدم تجلي الإنسان بوصفه منتجا لوجوده الإنساني ، و هذا هو علم تكوين الأنثروبولوجيا ، و تعني إزالة الأسطرة من جهة أخرى الاعتراف بالأسطرة بوصفها أسطورة و لكن بغية تحرير العمق الرمزي فيجب إزالة للأسطرة.

يمثل الاكتشاف فتحا للقوة الموحية بأن الأسطورة تخفي ما تخفيه تحت قناع الموضوعية و الإيجابي في هذا الهدم هو تشييد الوجود الإنساني انطلاقا من أصل لا يمتلكه هذا الوجود ، ولكن أعلن عنه رمزيا بكلام تأسيسي .

---

[01] المصدر السابق ص ، 451.

3-2-3-أشكال إزالة الأسطرة :

يميز ريكور بين ثلاثة مستويات في عملية إزالة الأسطرة عند بولتمان : الإزالة العلمية للأسطرة ، الإزالة الفلسفية للأسطرة ، و إزالة الأسطرة انطلاقا من الإيمان أولا : الإزالة العلمية للأسطرة بوصفها تفسير للعالم ، أي تهدف إلى تجريد الأسطورة من كل ادعاء على تقديم تفسير لأصل العالم و أسباب الظواهر فيه . في هذا المستوى تكون إزالة الأسطرة بمثابة محاولة للتخلص من الأسطورة التي ينظر إليها على أنها وهم يجب تدميره لكن يمكن القول أن الثقافة الحديثة قد تجاوزت مسبقا الأسطورة لذا يجب اختزال الأسطورة إلى هذه الوظيفة الابستمولوجية الهدامة و السلبية ، فلم تعد إزالة الأسطرة قادرة على أن تكون تخلصا من الأساطير لأنّ الأسطورة قد تثبت بطلانها ، و تم استبعادها من قبل الثقافة الحديثة . إنّ الأسطورة لم يعد باستطاعتها أن تتحدد سلبا إزاء العلم ،[1] فهي تتكون في عولمة ما وراء الواقع المعلوم و المحسوس ، لكن المهم في هذه المقاربات ليس إزالة الأسطرة بوصفها عمل العلم و إنّما إزالة الأسطرة بوصفها عملا فلسفيا و إزالة الأسطرة انطلاقا من الإيمان .

ثانيا : الإزالة الفلسفية للأسطرة مرتبطة بالدائرة الهرمينوطيقية بين الاعتقاد و الفهم و الفهم المسبق من جهة أخرى تنتقل إزالة الأسطرة بوصفها معرفة زائفة إلى تأويل وجوداني ، وهذا ما أقره بولتمان بقوله " إن إزالة الأسطرة تتطلب تأويلا وجوديا " ، وإلى فهم الذات و إلى ملائمة الذات أو تملكها عبر التمثيلات الموضوعية للأساطير .

يتمثل البعد الإيجابي و الأساسي في الإمساك بمعنى الأسطورة عن طريق التأويلات الوجدانية التي تحول كلمات أو ألفاظ الأسطورة وادعاءاتها بالموضوعية إلى خطاب حول الذات .

من أجل فهم هذه الذات ، وهو النوع من إزالة الأسطرة هو جزء من المرحلة الثالثة المسماة بالمرحلة الفلسفية من عملية فهم الرمز عند ريكور ، و في شرحه لهذا النوع من إزالة الأسطرة .

---

[01] المصدر السابق ص ، 449.

إزالة الأسطرة هي تأويل الأسطورة أي إرجاع التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات و الذي يظهر و يخفي نفسه فيها ، و على العكس فإنّ تحرير قصد الأسطورة يتطلب اللجوء إلى التأويل الوجداني وفقا لطريقتها هايدغر في الكينونة و الزمان ، وهذا التأويل الوجداني البعيد عن التعبير عن مقتضى الروح العلمية، يصطدم مع الادعاء الفلسفي و ليس العلمي بذاته باستنفاذ معنى الواقع من قبل العلم و التقنية .

أما المستوى الثالث من عملية نزع الأسطرة يرتبط بالإيمان المسيحي ذاته ، و من حيث المبدأ يمكن تطبيق التأويل الوجداني على كل أنواع الأساطير، حيث يرى بولتمان أن الإعلان أي التبليغ الديني نفسه يريد أن يزيل الأسطرة عنه ، فهو يركز على خصوصية الإنجيل و الإيمان المسيحي .

إنّ النواة التبليغية للنبوءة المسيحية الأصلية و التي تتطلب إزالة الأسطرة عنها تتضمن هي نفسها نوعا من إزالة الأسطرة ، يتبين لنا ثلاثة أشكال لإزالة الأسطرة : إزالة الأسطرة بوصفها عملا من أعمال العلم ، و إزالة الأسطرة بوصفها عملا من أعمال الفلسفة و إزالة الأسطرة التي تصدر عن الإيمان [1].

و لقد كان الذي يقود اللعبة مرة تلوى الأخرى الإنسان الحديث ثم الفيلسوف الوجودي ، وأخيرا المؤمن .

يظهر تمييز و تحليل ريكور لهذه الأنواع الثلاثة من إزالة الأسطرة عند بولتمان الأسباب التي دفعت ريكور إلى التأكيد على أهمية إزالة الأسطرة بوصفها نقدا يهدف إلى تجاوز الأسطورة ، من حيث أنها تفسير علمي زائف للعالم نحو تأويل خلاق للأسطورة بوصفها رمزا ، أي نحو الأسطورة الرمز و أن هذا التعامل مع الأسطورة على أنها رمز يقتضي فهم معناها الرمزي أو الثاني عبر فهم معناها الحرفي أو الأوّل .

---

[01] المصدر السابق، ص، 449.

و تقوم عملية إزالة الأسطرة بدورها في هذا الصدد ، بقدر ما تسمح لنا بتجاوز الأسطورة بوصفها تفسيرا نحو الأسطورة بوصفها رمزا ، بمعنى تساعد نزع الأسطرة على تجاوز المعنى الأول للأسطورة للوصول إلى معناها الثاني ، المعنى الرمزي في الأسطورة.

و لهذا انتقد ريكور بولتمان الذي اختزل في بعض الأحيان الأسطورة إلى معناها الحرفي ، دون أن يأخذ بعين الإعتبار بنيتها أو تركيبتها الرمزية ، و للتأكيد على ضرورة التمييز بين المعنى الأوّل الحرفي و المعنى الثاني الرمزي في الأسطورة الرمز وجه ريكور انتقادا قويا لبولتمان الذي أهمل أحيانا هذا التمييز و ضرورته في ممارسة لإزالة الأسطرة. حيث يقول ريكور "إنني لا أصوغ هذه القضايا ضد بولتمان ،و لكن بغية التفكير بشكل أفضل بما قد بقي غير مفكر فيه عنده" [1].

[01] المصدر السابق، ص، 455.

المبحث الثالث: مراحل الفهم الهيرمينوطيقي:

إنّ الرمز يثير دائما فهما لا يتحقق إلاّ بطريقة تأويلية ، وإنّ هذا الفهم يمر عبر ثلاث مراحل متتالية: مرحلة فينومينولوجية، مرحلة هيرمينوطيقية، و مرحلة تفكرية فلسفية ، ويقول ريكور في هذا الصدد أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم ثلاث مراحل تضع عالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير يكون تفكير تفكيرا انطلاقا من الرموز.

3-3-1-المرحلة الفينومينولوجية:

ينطلق ريكور من إمكانية الفينومينولوجية لفهم الذات و الكشف عن تكويناتها الأنطولوجية بوصفه الحقائق الأولى التي تبنى عليها استدلالات و استنتاجات، و يشتغل ريكور من خلال التجريد الذي هو في جزء منه ما يسميه هوسرل بالاختزال الماهوي أي وضع الفعل بين قوسين لملامسة الفكر و المعنى. و بهذا يستطيع وصف الجوهر الثابت دون تأثير العرض المتغير أي الحقيقة المنبثقة عن الحياة يمكن أن تكون مطمورة تحت الماهيات وهو يعني استدعاء طريق وجودية ظاهراتية .تعرف عليها ريكور بمناسبة اشتغاله بالقلق بوصفه مرض العصر.

و بهذا انتسى الفرضية الانطولوجية حول طبيعة الوجود و الذات على فرضية تاريخية هي أنه من الممكن جدا أن عصرنا يخبئ في داخله أشكالا أخرى للقلق الأكثر تجردا، ولهذا نحن مدعوون للتفكير و التأمل في قلق هذا العصر. فمن واجبنا فهم هذا الزمن الذي يجب أن ندخله بدل أن نغادره فسنكون أكثر استعدادا لمعرفته ، فإنّ الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة ، ولكنه طريقة من طرق الكينونة .إنّها طريقة الكائن الذي يوجد و هو يفهم.[1]

و يرتبط هذا القلق في جانبه النظري بانحطاط المعنى و تدهوره وفي جانبه العملي باختفاء الطابع الأخلاقي للحداثة بوصفها انتصار للعقل الأداتي. و عليه يمارس التجريد أو الوصف المحض لفصل

[01] المصدر السابق ،ص 38.

هذه التجليات التاريخية عن جذورها الأنطولوجية. بهدف التعرف عن قرب و دون عوائق على مصادر القلق عبر غواصة التأمل الفلسفي بوصفه هو من يقود اللعبة و يستوجب الشعور و يستخرج القصد المضمر و يرفع الحقيقة من خلال الحجة النقدية، حيث أن صلاحية هذا المنهج نابعة من طبيعة الموضوع وطريقة اختفائه و ظهوره.

ولهذا تتعدّد المناهج في فلسفة ريكور لارتباطها بمعيار الموضوعات و محطاتها التاريخية، فالمنهج الكلي هو التأمل بمناسبة موضوع ما ، مطعما بالفينومينولوجيا من أجل أن يكون التأمل و الذات المتأملة شيئا واحدا كضمان لتماسك الحقيقة.

إنّ موضوعات التأمل هي رموز ووسائط تقود إلى الذات أكثر من إحالتها على نفسها و هو ما يجب أن تستثمره في مشروع استعادة الذات في كليتها بتأويل هذه الرموز باعتبارها تلك الأساطير التي تشكل واسطة بين الذات و الذات نفسها ، و تمثل هذه المرحلة المحطة الأولى في المسار المنهجي لفلسفة ريكور ، فهي مرتبطة بالرموز ومنه هي هيرمينوطيقا أولى .

رأى ريكور في مقاربة مرسيا إلياد النموذج المعبر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز و تهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كليته المشتقة و يركز هذا الفهم على الحياة داخل الرمز، حيث أقر ريكور بوجود أربع صور للفهم الفينومينولوجي، و تبين هذه الصور الأربع وجود نوع من الفهم المستقبل في الفهم الفينومينولوجي نفسه.

يسعى الشكل الأوّل من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى أن يركز انتباهه على رمز واحد ، بحيث يسعى لإظهار تعددية دلالاته هذا الرمز و أبعاده المختلفة التي تنضب، و وحدة هذه التعددية و هذه الأبعاد. فنحن نمر من الرموز إلى الأسطورة و من ثم إلى علم الأساطير [1].

يمثل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمز أو عدّة رموز انطلاقا من رمز آخر لأنّ فهم المعاني المتعددة لرمز ما يزودنا بالقدرة أو الإمكانية لأنّ نفهم رموز أخرى مشابهة.

---

[01] المصدر السابق، ص ، 61.

أمّا الشكل الثالث يتمثل في فهم الرموز من خلال فهم التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر أو الأساطير. و يشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي تميز فيها في الوقت نفسه معنى التهديد . ومعنى الوعد بالولادة جديدة . و في الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجيا للرموز يتم البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات و التمثيلات التي توحد كل رمز بمفرده.

تهدف هذه المستويات المختلفة الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكلية المتسقة و المتجانسة للرموز، بحيث يمكننا الحديث عن نسق رمزي و تأسيس هذا النسق الرمزي هو العمل التأويل .

لكن لماذا يعتقد ريكور أن الفهم الفينومينولوجي هو مجرد مرحلة لابد أن تتبعها مرحلة أخرى إذا أردنا بلوغ التفكير انطلاقا من الرمز؟ و لماذا يجب تجاوز هذا المستوى من الفهم نحو نوع آخر من الفهم؟ نحو الجذور الأنطولوجية للفهم[1].

3-3-2-المرحلة الهيرمينوطيقية:

إنّ إحدى الافتراضات المسبقة و الأساسية في الفلسفة الهيرمنيوطيقية عند ريكور هي القول بأنّ الحياة و الكينونة و الوجود لهم في الأصل دلالة و معنى ، وهذه الدلالة المحايثة للكينونة هي دعامة دلالات الرموز.

