

الانتقاد والاعتقاد: قراءة في فلسفة الدين لدى بول ريكور

عبد الله السيد ولد اباه
كاتب وباحث موريتاني



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الانتقاد والاعتقاد: قراءة في فلسفة الدين لدى بول ريكور*

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "ألباب"، شتاء 2015، العدد 4

عرف عن الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" تمييزه الصارم بين الخطاب البرهاني للفلسفة وتجربة الإيمان الدينيّة، معتبرا أنّهما يحيلان إلى مجالين دلاليين ومنهجين متميزين.

فالفلسفة بالنسبة إلى ريكور هي خطاب إنساني، أو بعبارة نمط من "الانتربولوجيا" المتمحورة حول الفعل الإنساني (الرغبة في الوجود)، ومسلكها المنهجي محصور في "رصانة البراهين"، لا دخل فيها للمعتقد الديني. ومن هنا اعتبر ريكور أنّه حرص في أعماله الفلسفية الغزيرة على أن لا يقدم لقرائه سوى براهين عقلية لا يتوقف عليها أي موقف إيماني:

"الذكر الفعلي للإله غائب هنا... ومسألة الإله من حيث هي سؤال فلسفي تظل معلقة في نمط من التوقف الذي يمكن أن نطلق عليه توقفاً لا أدرياً".¹

وهكذا رفض ريكور التقليد اللاهوتي المسيحي (اللاهوت الطبيعي) الذي يعطي للإيمان وظيفة "فلسفية" مقنعةً "crypto-philosophique" بحيث ينحصر دور الفلسفة في السؤال بينما يمتلك الدين الإجابة، أو يكون منطلق الإيمان حيث تنتهي الفلسفة.

بيد أنّ السؤال الهام الذي يطرحه ريكور هو: إذا كان مشروع اللاهوت الطبيعي والعقلي قد انحسر واستنفذ زخمه بعد النقد الجذري الذي وجهته إليه الفلسفة منذ كانط إلى نتشه، فهل من الممكن إعادة استكشاف الخطاب الإيماني من منظور تأويلي غير لاهوتي يسمح فلسفياً باستكناه أوجه الثراء والعمق في الفكر الديني (الإيمان التوراتي) من خلال الوقوف على خصائصه الأسلوبية وأنماط تشكله التي تميزه ضرورةً عن النص الفلسفي؟

إنّ هذا السؤال هو الذي سيدفع ريكور إلى إعادة صياغة العلاقة الإشكالية والنظرية بين الفلسفة والدين، دون البحث عن تأليفات توفيقية، هي أبعد ما تكون عن فلسفته التي تتسم بالتوتر الداخلي والحيوية السجالية، وتفضي دوماً إلى "مناهات" apories يحدد لها مخارج غير نسقية ولا كلية أطلق عليها عبارة "الوساطات غير المكتملة" mediations imparfaites وتعني بالنسبة إليه الآفاق التي يفتحها المنعرج الجديد الذي يسلكه في سؤاله الفلسفي.

¹ P.Ricoeur: Soi-meme comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p 36

من هذا المنظور يمكن القول إنَّ خطوط التماس بين الفلسفة والدين برزت تباعا في مسار ريكور الفلسفي عبر المتاهات النظرية التي توقف عندها في المباحث الكبرى التي شغلته وهي ما يمكن جمعها في دوائر "الأهلية الإنسانية الفاعلة": في القول والفعل والسرد والعمل الأخلاقي.

ويمكن أن نقف هنا عند مفاهيم ثلاثة محورية في فلسفة ريكور نعتقد أنَّها تسمح باستكشاف الخيوط الواصلة بين النصين الفلسفي والديني (الإيمان التوراتي حسب عبارته) وهي: الرمز والسرد والاستعارة.

أولا: في مفارقة الشر الجذري: الرمز

من الإشكالات الأولى التي اشتغل بها ريكور تحليلية الإرادة البشرية في عمله الموسوعي "فلسفة الإرادة"².

ينطلق ريكور في تحليليته للإرادة البشرية من مفارقة "تناهي الحرية البشرية" الذي يظهر في الانزياح الجذري بين الشعور بالاختيار والعجز الفعلي عن تحقيقه، مما يضعها في وضعية "استقلال تبعي" *independence dependante*³ وهو ما يعني أنَّها مضطرة لقبول إكراهات الواقع المفروض عليها. ليست الحرية من هذا المنظور "فعلا مجردا" بل لا تقوم إلا على قبول ما لا تفعله: من معطيات طبيعية وقيمية وسلط متحركة.

في هذا الأفق تنتزل إشكالية "الشر" *le mal* الذي هو ما تلاقيه الإرادة، وتصطدم به، وتعجز عن حله، فتتحول الإرادة من أهلية الفعل إلى وضعية الخطيئة. من هذا المنظور يرفض ريكور كل المحاولات الفلسفية التي أرادت التفسير العقلاني لمشكلة الشر في بعده الطبيعي والأخلاقي معتبرا أنَّ كل هذه المحاولات تقضي إلى تمويه "جذرية" الشر و"فضيخته" وتخفيفهما بدلا من الموقف الوحيد الممكن إزاءه وهو فعل المواجهة والرفض.

