



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جدل الفهم والتفسير وتأسيس الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية: المنهج الريكوري الخاص

حسام الدين درويش
باحث سوري

20
25

◆ بحث محكم
◆ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
◆ 2025-08-14

جدل الفهم والتفسير
وتأسيس الفينومينولوجيا الهيروميتوطيقية:
المنهج الريكوري الخاص

يُشدّد ريكور - في تدليله على ضرورة تأسيس هيرمينوطيقا للرموز - على أن مفهومي الرمز والتأويل يستدعي كل منهما الآخر. ويتطلب فهم الهيرمينوطيقا الريكورية للرموز - بوصفها منهجاً تأويلياً - توضيح هذا اللجوء أو الاعتماد المتبادل بين المفهومين. وهذا الفصل مكرّس لفهم هذه المسألة ونتائجها في هيرمينوطيقا الرموز عند ريكور. وسنقوم، بدايةً، بتوضيح تقاطع الأبعاد الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية والتفكيرية في فلسفة ريكور، بغية توضيح افتراضاتها أو منطلقاتها الفلسفية، وموضوع المنهج الهيرمينوطيقي، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها. وقد تمّ تطبيق هذا المنهج الريكوري، والتنظير له، منذ انتقال الفلسفة الريكورية من فينومينولوجيا ماهوية «une phénoménologie eidétique» إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية، سائدة ابتداءً من كتاب «رمزية الشر». ويتطلب توضيح معنى مفهوم الرمز، وتمييزه عن المفاهيم القريبة منه، بحثاً معيارياً في الرموز وتحليلاً قصدياً لها. ويهدف البحث المعيارى للرموز - الذي قام به ريكور - إلى التمييز بين ثلاثة مستويات أو أبعاد لانبثاق أو ظهور الرموز: «كونية، حلمية، شعرية». ويفيد التحديد القصدي للرموز في توضيح معناها بدقة، وتمييز هذا المعنى عن معنى المفاهيم القريبة منها، كمفهوم الأسطورة والعلامة. وسنكرّس ما تبقى من هذا الفصل الأول لتحليل تفصيلي لخطوات المنهج الهيرمينوطيقي الريكوري وللرهانات الفلسفية لهذا المنهج.

1. تمفصل الأبعاد التفكيرية والفينومينولوجية والهيرمينوطيقية في فلسفة بول ريكور

يتسم التقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه ريكور بثلاثة ملامح رئيسة، لخصها ريكور بقوله: «إنه يندرج ضمن فلسفة تفكيرية، ويبقى في منطقة الفينومينولوجيا الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا»⁽¹⁾. ويتطلب فهم فلسفة ريكور بالضرورة فهم التداخل والتكامل بين هذه التيارات الثلاثة؛ لنبدأ بتوضيح الترابط بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا في الفلسفة الريكورية.

رأى ريكور أن هناك **طريقتين** لإجراء ما سماه «زرع (أو تطعيم) الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie»⁽²⁾؛ تتمثل **الطريقة الأولى** في اتباع طريق قصير، على غرار ما فعل هايدغر، الذي تقتصر الهيرمينوطيقا لديه على أن تكون أنطولوجيا الفهم؛ أي إنها تتناول الفهم من حيث إنه طريقة كينونة، وليس من حيث كونه طريقة معرفة. وبهذا، تُشكل هذه الهيرمينوطيقا

1 Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986, p. 25. Cet article est la version française et partielle d'un texte publié dans *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, 1983, sous la direction d'A. Montefiore. Cette version est également reprise dans *l'Encyclopédie philosophique*, Paris : PUF, 1987 (sous la direction d'A. Jacob).

(من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ص 19).

2 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, p. 7. Cet article a été publié initialement in *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*: Würzburg, Echter-Verlag, 1965, pp. 32-51

(صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 36).

قطيعةً مع كل الهيرمينوطيقات السابقة عليها عموماً، ومع هيرمينوطيقا دلتاي خصوصاً. وتنتج هذه القطيعة، في هيرمينوطيقا هايدغر، من كونها لم تعد تهتمُّ بالمسائل المنهجية والإبستمولوجية لفعلي الفهم والتأويل - كما كان الحال في هيرمينوطيقا دلتاي مثلاً وخصوصاً - فهي لم ترَ فيها سوى مسائل ثانوية أو مشتقة⁽³⁾. فالفهم في هذه الهيرمينوطيقا يتمُّ تناوله بوصفه طريقةً في الكينونة؛ أي بوصفه طريقةً يوجد بها، أو يكون من خلالها، الكائن أو «الدازين Dasein»، وليس بوصفه طريقةً في المعرفة. وهكذا، تقوم هيرمينوطيقا هايدغر بإقصاء الأسئلة المنهجية والإبستمولوجية - المتعلقة بشروط وإمكانية فهم النصوص أو الأعمال الفنية أو التاريخ... إلخ وتأويلها - وتركز الاهتمام على الأسئلة الأنطولوجية المتعلقة بكينونة الكائن الذي يوجد، وهو يفهم.