و تعتمد إمكانية فهم الرموز على هذه البنية الدالة للكينونة و تنتج عنها بشكل مباشر ، فلا يمكن بلوغ هذا الفهم إلاّ عبر فهم العلامات و الرموز و النصوص بوصفهم تعابير موضوعية للحياة.

---

(01) المصدر السابق، ص 55.

يبرر ريكور هذا الخيار بقوله : بدالي أن تأمل الذات المباشر ، لا يمكن أن يمضي قدما ، دون سلوك طريق ملتوي، هي منعطف تأويل هذه الرموز ، فكان عليّ أن أقدم بعدا تأويليا (هيرمنيوطيقا)داخل بنية الفكر التأملي نفسه ، و كانت هذه هي الكيفية الأولى التي ظهرت بها مشكلة اللغة في نوع من الفلسفة لم تكن في البداية فلسفة لغة بل فلسفة إرادة ، و قد فرض علي موضوعي الأول أن أبحث في البنية الرمزية و الأسطوري التي تزيد عادة من تحميل هذه الرموز [1]

و يشكل هذا الطريق الملتوي" منعطفا تأويليا في المنهج الريكوري.

بهذا بين ريكور الرابطة الأكثر قربا بين الهيرمنيوطيقا و الرمزية كحقيقة تتكلم من خلال الرموز ، فعلى الهيرمنيوطيقا إذن أن تفهم اللّغة من زاوية رمزية ، لأنّها الزاوية نفسها التي يمكن من خلالها فهم الحياة الاجتماعية ومن ثمة إمكانية تغيير واقعها انطلاقا من عمل التأويل لأنّه إذا لم نتفق على أن الحياة الاجتماعية لها بنية رمزية ، فإنّه لا يكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش و نصنع الأشياء و نمثل هذه النشاطات في شكل أفكار و فهم كيف يمكن تنتج الحياة الواقعية أوهاما، إذ سيكون كل ذلك مجرد أحداث غامضة و غير مفهومة ، فالرمزية وظيفة تأويلية تقوم مقام المواضيع بالنسبة لمنهج التأمل المجرد فتستحضر الأشياء التي لها أصل في المجتمع و تؤدي دورا في تشكيل حقائقه و تفعيل نشاطاته و لكن تبقى متعذرة على الفهم المباشر و يبقى تلبسها باللّغة مسألة غامضة و معناها متعدد لا يكشف عن وجود شيء واحد.

و بهذا فإنّ دافعية الرمز للتفكير و التأمل باعتبار الرمز معطى للتفكير و هي حقيقة هذه المعاني الاجتماعية و الإنسانية و المكان الطبيعي الذي تنتج فيه نفسها و تظهر للوجود أشياءها بدليل أنها إذا أرادت أن تتجلى كمعطى مباشر للفهم فقدت خاصيتها و كينونتها المحايثة و انصرف المعنى إلى غيره و ابتعدت الحقيقة عن المصدر تشكلها.

---

[01] المصدر السابق ، ص 345.

إنّ الرمز موضوع ريكور الأوّل بمصادره النفسية ، الدينية و الاجتماعية، إنّما يكون موضوعا لغويا لمنهج التأمل بامتياز و هذا لأنّ كل فكر رمزي يحاول التغلب على الفرق الأساسي الذي يشكل العلاقة الدلالية (تعبير حاضر/ مضمون غائب) ، جاعلا من الرمز اللّحظة التي يكون فيها التعبير و المضمون غير القابل للتعبير شيئا واحدا، وهذا ما تخلص إليه الهيرمينوطيقا التي تقرر فهم كل نص كرمز قابل للتفكيك.

يعالج ريكور مسألة الرمز في بعدها اللغوي من خلال نموذج الاستعارة التي تسمح بتفسير التمفصل بين اللغوي و ما يحيل إليه تمفصلا ينحرف عن سلوك اللغة.

إذ من خلال تحليل نظرية الاستعارة سيتمكن ريكور من حل مشكلة الرمز في بعده اللغوي ، لأنّ الاستعارة تمثل اللّحظة الفينومينولوجية التي ينفصل فيها الرمزي عن تابعه الإحالي و الموضوعي فيتجلى معزولا في اللّغة و قابلا للتأمل و التأويل .

إنّ الاستعارة هي العنصر الكاشف المناسب لإضاءة هذا الجانب من الرموز الذي له مساس باللغة[1] و هي أبضا الواسطة اللغوية بين الذات و الوجود الأصيل و بين الذات و اللّغة نفسها ، لذا هي الواسطة الكاشفة و ليست مجرد طفرة عرضية ، فهي معطاة للتأمل في الرمز من أجل كشف دروب الوجود استجابة لنداء هيدغر في كلام الوجود.

3-3-3-المرحلة الفلسفية التفكرية :

لم يقض المنعطف الهيرمينوطيقي و اللغوي في فلسفته إلى التخلي عن فلسفة الذات لصالح فلسفة اللّغة، فهو لم يفصل مطلقا بين فهم الذات العلامات و الرموز و كل التعبيرات عن الحياة التي تتموضع من خلالها تلك الذات.

---

[1] ريكور ، بول ، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ،الدار البيضاء ، ط 1، 2003، ص ،ص 96،97.

لقد رأى ريكور في بحثه مشكلة الشر الهيرمينوطيقا نقطة انطلاق و نموذجية بما يتناسب مع السعي إلى تأسيس هذه الهيرمنيوطيقا عامة للرموز ، حيث يؤكد ريكور على أن تأويل الاعتراف و اللّغة الرمزية هو المدخل الوحيد لفهم الشر ، و هكذا فقد ذهب ريكور إلى توضيح رمزية الشر كما تظهر في لغة الاعتراف التي يمكن القول أنها رمزية من أولها إلى آخرها. (1)

و لتوضيح السمة اللغوية و الرمزية الملازمة لخبرة الاعتراف ، يكتب ريكور لا يوجد في الواقع لغة مباشرة ، غير رمزية للشر الذي نتعرض له، و تعاني منه أو ترتكبه فأن يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو أنه فريسة للشر الذي يطوقه، فهو يقول ذلك بداية و فورا في رمزية يمكننا أن نتعقب عمليات النطق بها بفضل الشعائر المختلفة للاعتراف التي أوّلها لنا تاريخ الأديان .

في هذا السياق صاغ ريكور تعريفه الأوّل للهيرمينوطيقا بوصفها مسعى لإزالة الغموض عن الرموز من حيث هي تعابير ذات معنى مزدوج، لكن ما هي مستويات ظهور الرموز؟ و ما هو الفرق بين الرمز من جهة و العلامة و الاستعارة و المجاز أو الأمثولة والأسطورة من جهة أخرى؟

لقد أبرز ريكور سعة و تنوع مناطق ظهور الرمزية . و أكد على الضرورة المنهجية و الإبستمولوجية لتعداد أو إحصاء هذه المناطق و دراستها من أجل هيرمينوطيقا عامة للرموز، ميز من خلالها بين ثلاثة أبعاد مختلفة للرمز، و الرمز بالنسبة لريكور هو علامة لها معنى مزدوج. تحلينا على معنى خفي و إذ يشرح ريكور معنى الرمز في مواضع مختلفة باختلاف استعمالاته إلاّ أن هذه التعاريف تلتقي في نقطة واحدة و هي أن الرمز سواء كان تعبيرا أو علامة فهو يحوي معنيين : أحدهما جلي واضح مباشر تلمسه من القراءة الحرفية والآخر غامض غير مباشر يدل على المعنى الحرفي تلمسه من القراءة التأويلية يرجع ريكور الرمز إلى ثلاثة أبعاد. (2)

(1) ريكور ، بول ، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 408.

(2) المصدر نفسه ،ص 44.

أولا : البعد الكوني و الديني :

اتّفق ريكور مع ما قاله مرسيا إلياد بأن عناصر الكون هي التي تحمل الرمز السماء و الأرض و الماء و الحياة فالكلام ،التضرع هو الذي يقول التعبيرية الكونية ، بفضل المعنى لكلمات الأرض و السماء و الماء و الحياة فتعبيرية العالم تأتي إلى اللّغة بواسطة الرمز بصفة معنى مزدوج. فقد ننظر إلى السماء بوصفها وجه من وجوه العالي و كل الظواهر الكونية هي دلائل و رموز على وجود الخالق.

ثانيا: منطقة الحلم :

إنّ الحلم باعتباره مشهدا ليليا مجهول لدينا لا نبلغه إلاّ سيرد المستيقظ و لما كان الحلم كذلك فهو قريب من اللغة ، لأنّه يمكن أن يروي و يحلل و يؤول، فاهتمام ريكور بالتحليل النفسي هو نتيجة طبيعة لاهتمامه أوّلا بمشكلة الشر ، إذ أن التأمل حول الخطيئة يتطلب التأمل في تأويل التحليل النفسي للخطيئة ، و ثانيا لاهتمامه بمشكلة اللّغة ، فالتحليل النفسي يرتبط بمشكلات اللّغة بسبب استخدامه للبنى الرمزية ، فمثلا الحلم هو نوع من اللّغة الرمزية.

ثالثا : منطقة الخيال الشعري :

إنّ الخيال ليس هو القدرة على تكوين الصور فقط بل هو الصورة الشعرية التي نضعها في صميم المتكلم ، كما يذهب باشلار Bachelard و هذه الصورة الكلمة التي تتجاوز الصورة التمثيل هي الرمز. [1]

على أن المناطق الثلاث التي تتبع منها الرمز تشترك في نقطة واحدة هي اللغة ، فالكون و الرغبة

---

[1] ريكور ،بول ،في التفسير محاولة حول فرويد ، المصدر السابق، ص 23.

و المتخيل ترجع إلى اللّغة ، السماء التي تروي مجد الله لا تتكلم إلاّ عن طريق بنى، تشييد، شعائر كذلك الحالم في حلمه منغلق على ذاته و لا نطلع على ما جرى له إلاّ إذا قص لنا حلمه ، على أن الشاعر هو الذي يبين لنا ولادة الكلمة من ظلمات الكون و النفس ، وقوة الشاعر تكمن في توضيح الرمز و ذلك حين يضع الشعر اللّغة في حالة انبعاث.

إن مشكلة الرمز هي دائما مشكلة لغة ، لأنّه لا يمكن التعبير عن الكوني و الحلمي و الشعري أو الإمساك بهم . إلاّ من خلال اللّغة و انطلاقا منها، و السؤال الذي يجب طرحه هنا، كيف يمكننا تمييز الرمز بوصفه تعبيرا لغويا له معنى مزدوج عن الأشكال اللغوية أو الأخرى كالعلامة والاستعارة و الأمثولة و الأسطورة؟

الرمز و العلامة :

إنّ الرمز هو أساسا صياغة أو علامة لغوية، لأنّ الأبعاد الكونية و الحلمية و الشعرية يتم إيصالها و التعبير عن قصدها في الدلالة عن طريق الخطاب و الكلام ، و العلامات ، لكن القول بأن كل رمز هو علامة لغوية لا يعني أنّ كلّ علامة هي رمز . فكل علامة لغوية تحتوي قصدية ما « une intentionnalité » أو هدفا خارج ذاتها .و تأتي خصوصية العلامة الرمزية من ازدواج قصديتها بشكل دائم لا تقول إلاّ ما تريد قوله حرفيا ، فإنّ ماهية الرمز تكمن دائما في قصديتها الثانية ، و لا يمكن الوصول إلى هذه القصدية الثانية أو المعنى الثاني للرمز إلاّ بواسطة المعنى الأوّل .

الرمز و التماثل:

إنّ رابطة التماثل أو التناظر بين المعنى الأول "الحرفي" و المعنى الثاني "الرمزي" يجب أن نعيش المعنى الأول "الحرفي" حتى نستطيع بلوغ المعنى الثاني "الرمزي" فحين نعيش المعنى الأول سيعطي لنا

---

(1) المصدر السابق ، ص 44.

المعنى الثاني عن طريق التماثل ، و هكذا / فإن المعنى الرمزي لا يتم بناؤه من قبل المؤول و إنّما هو

معطى –عن طريق التماثل–من قبل المعنى الأول "الحرفي". لا يمكن أن يفهم إلاّ من خلال المعنى الأوّل .

الرمز و المجاز أو الأمثولة :

يؤكد ريكور على أن العلاقة بين المعنى الأوّل و المعنى الثاني في المجاز هي نوع من الترجمة لأنّ "المدلول" الأول (المعنى الحرفي) هو معنى جائر ، أما المدلول الثاني (المعنى الرمزي) هو خارجي بشكل كاف ينتج بلوغه مباشر. وإن كانت قدرة الرمز متجذرة في العمق.[1]

لا يمكن للعلاقة بين المعنيين في الرمز أن تختزل إلى هذا النوع من الترجمة ، لأنّ الرمز يعطي المعنى باستحضاره .

الرمز و الأسطورة:

رفض ريكور الأطروحة القائمة على اعتبار وجود نوعين من التأويل الرمزي و التأويل المجازي ينصبان على المحتوى نفسه للأساطير .