² Ricoeur: philosophie de la volonté.

T1: le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950

T2: Finitude et culpabilité 1, l'homme faillible, Aubier, 1960

T3: Finitude et culpabilité 2, la symbolique du mal, Aubier, 1960

³ le volontaire et l'involontaire, Seuil, 2009, p 454

للخروج من مفارقة الإرادة الذاتية الحرة كما تقضي إليها تجربة الشر⁴، يستكشف ريكور "الرمز" le symbole من حيث فاعليته التأويلية "باعتباره" يسمح بالتفكير⁵ بكشفه عن تجارب إنسانية لا تنال بالتفكير الذاتي المباشر، فهو من "الوسائط" التي تتعرف بها الذات على نفسها وفق مقتضيات "الكوجيتو المتهدم" الذي تحدث عنه في أعماله الأخيرة⁶.

بدأ ريكور اهتمامه بسؤال الرمز من خلال إعادة طرحه لثنائية القدرة والخطيئة (الإنسان الفاعل والإنسان الخاطئ) من منطلق الوقوف عند التجارب الإنسانية ذات الصلة بالفعل الأخلاقي كالخطيئة والذنوب والاعتراف والانحراف والضلال... وهي في مجموعها مفاهيم تعود إلى النص التوراتي، اعتبر أنها توفر فسحة تأويلية واسعة من حيث كونها تحمل دلالات مزدوجة (ظاهرة وخفية). ومن هنا يستنتج ريكور أن الرمز من حيث زخمه الدلالي أوسع وأرحب من المفاهيم الفلسفية فهو يكشف ويظهر أكثر مما يعبر، يوجد في ملتقى الطريق بين التجربة الصامتة والخطاب النظري المجرد، وينقل تجارب حية بدونه تبقى حبيسة الشعور والوجدان. ميزة الرمز هي أنه يتطلب دوماً فهماً ولا يتحقق إلا من خلال الفعل التأويلي فهو ليس لغزاً أو كناية ينكشف غطاؤه السري فيظهر في حقيقته أنه يمنح المعنى من خلال ازدواجيته الدلالية العضوية حيث يقترن المعنى الظاهر بالمعاني اللاحقة التي يكشف عنها التأويل. وتنتم الرموز بقدراتها الكشفية الإيحائية، فهي التعبير الأولي عن الوضعية الوجودية للإنسان. إنها تسمح بالتفكير من حيث كونها تقدم للفلسفة مصادر انطلاقها وتعيدها إلى منابعها الأولى، وتفسح المجال لأنماط الفكر غير الفلسفي التي من أهمها النصان الديني والأسطوري (الأسطورة هي الرمز مروياً).

ويقدم ريكور في كتابه "رمزية الشر"، الذي هو الجزء الثالث من عمله الموسوعي في فلسفة الإرادة، تحليلاً لرموز الاعتراف بالشر، بالوقوف على صور "التدنيس" التي تحيل إلى جرائم الطهر الأخلاقي، و"الذنب" التي تتعلق بالانحراف عن طريق "الاصطفاء الإلهي"، و"الذنب" الذي هو استبطان الوعي بالخطأ. كما أن ريكور يقدم تصنيفاً للأساطير المتعلقة بالخلق والنشوء وأسباب الشر والخلع وفق نظام سردي يستكشف الآفاق الدلالية الإنسانية لهذه السرديات التي يعطي ضمنها الأولوية للقصة التوراتية (ما دعاه بالأسطورة الأدمية التي ترتبط بها فكرة الخطيئة الأصلية).

⁴ لا يخفى أن مفهوم "الإرادة الذاتية الحرة" هو محور الفلسفات الذاتية التأملية reflexive وهو تقليد لا ينكر ريكور الانتماء إليه ولو من منظور تأويلي نقدي.

⁵ يستخدم هنا ريكور عبارة كانطية حولها إلى مفهوم محوري في فلسفته التأويلية التي مزج بها تحليلاته الفينومولوجية الأولى للإرادة.

Ricoeur: "le symbole donne à penser" Esprit Juillet – Aout 1959, pp 60-76

⁶ soi – même comme un autre p 22

الأسطورة بهذا المعنى "تؤسس كل أشكال الفعل والفكر التي يفهم بها الإنسان نفسه في عالمه"⁷ ولذا يرفض ريكور تقويمها من منظور ثنائية المعقول – اللامعقول باعتبار أنّ وظيفتها الإيحائية القصديّة (أي جانبها الرمزي) هو الأساس وليس وظيفتها التفسيرية المباشرة.

نستنتج هنا نتيجتين رئيسيتين في المدخل الديني للمسألة الأخلاقية (سؤال الشر) من خلال المنظور الفلسفي الذي يقدمه ريكور لمفهوم الرمز: منزلة الرمز في حلّ معضلة "الحرية المقيدة" (الإشكالية الكانطية)، ومنزلة الرمز في تجاوز معضلة الحداثة التي أضاعت، من حيث بعدها النقدي، كل صلة بالمقدس (الإشكالية التأويلية).