أما الطريقة الثانية - والتي تُسمى أيضاً بـ «الطريق الطويل» - فتتخذ «نقطة انطلاقها من المستوى الذي يُمارَس فيه الفهم؛ أي من مستوى اللغة»⁽⁴⁾ ووفقاً لهذا الطريق، فإنَّ أنطولوجيا الفهم ينبغي أن تكون مسبوقةً ومتوسطةً بدراسة إبستمولوجية ومنهجية للفهم. وهذا الطريق الطويل هو الذي سلكه ريكور، عندما أكدَّ أنه لا يمكن دراسة الفهم، بوصفه إحدى طرائق الكينونة، إلا بعد دراسته بوصفه طريقةً من طرائق المعرفة. فمأخذ ريكور على هايدغر هو اهتمامه بالدازين - بوصفه كائناً يفهم - من دون الاهتمام بكيفية فهم هذا الكائن. فالأنطولوجيا، التي تشكّل الأساس ونقطة الانطلاق، في فلسفة هايدغر، تصبح، عند ريكور، هدفاً يُسعى إليه، أكثر من كونها معطًى يُنطلق منه. وباختصار تصبح الأنطولوجيا، وفقاً لهذا الطريق الطويل، بمنزلة «الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفةٍ تبدأ باللغة وبالتفكير»⁽⁵⁾.

يبين تشبيه ريكور لتأسيس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا بعملية الزرع أو التطعيم أنه ليس ثمة علاقةً طبيعيةً أو صلةً قرابةً بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، يقول غريش: «ليس هناك سبيل للاعتقاد

3(*) في كتاب «الكينونة والزمان»، يحدّد هايدغر ثلاثة معانٍ للهيرمينوطيقا: «الفينومينولوجيا، من حيث موضوع بحثها، هي علم كينونة الكائنات - أنطولوجيا. وعند توضيح مهمات الأنطولوجيا، وجدنا من الضروري أن تكون هناك أنطولوجيا أساسية تتخذ موضوعها ذلك الكائن الذي هو متميّزٌ أو نطقيّاً وأنطولوجيا «الدازين» لكي نواجه المشكلة الأساسية - السؤال عن معنى الكينونة - بشكل عامّ. وسيبين بحثنا نفسه أنَّ المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي يكمن في التأويل. ولو غُوس فينومينولوجيا الداين له سمة «الهيرمينوطيقي». ومن خلال هذه السمة، يُعرّف فهم الداين للكينونة بالمعنى الحقيقي للكينونة، وبتركيبتها الأساسية، وهي تراكيب الداين نفسه أيضاً. وفينومينولوجيا الداين هي هيرمينوطيقا بالمعنى الأولي لهذه الكلمة، وهو المعنى الذي يشير إلى عمل التأويل. ولكن بمقدار ما يؤدي الكشف عن معنى الوجود وعن التراكيب الأساسية للداين، بشكل عامّ، إلى إظهار أفق كل دراسة أنطولوجية إضافية لتلك الموجودات التي ليست لها صفة الداين، فإنَّ هذه الهيرمينوطيقا تصبح، في الوقت نفسه، «هيرمينوطيقا» بمعنى آخر ألا وهو تحديد شروط إمكانية أي بحث أنطولوجي. وأخيراً، بما أنَّ الداين - بوصفه إحدى إمكانات الوجود - له أولوية أنطولوجية على كل كائن آخر، فإنَّ الهيرمينوطيقا، بوصفها تأويلاً لكينونة الداين، تكتسب معنى ثالثاً، وهذا المعنى هو المعنى الأولي فلسفياً، وهو خاص بتحليل موجودية الوجود. وهكذا فإن هذه الهيرمينوطيقا التي تحدد تاريخية الداين أنطولوجياً بوصفها الشرط الأنطقي لممكنية البحث التاريخي، تحتوي جذور ما يمكن أن يسمى «هيرمينوطيقا» بمعنى مشتق فقط: مناهجية العلوم الإنسانية التاريخية بطبيعتها». «مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، الفقرة 37-38. وسنستعمل، في ترجمتنا لنصوص هذا الكتاب إلى اللغة العربية، على ترجمتين له باللغة الإنجليزية (الأولى قام بها جون ماكوري John Macquarrie وإدوارد روبنسون Edward Robinson عام 1962، والثانية قام بها جون ستامبوف Joan Stambaugh عام 1996)، وعلى ترجمة ثالثة باللغة الفرنسية غير منشورة ورقياً، قام بها إيمانويل مارتينو Martineau Emmanuel عام 1985، بالإضافة إلى اعتمادنا على مسودة ترجمة عربية غير منشورة قام بها الدكتور كامل عباس عام 2004، ومولها عددٌ من الأصدقاء (أذكر منهم خصوصاً السيدة هبة الجندي والأستاذ معاذ قنبر والسيدة ختام قدور). وسنشير، في توثيق الاقتباسات من هذا الكتاب، إلى الترقيم الأصلي لصفحاته، وهو الترقيم المعتمد والموجود في كل الترجمات الإنجليزية والفرنسية والعربية. وصدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب (مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة: بيروت، 2012).