يرى ريكور أن التأويل المجازي يمثل تهديد الصلة الهيرمينوطيقية بين الرمزية و الفكر الفلسفي، و يحصل هذا التهديد إذا تم اختزال معنى الرموز و الأساطير إلى فلسفة مخبأة أو مقنعة ، فعلى العكس من العلاقة التي تربط المعنى الأوّل بالمعنى الثاني في المجاز أو الأمثولة و التي تمثل نوعا من الترجمة ، ففي الرمز يكون المعنى الثاني معطى و ملمحا إليه بوصفه لغزا أو أحجية . بحيث يكون المعنى الأوّل للأمثولة بمثابة لباسا تخيليا يخفي وراءه معنى فلسفيا و هكذا يتمثل عمل التأويل الأمثولي في ترجمة هذا المعنى الأوّل التخيلي إلى معنى أو فكرة فلسفية.

---

(01) المصدر السابق ،ص45.

لم تكن الحكاية الخرافية إلاّ ثوبا ، و ما أن تتعرف حتى تصبح لا معنى لها ، و تقتضي الأمثولة أن يسبق المعنى الصحيح ، المعنى الفلسفي ، الحكاية الخرافية لم تكن سوى تنكر ثان ، قصدا على الحقيقة لتضليل البسطاء.

يجب أن تفكر انطلاقا من الرموز و لا خلفها، لأنّ جوهر الرمز غير قابل للهدم ، و أن الرموز تشكل العمق الكاشف للكلام الذي يسكن بين الشر ، باختصار الرمز يعطى للتفكير و على النقيض من التأويل الأمثولي لا يعامل التأويل الرمزي .

الرمز على أنه فلسفة متنكرة خلف غلاف تخيلي ، فالتأويل الرمزي يسعى لأن يفكر بكشفه أو يوحي به الرمز.

وهذه القدرة الكاشفة التي يحظى بها الرمز هي تفكرية و أنطولوجية في الوقت نفسه. بمعنى يتناول التأويل الرمزي في الوقت نفسه، فهم الذات و فهم كينونة كل الكائنات. [1]

(01) المصدر السابق ،ص282.

الفصل الرابع :
الشر و آلية التأويل عند بول ريكور

- **المبحث الأول** : المنهج التأويلي في فهم رموز الأسطورة.

4-1-1- المنعرج الرمزي في تجربة الشر .

4-1-2-من إمكانية الخطأ الى واقع الخطأ.

- **المبحث الثاني** : رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم –آدم-

4-2-1-أبعاد الأسطورة الأدمية .

4-2-2-أسطورة السقوط و مأساويتها.

- **المبحث الثالث:** الفلسفة الأخلاقية و السياسية في مواجهة مشكلة الشر.

4 -3-1-الخطأ و روح العفو .

4-3-2-العدالة أساس الحياة الخيرة.

المبحث الأوّل: المنهج التأويلي في فهم رموز الأسطورة.

4-1-1-المنعرج الرمزي في تجربة الشر:

بدأ ريكور مساره الفكري وجوديا * متأملا في الإرادة ، باحثا في العلاقة المتبادلة بين الإرادي volontaire و اللإرادي involontaire وفي إمكان حدوث الشر و هو ما جسده الجزء الأوّل من كتابه فلسفة الإرادة « philosophie de la volontaire » و الموسوم ب: الإرادي و اللإرادي le volontaire et l'involontaire، من خلال هذا المؤلف نجد أن الإنسان عنده ليس كائنا بسيطا être simple، إنّما هو كائن خاضع دائما لقطبين متناقضين هما الإرادي و اللإرادي أو بالأحرى كائن محدود لا يتطابق مع ذاته

Un être limite qui ne consiste pas avec lui-même[1]

هنا يتساءل ريكور عن سبب وقوع الإنسان في الشر و يهتدي إلى أن سبب ذلك هو الطبيعة الإنسانية ، أي عدم وجود تناسب بين طموح الإنسان و إمكانات الواقع ، فيعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع على الصعيد العاطفي و العملي و هو ما يدفعه للوقوع في الشر [2]. فالمشكل الذي يطرح حول الشر ، هو أن الشر ظاهرة ضعف ، جرح ، ألم مفتوح لقلب أمنيته حياة و عيش أفضل...باختصار، مشكلة الشر هي الهشاشة العاطفية"[3] إلاّ أنّ هذا الشر لا يمكن التعبير عنه إلاّ من خلال رموز و هو الأمر الذي نلمسه في قول ريكور: "صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسات الدلالية التي خصصتها للاعتراف بالشر و لاحظت أنّه لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف بل لاحظت أن وسيلة الاعتراف بالشر تعبيرات غير مباشرة مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة ".[4]

*خلافا لما يعتقده نقاد ريكور و قراؤه ممن يرون أن ريكور بدأ حياته الفكرية وجوديا و انتهى وجوديا ، إذ كانت الذات الإنسانية محور كل فلسفته ، لكن الذي تغير هو المنهج فمن منهج تأملي إلى منهج فينومينولوجي إلى منهج هيرومينوطيقي.

[1] ميمون، الربيع، المسار الفلسفي لبول ريكور، ضمن مجلة أوراق فلسفية ،مركز النيل، القاهرة، عدد8 ،2004،ص92.

[2] ريكور، بول ،الذات عينها كآخر، جورج زيناتي ،مركز دراسات الوحدة العربية ، المنظمة العربية للترجمة .بيروت . ط1. 2005 ص14.

[3] Paul Ricoeur , De la morale à l'éthique et aux éthiques, in, in siècle de la philosophie.1900-2000 editions Gallimard /Centre Ponpibou, Paris 2000 P.P 112.113.

[4] ريكور ،بول، في التفسير محاولة حول فرويد ،ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر و التوزيع، الجمهورية العربية السورية ،دمشق، د.ط، 2003.ص21.

والرمز بالنسبة له هو علامة لها معنى مزدوج تحيلنا على معنى خفي[1]" ،إذ يشرح ريكور معنى الرمز في مواضع كثيرة تختلف باختلاف استعمالاته إلاّ أنّ هذه التعاريف تلتقي في نقطة واحدة وهي أنّ الرمز سواء كان تعبيرا أو علامة فهو يحوي معنيين أحدهما جلي واضح مباشر تلمسه من القراءة الحرفية و الآخر خفي غامض غير مباشر يدل عليه المعنى الحرفي تلمسه من القراءة التأويلية، يعرفه في أحد المواضع بقوله :" أقصد بهذا المصطلح العبارات ذات المعنى المزدوج expression a double sens التي غرستها الثقافات التقليدية"[2]، ويقول عنه في موضع آخر :"الرمز علامةle symbole est un signe وهو مثل كل علامة يصبو إلى شيء بعيد نوعا ما و يقدر بالنسبة لهذا الشيء و لكن ليست كل علامة رمز ،لأنّ الرمز يستهدف قصدية مضاعفة intentionnalité double "[3]، عموما يؤكد ريكور أنّ الشر لا يمكن إدراكه مباشرة بل من خلال تعبيراته و رموزه [4]، هذا ما وقف عليه في الجزء الثاني من كتابه" فلسفة الإرادة" المعنون بالتناهي و الإثم

« finitude et culpabilité »بجزأيه ، رمزية الشر « la symbolique du mal » و الإنسان الخطاء « l'homme faillible ».

بهذا حاول ريكور أن يقيم رؤية للإرادة يحدد بمقتضاها كيفية ظهور الشر و انبثاقه في العالم غير أن معرفة الشر كواقع يسبقني لا يمكن أن يتم دون وسائط[5]، فالرمزية "لا تتكلم عن الدنس عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة و خاصة بل بمصطلحات غير مباشرة و مجازية"[6]

---

[1] بيتر كوزمان و آخرون، أطلس الفلسفة ، ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ،بيروت.ط2. 1999. ص237.

[2] Paul Ricoeur;du text a l'action (Essais d'herméneutique),edition Seuil Paris, 1986,P29

[3] Paul Ricoeur; le conflit des interpretation (Essais d'herméneutique),edition Seuil Paris, 1969,P285.

[4] جاسير دافيد،، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة :وجيه قانصو ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر /بيروت.2007. ص152.

[5] حسن، بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور ،منشورات الاختلاف ،الجزائر،2003،ص.25

[6] ريكور ،بول ،فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، الدار البيضاء،2003،ص15.

إنّ الشر هو المنفذ الذي جعل ريكور يهتم باللّغة و يؤكد أنّها مركزا جوهريا يتفجر منه كل رمز لغوي و خطاب مهما كانت درجة تعقيده ليدل على الثراء الفكري عبر التاريخ ، فالتأويل حسب ريكور يفك كل لغز لغوي مهما كان عمقه ضاربا في الزمن و يقصد بالنص ذلك الوسيط بين الذات و الآخر و أن علّة وجود الرمز هي فتح المجال لتعدّد المعاني و التفسيرات التي تتميز بها الذات.

لقد وجه ريكور التأويل "في خدمة تملك تأملي للفهم"[1] وفي كتابة صراع التأويلات بين ريكور أهمية التأويل و تحطيم تلك النزعة الدوغماتية لفكرة الخطيئة الأصلية التي تأصلت في الأساطير و الأناجيل ، وفي هذا الصدد يقول :" لست دوغمائيا و لا مؤرخا ، فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال أنه تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية و إنّ هذا التأويل اختزالي على مستوى المعرفة و الاسترجاعي على مستوى الرمز." [2]

لكن ما القصد من رمزية الشر؟ أي ما الرمز الذي يمثل فعل الشر؟

إنّ الرمز عند ريكور "يطلق التفكير " [3] فالرمز هو مفتاح كل فهم أنطولوجي أو ابستمولوجي ، و البحث في حقيقة الرمز من خلال الشر يجعل من الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم و تحديدها كنقطة بداية لاسترجاع معنى الشر من مستوى الجمود و الخيال إلى مستوى الفهم و الفعل ، و لقد استخدم معنى الشر عدة رموز دلالية ، و يمكن التمييز بين ثلاث طبقات في التكوين الرمزي للشر".

الطبقة الأولى: و تتمثل في منابت المعاني ، فعلى سبيل المثال ينشأ الشر من الرموز التالية :الدنس souillure، السقوط chute، الانحراف déviation، الاعتراف ، الخطيئة ، الذنب " التصوّر السحري للشر بوصفه دنسا ، أم لصور الانحراف و الطريق المنحني و التيهان و الانتهاك..." [4]

---

[1] غراندان ، جان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ،ترجمة: عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، ط 1، 2007. ص 157 .

[2] ريكور ، بول ، صراع التأويلات ، المصدر السابق ، ص 320 .

[3] المصدرنفسه، ص 340 .

[4] المصدرنفسه، ص 340 .

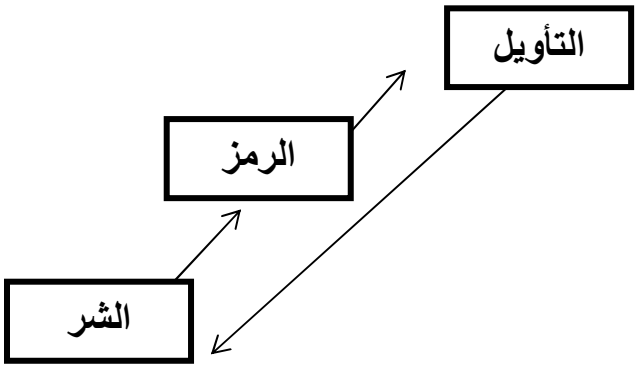
الطبقة الثانية : تتمثل في الأساطير الكبرى باعتبارها طبقة رمزية و هي عبارة عن نوع من القصص تتخذ كأمثلة من أصل الشر.

هنا نلاحظ كيف ينتقل ريكور من الخطاب الإرادي إلى الخطاب الأسطوري . فيدرس الأساطير التي تحكي كيفية وقوع الإنسان في الشر .

الطبقة الثالثة: تتمثل في الموعظة الدينية باعتبارها طبقة رمزية لذلك حرص ريكور دائما على ألاّ يقرأ لغة الإنجيل قراءة حرفية تقلصه إلى معنى واحد ، لكن قراءة رمزية تختزن رؤى و معاني متعددة [1]، و ذلك لأنّ الرموز حسب علي حرب: "دلالات لا تنضب و إحالات لا تتوقف"[2].

من أجل تحليل هذه الرموز و بلوغ معناها الباطني لجأ ريكور إلى منهجية جديدة هي التأويل ، فالرمز الذي هو تعبير لساني مزدوج المعنى يتطلب تأويلا ، التأويل بمثابة عمل للفهم يهدف إلى فك الرموز ، فالتأويل عبارة عن نشاط أو جهد لفك الرموز من أجل الفهم ، و عليه يرتبط الرمز الذي هو الوسيلة المثلى للتعبير عن تجربة الشر. بالتأويل الذي هو الطريقة النموذجية لفهم الرمز فالعلاقة

إذن تكاملية، أكثر من هذا جعل وجود الرمز مرتبطا بوجود التأويل، فيكون هناك رمز كلما انسجم مع نشاط التأويل و بالمقابل وجد التأويل لأجل الرمز، من خلال المخطط التالي نلاحظ العلاقة بين الرمز و التأويل و الشر:



[1] جاسير دافيد، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق ، ص 153.