في المنحى الأول، يعود ريكور بوضوح إلى الأفق الكانطي مشددا على أنّ تجربة الحرية الإنسانية (التي هي مبدأ العقل العملي) لا يمكن أن تدرك إلاّ بالانفتاح على "مفاهيم حدية" هي بالمنظور الكانطي "أفكار موجهة" تكشف عن قصور الوعي ومحدوديته.

من هذا المنظور يقدم قراءته الطريفة لمشروع كانط المؤسس لفلسفة الدين الحديثة وهو كتاب "الدين في حدود مجرد العقل"⁸ الذي خرج فيه الفيلسوف الألماني من الإشكالية النقدية في تفكيره في مفهوم "الإله" (سلبا في نقد العقل المحض وإيجابا في نقد العقل العملي) ليكتفي بتأويل "الموضوع الديني" نفسه من منظور سؤال الشر والرجاء الذي هو في عمق مفارقة الحرية الإنسانية. ومن هنا يتسنى لريكور القول إنّ كتاب كانط هو "محاولة في التأسيس الفلسفي للرجاء من خلال تأويل فلسفي لرمزية الشر وللنص المتضمن للتمثيلات والمعتقدات والمؤسسات التي يتعين فيها المجال الديني".⁹

ما يريد أن يبينه ريكور هو أنّ فلسفة الدين لدى كانط لا تنحصر في نقدية الميتافيزيقا التي يتأسس عليها المنظور التنويري لاستقلالية الإنسان ورشده وتأسيس الأخلاق على قيم الواجب العقلي، وإنّما تدشن منظورا تأويليا جديدا للدين يعيد الاعتبار إلى الرمزية الدينية في منبع الفعل الأخلاقي نفسه، من حيث كون الفعل الأخلاقي الحر يصطدم دوما بحد الشر الذي هو مفارقة لا مخرج منها بالعقل. يذهب كانط إلى القول إنّ الأوامر والتطلعات الخلقية تقع في حالة "تقييد" أصلي بحيث لا تكون الإرادة قادرة على التحكم في نفسها من جراء العجز المضروب عليها. الشر من هذا المنظور هو "قلب في الأولوية... وإفساد على صعيد النوازع الخلقية"¹⁰.

⁷ Ricoeur: la symbolique du mal, Aubier 1960, pp 168-169

⁸ كانط: الدين في حدود مجرد العقل ترجمه إلى العربية فتحي المسكيني دار جداول بيروت 2012

⁹ Ricoeur: Lectures 3: aux origines de la philosophie Seuil 1994 (une herméneutique philosophique de la religion) p 20

¹⁰ Ibid, p 22

وهكذا يتمثل الدين في تحرير الإرادة من قيودها التي ترسف فيها بتحرير جانب الخير فيها وتأهيلها للفعل الصالح بتأكيد أولوية "الاستعداد للخير" وأسبقيته على "النزوع للشر". نقف هنا عند المقوم الرمزي في الدين الذي يضاف إلى بعدي الاعتقاد والاجتماع (الملة)، من خلال تأويل "سردية الخطيئة" التوراتية التي تروي الانتقال من "براءة الخلق" إلى حالة "الذنب" بحيث لا يكون الشر الجذري هو الخطيئة الأصلية نفسها ما دامت تسبقه دوماً جدارة الإنسان بالاحترام ولو وقع في أفطع الشرور. فمهما كانت راديكالية الشر لا يمكنه، حسب عبارة ريكور، أن يلغي حالة التأهب الإنساني "لنداء الضمير" وبهذا يكون الشر عرضياً حتى لو كان دوماً ملازماً لوضعية الإنسان وهو ما يمكن أن نطلق عليه مفارقة "السمة شبه الطبيعية للشر".¹¹

ما يهم كانط في الرمزية الدينية – حسب قراءة ريكور – ليس مضمونها الحرفي، فهو حريص وفق مقياسه النقدية الصارمة على الفصل بين التمثل الديني والتأمل الفلسفي، وإنما آفاقها التأويلية. ومن هنا يتسنى فهم قراءته "الصورة المسيح" في التقليد المسيحي التي لا مكان فيها للتصورات اللاهوتية المألوفة، بل ما يهمه فلسفياً فيها هو صورة "المسيح المؤمن مصوغة في فكرة أو مثال" من حيث دلالتها الفاعلة والموجهة في "بعث الحرية المقيدة وإعادة تنشيطها"¹². الرمزية المسيحية هنا هي إذن مثال عملي (المسيح من حيث هو رمز لاكتمال الواجب وسموه) وليست فكرة نظرية أو مستوى من مستويات العقل العملي، وأهميتها تكمن في حاجة العقل العملي إليها "لتعيين الوساطة بين الاعتراف بالشر الجذري والثقة في انتصار المطلق للخير"¹³ أي بين ما تفضي إليه تحليلية الإرادة من جسامة تحدي الشر وما يتطلبه احترام القانون الخلقى من رهان على الخير.