4 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 14. (صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 41).

5 Ibid., p. 28. (المصدر السابق نفسه، ص 57).

بأن اللقاء بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا كان قدراً محتوماً بشكل مسبق.⁽⁶⁾ ويضيف في مكان آخر: «إنه [التشبيه بعملية الزرع] يدل على عدم وجود صلة مباشرة بين الفكرين [الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا]، كما لو أنه كان من الضروري للفينومينولوجيا أن تفضي إلى الهيرمينوطيقا.⁽⁷⁾ ولقد كان ريكور مدرراً تماماً للاختلاف العميق وللتقاطع الكبير، في آن واحد، بين الهيرمينوطيقا - كما يراها هو - والفينومينولوجيا، بصيغتها الهوسرلية. ولتوضيح هذا الاختلاف والتقاطع، وجه ريكور، من جهة أولى، نقداً هيرمينوطيقياً صارماً للصياغة المثالية «idéaliste» للفينومينولوجيا، وأكد، من جهة ثانية، أن الفينومينولوجيا هي الافتراض المسبق، الحتمي والضروري، للهيرمينوطيقا.

ولا يستهدف النقد الهيرمينوطيقي الريكوري للفينومينولوجيا هذه الفينومينولوجيا مجملها أو بأكملها، وإنما هو موجهٌ بالتحديد لصياغتها المثالية الهوسرلية. ولهذا السبب، تركّز هذا النقد على بعض أهم أطروحات الفينومينولوجيا المثالية الهوسرلية، والمتمثلة في: أولاً- ادعاء القدرة على التأسيس الجذري الذاتي، والتطلع إلى مثل أعلى علمي. ثانياً- النزعة الحدسية⁽⁸⁾ «l'intuitionnisme»، وتجاهل أو رفض ضرورة وساطة التأويل للفهم. ثالثاً- الذاتية التي تؤكد أن الذاتية هي المكان الوحيد للحدسية التامة، وتشكك بالتالي في إمكانية أي تعال «transcendence». رابعاً- أولية الذات المتعالية، والمزاوجة بينها وبين الأنا التجريبية. خامساً- المسؤولية الجذرية للذات.

وتسير الهيرمينوطيقا، وفقاً لريكور، في اتجاه معاكس تماماً لهذه الأطروحات المثالية للفينومينولوجيا الهوسرلية: ففي مقابل ادعاء القدرة على التأسيس الجذري الذاتي، والتطلع لمثل أعلى علمي، تؤكد الهيرمينوطيقا الأولية الأنطولوجية للانتماء؛ وعلى النقيض من تشديد الفينومينولوجيا على الحدس، بوصفه أساساً معرفياً رئيساً، تشدد الهيرمينوطيقا على أن الفهم متوسط، دائماً وبالضرورة، بالتأويل؛ وعلى النقيض من النزعة الذاتية في الفينومينولوجيا الهوسرلية، تشكك الهيرمينوطيقا في المثولية «l'immanence de soi» أو في وعي الذات المباشر لذاتها، بقدر تشككها، وربما أكثر، في وعي الذات للأشياء؛ ومقابل الادعاء الذاتي بأن الذات هي مصدر المعنى، تؤكد الهيرمينوطيقا أنه ينبغي للذات أن تبحث عن المعنى، بشكل عام، وعن معنى وجودها، بشكل خاص، خارج ذاتها (في العلامات والرموز والنصوص)؛ وأخيراً، ترفض الهيرمينوطيقا تشديد الفينومينولوجيا المثالية على المسؤولية الجذرية للذات، وترى أن الذاتية هي آخر مقولات الفهم، وليس أولها.⁽⁹⁾

6 Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble : Jérôme Million, coll. « Krisis », 2001, p. 20

7 Jean Greisch, « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, p. 327

8(*) سنعمد إلى ترجمة الكلمات الفرنسية (وحتى الإنجليزية) التي تنتهي باللاحقة "isme أو ism" بإضافة اللاحقة "وبة" إلى نهاية الكلمة العربية المقابلة. وستعني الكلمة هنا النزعة المذهبية في تبني الفكرة موضوع الحديث. وهكذا فحين إضافة "isme" إلى الكلمة الفرنسية "la subjectivité" والتي تعني الذاتية، قمنا بترجمة الكلمة "le subjectivisme" بالذاتوية أو بالنزعة الذاتية. والأمر نفسه، سنفعله تقريباً مع كل الحالات المماثلة.