[2] حرب ،علي ،لعبة المعنى ، المرجع السابق، ص 69.

و بالفعل ، فإن ريكور ولج باب الهيرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر ، التي تعبر عن الضلال المبهم للإرادة و التي لا يمكن اخضاعها لموضعة مباشرة إلاّ انطلاقا من تأويل الرموز .[1]

هكذا يرتبط التأويل بالرمز فإذا كان الرمز يشير إلى دلالة أخرى سكت عنها الخطاب فإنّ التأويل يشتغل على هذه الدلالة أو كما يقول " عرّفت الرمزية و التأويلية الواحدة بمصطلحات الأخرى ، فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلا ما لأنّها تقوم على بنية دلالية معينة... و من ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية لأنّ هناك لغة غير مباشرة و لهذا حددت التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير مباشرة [2].

[1] غراندان ،جان ،المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ،المرجع السابق، ص 142.

[2] ريكور ، بول،،من الوجودية إلى فلسفة اللغة(ضمن كتاب الوجود و الزمان و السرد)،المرجع السابق ،ص272.

4-1-2-من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ:

لقد اعتبر ريكور الرمز أكثر جذرية من الأسطورة ." فنحن نأخد الأسطورة كنوع من الرمز أو كرمز يتطوّر ليصبح على شكل السرد "[1]. فمثلا خروج آدم من الجنة يأخذ رمز النفي و الاغتراب الإنساني في عالم مجهول فالنفي كرمز يعبر عن تلك اللحظة التاريخية التي ينطلق منها الفعل الإنساني و اتجاهه نحو ارتكاب الأخطاء و الشر، إذن علينا أن نفهم أنّه من الناحية السردية سواء كانت رمزا أو أسطورة فإنّ الشر موضوعا للاعتراف و يظهر هذا الاعتراف من خلال الخطاب المعروف عن الدنس ، العيب ، الخطيئة ، الانحراف ، الضلال.

لكن إذا كان الشر قدر محتم على الإنسان ملتصق بالأنطولوجية فكيف ينفذ الإنسان ؟ أي ما الذي يحول الشر من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ ؟ يجيب ريكور عن ذلك بنظرية اللاعصمة و الهشاشة الإنسانية .

أ/مبدأ الهشاشة : نظرية اللاعصمة:

علينا الإقرار و بعيدا عن أي شرط أن التفكير الفلسفي و كل أطروحات العلوم الإنسانية قد اهتمت بمسألة الشر كحالة مرتبطة بوعي الإنسان و مدى استيعابه للفعل الناتج عن الحرية و الاختيار ، رغم أن كل ما يؤول في النهاية من الدراسات الأخلاقية للشر تقر أن الإنسان هو ضحية هذه الحالة التي اجتاحت عالمه سواء بتبرير أنطولوجي عقائدي أو أسطوري رمزي أو حتى بتفسير علمي سيبي . يتساءل ريكور عن المكان الأصلي للشر و عن نقطة اتصاله بالواقع الإنساني؟

إنّ الإجابة عن مثل هذا السؤال تدفعنا حتما إلى الحديث عن الوعي الإنساني بالخطأ و مدى اعترافه به و هذا الاعتراف مبني عن اختيار و مسؤولية الإرادة التي تدفع به إلى الفعل و تجسيده في الواقع.

---

[1] غراندان ،جان ،المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ،المرجع السابق، ص 142.

إنّ الخطاب الفلسفي يركز أساسا على " الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكنا[1] "، لقد تسرب الشر إلى عالم الإنسان بسبب لا عصمته و هشاشته و قابلية طبيعته التكوينية مما أدى إلى وقوعه بين قطبي المتناهي و اللامتناهي و بحثه عن الوسطية التي تؤدي به إلى قبول حالة الشر و اقتناعه بلا عصمته أي أنه غير معصوم من الخطأ .

كما أن الخطاب الفلسفي يبحث في مشكلة اللاتناسب تلك التي تكون بين الذات و الذات و تعني ذلك الصراع الوجودي الكامن في باطن الذات أي في الأنا و الشعور المستمر بالتغير و اللإستقرار و الديمومة بالتعبير البرغسوني . هذه الأنا التي تحتوي على أضداد متضاربة فيما بينها الإرادي و اللاإرادي بين الوجود و العدم بين الخير و الشر و حسب ريكور فإنّ حل هذا الصراع لا يتحقق إلاّ بالعقلانية و التوسطية بين القطبين و من الناحية الأخلاقية تحدثت الأساطير عن الصراع الأبدي بين الخير و الشر و بين النور و الظلام.

إنّ الفضول الذي يدفعنا إلى معرفة حقيقة الشر و أصوله الأنثربولوجية و الأخلاقية يجعلنا نقتنع أوّلا بالفعل الإنساني في الوجود ، لأنّ الشر ليس حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني ، فلا يمكن فهم الشر و النفوذ إلى عمقه إلاّ بواسطة الفعل أو الممارسة التي تصدر عن الإنسان و هو طبعا قرار ناتج عن اختيار و حرية و وعي .

إنّ ما يبرر مفهومية اللاعصمة هو ذلك الشرخ الموجود بين ما يمثل قيمة و ما لا يمثل أي قيمة بالنسبة للإنسان و هذا الأخير قد عجز في التمييز بين الصواب و الخطأ و الخير و الشر لأنّ ضعف النفس يجعل الشر قدر ممكن لأنّ أي انفلات لقوة العقل هو نقطة البداية لدخول إمبراطورية الشر

الشخصية و تعدي الذات على الآخر بمختلف أساليب القهر و التعذيب مما يؤدي إلى توليد العنف و السلطة الظالمة ، " فالإنسان لا يمكن أن يخترع سوى الفوضى و الشرور الإنسانية،

---

[1] ريكور ، الإنسان الخطاء ، المصدر السابق ، ص 16.

كذلك لأنّ الكلام هو قدرة فشرور الثرثرة و الكذب و الخداع و المرح الكاذب تصبح جميعها ممكنة". [1]

إذن اللاعصمة هي شرط تواجد الشر ، لأنّه لو افترضنا مثال الإنسان المعصوم فإنّه علينا الاعتراف النهائي بتواجد الخير دون نقيض له في العالم ، غير أن الحقيقة المنطقية تفرض علينا بتلك الهشاشة ، و ذلك الضعف الإنساني الذي يلاحق قراراته و أفعاله لحظة بعد لحظة ، فارتباط الشر إذن يتولد من صميم الحرية ، مما يؤدي إلى تحمل الإنسان للمسؤولية و هذا أساس أخلاقي.

إنّ الهشاشة تعني أن الإنسان يعيش في تصارع الأهواء و الرغبات و ينكشف ضعفه من خلال عدم قدرته على إشباع كل ما يرغب فيه لأنّه محدود بقدرات و فرص توفرها حالة الظروف الخارجية.

كما أن ضعف النفس أمام مطالبها و لذاتها و شروعها بالعجز يعد فرصة من فرص الوقوع في الشر، و لذلك يلجأ الإنسان إلى تغطية هذا العجز و النقص من الناحية العملية إلى التسلط و استغلال الملك ، ومن ثمة نشوب الحروب و الاستغلال.

إنّ محدودية الإنسان تلك التي تجعل الشر ممكنا ، و اللاعصمة فهي تمثل حالة ارتكاب الخطأ و هي نقطة الضعف التي تمثل عدم قدرة الإنسان على المقاومة ، لأنّه يجمع مختلف الأضداد، و مهما تجلت قدرته في الفعل و التغيير و التحرّر من مختلف حتميات الواقع إلاّ أنّه ضعيف أمام نفسه فهو غير قادر على إحداث ذلك التناسب المطلوب بينه وبين ذاته، و بينه و بين العالم الخارجي .

" القول بأن الإنسان خطاء يعني أن المحدودية النوعية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع ذاته هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر مع ذلك فالشر لا ينبثق من هذا الضعف إلاّ لأنّه يتموضع" [2] ،بمعنى أن وقوع الإنسان في الخطأ ناتج عن ضعفه و محدوديته أي أنه نسبي في تقدير أحكامه و الشر يتواجد أينما يتواجد الإنسان لكن إذا كان الشر كيان يلاحق الإنسان رغما عن إرادته و اختياره فما الذي يسببه الشر للإنسان؟

---

(1) المصدر السابق، ص 213.

(2) المصدر نفسه ، ص 217

ب/مأسوية الشر: البؤس و الألم:

كما سبق و أن ذكرنا أن الشر حقيقة أنطولوجية لا يمكن إنكارها و أن الإنسان منذ سالف العصور حاول التخلص من الشر و نشر الخير لتحقيق السعادة، غير أن الواقع يجعل الإنسان يتعين ضمن دائرة صراع لا نهائية بين قطبين أحدهما يترع إليه و هو الخير و الآخر ينفر منه رغم ملاحظته له و هو الشر الذي يسبب له مختلف أنواع البؤس و الألم و أنه كما رأينا الشر هو الذي يفسر كل هذه الصراعات و النزاعات الموجودة في العالم ، الحروب ، الأزمات ، الصراعات الحضارية و الثقافية نتيجة حتمية لما يعرف بالشر أمّا الخير فهو المطلب الرئيسي للإنسان لأنّه يوفر له غاية السعادة و يتناسب مع طبيعته التكوينية و يجعله يستقر و ينسجم مع ذاته و لذلك يقول ريكور على لسان أرسطو : " كل فن وكل بحث و مثل ذلك كل عمل و كل خيار يترع إلى خير ما، كما يبدو ، و كذلك قيل بحق ، إن الخير هو ما تترع إليه كل الأشياء ".[1] و ما يفسر هروب الإنسان من الشر ناتج عن ما يسببه له من مآسي و آلام ، إذن أن بؤس الإنسان الناتج عن لا مبالاته بالأخطاء التي يرتكبها و من ثمة عن جهله للدوافع الحقيقية التي دفعته إلى ارتكاب الخطأ هو أخطر بكثير من الشر ذاته ، و من المعروف أن مطلب الإنسان الأبدي في هذا الوجود هو تحقيق السعادة التي تمثل نقيض الشر ، و السعادة تتعدى مستوى اللّذة التي تتناهى فإنّ ريكور يميز بين السعادة و اللّذة ،

لأنّ المبدأ الأخلاقي يظهر أن السعادة هي نهاية مصير و ليست نهاية رغبات فردية ، بهذا المعنى تصبح كلا "و ليست مجموعا ، فعلى أفقها تنفصل التطلعات الجزئية و رغبات حياتنا المتفتتة"[2].

إذن إنّ السعادة مطلب كلياني مطلق .

---

[1] ريكور ، الإنسان الخطاء ،المصدر السابق ،ص 217.

[2] المصدر نفسه، ص 111.

لقد تحدثت كل الأديان عن ذلك التألم و العذاب الذي يلحق الإنسان من وراء الموت ، فالشر يجعل الإنسان يتلقى الألم و ينفذ إلى أعماق نفسه و من ثمة يشتت أفكاره و يمجد رغباته و لذاته ، إنّ الشر يقود الإنسان إلى ارتكاب الأخطاء و يضعه موضع الاتهام و المسؤولية أي تحمل تبعات أفعاله ومن ثمة يكون التأنيب ضروري للحكم بالإدانة الذي يفعله يكون الفاعل منهما و مذنبا و يتحقق العقاب ، فالعقاب يعتبر إيلاما مفروضا على الفاعل ." أن التألم يبرز طابعه الأساسي كملتقي فنحن لم نتسببه لكنّه يصيبنا ومن هنا التنوع المفاجئ للأسباب عدائية... و الأسى المسبب بموت الأعزاء علينا..." [1].

إنّ الخطيئة، التألم و الموت تعبر جميعها بكيفيات مختلفة عن واقع الإنسان في وحدته العميقة إذن يجيب ريكور عن هذه الأسئلة بفكرة مقاومة الحزن و ذلك بالفعل و الممارسة ، و تجاوز هاجس الألم و الموت التي تسيطر على فكر الإنسان ، إنّ الحكمة الفلسفية تدعونا إلى تجاوز أفق المأساة و ذلك بتطويع الشر فإذا كان الإنسان لا يستطيع مهما حاول أن يستأصل الشر من وجوده فإنّه بإمكانه أن يتعايش معه وفقا لظروف و معطيات يوفرها الإنسان لنفسه و غيره كي يؤكد جوهره و فطرته الخيرة ، و ذلك بالتخلي عن اللّذات و الشهوات التي تقوده نحو الخطيئة و توجيه حياته و فقا للقيم الأخلاقية و الإنسانية الكونية.