وإذا كان ريكور يقر بوضوح لا لبس فيه أنّ كانط هو "الفيلسوف المفضل لديه في فلسفة الدين"¹⁴ فليس فحسب لأنه يوافق في تأويلاته الفلسفية للدين التي تركز النظر على بنياته الرمزية (المتخيل الديني)، وإنما بالنظر إلى الدور المحوري لثنائية الخير الأصلي والشر الجذري في مشروع ريكور في فلسفة الإرادة (دوائر الفاعلية الإنسانية)، بل في مشروعه الفلسفي بالكامل الذي يمكن النظر إليه من حيث بعده الانطولوجي نوعاً من "انطولوجيا الفيض والسعة" (غلبة الخير على الشر)، ومن حيث بعده الاتيقي الأخلاقي نوعاً من انترولوجيا الأمل والرجاء.¹⁵

¹¹ Ibid, p 25

¹² Ibid, p 30

¹³ Ibid, p 32

¹⁴ Ricoeur: la critique et la conviction (entretien avec Francois Azouvi et Marc De Launay Fayard/Pluriel 2010, p 224

¹⁵ قارن مثلاً بقراءة سو يانغ:

Myung Su Yang: "la représentation religieuse chez Kant et la philosophie kerygmatische de la religion de Ricoeur".

ومن هنا الجانب الثاني في فلسفة الرمز الريكورية المتعلق بتأويلية الشر، لا من منظور قيود الإرادة في منابع الأخلاقية (الإشكالية الكانطية)، ولكن من منظور وضعية الإنسان الحديث الذي أضاع الصلة بالرمز إثر قيام التأويليات الشكية والاختزالية التي أفقدته "براءته الأولى" أي إيمانه بحرفية الرمز ومضمون الأسطورة.¹⁶ تحضر هذه الأفكار بقوة في نصوص الستينات التي كتبها ريكور في أعماله التأويلية الأولى التي كرست خروجه من ضيق الفلسفة التأملية وفتحته على المنعرج الهرمنوطيقي، حيث يتبنى نمطا من "التأويلية الاستراتيجية" recuperatrice (في مقابل التأويلية الاختزالية).

على عكس تأويلية دلتاي في بحثها عن القواعد الموضوعية الدقيقة لقراءة النص وتفكيك معانيه يتبنى ريكور مسلك البحث عن "قواعد النقل" transposition من تجربة المتخيل والأسطورة إلى المفاهيم التي هي أدوات القول الفلسفي باعتبار أنّ التأمل الفلسفي عاجز عن الإدراك المباشر لمفارقة الشر بالمعنيين: العجز النظري المواكب لنمط الخطاب الفلسفي البرهاني المكتفي بذاته (تفكير الذات المباشر في نفسها)، ووضع الفلسفة في العالم الراهن الذي أضاع تجربة المقدس التي هي منبع الرموز التي تغذي الفلسفة.

للتأويلية من هذا المنظور دوران متلازمان: نقدي يرسم الحد الفاصل بين الأسطورة ونمط الخطاب الفلسفي، بحيث تمّ الوعي بالأسطورة في أشكالها التعبيرية والسردية، وإعادة شحن الفلسفة وتنشيطها من خلال ربطها بالرموز الكبرى التي كيفت الضمير الإنساني: "رحابة العلامات والرموز التي ترد علينا وصرامة خطاب لا مهادنة فيه".¹⁷

ومع أنّ ريكور حافظ في أعماله التأويلية اللاحقة على ثنائية الشك والثقة التي هي إحدى التعبيرات المختلفة عن قطبية الانتقاد والاعتقاد التي تسم مشروع الفلسفي إلاّ أنّه نبذ مسلك "التأويلية الارتجاعية" الذي راهن عليه في تأويليته الأولى للشر من أجل تجديد صلة الإنسان الحديث بالمقدس معتبرا أنّه سقط في فخ محاولة ملتبسة لعقلنة الشر وفهمه، وهي المهمة التي سيتخلى عنها كما يتجلى في نص هام بعنوان "فضيحة الشر" يعود سنة 1986 وينشر في مجلة "اسبيري" سنة 1988.¹⁸

Etudes Ricoeuriennes/ Vol 3, No 2, 2012, pp 52-71

¹⁶ Ricoeur: la symbolique du mal, pp 483-484

يبين جان غريش كيف دخول ريكور المنعرج التأويلي من خلال أعمال اللاهوتي البروتستانتي رودولف بولتمان في أطروحته حول نزع الطابع السحري عن تفسير التوراة.

Jean Gresh: Paul Ricoeur: l'itinérance du sens, Greboble Million, 2001, p 89

¹⁷ Ricoeur: le conflit des interprétations, Seuil, 1969, p 292

¹⁸ Ricoeur: le scandale du mal. Esprit Juillet –Aout 1988

في النص المذكور يتناول ريكور ثنائية "الشر الطبيعي" (الذي لا دخل للإنسان فيه) و"الشر الأخلاقي" (الذي تسبب فيه الإنسان) معتبرا أنها تشكل خلفية كل التفسيرات التي أرادت عقلنة ظاهرة الشر من الأساطير إلى الفلسفات الأخلاقية المعاصرة (لبينتز وهيغل) التي حافظت من منظور التأويل الباطني على روح الأسطورة التي لها قوة تفسيرية كثيفة على الرغم مما يظهر من سماتها اللاعقلانية.