9 Cf. Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ... », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., pp. 55(43-35 ص من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ص 44. Cet article a été publié initialement in E. W. Orth (éd.), *Phänomenologische Forschungen*, I, Fribourg-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975. Cf. aussi : Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, op. cit., pp. 20-21

ويكشف هذا النقد الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا المثالية الهوّة التي تفصل بين هيرمينوطيقا ريكور وتلك الفينومينولوجيا. وقد يدفعنا هذا النقد الهيرمينوطيقي الجذري إلى التساؤل حول مدى معقولية سعي ريكور إلى تأسيس ما سماه «فينومينولوجيا هيرمينوطيقية». والتساؤل المطروح هنا: كيف يمكننا التوفيق بين محاولة زرع الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، من ناحية، وتأكيد وجود هُوّة كبيرة تفصل بينهما، من ناحية أخرى؟ ويمكن الوصول إلى الإجابة عن هذا السؤال أو التساؤل، إذا أخذنا في الحسبان نقطتين أساسيتين: الأولى، التأكيد أن هذا النقد موجّه بالتحديد إلى النسخة المثالية من هذه الفينومينولوجيا، وليس إلى الفينومينولوجيا عموماً؛ والثانية، أن هذا النقد - على الرغم من شدته - لا يشكل إلا جانباً واحداً من جوانب العلاقة الجدلية التي تربط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا. وفهم هذه العلاقة الجدلية، لا يتعين علينا معرفة الاختلاف بين هذين الفرعين الفلسفيين فحسب، وإنما ينبغي لنا أيضاً إبراز التداخل والصلات القويّة بينهما. فهذه الصلات قويّة، لدرجة تسمح بالقول إن كلا منهما يحيل على الآخر، بطريقة تفسح المجال أمام تأسيس هيرمينوطيقا فينومينولوجية أو فينومينولوجيا هيرمينوطيقية، وهذا ما فعله هايدغر وغادامر وريكور. وفي السعي إلى تأسيس هذه الفينومينولوجيا، أكد ريكور أن ذلك التأسيس ممكن، بل وضروري، لسببين أساسيين: الأول هو أنه على الرغم من النقد الهيرمينوطيقي الشديد للمثالية الهوسرلية، فإن الفينومينولوجيا تبقى افتراض الهيرمينوطيقا المسبق والمتعذر تجاوزه، والثاني هو أنه لا يمكن للفينومينولوجيا أن تحقق برنامج تأسيسها، إلا من خلال تأسيسها كتأويل لحياة الأنا «Iego».⁽¹⁰⁾

ويمكن تلخيص أهم الافتراضات الفينومينولوجية المسبقة للهيرمينوطيقا بأربع أطروحات أساسية: أولها، «كل سؤال ينصب على كائن ما هو سؤال عن معنى هذا «الكائن»»⁽¹¹⁾؛ ثانياً، العلاقة الجدلية بين المباحدة «la distanciation» أو التعليق «l'époque» والانتماء «l'appartenance» أو المعيش «le vécu»؛ ثالثاً، السمة الاشتقاقية للدلالات على المستوى اللغوي الذي يحيل على التجربة المعيشة؛ لأن هذه الدلالات تعبر عن التراكيب الوجودية المؤسسة للكينونة-في-العالم «l'être-au-monde»؛ رابعاً، انفتاح الفينومينولوجيا الهوسرلية للإدراك، وتوسّعها باتجاه هيرمينوطيقا الخبرة التاريخية.

ولا يقتصر التداخل بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا على كون الثانية مُفترضة في الأولى فحسب، بل يتعداه إلى أن الهيرمينوطيقا تشكل أيضاً افتراضاً مسبقاً وضرورياً بالنسبة إلى الفينومينولوجيا. ويمكن إيجاز هذا الافتراض في مسألة المنهج. فالتبيين «l'explicitation»، بوصفه منهجاً وهدفاً للفينومينولوجيا، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التأويل. وهذا ما سمح لريكور بأن يؤكد: «لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتحقق إلا بوصفها هيرمينوطيقا».⁽¹²⁾ ويبين افتراض الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، كل منهما للآخر، إمكانية، بل وضرورة، تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا. ولكن، ينبغي الانتباه إلى أن هذا التطعيم جاء متأخراً؛ لأن الهيرمينوطيقا

10 Cf. Paul Ricœur, «Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ...», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 55

(من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ص 43).

11 Ibid. (المصدر السابق نفسه، ص 44).

12 Ibid., p. 72. (المصدر السابق نفسه، ص 57).

تأسست قبل ظهور فينومينولوجيا هوسرل بوقتٍ طويل. ولم يمنع ذلك ريكور من تأكيد ضرورة هذا التطعيم للهيرمينوطيقا، إن أرادت لنفسها أن تتأسس كميدانٍ فلسفيٍّ، بدل أن تقتصر على أن تكون فرعاً معرفياً ضيقاً ومحدوداً (تفسير نصوص الكتاب المقدس «l'exégèse» و«الهيرمينوطيقا القضائية أو القانونية» مثلاً).