---

[1] الإنسان الخطاء ، الشر تحد للفلسفة و اللاهوت، ص 222.

المبحث الثاني: رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم–آدم :

يتسأل ريكور عن معنى أن يكون الإنسان خطأ؟ فيقول إنّ إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان. [1].

إنّ الشر هو إنساني " جد إنساني " و يتحدد منبع الشر في إنسانية الإنسان وهي فضاء ظهور الشر.

تتحدد تجليات و تمظهرات الشر في فضاء الاعتراف ، وهذا الاعتراف لا يكون إلاّ بتواجد اللغة، تسمى لغة الاعتراف ، هذه هي التي تجعل الفيلسوف يتكلم عن الخطأ و عن الشر ، ذلك لأنّها رمزية . فهي لا تتكلم عن الدنس، عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة و خاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة و مجازية، و فهم لغة الاعتراف هذه يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز أي التأويلية.

يوجد في تجربة الشر و في الاعتراف بالخطيئة رموز مصورة و أسطورية مثل الأسر، السقوط و الضياع.[2].

4–2–1–أبعاد الأسطورة الأدمية:

إنّ لغز العبد الحاكم أي حكم الحر الذي يقيد نفسه و يجد نفسه دائما مقيدا، هو المضمون الأقصى للرمز الذي يؤدي إلى التفكير، فلأي حد لا يزال الرمز له صفة تأملية و خاصة بالإرادة السيئة قادرا أن يكون موضوع تفكر.[3]

إنّ تأويل رموز الشر هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه، كذلك فإنّ رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي.

و هكذا فإنّ الفكرة الأساسية لأسطورية الإرادة السيئة تتوسع لتشمل أبعاد رمزية الشر. التي يوجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية و التي تحيل إلى رموز

---

[1] ريكور، بول ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، المصدر السابق ص10.

[2] ريكور، بول، صراع التأويلات ، دراسة هيرمينوطيقية ، المصدر السابق،ص.ص.319،320.

[3] ريكور ،بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، المصدر السابق ص.19.

الأسطوري مثل الصراع بين قوى النظام و قوى الكاوس (الفوضى)، نفي النفس إلى جسد غريب ، سقوط آدم و إحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس، الخطيئة و الذنب.

تعانق وظيفة رمزية الخطيئة الأصلية وظيفة قصة السقوط و هي قصة أسطورية بامتياز حيث تجعل التجربة المأساوية للمنفى تجربة عالمية في الجنس الإنساني. [1]

لكن ما صورة الرمزية التي تأخذها قصة السقوط؟ و ما طبيعة تعبيراتها الأسطورية؟

4-2-2-أسطورة السقوط و مأساويتها:

تمثل أسطورة السقوط رحم كل التأملات التي تختص بأصل الشر داخل الحرية الإنسانية، ليست الأسطورة الوحيدة، فهي تبقي الغنى الأسطوري للكاوس ، للإضلال المأساوي للروح الطريدة

حتى لو راهن الفيلسوف على تفوق أسطورة السقوط بسبب عشقها للاعتراف التي قالت به الحرية و الخاص بمسؤوليتها.

تكشف لنا أسطورة آدم عن الوجه الغامض للشر، فالشر موجود و ماثل مسبقا بالنسبة إلى كل وعي يستيقظ مع تحمل المسؤولية ، وإنّ الأسطورة إذ تحمل جدا بعيدا أصل الشر ، فإنّها تكتشف وضع كل إنسان ، بأنّه متورط فيه، للشر ماض ، و ماضي الإنسان هو شر، و هنا تتشكل الأسطورة التي تعقد في صورة الجد للجنس الإنساني . وواقع الخطيئة سابق عن كل وعي.[2] فإرادة الإنسان أسيرة تماما للخطيئة.

إنّ ما ينقله رمز آدم هو أوّلا و بشكل أساسي هذا التأكيد أن الإنسان إن لم يكن الأصل المطلق فهو على الأقل نقطة انبثاق الشر في العالم ، فلقد دخلت الخطيئة من طرف إنسان واحد إلى العالم و إنّ الخطيئة ليست هي العالم، إنّها تدخل إلى العالم.

---

[1] المصدر السابق ،ص 334.

[2] ريكور ، بول، صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقية ،المصدر السابق ،ص 335.

إنّ فكرة مصيبة المخلوق الأوّل التي عاشت في إبداع بريء، عبر قناة إنسان مثالي. قد أحيت من قبل الأسطورة الكبرى للإنسان الأوّل و لذا فإنّ الجوهري في الرمز قد لخص في الاسم نفسه لصانع تاريخ البشر آدم أي الأرضي، الإنسان المستخلص من الطين و المقدر للغبار.

إنّ هذا المدى الوجودي لقصة آدم هو الذي سيجده أوغسطين ضد ماني والمانوية فسيندد بأسطورة المعرفة الغنوصية بعمق ولعل النفس المرمية في الشر تستطيع أن تقول لإلهها :"أنت الذي رميتني في المأساة ،ألست قاس لأنّك أردت أن أتألم من أجل مملكتك ، و التي لا نستطيع حيالها شيئا هذه الأمة من الظلمات"[1].

فقد كوّن أوغسطين رؤية أخلاقية محضة للشر حيث يكون الإنسان فيها صانعا، و لكنه ضحية لله الذي أقامه هو نفسه لو لم يكن قاس.

إنّ الإنسان عند أوغسطين مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله التي يرتكبها – و هذا ما يقوم عليه اللاهوت المسيحي للشر إزاء الغنوصية-إذا كان ثمة توبة، فذلك لأنّه يوجد ذنب ، و إذا كان يوجد ذنب، فذلك لأنّه توجد إرادة ، و إذا كانت توجد إرادة في الخطيئة ،فليس ذلك طبيعة ترغمنا"[2]

يبدو أن متصوّر الخطيئة كان يجب أن يتجه نحو فكرة عرضية حدوث الشر. فميراث الخطيئة يرجع للإنسان الأوّل المنظور إليه بوصفه باعثا للشر و ناشره.

يساند ريكور القديس بولس في تأمله حول الخطيئة الذي يجد نفسه مرتبطا بالتأمل الآدمي لليهودية المتأخرة، و الذي أدخله في المخزن المسيحي بمناسبة التوازي بين المسيح الإنسان الكامل الذي أعطاه اسم آدم الثاني و الباعث على الخلاص و بين الإنسان الأوّل، آدم الأوّل و الباعث على الضياع و الهلاك[3].فمجيء المسيح هو تلك اللّحظة الفاصلة و المخلصة للشر و تحرير البشرية من وراثة الخطيئة و الذنب.

---

[1] المصدر السابق، ص323.

[2] المصدر نفسه، ص 323.

[3] المصدر نفسه ، ص 326.

تعتبر القصة التوراتية لسقوط آدم أسطورة أنثربولوجية ، فنستطيع أن نرى فيها التعبير الأسطوري لكل تجربة التوبة في إسرائيل القديمة ، فالإنسان هو من يتهمه النبي وهو الذي أثناء الاعتراف بالخطايا يكشف أنه مؤلف الشر، فالأسطورة تروي انبعات هذا التكوين السيء .

و هكذا انحصر أصل الشر في لحظة رمزية تنهي البراءة و تبدأ اللعنة، و عن طريق أخبار الإنسان الأوّل يصبح معنى "تاريخ الإنسانية جميعا مكشوفا "[1]. لأسطورة السقوط وجهان فهي من جهة قصة لحظة السقوط فعلا و هذا ما جئنا بروايته، و لكنها في الوقت نفسه قصة الإغواء التي تحتل فترة من الزمن، و تشرك عددا من الشخصيات. الله الذي يمنع، و موضوع الإغواء، و المرأة المفتونة و أخيرا و خصوصا الأفعى التي تغري، لكن فعل هذه الأسطورة يرجع لإنسان واحد في الأخير وهو المسؤول عن هذا الذنب و استحق الجزاء و هو العقاب و الطرد و كما سميناه بالسقوط.

على الرغم من أن حدث السقوط تداخلت فيه عدّة شخصيات و عدد من الوقائع لكنّه يعود إلى فعل واحد و لحظة واحدة، إنّه فعل الإنسان الأوّل آدم. حيث تعد قفزة نوعية من البراءة إلى الخطأ فهذا الفعل الثاني يعد انتقالا مبهما ، كما تمثل أسطورة الاختيار السيء أسطورة الإغواء، و الضلال و الانزلاق غير المحسوس نحو الشر، و يأتي جواب المرأة و هي صورة للهشاشة، و بهذا يندمج صراع الأساطير في أسطورة واحدة، و ذلك راجع إلى أثر أسطورة آدم على نزاعة للأسطرة عن كل الأساطير الأخرى المتعلقة بأصل الشر. كما تتدخل في القصة صورة أسطورية عليا للأفعى، فالأفعى تمثل في قلب أسطورة آدم نفسها الوجه الآخر للشر، و التي تحاول الأساطير الأخرى أن ترويه:

الشر الموجود من قبل ، و الشر الذي يفتن الإنسان، وتعني الأفعى أن الإنسان لا يبدأ الشر بل يجده و بالنسبة إليه ، فإنّ البدء يعني الاستمرار، إنّ الأفعى هي الآخر للشر الإنساني. [2]

نستخلص من هذا الطرح الأسطوري لقصة السقوط أن آدم صانع الشر التاريخي.

---

[1] المصدر السابق ص 347.

[2] المصدر نفسه ص 348.

المبحث الثالث : الفلسفة الأخلاقية و السياسة في مواجهة مشكلة الشر.

4-3-1-الخطأ و روح العفو:

يرى ريكور أن الشر هو أصل كل الجرائم و الحروب و الانهيارات القيمية للإنسانية ، لقد شهد العالم كله شتى أنواع الحروب و الأزمات ، والقتل الجماعي.

سيشهد ريكور من خلال الحرب العالمية الثانية التي عاش جحيمها و شاهد المأساة الإنسانية بكل أنواع الشر الممارس و عليه أضحى السؤال حول ضرورة الاعتراف و طلب العفو أمرا مشروعا؟ في كتابه "الذاكرة و التاريخ و النسيان ".

يؤكد ريكور أن الخطأ هو أساس العفو فلا نطلب العفو إلاّ بعد وقوعنا في الخطأ غير أن طلب العفو يعد أمرا صعبا ، فلا أحد يعارضنا في أن القرن العشرين هو قرن عنف و دمار شامل من الجانب المادي و المعنوي مما أدى إلى تغيير الكثير من البنى الاجتماعية و السياسية و حتى الأخلاقية، غير أن البحث في التاريخ يقسم لا محالة الإنسانية إلى مجرم و ضحية و أن التاريخ المبني على الذاكرة هو الذي يفصل في مسألة الإدانة و تحمل المسؤولية بالنسبة للأطراف الذين تسببوا في إيذاء البشرية.

فالذاكرة هي التي تحمل أثقال أخطاء الإنسانية عبر التاريخ و أنها مليئة بالأحداث المؤلمة التي انطبعت في خلايا جدرانها ، لكن ريكور يتساءل عن إمكانية العفو عن الخطأ و أن التاريخ الذي سجل كل هذه الأحداث بعنفها و اضطهادها تجاوز القوانين التي تقوم على العدالة و فضيلة التساوي؟

دائما نعود إلى فكرة محورية الشر لأنّه هو المتسبب في كل مآسي هذا العالم و أن الإنسان يسعى في كل مناسبة لمحو آثار العنف و يطلب العفو من غيره لإعادة كتابة التاريخ بلغة أقل عنفا، فالنسيان كما يرى ريكور " يفترض وجود الإساءة القادمة من الآخر و الاعتراف بهذه الإساءة"[1]

[1] ريكور، بول ، الذاكرة، التاريخ والنسيان ،المصدر السابق ،ص27.

إذن النسيان هو الكفيل الذي يمكنه أن يعيد تشكيل أحداث الحاضر بعيدا عن معطيات الماضي ، لكن السؤال الجوهري الذي طرحه ريكور في هذا الموضوع يدور حول كيف يتم العفو؟ و كيف تنسى الجرائم التي ارتكبت؟

إنّ البشرية عاشت حروبا مدمرة و مجازر عنيفة و كما سبق لنا و أن ذكرنا فإنّ في التاريخ دائما هناك مجرم و ضحية فهل يمكن لهذه الضحية أن تعفو و تسامح المجرم رغم حجم الشر و الألم الذي ألحقه بها؟

يتحدث هنا ريكور عن الغفران الذي هو عفو متعال و الذي يعكس في الوقت نفسه قوة الخير المغروسة في أعماق النفس البشرية رغم تمظهرها بالشر و ارتدائها لباس العنف و الظلم إلاّ أن العمق الحقيقي للإنسان هو ذلك التروع للعفو و التسامح فالنسيان هو أوّلا باب العفو و الغفران. "فهناك نسيان انتقائي يسمح بتكوين تاريخ معقول ،و هو ما يفتح الطريق إلى العفو " [1] إذن العفو يؤدي إلى مسح كل أحداث الماضي بحروبها و آلامها و لا أخلاقياتها و كل أنواع الشر الممارس على الإنسان إلى فتح صفحة بيضاء جديدة في التاريخ تاركة وراءها كل المآسي و الضحايا.