وإذا كان التقليد اللاهوتي العبراني (التوراتي) قد انساق أحيانا إلى هذا "الوهم التفسيري" من خلال مفهوم "الثواب" (المصيبة عقابا للخطيئة)، إلا أنّ الكتاب المقدس يقودنا كما يرى ريكور بعيدا عن الوظيفة التفسيرية للأسطورة التي يمتزج فيها الطبيعي بالأخلاقي والخير بالشر. ما يؤكد الفكر التوراتي من خلال رمزية مصيبة النبي أيوب هو أنّ الشر لا سبب له، ولا يمكن تفسيره، فهو ما يتعين مواجهته والوقوف دونه ومساعدة المصاب به، لا ما يطلب فهمه وتفسيره. إنّه من مقولات الفعل والعمل لا مفاهيم النظر¹⁹. ومن هنا يبرز الدور العملي للرمز في معضلة الشر بدل الوظيفة التفسيرية التي كان ريكور قد التمسها في تأويلته الأولى للإرادة.

ثانيا: في مفارقة الزمنية: مفهوم السرد

على عكس التصور الهيجلي، يرفض ريكور أيّ إمكانية لضبط الزمن عن طريق المفهوم الفلسفي معتبرا أنّ كل تفكير فلسفي في الزمن يفضي إلى متاهات نظرية لا خروج منها بالسؤال الفلسفي.

ينطلق ريكور في فلسفته للزمن من ثنائية "التاريخ الكوسمولوجي" (الكوني) الخارج عن الإنسان الذي يخضع له، ويحاول الانفصال عنه معرفيا عن طريق "الحبكة" *intrigue* بالمفهوم الأرسطي، الذي يعني التأليف والتنسيق أي تنسيق الأحداث لتشكل وحدة زمنية معقولة، و"التاريخ الداخلي" بالمفهوم الأوغسطيني أي الزمن المعيش أو "زمن الروح" الذي لا يمكن أن يستمد من البنيات الكوسمولوجية للزمن.

وهكذا يقرّ ريكور بوضوح أنّ التحليلية الفنونولوجية للزمن بوصف تجربة الإنسان الحية في صلته بالتحول تصطدم بهذه المفارقة العويصة: استحالة التوفيق بين الزمنين الكوني والمعيش. ومن هنا يتحدد دور "السرد" *recit* الذي يؤدي دور الوسيط بين نمطي الزمن (زمن الكون وزمن الإنسان)، فهو ما يسمح بالحبكة التاريخية التي هي عملية سردية متخيلة، وإن تحرت "الحقيقة الفعلية" بقدر ما أنّ الزمن هو مرجعية السرد، ولو كان العمل السردية غير قادر على النفاذ إليه في كثافته الإنسانية الحية. وبذا يتسنى التفكير في مفارقة الزمن داخل هذا الدور التأويلي الذي لا مخرج منه.

¹⁹ Ibid, pp 57-63

يعبر ريكور عن هذه المفارقة بقوله: "يصبح الزمن إنسانياً عندما يصاغ بطريقة سردية، وفي المقابل يكتسي السرد دلالاته من رسمه لخطوط التجربة الزمنية".²⁰

فمن طريق الحكمة التأليفية تتحول الأحداث المشتتة المتداخلة إلى نص تاريخي متناسق. بيد أن الكتابة التاريخية هي إعادة تشكيل للمعطى الزمني وليست كشفاً تلقائياً أو مباشراً عنه، فمن شأن السرد أن يقيم مسافةً فاصلةً بين النص المروي والتجربة الحية، ذلك أن الحياة معيشة والتاريخ مروي.²¹

وعلى عكس اتجاهات التاريخ اللاحثي التي هيمنت على الساحة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين (مدرسة الحوليات والمدرسة البنوية) يركز ريكور على الجانب السردى في عمل المؤرخ باعتبار أن التاريخ يظل في نهاية المطاف تاريخ البشر المعبر عن أهدافهم وأنشطتهم وظروفهم، فالحكمة التاريخية من هذا المنظور هي "الوحدة السردية القاعدية" التي تنظم هذه المعطيات المتنافرة في بناء كلي قابل للفهم والتعقل.

من هذا المنظور، يذهب ريكور إلى أن الفرق بين الكتابة التاريخية والكتابة الأدبية (الإبداعية) ليس في طبيعة النمط السردى المشترك ولا في التمييز الشائع بين المرجعية الواقعية للتاريخ والمرجعية الخيالية للأدب.