وإذا كان تمفصل الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، في فلسفة ريكور، قد تمَّ توضيحه، عن طريق إظهار أن كلا منهما يفترض الآخر بالضرورة، فإنَّ توضيح التداخل بين البعدين التفكُّريِّ والهيرمينوطيقيِّ، في هذه الفلسفة، يتطلَّب الإشارة إلى الترابط الوثيق بين فهم الذات «la compréhension de soi» والتأويل. ويوجز ريكور ضرورة الدورة الهيرمينوطيقية للفلسفة التفكُّرية بالقول: «يجب على التفكير أن يكون غير مباشر لسببين: بدايةً، لأنَّ الوجود لا يُثبت نفسه إلا في وثائق الحياة، وأيضاً لأنَّ الوعي بدايةً وعي زائف، ولأنَّه ينبغي دائماً الارتقاء بنقدٍ تصحيحيٍّ من سوء الفهم إلى الفهم».⁽¹³⁾

وهكذا، لا يمكن لفهم الذات - وهو المحور الأساسي للفلسفة التفكُّرية - أن يكون مباشراً، كما لا يمكنه أن يتحقَّق من دون وساطة، فهو يتطلب بالضرورة أن يكون متوسَّطاً بالنقد والتأويل، لسببين رئيسين؛ يكمن الأول منهما في أن الإدراك المباشر للذات - عن طريق حدسٍ غير متوسَّطٍ (كما هو الحال في فلسفة ديكرت وفيشته وهوسرل) - لا يفضي إلا إلى كوجيتو فارغ. فوفقاً للكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، يُعدُّ وجود الذات أمراً قطعياً، ولا يمكن دحضه. لكنَّ السؤال الذي يبقى، مع ذلك، من دون إجابة مباشرة، هو: «من أنا؟». فالحدس يفضي مباشرةً، ودون حاجة إلى أي وساطة، إلى التأكيد القطعي لوجود الذات، لكننا لا نستطيع أن نعرف - بواسطة هذا الحدس - ماهية الذات التي نجزم بوجودها. وهذا يستدعي ضرورة ملء هذا الكوجيتو الفارغ، عن طريق فهم أو تأويل ما يسميه دلتاي التعابير التي تتموضع «s'objective» فيها الحياة (الرموز والعلامات والنصوص والأفعال الإنسانية). وينبغي الانتباه إلى أن كون الكوجيتو - الناتج عن التفكير المباشر أو الحدس - كوجيتو فارغاً، لا يعني أبداً أنَّ الكوجيتو أو وعي الذات لذاتها فارغٌ بالفعل. فهذا الكوجيتو أو الوعي ممتلئٌ دائماً بأننا أو بوعي زائف «un faux cogito أو une conscience fausse». وهذا الزيف هو ما يستدعي بالضرورة اتخاذ موقفٍ نقديٍّ تجاه هذا الوعي. فالفلسفة التفكُّرية لا تستطيع بلوغ هدفها المتمثل في فهم الذات بواسطة الهيرمينوطيقا. ولهذا، ينبغي أن تمرَّ بما سماه ريكور بمنعطف هيرمينوطيقيٍّ «un détour herméneutique». وفي المقابل، لا بدَّ أن تكون هذه الهيرمينوطيقا نقديةً بالضرورة، حتَّى تستطيع التخلص أو التحرُّر من الوعي الزائف أو الكوجيتو الكاذب.

وتتعرَّز ضرورة هذا البعد النقدي في الهيرمينوطيقا التفكُّرية، إذا أخذنا في الحسبان السبب الثاني الذي دفع ريكور إلى تأكيد ضرورة الدورة أو الانعطاف الهيرمينوطيقية للفلسفة التفكُّرية. فالتفكير - من دون وساطة التأويل والنقد - ليس عاجزاً عن معرفة الذات أو فهمها فحسب، بل هو عاجزٌ أيضاً عن الفهم والاستيعاب المباشرين للتعابير التي تتموضع بها هذه الذات، والتي يشكِّل فهمها وتأويلها وساطةً لا مفرَّ منها

13 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 22 (صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 50).

لفهم هذه الذات. ويرجع هذا العجز إلى اصطدام الفهم، في البداية، بسوء التأويلات أو بالتأويلات السيئة «les mésinterprétations» الصادرة عن الوعي الكاذب أو المغلوط «la conscience fausse».