ومن هنا يرى ريكور أن تعايش المجموعات التاريخية في العالم يجب أن يكون موضوعا لحوار جاد فإن كانت مطالبة جماعة أو شعب بحقه التاريخي من جماعة أخرى كانت سببا في آلامه و تمزقه الاجتماعي و الثقافي أي طلب الاعتراف من المجرم الذي يمثل أمام محكمة التاريخ ، فإنّ ثمة حدود يتم فيها تحقيق هذا المطلب الأخلاقي و هو الاعتراف في مقابل العفو ، و إلاّ ستتحوّل المسألة الأخلاقية بكل مبادئها و مسؤولياتها إلى مجرد وهم لا يجوز الوثوق به.

فهدف ريكور من وراء فكرته الأخلاقية حول العفو و الغفران و التسامح هو بلوغ النهايات السعيدة التي تريح الإنسانية و تحتضن كل البشر تحت ظل الحياة السعيدة فما على البشرية إلاّ أن تنسى و تسامح.

---

(1)عدنان ، نجيب الدين، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني ط1، 2008،ص302.

4-3-2-العدالة أساس الحياة الخيرة:

لا يخلو الحديث عن استهداف الحياة الجيدة الخيرة ، إلاّ بذكر العدالة فهي صفة تتدخل في مفهوم العلاقة بين الذات و الآخر ، إنّ الأخلاق تحقق لنا ما يعرف باستهداف الحياة الجيدة الخيرة و هذا مطلب كل إنسان و استهداف الحياة الجيدة يحدث التفاعل الإيجابي بين الذات و الآخر و العكس في إطار مؤسسات عادلة .

و أن الدلالة الأخلاقية للذات التي تقوم على التقدير من خلال العمل تبقى ناقصة إن لم يتدخل في تكوينها الحوار مع الآخر، هذا الأخير الذي يعمل على تحقيق صورة العنف و الشر التي تطغى على العلاقات الإنسانية، فيجب تأسيس لغة الحوار و قبول الآخر في إطار العيش معا في هذا الوجود.

هذه الثلاثية أي تقدير الذات و الحوار مع الآخر داخل مؤسسات عادلة مبنية على تفكيرية الذات التي تلجأ إلى البنية الحوارية مع الآخر ومن جهة تحقيق الحياة الجيدة أو السعادة بالتعبير الأخلاقي.

و هذا أمر واضح فالذات الفاعلة تستحق التقدير لكي تتفاعل الذات إنّها توسطية الآخر و هذا ما يستدعي وجود فضيلة أخلاقية أخرى هي الصداقة.

غير أن الحياة الاجتماعية توفر للذات شروط التفاعل و المشاركة في كل أنواع الحالات التي يعيشها الإنسان من ألم و فرح ،تعاون وتعاطف ،فتخلق الصداقة كوسط تواصلي بين الذات و الآخر ،مما يستهدف تقدير الذات وهذا ما يفهم على" أنه لحظة تفكرية من لحظات الرغبة في العيش الخير و الجيد ".[1]

فالصداقة كفضيلة أخلاقية تستهدف العدالة و السياسة بل هي فضيلة إنسانية فأرسطو يؤكد على أن سعادة الإنسان تتوقف على وجود الأصدقاء و عليه فإنّ الغيرية التي تمثل الآخر تتمركز في هذا الجانب أي الصداقة .

فالصداقة بجميع أنواعها تقوم على رابطة التبادل بين الذات و الآخر الذي يدفع حتى إلى الاندماج معه و تأسيس العلاقة الحميمية بينهما.

---

(1)بول، ريكور، الذات عينها كآخر ،المصدر السابق ،ص380.

إذن فالصداقة صفة أخلاقية ترمي إلى الرغبة في العيش معا، كما أن الحديث عن مبدأ الصداقة أن الأولى قائمة في المؤسسات و لها تأطير سياسي غير أن الثانية فهي قائمة بين الأشخاص الذين يتمتعون بالخير و الفضيلة يقول أرسطو في الصداقة الكاملة أي الخيرة " هي صداقة الناس الذين هم فضلاء و الذين يتشابهون بفضيلتهم لأنّ أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنّهم أخيار و أزيد أنّهم أخيار بأنفسهم... إنّ كلا الصديقين خير على الإطلاق في ذاته تقديرا جيدا و تلك سمة أخلاقية تؤدي إلى فكرة العيش معا أي انفتاح الذات على الذوات الأخرى في إطار أخلاقي محض.

يرى ريكور أن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر وأن الذي يتحكم في العلاقة بين الذات والآخر هي الطيبة النابعة من الذات و لا يتم فهمهما إلاّ عن طريق العمل الأخلاقي.

إنّ العلاقة بين الذات و الآخر يجب أن تقوم على المساواة و هذا ما يعرف بالصداقة غير أنه يجب فهم المساواة ببعدها الإنساني لا السياسي .

إنّ تقاسم الذات آلام الآخر و انغماسها في التفكير فيه و التأثير بكل ما يصدر منه فهذا يعني بكل تأكيد المشاركة الإنسانية الحقيقية التي تدور في حلقة وجود الذات و الآخر، و التعبير عن الصداقة الحقيقية أو الفاضلة كما يرى أرسطو تختلف تماما عن تلك التي هي متواجدة في الصداقة النافعة أو صداقة اللّذة ، فالإحساس باللّذة لا يستلزم تأثر الذات بالآخر بينما تراجيديا الألم هو الذي يوضح مدى التقارب بين الطرفين.

غير أن الحياة الاجتماعية توفر للذات شرط التفاعل و المشاركة في كل أنواع الحالات التي يعيشها الإنسان من ألم و فرح، تعاون وتعاطف... فتخلق الصداقة كوسط تواصلي بين الذات و الآخر ، مما يستهدف تقدير الذات و هذا ما يفهم على "أنه لحظة تفكرية من لحظات الرغبة في العيش الخير و الجيد." [1]

---

[1] أرسطو طاليس ، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة ،أحمد لطفي السيد ،مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة، ص231 .

فالقيمة الأخلاقية الكبرى تتجلى عندما تتوصل الرعاية إلى مستوى الفهم والوعي الذي ينطلق أساسا من الخطاب اللغوي متوجها من الذات إلى الآخر فتكون تلك المساواة بين "تقدير الآخر كالذات عينها و تقدير الذات عينها كآخر." [2]

لا يخلو الحديث عن استهداف الحياة الجيدة الخيرة إلاّ بذكر العدالة فهي صفة تتدخل في مفهوم العلاقة بين الذات و الآخر، و إذا كانت العدالة لا تكون إلاّ ضمن مؤسسات فإنّ المساواة تحمل الدلالة الأخلاقية على اعتبار استحقاق كل ذات لحقوقها. وحسب ريكور فإنّ مصطلح الأخلاق قد ارتبط بتواجد البنية المؤسساتية "التي تتميز بالأخلاقيات (العادات و التقاليد) و ليس القواعد الإكراهية..." [1]

و إذا كانت العدالة مطلبا مهما في الحياة الجيدة داخل المؤسسات فإنّه لا يمكن للأخلاق أن تحقق جميع أهدافها إلاّ بتواجد هذا البعد الذي يتدخل بدوره في تحقيق الذات كذات فاعلة واعية و مسؤولة.

ولهذا يتساءل ريكور عن حقيقة و كيفية تطبيق العدالة بين المعيار الأخلاقي و الواجبي الإلزامي. وهذا ما يستدعي الحديث عن أحد أكبر المنظرين لنظرية العدالة في العصر المعاصر و هو جون راولز.

يربط راولز العدالة بالفضيلة ،إنّ العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما أن الحقيقة هي الفضيلة للأنساق الفكرية ، و أن مفهوم العدل يرتبط بالحس في العدالة وكذلك الحس بالظلم حيث: "نجد جميع الناس على وفاق في أن يسمو عدد ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة و الذي هو العلة في فعلها وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علّة في إتيان الظلم و في إرادة إتيانه." [2]

---

(1)ريكور، بول، الذات عينها كآخر ،المصدر السابق ، ص383

[2]أرسطو طاليس ، الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق،ص55،56.

[3]المرجع نفسه،ص60.

فالعدل إذن قيمة أخلاقية يؤمن بها الناس من الناحية الأخلاقية التطبيقية و الإرادية ، أي إرادة تأسيس مجتمع يتمتع بالعدالة على جميع أصعدة الحياة.

يرى ريكور إذن أن العدالة في المفهوم الأرسطي تخرج عن الطابع الأخلاقي فهي لا تنفصل عن السياسة و الفضيلة "كل فضيلة توجد في طي العدل." [1]

من خلال هذه الدراسة للأخلاق الاستهدافية التي تبنى على السعي من أجل تحقيق الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر و لأجله في مؤسسات عادلة .

يرى ريكور بأن الحياة المعاصرة أصبحت معقدة و متشابكة في جميع النواحي مما ولد الأزمات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية على الرغم من بلوغ الإنسان المعاصر مرحلة الكونية و العولمة إلاّ أنه يعاني من الصراعات و الحروب الناتجة عن الخروج من دائرة الإنسانية و المعايير الأخلاقية و إن تحدثنا عن الأنظمة الاقتصادية فإنّ الشغل قد ولد في كثير من المجتمعات الظلم وهذا الأخير يؤدي إلى العنف و اللأمن و اللإستقرار.

إنّ التفكك المؤسساتي داخل الجماعة الإنسانية أدى إلى البحث عن البدائل الأخلاقية و الانغماس في دائرة الكونية التي ترسم الوجود البشري داخل عشائر تاريخية منظمة بتعبير "اريك فايل" أي ما يعرف بالتعبير السياسي بمصطلح الدولة، فالدولة بوصفها تنظيما للعشيرة [2]هي عبارة عن جهاز تنظيم الحياة الإنسانية داخل أطر اجتماعية و اقتصادية و ممارسة مختلف الأنشطة من عادات و تقاليد...،و منه فإنّ الفعل السياسي داخل المؤسسة الاجتماعية هو في نفس الوقت فعل للتاريخ الذي يشهد على كل أنواع العنف و التعسف و كذلك حرية التعبير والتسامح...

الدولة جهاز وجد لحفظ حقوق الجماعات في هيئة دستورية قانونية ، وإن كان الواقع يؤكد أن السلطة هي الظاهرة الوظيفية للدولة ، ولكن مع ذلك تتخذ شكلا آخر و هو القوة و احتكارها

---

[1] المرجع السابق،ص60.

(2)ريكور، بول، من النص إلى الفعل ،أبحاث التأويل ،ترجمة محمد برادة ،حسان بورقية ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، ط1،2001، ص318.

للعنف المشروع في إطار السلطة، لكن المؤاخذة التاريخية تنظر إلى العنف الذي انتشر في هذا العصر أي العصر النووي و الذي يتجسد في الصراع التعسفي بين قوى المجتمعات الكبرى التي فرضت نظام العالمية و الكونية على حساب الجماعات الإنسانية الصغرى رغم أنها تنادي بالانفتاح الثقافي و الاقتصادي و السياسي وتجاوز الظرف التاريخي للعنف ،إنّها يوتوبيا أفقدت الدولة معناها الذي وجدت لأجله ،و الأخلاق تتدخل هنا في المحافظة على بقاء الجماعة البشرية في ظل المبادئ

الأساسية التي تقوم عليها الجماعة كالدفاع عن الكرامة الإنسانية، تحقيق الحرية، المساواة، خلق روح الحوار و المناقشة فتح المجال للجميع في إبداء الرأي و إتاحة الفرص لكل الطبقات الاجتماعية ومن هذا المنطلق تتراجع نسبة العنف في المجتمع رغم كونه جوهر جهاز الدولة الحديثة.

وهكذا تكون دولة الحق حسب ريكور هي التي تقوم على مفهوم الديمقراطية التي تؤسس للنقاش المفتوح والحر.

يرى ريكور أن نجاح الدولة يجب أن يتحدد بإطاره التاريخي و الأخلاقي و مدى الالتزام بمبدأ التسامح و الحوار و الانفتاح. فالمواطنة مرتبطة من الناحية الواقعية بالتقاطع بين مبدأ الالتزام الأخلاقي و تحمل المسؤولية وكذا الممارسة السياسية.