فمن جهة أولى ليس من الصحيح أن العمل الإبداعي المتخيل لا مرجع له في الواقع، ومن جهة ثانية ليس من الصحيح أن التاريخ هو التسجيل الواقع للماضي كما جرى بالفعل. في المنحى الأول يدعو ريكور إلى تجاوز المفهوم الضيق للمرجع مبيناً أن العمل الإبداعي ليس مجرد تعبير عن حالة شعورية انطباعية، بل هو ككل الأنساق الرمزية يعيد تشكيل الواقع الذي لا سبيل أصلاً للنفوذ المباشر والتلقائي إليه. فالرواية المتخيلة هي من التشكيلات السردية الضرورية لنقل التجربة الزمنية الإنسانية وعقلنتها، وهي في جانبها الخيالي الإبداعي تعبير عن أنماط متعددة من الفعل والممارسة يختبرها الإنسان وتشكل آفاقاً متعددة لفعله، ومن منظور تأويلي يؤكد ريكور أن عالم الإبداع هو عالم النص من حيث هو عالم يقترحه النص ويبشر به، ولذا فهو يظل في علاقة قوية وإشكالية مع الواقع اليومي المعيش.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي وإن انطلقت من مرجع واقعي إلا أنها لا يمكن أن تنفصم عن المرجعية الإبداعية للسردية المتخيلة لأن الماضي المنقضي لا يمكن التحقق تجريبياً منه، وإعادة تشكيله هي ضرورة عمل إبداعي. ما يميز المؤرخ بهذا المعنى هو فقط الممارسة التوثيقية التي مهما بلغت من الدقة

²⁰ Ricoeur: Temps et récit T1 Seuil 1983, p 17

²¹ Ricoeur: De l'interprétation: Du texte a l'action Seuil 1986, p 15

والرصانة لا يمكن أن تلغي هذا الجانب الإبداعي الملازم للسردية التاريخية، ومن هنا أيضا السمة التأويلية في العمل التاريخي بوصفه نصاً إبداعياً.²²

في سياق هذه الوظيفية التأويلية – العملية للسرد، من حيث هو شكل تعبير عن التجربة الإنسانية الحية التي لا يمكن للكتابة التاريخية في أكثر أبعادها الوضعية أن تنقلها، تكتسي السردية التوراتية أهمية خاصة باعتبار السرد هو أهم الصيغ التعبيرية في الكتاب المقدس، حيث تمتزج معايير المسؤولية بالكفاءة السردية التي تحرر من سجن الضرورة وتشتت الوضع الإنساني وتفتح العلاقة بالآخرين.

في هذا المنظور تندرج نصوص ريكور التي تناولت "زمنية الإله التوراتي"²³ التي يرفض فيها التمييز المبسط بين الزمنية الخطية الإنصائية (التوراتية) والزمنية الدائرية البصرية (اليونانية) مبيناً أن الزمنية الواحدة المطلقة هي صورة الرجاء والخلص التي لا مكان لها في هذا العالم، ولذا فالزمن التوراتي يتوزع إلى أزمنة مختلفة بحسب السمة التعددية للبنية الدلالية التوراتية التي تأتي في مقدمتها الزمنية السردية²⁴ بالإضافة إلى الشرع والحكمة والدعاء...

ليس السرد إذن مجرد فن قصصي، بل هو في صلب الممارسة التأويلية للنص الديني، باعتبار أن "الوحي" هو قبل كل شيء نص مروى أكثر من كونه رسالةً معبرةً عن ذاتية النبي ومن هنا نفور ريكور من "لاهوت الكلام" الذي يحصر الوحي في الرسالة ذاتها بدل استنكاه أولوية السرديات الرمزية المؤسسة للتقليد الديني (اصطفاء إبراهيم، الخروج العبري من مصر، تنويع النبي داود...). يتعلق الأمر هنا بأحداث "تحمل بصمات الإله وأثره"، فهي أحداث لا تنقضي ولا تنتهي لمحض الماضي بل تتسم بالتعالى إزاء "المجرى العادي للزمن"، ودورها مزدوج في بناء الأمة وتخليصها من الأخطار المهددة، وهي مرتكز الإيمان الذي هو قبل كل شيء إقرار بهذه السرديات المؤسسة ورواية مستمرة لها.²⁵

يندرج مفهوم السرد في صلب المنظور اللاهوتي لدى ريكور باعتباره مسلك "التعبير عن الإله" الذي لا يمكن أن يتم بالصياغة المفهومية البرهانية. ومن هنا فإنّ الخط الفاصل بين العالمين التوراتي والإغريقي هو

²² Ibid, pp 17-18

²³ العبارة مأخوذة من دراسة ريكور:

Le temps du Dieu biblique. Esprit N391 Janvier 2013, pp 110-125

²⁴ Ibid, p 114

²⁵ Ricoeur: Ecrits et conférences 2: Herméneutique Seuil 2010 (chap: Herméneutique de l'idée de Revelation) pp 207-208

العامل السردي الذي يمكنه وحده أن يكشف مسلك التعبير عن الإله من حيث أنه ليس فكرةً ولا مبدأً ولا صورةً كوسمولوجية أو مثلاً، بل هو فاعل تاريخي يحقق فعله في التاريخ، فالنبوة نفسها حدث تاريخي.

وإذا كان السرد هو الخاصية المميزة للتقليد التوراتي فإن ريكور يستشعر خطر عزوف العصور الحديثة عن فن السرد والرواية ملاحظاً "أننا قد نكون شاهدين - ومسؤولين - على نمط من الموت هو موت فن القصص الذي تنبع منه كل طرق السرد"²⁶. من الواضح هنا أن ريكور يشير إلى أزمة الرواية الحديثة في الغرب، بيد أنه يلمح إلى ما هو أعمق، أي انسحاب المقدس (الذي ينكشف في العمل السردي) من الأفق الثقافي الغربي الذي هو التعبير الآخر عن تراجع التجربة الدينية.