ويمثل التمثيل أو الترابط الوثيق بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والفلسفة التفكيرية إحدى أهم الخصائص المميزة لفلسفة ريكور بالكامل، وفي مختلف مراحلها التاريخية. وتكمن أصالة هذه الفلسفة في ترابط هذا الثالوث الفلسفي في وحدة متسقة ومتكاملة. ومع أن هايدغر وغادامر قد صاغ كل منهما نسخته الخاصة من «الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية» أو «الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية»، إلا أن صياغة ريكور تمتاز بأمرين أساسيين: من جهة أولى، تفسح الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية - عند ريكور - مجالاً كبيراً ومهماً للأسئلة الإستمولوجية والمنهجية التي تطرحها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتقيم حواراً مستمراً مع هذه العلوم، خلافاً لهيرمينوطيقا هايدغر أو غادامر؛ ومن جهة ثانية، إن هيرمينوطيقا ريكور هي هيرمينوطيقا الفهم المتوسط للذات والوجود، وليست هيرمينوطيقا الفهم المباشر للكينونة والكائن، كما هو الحال في هيرمينوطيقا هايدغر خصوصاً¹⁴(*) . وهكذا نجد أن الفينومينولوجيا، في صيغتها اللامثالية - كما هو الحال في

¹⁴(*) تشير إلى اختلافنا - في هذه النقطة - مع جان غروندان "Jean Grondin" الذي ينفي، إلى حد ما، أصالة أو جدة الترابط والتكامل الذي أقامه ريكور بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والفلسفة التفكيرية. ولتبرير ذلك، يؤكد غروندان، من جهة أولى، أنه يمكن أن نرى بدايات الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند هوسرل نفسه (نحن لا نختلف مع غروندان حول هذه النقطة، والتي سبق لريكور نفسه أن أكدها)؛ ويشير، من جهة أخرى، إلى أن البعد التفكير "la dimension réflexive" كان حاضراً وبقوة في الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الهايدغرية. انظر:

Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2003

(وهناك ترجمة عربية لهذا الكتاب: **المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة وتقديم: عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2006). وننق في هذه النقطة مع بيير كولان "Pierre Colin"، الذي بين أن الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية لها أصالتها وخصوصيتها التي تميزها، بشكل واضح، عن الصياغات الأخرى لهذه الفينومينولوجيا. فتطعيم ريكور للفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا تم في إطار تقليد الفلسفة التفكيرية لجان نابير "Jean Nabert"؛ وهذا هو أحد العوامل المفسرة لخصوصية الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند ريكور، مقارنة مع هيرمينوطيقا هايدغر وغادامر. انظر:

Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., pp. 15-35

وتتبنى فرانسواز داستور "Françoise Dastur" النظرة نفسها، وتبين أننا نستطيع اعتبار الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية - في الوقت نفسه - هيرمينوطيقا فكرية "herméneutique réfléchissante"، وهي بذلك تختلف اختلافاً كبيراً عن الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند كل من هايدغر وغادامر، والتي يمكن تسميتها بالهيرمينوطيقا التيبينية "explicitante herméneutique". انظر:

Françoise Dastur, « De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., pp. 37-50

ويشير جوان ميشيل "Johann Michel" بدوره إلى أن اختيار ريكور لـ "الطريق الطويلة" - في صياغته للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الخاصة به - لم يؤدّ بتاتاً إلى إهمال المسائل الأنطولوجية المطروحة بقوة في الهيرمينوطيقا عموماً، وفي هيرمينوطيقا هايدغر خصوصاً. لكن خصوصية هيرمينوطيقا ريكور وأصالتها تكمنان في أنها ليست مجرد هيرمينوطيقا أنطولوجية، ولا مجرد هيرمينوطيقا إستمولوجية-إستمولوجية، وإنما هي هيرمينوطيقا إستمولوجية-إستمولوجية-أنطولوجية، في الوقت نفسه. انظر:

Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris : Éd. du Serf, coll. « Passages », 2006, pp. 44-49, 161

ولهذا السبب لا ننق مع جان غريش الذي رأى أن الهيرمينوطيقا الريكورية تشكل «إعلان حرب ضد المفهوم الهايدغري للهيرمينوطيقا». انظر:

Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris: Éd. du Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » sous la direction de Jean-François Courtine, 2000, p. 63

وباختصار نقول: إذا كانت الاهتمامات الإستمولوجية والمنهجية هي التي تميز هيرمينوطيقا ريكور عن هيرمينوطيقا هايدغر، فإن الانشغال بالمسائل الأنطولوجية - وهي الحاضرة بقوة في هيرمينوطيقا ريكور - هو الذي يبين الصلة الوثيقة بين هذه الهيرمينوطيقا والهيرمينوطيقا الأنطولوجية عند هايدغر.

فينومينولوجيا هوسرل الأولى - تشكل افتراض الهيرمينوطيقا الريكورية المتعذر تجاوزه. وفي المقابل، يمثل فهم الذات - وهو الهدف الأساسي للفلسفة التفكيرية - أفق هذه الهيرمينوطيقا وغايتها القصوى.