ما يبرر الصراع بين الشعوب و المجتمعات المعاصرة ناتج عن استعلاء مبدأ القوة و العنف أي الشر على حساب التسامح والنقاش المفتوح مهما كانت ثقافة ذلك المجتمع و افتقاد أخلاق المسؤولية و الاقتناع يولد حتما الحروب و كل أشكال العنف المفرط والذي يذكرنا بقانون الغاب و إنتاج المجتمعات الديكتاتورية التي تشرع القوة على حساب الديمقراطية .

يبقى الصراع بين الذات و الغير في إطار مؤسس بصورة قانونية قائمة على احترام القواعد الأخلاقية التي تفرضها دولة القانون أو دولة الحق ، و بهذا فإن الممارسة السياسية تعد أكبر مسرح للصراع لأن السلطة جزء لا يتجزأ من وجود الدولة وهذا ما أقرته حنا أرندت "بأن السلطة لا توجد إلاّ بقدر ما توجد و تستمر إرادة العيش و العمل معا لدى الجماعة التاريخية".[1]

(1)ريكور ،بول ،الذات عينها كآخر ،المصدر السابق ، ص486.

كما أن مبدأ احترام الذات و احترام الآخر من حيث هو عنصر فاعل في الوجود و في تكوين جزء من الثقافة الإنسانية ، فالتواصل فعل أخلاقي يؤدي حتما إلى الانفتاح و الاندماج و التحرّر.

إذن فمهمة الأخلاق كيف ما كان أساسها هو توجيه السلوك نحو الفهم ،فهم الذات كذات كونية و فهم الآخر كوجود إنساني لابّد من الاعتراف به أيضا في الإطار الكوني الشمولي.

الخاتمة

بالإمكان القول من كل ما مضى أن البحث فيما ارتاده من آفاق وجابه من عوالم داخل حقل التأويل الرمزي للشر يقر عودا على بدء إجابة لما طرح في المقدمة من أسئلة بالنتائج الآتية :

يندرج عمل ريكور الهيرمينوطيقي بركوب المبدأ الفينومينولوجي في التعليق ووضع الأقواس لمحاورة التأويلات الفلسفية والتي تمثل في الحقيقة أجزاء الذات الغربية المتناثرة في النصوص والخطابات المتصارعة ، وهي مرحلة يراها ريكور ضرورية لاستكمال البناء الأنطولوجي للذات وترميم الكوجيتو المكسور الذي خلفه صراع التأويلات.

ولهذا فإنّ ريكور يباشر منعطف الهيرومينوطيقا الفينومينولوجية من خلال النص ووحدته الأساسية الكلمة والتي يمكن من خلالها سحب التأويل على خطابات متعدّدة .

إنّ الهيرمينوطيقا تدفع بعلاقات الحياة اليومية إلى واجهة اللّغة وتبحث عن الجوهر العميق للوجود، وهو بالضبط ما تنادي به الفينومينولوجيا التي تتغذى منها الهيرمينوطيقا لأنّ المعنى الذي لا يجد تعبيره في تجربة حية أو فعالية خطابية إنّما هو معنى ميت ولا يرقى أن يكون حتى ميتافيزيقيا أو ايديولوجيا ،إذ هما في الحقيقة مرحلتين أساسيتين من مراحل بناء الخطاب المعرفي النظري والخطاب العملي .

إنّ التطوير الذي قام به ريكور للهيرومينوطيقا يتمثل في تطعيمها بالفينومينولوجيا بحيث صرنا أمام دائرة ثلاثية قوامها التفسير والفهم والتأويل من جهة والنص والذات والعالم من جهة ثانية، دون أن ننسى الدور الذي تقوم به لعبة الكتابة والقراءة في عملية إنتاج المعنى والربط بين فضاء التجربة وأفق التقبل والمبادرة وبين ابستمولوجيا التأويل وأنطولوجيا الفهم .

يرفض ريكور التحديد الضيق لقدرة الرموز الكاشفة أو اختزالها إلى مجرد فهم مغتن للذات ، ثم التأكيد على الوظيفة الأنطولوجية للرمز والتي تتعلق بالصلة بين كينونة الإنسان وكينونة الكائنات الأخرى ، فما تكشفه الرموز أيضا وتشير إليه هو كينونة الإنسان في كينونة العالم، وفي هذا السياق أبرز ريكور أحد المعاني لشعار هيرومينوطيقاه "الرمز يعطي للتفكير ".

الرمز يعطي للتفكير يعني أن الكوجيتو موجود داخل الكينونة وليس العكس ، فالفلسفة الموجهة بالرموز تهدف إلى إعداد مفاهيم وجدانية أي ليس بنى للتفكر فحسب وإنّما بنى للوجود بوصفه كينونة للإنسان.

إنّ مسألة الشر جعلت المنهج الفلسفي لدى ريكور يأخذ منعطفا آخر ، و هذا الوجود يصاحب الذات في انقذافها إلى الخارج في الأفعال والممارسات و الذي يتآكل كذلك بفعل الشر وبهذا المعنى اكتشف ريكور ضرورة فتح التأمل على الهيرمينوطيقا بمناسبة مشكل الشر الذي يعمل على جرح الكوجيتو و تحطيمه في آثار الذات الفعلية ، وهو ما يتطلب تتبع هذه الآثار لمعرفة الجذور الأنطولوجية لهذه الإرادة السيئة التي تسكن الذات و تنخرها ومنه فهي تكبح عمل العقل و تشوه الحقيقة في الخطابات و النصوص ، ولهذا يرى ريكور أنه يجب أن يصير التأمل تأويلا ،لأنّه لا يمكننا الإمساك بفعل الوجود خارجا إلاّ في العلامات المنتشرة في العالم ، كما يجب على الفلسفة أن تنفتح على نتائج العلوم و مناهجها وفرضياتها التي تحاول فك الرموز و تأويل علامات الإنسان . ومنه فإنّ ريكور يشتغل وفق أنثربولوجية فلسفية للإمساك بفعل الوجود الذي تشكله رمزية الشر .

حين ينتقل التأمل من الطابع الأسطوري للإرادة السيئة إلى الطابع الرمزي للشر ، فإنّ التفكير يتجه إلى ناحية أخرى حيث نتسأل عن المكان الإنساني للشر و تمفصله بالواقع .

بحث ريكور من خلال مشكلة الشر في المسار العقلاني الذي تمر به الذات في انكشافها عبر مستويات الخطاب في تأمل الشر ، الأسطورة ، الحكمة ،الغنوصية ، التفكير ، الفعل...

و مع هذا مشكلة الشر ليست مشكلة تأملية فقط ، فهي موجودة في التقاطع بين الفكر و الفعل، بمعنى تخلي ريكور عن منعطف التأمل و تجريده بانتفاد الطابع الرمزي بفعل الشر الذي يشكل تحد للعقلانية .

من خلال موقف ريكور من رمزية الشر الذي يعتبر خارجا عن إرادة الإنسان و طبعه وإن كان لهذه الرؤية أبعاد ميتافيزيقية قائمة أساسا على المنهج الهيرمينوطيقي الذي تم تطبيقه على الكتاب المقدس منذ عهد القديس أوغسطين إلى عصر دلتاي و غادامير و ريكور ، فإنّ هذا الأخير يصور لنا الإنسان كما هو أي في واقعه و حقيقته التاريخية .

إنّ المرور من التأمل المجرد إلى الهيرمينوطيقا هو منعطف ضروري لملاحقة الذات ورصدها في أفعالها باعتبار هذه الأفعال ناتجة عن تأويلات متصارعة ، وهو ما يعني الحاجة إلى تحكيم بينها

يقود إلى ترميم الذات في الخارج بعد أن كان ريكور قد أرسى أسسها الأنطولوجية و الرمزية في الداخل من خلال الخطاب التأملي الذي ينطلق من ذاته ويجد فيها المبدأ لتمفصله .

و انطلاقا من ذاته يفجر فضاء مفاهيميا يعطى فيه المعنى بشكل استعاري ، ومنه فإنّ التأمل المفتوح بمناسبة القلق الوجودي و المعرفي المتجذر في الرموز ما هو إلاّ منعطف منهجي مرتبط بموضوعه و بالقراءات التي تكوّنه .

إذا كان القلق قد ترك شروخا و تصدعات في وجود الذات لأنّه يتلبس بالإرادة السيئة ويدفع بقوة العقل إلى اللاوعي أو العدم . فإنّ الحضور الكثيف للشر يحطم قوة العقل و ينهشها و من ثمة يقع الشر حاجزا بين الذات و صورتها الشفافة و الواضحة في مرآة موضوعاتها و أفعالها .

يتجلى هدف ريكور من وراء فكرته الأخلاقية حول العفو و الغفران و التسامح هو بلوغ النهايات السعيدة التي تريح الإنسانية و تحتضن كل البشر تحت ظل الحياة السعيدة ، فالحياة عند ريكور ليست مجرد رحلة عبر محطات عادية ، بل تجربة شخصية تعاش شيئا فشيئا حتى نصل إلى المستوى التاريخي الذي يشرك حوله البشرية و يجمعها داخل الذاكرة الإنسانية التي تحمل بداخلها مختلف التحولات و الصراعات الأزلية المعروفة بين الخير والشر ،أو بين الخطأ و العفو الذي نطالب به بعد كل عملية خطأ ليفتح المجال أمام التسامح و من ثمة التعايش و الاستمرارية البشرية داخل دائرة التاريخ و هذا لا يتم إلا إذا كان هناك نسيان ، غفران و تسامح .

الفهارس

فهرس المصادر و المراجع

-القرآن الكريم.

1-قائمة المصادر بالعربية:

1-ريكور،بول –الوجود و الزمان و السرد، ترجمة وتقديم :سعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء-بيروت ،الطبعة الأولى 1999.

2-ريكور، بول،في التفسير محاولة في فرويد ،ترجمة :وجيه أسعد، أطلس للنشر و التوزيع ،الطبعة الأولى 2003.

3-ريكور، بول، الإنسان الخطاء فلسفة الإرادة ،ترجمة عدنان نجيب الدين ،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء-بيروت ،الطبعة الأولى 2003.

4-ريكور ،بول ،صراع التأويلات :دراسات هيرمينوطيقية ،ترجمة: منذر عياشي –مراجعة جورج زيناتي –دار الكتاب الجديدة ،الطبعة الأولى 2005.

5-ريكور، بول ،من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ،ترجمة :محمد برادة-حسان بورقية ،مكتبة دار الأمان ،الرباط الطبعة الأولى 2004.

6-ريكور ،بول ،الذات عينها كآخر، ترجمة، جورج زيناتي مركز الدراسات الوحدة العربية ،الطبعة الأولى، بيروت 2005.

7-ريكور ،بول بعد طول تأمل ،ترجمةـــ فؤاد مليت ،مراجعة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ،2006.

8-ريكور، بول، الذاكرة، والتاريخ والنسيان ،ترجمة وتحقيق وتقديم :جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ،الطبعة الأولى، 2009.

قائمة المصادر بالفرنسية

-Paul Ricoeur , De la morale à l'éthique et aux éthiques, in, insiècle de la philosophie.1900-2000 éditions Gallimard /centre Ponpibou, Paris 2000 .

-Paul Ricoeur;du text a l'action (Essais 'herméneutique),edition Seuil Paris, 1986,

-Paul Ricoeur; le conflit des interpretation (Essais d'herméneutique),edition Seuil Paris, 1969,

2-قائمة المراجع :

1-أبو زيد ،نصر حامد ، القراءة و آليات التأويل ،المركز الثقافي العربي ،دار البيضاء، بيروت، ط1

2-ابن كثير ، أبي الفداء اسماعيل ،قصص الأنبياء ،طبع في الجزائر، د،ط ،1981.

3-أدهم ،سامي ،فلسفة اللغة ،التفكيك العقلي اللغوي ،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر بيروت ،1993.

4-إلياد ،مرسيا ،البحث عن التاريخ و المعنى في الدين ،ترجمة ،سعود المولى ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط1،2007.

5-أرسطو، طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة ،أحمد لطفي السيد ،مطبعة الكتب المصرية بالقاهرة .

6-إيكو ،أمبرتو ،السيميائية و فلسفة اللغة ،ترجمة أحمد الصمكي ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، ط1 ،2005.

7-إيكو،أمبرتو،التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء،بيروت،ط1،2000.

8-بنوا، لوك ،إشارات، الرموز و أساطير، ترجمة فايزكم نقش، دار عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، لبنان،ط1،2011.

9-برناردشو،جورج، المسيح ليس مسيحيا، ترجمة جورج فتاح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،لبنان،ط،1.1979.

10-جاسبير،دافيد،مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون ،الجزائر،بيروت،2007.

11--الجرجاني ،التعريفات ،حققه ابراهيم الأبياري – دار الكتاب العربي ،بيروت ،ط3 ،1996

12--جيلسون ،إثين ،روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام ،مكتبة مدبولي ،ط3 ،1996.

12-الزين، محمد شوقي، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ،دار البيضاء ،بيروت ،ط1، 2002.