ثالثاً: في مفارقة الدلالة: مفهوم الاستعارة

تندرج إشكالية الاستعارة في عمق الفلسفة التأويلية الريكورية المتمحورة حول ثنائيات الاختزال والبسط والشك والثقة والانتقاد والاعتقاد، وهي ثنائيات استقطابية حدية لا مخرج تأليفيّ منها كما بينا آنفاً.

يرفض ريكور التصور المتجذر في المنظومة الدلالية منذ أرسطو بالنظر إلى الاستعارة من حيث هي تعبير منحرف أو إشارة إلى الدلالة الأصلية أو مجرد تنميق لفظي، وهي تصورات تنطلق من غياب مرجعية دلالية خاصة بالاستعارة. من هذا المنظور يتبنى ريكور قلب المسلك التأويلي بالانتقال في النظر للاستعارة من مستوى الجملة إلى مستوى الخطاب، أي الانتقال من اعتبار الاستعارة صورةً بلاغيةً أو توليداً لمعنى ضمني إلى ضبطها بصفاتها نمطاً من الملفوظ له مرجعيته الدلالية المكتملة التي تؤهله لإعادة وصف الواقع بفضل ما يتمتع به من قدرة إبداعية واستكشافية تتجاوز حدود المفهوم التصويرية.²⁷

العلاقة هنا جلية بين الاستعارة والرمز الذي يجمع بين سجلين متمايزين، فالاستعارة ليست كما يظن البلاغيون مجرد تركيب لفظي، بل إنها تتضمن لحظة حسية مرئية غير قولية. ومن هنا المنحى الإبداعي الدلالي في مسارها التعبيري الرمزي، من حيث هي صورة حسية مرئية بقدر ما هي صيغة تعبيرية لفظية، فلا سبيل إلى الفصل بين المستويين في اللغة الشعرية بالمعنى الواسع للعبارة الذي يشمل كل معاني الإبداع الدلالي.

²⁶ Ricoeur: Temps et récit 2 Seuil 1984, p 57

²⁷ Ricoeur: La métaphore vive Seuil 1975, p 10

ليست الصورة مجرد لاحق مضاف إلى الملفوظ من خارجه بل هي منبع للمعاني الجديدة وإعادة بناء للواقع واستكشاف لآفاق دلالية غير مسبقة.²⁸

كما تبدو العلاقة قوية بين السرد والأسطورة في البعد التخيلي الخلاق الذي يحرر المعنى ويخرجه من قبضة المفهوم مبينا قدرة الملفوظ الاستعاري على الجمع بين فضاءين دلاليين متعارضين لا يمكن ردم الهوة بينهما.

الاستعارة بهذا المعنى تحافظ على هذا الاستقطاب الدلالي وتولد منه آفاقا رحبة للمعنى من خلال "تعليق المرجعية" (أي شروط الدلالة التي يحددها الخطاب الوصفي) لفسح المجال أمام نمط من المرجعية أكثر أهمية ومحورية يتعلق به العمل التأويلي فهما وإجلاء.²⁹

وهكذا نخلص من الوقوف عند هذه المقاربة التي تجمع بين التأويلية الدلالية وفنمونولوجيا الصورة إلى أنّ للاستعارة مستويين؛ دلالي سيميائي يتعلق بجانبها المقولي المفهومي ومرجعي إحالي يتعلق بجانبها الانطولوجي في علاقتها بالواقع الذي تبذعه وتعيد تركيبه. ومن هنا حديث ريكور عن "الحقيقة الاستعارية"³⁰ التي تناسب الوظيفة الإنشائية الشعرية للاستعارة (في ما وراء البعد الوصفي للملفوظات اللغوية). وهكذا تندرج الاستعارة في أفق انطولوجي رحب هو الأفق الشعري الذي عبر عنه بمقولة "الزخم الانطولوجي" *vehemence ontologique*³¹ الذي بدونه تكون اللحظة النقدية في التأويل "عقيمة" وقاصرة، إنّها لحظة الاعتقاد والشهادة والتأكيد الإيجابي التي هي لحظة خروج اللغة من سياقها وفيضانها خارج مجالاتها الدلالية الثابتة والمقننة.

الاستعارة في هذا الأفق الشعري هي مجال "التعبير عن الإله" في النصوص التوراتية التي تنتمي بالنسبة إلى ريكور إلى صلب "الخطاب الشعري" الذي لا يقوم على البراهين والتصورات، كما هو شأن الخطاب الفلسفي، بل ينبع من "منابع الإبداع والتجدد" التي يستمد منها الوجود الإنساني معانيه ودلالاته. اسم الألوهية من هذا المنظور لا يمكن إرجاعه إلى أنماط الخطاب الفلسفية أو اللاهوتية التي تنزع إلى المقاييس التأملية والتجريدية، ومن هنا رفض ريكور الاتجاهات الميتافيزيقية التي تخلط بين الوجود والإله (في تبنّ واضح لأطروحة هايدغر حول اللاهوت الذي عرفه بأنه علم وضعي بالموجود الأعلى).