ولقد كانت إشكالية المنهج - التي نكرس لها هذا الكتاب - حاضرة خصوصاً في البعد أو الوجه الهيرمينوطيقي لفلسفة ريكور، وفي المواجهة الجدلية والحوارية لهذه الفلسفة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما إن التشابك والتداخل والتضمن المتبادل - الذي سبق أن أشرنا إليه - بين المراحل الثلاث للهيرمينوطيقا الريكورية (هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، هيرمينوطيقا النص، هيرمينوطيقا الفعل) حاضر بقوة بين الأبعاد الثلاثة الأساسية لفلسفة ريكور (الفينومينولوجي، الهيرمينوطيقي، التفكير). ويهدف تأكيد هذين النوعين من التشابك والتضمن المتبادل (الأول هو بين أبعاد فلسفة ريكور، والثاني هو بين المراحل الثلاث لهيرمينوطيقاه)، إلى التشديد على الاستمرارية التي تتسم بها مسيرة الفلسفة الريكورية، وعلى أهمية الجانب الهيرمينوطيقي فيها. وهكذا، فإن انتقال هيرمينوطيقا ريكور، من مرحلة إلى أخرى، والتشديد على هذا البعد أو ذاك من أبعاد فلسفته، لا يعني القطيعة الكاملة مع المرحلة السابقة، أو مع الأبعاد الأخرى.

2. من الفينومينولوجيا الماهوية إلى الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية

مع أن ريكور لم يتحدث عن مسألة تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا إلا ابتداءً من عام 1965، في مقالته المهمة «الوجود والهيرمينوطيقا» (أعيد نشرها لاحقاً في كتاب «صراع التأويلات»)، فإن هذا التطعيم كان قد بدأ فعلاً في فلسفته، ابتداءً من الكتاب الثاني من الجزء الثاني من عمله الضخم «فلسفة الإرادة»، والصادر عام 1960.⁽¹⁵⁾ فلقد شهد هذا الكتاب - المعنون بـ «رمزية الشر» - انتقال الفلسفة الريكورية - على الصعيد المنهجي - من فينومينولوجيا ماهوية، ممارسة في عمله السابق «الإرادي واللاإرادي»، إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية، سادت في معظم أعماله اللاحقة.

وفي كتاب «الإرادي واللاإرادي»، سعى ريكور إلى القيام بوصف فينومينولوجي للإرادة، في بناها أو تراكيبيها الماهوية؛ من أجل مفصلتها وربطها لاحقاً، ضمن علاقة جدلية، مع ما يقابلها في اللاإرادي. وقد ميّز ريكور - على مستوى المعنى - بين أربع دلالات أساسية للقول «le dire»: أنا أريد: «الإرادة»، أنا أقرر: «القرار»، أنا أحرك جسدي: «الحركة الإرادية أو الفعل»، أنا أوافق: «الموافقة». وقد قام ريكور بمفصلة هذه البنى الماهوية للإرادة مع ظواهر محددة من اللاإرادي (العلل والبواعث الشعورية أو اللاشعورية، والعادات، وضرورة الطبع، وضرورات حياة اللاوعي... إلخ). ويتطلب هذا الوصف الماهوي، الساعي إلى الوصول إلى الماهية الخالصة للفعل الواعي أو الشعوري، نوعين من التعليق أو التجريد: تعليق الخطيئة أو الخطأ الأخلاقي الناتج عن الإرادة الشريرة، وتعليق الاقتضائي (الترسندنتالي) الذي يتمثل في عدم الاهتمام بالشروط الوجودية الملموسة التي توجد فيها أو ضمنها الإرادة. وقد كان ريكور واعياً بحدود هذا المنهج، وهو ما نتبينه في قوله:

15 Cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1950. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960, 1988

«الوصف المحض - مفهوماً بوصفه توضيحاً للدلالات - له حدوده: إذ يمكن أن تكون الحقيقة المتدفقة للحياة مدفونة تحت الماهيات».⁽¹⁶⁾

وبسبب هذه الحدود، ومن أجل تجاوزها، انتقل ريكور - في كتابه الأول من المجلد الثاني من «فلسفة الإرادة» - إلى وصف تجريبي أو إمبريقي «empirique» للإرادة السيئة تاريخياً، وإلى واقعية أو حقيقة الشر الذي لا يوجد - وفقاً لريكور - إلا بوصفه حدثاً واقعياً وبنية جائزة أو محتملة وتاريخية، وليس بوصفه ماهية. وأدى إدراك ريكور لتعقيد الخطيئة وواقعيتها إلى اقتناعه - في نهاية كتابه «الإنسان الخطاء»⁽¹⁷⁾ - بضرورة إحداث تغيير منهجي ثوري جديد، في مقاربتة لمسألة الخطيئة؛ إذ لا يمكننا تناول عينية الإرادة السيئة إلا عن طريق تأويل اللغة الأسطورية-الرمزية. وقد كرّس ريكور كتابه التالي «رمزية الشر» بالكامل لهذا التأويل الذي يمكن عدّه المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عنده. وقد حاول، في هذه المرحلة، «الانتقال من إمكانية الشر الإنساني إلى واقعيتها، من إمكانية الخطيئة إلى الخطيئة».⁽¹⁸⁾