14-زيعور،علي،أوغسطينوس،مع مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسطية ،دار اقرأ،بيروت،لبنان،ط،1،1983.

15-حرب ،علي، لعبة المعنى ،المركز الثقافي العربي ،دار البيضاء ،بيروت ،ط1 ،1991.

16-كريسون،أندريه،المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة ،ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، أبوبكر ذكرى، مطابع الشعب،القاهرة،ط1،1979.

17-مطر ،أميرة حلمي ،جمهورية أفلاطون ،مكتبة الأسرة ،مصر ،.1994.

18-مني،أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، للدراسات والنشر و التوزيع، لبنان،ط1،1991 .

19-منصور،عبد المجيد،-السيد أحمد، الشربيني- زكرياء ابراهيم، زكرياء اسماعيل، محمد، السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي و أسس علم النفس المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية ،دط، دس.

20-مصطفى،عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-رؤية للنشر و التوزيع،القاهرة،ط1،2007.

21-النشار،مصطفى،مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، بيروت، لبنان ،ط2،1979.

22-السواح، فراس ،دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة ،دمشق،سوريا،ط1،1998.

23-السواح، فراس ،الرحمن و الشيطان ،الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية ،دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة ،دمشق، سوريا، ط 1،2000 .

24-عبد الرحمن ،عبد الهادي، عرش المقدس، الدين في الثقافة و الثقافة في الدين ،دار الطليعة للطباعة و النشر ،لبنان ط1،2000 .

25-عدنان ، نجيب الدين، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني،ط1،2008.

26-العقاد ، عباس محمود ،ابليس-بحث في تاريخ الخير و الشر و تمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم، دار النهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، د.ط ،1985.

27-العليان ،عبد الله علي ،حوار الحضارات في القرن العشرين ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر، عمان ،ط1 ،2004.

28-العليان ،عبد الله علي ،حوار الحضارات في القرن العشرين ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر، عمان ،ط1 ،2004.

29- شيكوني ،أنجلو ،أفلاطون و الفضيلة ،ترجمة منير سغيبي ،دار الجيل ،بيروت ط1 ،1986.

30-الشرقاوي ،محمد عبد الله ،الفكر الأخلاقي ،دراسة مقارنة ،دار الجيل،بيروت،ط1،1990.

31-التلوع ، أبو بكر ابراهيم ،الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي ،منشورات قاريوس، بنغازي ،ليبيا،

دط،1995.

32-حسن، بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور ،منشورات الاختلاف، الجزائر،2003، ص.25.

33-الخشت، محمد عثمان ،مدخل إلى فلسفة الدين ،دار قباء ،للطباعة والنشر د،ط ،2001.

34-غراندان ،جان ،المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ناشرون الجزائر ،ط1،2007.

قائمة المعاجم:

-ابن منظور، لسان العرب ،مصدر الأوّل ، دار صادر بيروت ،د ،ط، د ،س.

2-بيتر كوزمان، و آخرون ،أطلس الفلسفة ،ترجمة جورج كتورة ،المكتبة الشرقية ،بيروت، ط2،1999.

3-دورتيه ،جان فرنسوا، معجم العلوم الاجتماعية ،تر: جورج كتورة ،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ،الإمارات العربية المتحدة ، أبوظبي ،ط1 ،2009.

4-الحفني ،عبد المنعم ،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ،مكتبة مدبولي القاهرة ،ط3 ،2000.

5-صليبا ،جميل ،المعجم الفلسفي ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،د ط ،1982.

قائمة الموسوعات :

1-لالاند، أندري ،موسوعة لالاند الفلسفية ،تعريب خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ، بيروت، باريس،ط1،1996

2-موسوعة الأديان ،مهد الحضارات ،المركز الثقافي الحديث، بيروت ،ط1 ،2005.

المجلات:

-ميمون، الربيع، المسار الفلسفي لبول ريكور، ضمن مجلة أوراق فلسفية ،مركز النيل، القاهرة، عدد8، 2004 .

فهرس الأعلام

ابن سينا.....ص44،45.

أوغسطين.....ص37،38،89.

أفلاطون.....ص23.

أرندت حنا.....ص97.

أرسطو.....ص23،85،94.

أرنست كاسيرير.....ص4.

بولتمان.....ص60،61،62.

دلتاي.....ص54.

هايدغر.....ص61.

حرب ،علي.....ص97

كلود ليفي ستراوس.....ص4

لافيل.....ص11.

ليبنز.....ص11،41،42.

مرسيا إلياد.....ص8،9،69.

سقراط.....ص22،23.

فيلون الإسكندري.....ص35،36.

ريكور ،بول.....ص8،9،48،49،53،55،58،60،64،65،66،68،69،77،78،79
80،81،87،88،91،92،95.

توما الإكويني.....ص39،40.

فهرس المصطلحات

Anthropologie	أنثروبولوجيا
Aperception	إدراك
Reconnaissance	اعتراف
Ontologie	أنطولوجيا
Respect de soi	احترام الذات
Viole	اغتصاب
volonté	إرادة
Ethique	أخلاق
Fautes	أخطاء
Autre	آخر
Douleur	ألم
Origine	أصل
Eternelle	أبدي
Epochè	إبوخية
Accusation	اتهام
Satiélé	إشباع
Prescrire	إلزام
Obligation	التزام
Visée	استهداف
Moi	أنا
Surhomme	إنسان أعلى
Réduction	اختزال
Passions	أهواء
Apprésentation	إهداء
Mythe	أسطورة
Culpabilité	إثم
Choix	اختيار

Praxis	براكسيس
Structuralisme	بنيوية
Misère	بؤس
Paradoxe	تناقض
Tolérance	تسامح
Psychanalyse	تحليل نفسي
Estime de soi	تقدير الذات
Méditation	تأمل
Histoire	تاريخ
Interprétation	تأويل
Dialectique	جدل
Cors	جسد
Vérité	حقيقة
Bonne vie	حياة جيدة
Intimité	حميمية
Déterminisme	حتمية
Discours	خطاب
Péché	خطيئة
Imagination	خيال
Bon	خير
Durée	ديمومة
Dogmatisme	دوغمائية
Démocratie	ديموقراطية
Mémoire	ذاكرة
Soi même comme un autre	ذات عينها كآخر
Symbole	رمز
Pouvoir	سلطة
Chaos	سقوط
Bonheur	سعادة
Paix	سلام
Scienceshumaines	علوم إنسانية

Pardon	عفو
Justice	عدالة
Violence	عنف
Néant	عدم
Vivre ensemble	العيش معا
Autrui	غيرية
Fin	غاية
Nausée	غثيان
Conflit des interprétations	صراع التأويلات
Victime	ضحية
Caractère	طبع
Vertu	فضيلة
Lecture	قراءة
Plaisir	لذة
Non-cogito	لاكوجيتو
Faillibité	لا عصمة
Disproportion	لا تناسب
Principes	مبادئ
Citoyenneté	مواطنة
Paradoxe	مفارقة
Egalité	مساواة
Absolu	مطلق
Participation	مشاركة
Objet	موضوع
Finitude	متناهي
Responsabilité	مسؤولية
Méthode	منهج
Espace	مكان
Critique	نقد
Oubli	نسيان
Texte	نص

Fragilité	هشاشة
Herméneutique	هيرمينوطيقا
Devoir	واجب
Visage	وجه
Certitude	يقين
Sollicitude	رعاية

فهرس الموضوعات

المحتوى **الصفحة**

المقدمة : **ا–ه**

مدخل مفاهيمي : **1–12**

الفصل الأول : الشر وبنية المعتقدات الدينية **13–32**

المبحث الأول :الشر في الحضارات القديمة.....**14–23**

1–1–1–الحضارة المصرية.....16-17

1–1–2–الحضارة الهندية.....17-18

1–1–3–الحضارة البابلية.....18

1– 1–4–الحضارة الفارسية.....19-20

1–1–5–الحضارة اليونانية.....22-23

المبحث الثاني :الشر في الديانات السماوية.....**24–32**

1–2–1–الشر في الديانة اليهودية.....24-26

1–2–2–الشر في الديانة المسيحية.....27-29

1–2–3–الشر في الديانة الإسلامية.....30-32

الفصل الثاني :رمزية الشر في الخطاب الديني (اليهودي ،المسيحي ،الإسلامي)....34-45

المبحث الأول: رمزية الشر في الخطاب الديني اليهودي.....35-36

2-1-1-فيلون الإسكندري.....**35-36**

المبحث الثاني : رمزية الشر في الخطاب الديني المسيحي.....37-42

2-2-1-أوغسطين 37-39

2-2-2-توما الإكويني.....39

2-2-3-ليبتز.....40-42

المبحث الثالث : رمزية الشر في الخطاب الديني الإسلامي.....43-45

2-3-1-ابن سينا.....43-44

2-3-2-المعتزلة.....44-45

الفصل الثالث: الخطاب الديني في فلسفة بول ريكور.....46-69

المبحث الأول :ريكور و الدائرة الهيرمينوطيقية.....47-54

3-1-1-هيرمينوطيقا المسيحية.....47-50

3-1-2-جدلية الفهم و التفسير.....51-54

المبحث الثاني : إزالة الأسطرة عن المقدس.....55-59

3-2-1-مفهوم إزالة الأسطرة.....55-56

3-2-2-الوظيفة المزدوجة لإزالة الأسطرة.....56

3-2-3-أشكال إزالة الأسطرة.....57-59

المبحث الثالث : مراحل الفهم الهيرمينوطيقي.....60-69

3-3-1-المرحلة الفينومينولوجية..... 60-62

3-3-2-المرحلة الهيرمينوطيقية.....62-64

3-3-3-المرحلة الفلسفية.....64-69

الفصل الرابع :الشر و آلية التأويل عند بول ريكور.....70-95

المبحث الأول : المنهج التأويلي في فهم رموز الأسطورة.....71-81

4-1-1-المنعرج الرمزي في تجربة الشر.....71-75

4-1-2-من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ.....76-81

المبحث الثاني : رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم-آدم-.....82-85

4-2-1-أبعاد الأسطورة الأدمية.....82-83

4-2-2-أسطورة السقوط و مأساويتها.....83-85

المبحث الثالث : الفلسفة الأخلاقية و السياسية في مواجهة مشكلة الشر....86-93

4-3-1-الخطأ وروح العفو.....86-87

4-3-2-العدالة أساس الحياة الخيرة.....88-93

الخاتمة :.....95-97

الفهارس.....98

فهرس المصادر و المراجع.....100-105

فهرس الأعلام.....**107**

فهرس المصطلحات.....**109–112**

فهرس الموضوعات.....**114–117**

ملخص

كانت مسألة الشر و لاتزال تمثل تحديا للإنسان على امتداد التاريخ البشري. فالشر ليس مسألة تأملية بحتة ، بل واقعا معاشا و مشكلته تتعلق بالفعل و السلوك الإنساني .ومن خلال هذا الوضع المتأزم و الواقع المرير الذي يعاني منه الإنسان المعاصر ويعيشه نجد فلسفة تتدخل باسم واحد من كبار فلاسفة هذا القرن ليقدم مشروعا فلسفيا متكاملا باحثا فيه عن رمزيته في هذا الوجود، و هو بول ريكور Paul Ricœur.

لقد ربط ريكور دراسته لظاهرة الشر بمنهج ظاهرية الوصف و الهيرمينوطيقا ، وهذا ما يتناسب مع دراسة النصوص المقدسة التي تحتوي على رموز جمة ، باعتبار أن النصوص الدينية زاخرة و مشبعة بالرموز التي تحتاج لفك رمزيتها و استعارتها وذلك عن طريق التأويل و التفسير، فالرمز يدعو للتفكر بحيث يعطي عدة دلالات و معاني التي كانت متقوقعة على نفسها ، فبممارسة التأويل نستطيع الخروج بمعاني جديدة كانت قبل ذلك غامضة، فإذا فسرنا أكثر نفهم أحسن، فهو يساعد على كشف الحقائق المستورة ضمن الخطاب الضمني الذي يحتويه النص بفعل آلية التأويل.

فالتطوير الذي قام به ريكور للهيرومينوطيقا يتمثل في تطعيمها بالفينومينولوجيا بحيث صرنا أمام دائرة ثلاثية قوامها التفسير والفهم والتأويل من جهة والنص والذات والعالم من جهة ثانية، دون أن ننسى الدور الذي تقوم به لعبة الكتابة والقراءة في عملية إنتاج المعنى والربط بين فضاء التجربة وأفق التقبل والمبادرة وبين ابستمولوجيا التأويل وأنطولوجيا الفهم .

الكلمات المفتاحية:

الرمز؛ الشر؛ التأويل؛ الدين؛ الأسطورة؛ الذنب؛ الخطأ؛ اللاعصمة؛ الاعتراف؛ النسيان.

نوقشت يوم 17 فبراير 2014