²⁸ Ibid, pp 262-272

²⁹ Ibid, p 288

³⁰ Ibid, p 310

³¹ Ibid, p 313

بيد أن ريكور وإن كان يستند بوضوح إلى التقليد النقدي للميتافيزيقا في مرجعيته الكانطية وامتداداتها اللاحقة (نفي وهم المعرفة الميتافيزيقية المتعالية) إلا أنه يرى أن النقدية الحديثة لا تتخلص من وهم المعرفة المتعالية التي انتقلت إلى الذات المفكرة من حيث هي مبدأ الدلالة والمعنى مما يعني مجرد الانتقال من موضوع المعرفة إلى شروط إمكانيتها، فتغدو الذات الأساس القبلي الذي لا يصدر إلا عن نفسه.

في النص الديني لا مكان للقبليات الذاتية المكتفية بنفسها لأنه نص متلقى يسمع وينصت له ويقضي خروج الذات من نفسها وتحررها من أوهام الاستقلالية والتأسيس المغلق.

وهكذا يحقق النص الديني (غير اللاهوتي) التحرر المزدوج من الموضوع المطلق والذات المطلقة من خلال أدوات لغوية وتعبيرية غير برهانية ولا تأملية هي ما يدخل في الأفق الشعري للاستعارة.³²

نلمس هنا خلفية تصور ريكور لمفهوم "الوحي" revelation في ما وراء دلالاته الدينية المباشرة بصفته التعبير عن هذا البعد الإيحائي الانكشافي للغة كما ترد للإنسان في نص يتلقاه وينصت إليه. الوظيفة الشعرية من هذا المنطلق تكرر مفهوماً للحقيقة مغايراً لمعنى التطابق والتحقق، بحيث تكون الحقيقة هي ما ينكشف ويظهر ويبدع "أفقا للعيش" وتجربةً وجوديةً "يسكن" فيها الإنسان وتقدم له بدائل وإمكانات متنوعة لتعديل وجوده "بهذا المعنى للظهور تكون اللغة من حيث وظيفتها الشعرية موطن الوحي".³³

ومن هنا يتسنى القول لريكور بوضوح إن "الإيمان التوراتي" الذي يقوم على "قانون المرجعية المزدوجة" المميزة للخطاب الشعري لا يمكن استكناؤه بالمنظور الفلسفي حتى وإن كان من منابع التفلسف على عكس اللاهوت البرهاني.

وإذا كان ريكور كما بينا حريصاً أشد الحرص على التمييز بين الخطابين الفلسفي والديني من حيث المنهج والغاية إلا أنه يرى أن خيوط الوصل والتبادل عديدة بين النصين رافضا التمييز التقليدي بين إيمان لا تفكير فيه ونقد لا اعتقاد فيه. فليس من الصحيح أن الفلسفة خطاب نقدي وتفكيكي صرف بل إنها لا تخلو من قناعات إيجابية "موزونة"، كما أن الدين يتضمن بعداً نقدياً داخلياً.³⁴

³² Ricoeur: "nommer Dieu". Lectures 3, pp 289-297

³³ Ricoeur: Ecrits et conférences 2: Herméneutique, p 245

³⁴ Ricoeur: la critique et la conviction, p 211

وإذا كانت الفلسفة لا تحتاج في شيء إلى اللاهوت ولا يمكنها أن تتعلم شيئاً من عالم اللاهوت إلا أنها بحاجة إلى أن تتلقى الكثير من النص الديني غير التأملي ومن المؤمن الذي يتتور بنور التأويل "أي المؤمن الذي يسعى لفهم نفسه من خلال فهم أفضل لإيمانه"³⁵.

ما يجمع الفلسفة والدين هو إذن الرابطة التأويلية وإن اختلفا في المنحى ما بين انتربولوجيا فلسفية متمحورة حول الفعل والسؤال وتجربة شعرية وجودية قائمة على الإنصات والمحبة.

إلا أنّ السؤال الذي يتعين طرحه في خاتمة هذا العرض لفلسفة الدين الريكورية هو: إذا كان من الصائب تصديق ريكور في نزوعه التمييزي الصارم بين نصه الفلسفي الذي أراده خارج أيّ أفق إيماني ديني وأدبياته التأويلية للنص التوراتي التي خرج بها عن الأفق اللاهوتي واستكشف فيها على حدود التماس مع الفلسفة آفاقاً جديدةً للقول الديني، ألا يمكن في ضوء الوقوف عند متاهات النظر الفلسفي التي توقفت عندها ريكور اعتبار القول الديني هو المنطلق والأساس في فكر ريكور ما دامت أشكال التعبير الديني التي رصدنا (الرمز والسرد والاستعارة) هي نفسها المخارج والوسائط الممكنة والمتاحة من متاهات القول الفلسفي؟

³⁵ Ricoeur: Ecrits et conférences 2. Herméneutique, p 201



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com