ويمثل انتقال ريكور إلى تناول مسألة الشر، عن طريق تأويل الرموز، منعطفاً لغوياً في فلسفته. وبهذا التأويل، شارك ريكور في المنعطف اللغوي العام الذي شهدته الفلسفة الفرنسية، في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين. يقول فرانسوا دوس، في هذا الصدد: «بإعطاء قيمة كبيرة للرموز، بوصفها مدخلاً، شارك ريكور في المنعطف اللغوي الفرنسي الذي تمّ تعميمه بدفع من البرنامج البنيوي، المحدّد مسبقاً بشكل جيّد، والذي كان واعدًا، بشكل كبير».⁽¹⁹⁾ ويمكن النظر إلى تأثر ريكور بالمنعطف اللغوي في الفلسفة الفرنسية عموماً، وفي الاتجاه البنيوي خصوصاً، على أنه سببٌ أوّلٌ للمنعطف الهيرمينوطيقي واللغوي في فلسفته. والسبب الثاني هو، وفقاً لدوس أيضاً، منهج إزالة الأسطورة عند بولتمان الذي كان يسعى لإعادة مساءلة تراث الكتاب المقدّس مساءلةً فلسفيةً وهيرمينوطيقيةً. أما السبب الثالث، فيتمثل في الحاجة إلى استكشاف مقاربة التحليل النفسي - المختلفة عن مقاربة الفينومينولوجيا - لظاهرة اللاشعور التي بدت مثل ثغرة أو هوّة ناتجة عن التوتر القائم بين الإرادي واللاإرادي.

وشكّل الانعطاف الهيرمينوطيقي، عند ريكور، انعطافاً لغوياً في فلسفته. لكن، لم ينتج عن هاتين الانعطافتين إهمالاً للبعدين الفينومينولوجي والتفكيري في فلسفته. فلقد بقيت الفينومينولوجيا هي الافتراض المسبق للهيرمينوطيقا عنده، وبقي مثال الفلسفة التفكيرية الهدف الذي تسعى هيرمينوطيقاه إلى الوصول إليه. وبكلمات أخرى، لم يفضِ المنعطف الهيرمينوطيقي واللغوي، في الفلسفة الريكورية، إلى التخلي عن

16 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 37

17(*) انظر: بول ريكور، *فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء*، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت، 2003.

18 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, op. cit., p. 167

19 François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, op. cit., pp. 312-313

ينبغي التنبيه هنا إلى ما أكّده فرانسوا دوس نفسه في الصفحة ذاتها: «لا يندرج مشروع ريكور في علاقة استمرارية مع المشروع البنيوي.» وسنرى لاحقاً أنّ اللغة، بوصفها موضوعاً للبحث الفلسفي، كانت - ابتداءً من عام 1960 - من الموضوعات الأساسية والمفضلة، في أعمال ريكور.

فلسفة الذات، لمصلحة فلسفة اللغة^{20(*)}. فريكور لم يفصل مطلقاً بين فهم الذات وفهم العلامات والرموز وكل التعبيرات عن الحياة التي تتموضع من خلالها تلك الذات. ويجسد هذا الفهم الأخير لديه طريقاً ضرورياً وإجبارياً للوصول إلى الفهم الأول؛ أي فهم الذات. ولتأكيد ترابط هذين النوعين من الفهم، والارتباط الوثيق بين فلسفته والفلسفة التفكيرية لجان نابير^{21(*)}:

[...] أشدّد على أنّ الفهم لا ينفصل عن فهم الذات، وأنّ العالم الرمزيّ هو الوسط الذي يتمّ فيه التوضيح الذاتي. وهذا يعني، من جهة أولى: ليس ثمة مشكلة معنيّة ما لم تكن العلامات الواسطة، والوسط، والوسيط؛ وبفضل هذه العلامات يسعى الموجود الإنسانيّ لأن يتموضع، ويسقط نفسه، ويفهم ذاته؛ ومن جهة أخرى، وبمعنى معاكس: ليس ثمة فهم مباشر للذات بذاتها، ولا إدراك داخليّ، ولا ملاءمة لرغبتني في الوجود على الطريق القصير للوعي، لكن، يتحقّق ذلك فقط عن طريق تأويل العلامات. وباختصار، تقوم فرضية عملي الفلسفيّ على التفكير العينيّ؛ أي الكوجيتو المتوسط بكلّ عالم العلامات.⁽²²⁾

وبينّ هذا الاقتباس، بطريقة حاسمة، الأهمية الكبيرة التي أولاها ريكور للبعد التفكيريّ - المستلهم خصوصاً من جان نابير - في فلسفته. ويسمح لنا ذلك بتأكيد ضرورة أن تكون الفلسفة التفكيرية فلسفة هيرمينوطيقية، إذا أرادت تحقيق غايتها أو مثالها الأعلى، والمتمثّل في فهم الذات. كما تتبيّن، بطريقة جليّة وقويّة، علاقة التبعية أو الارتباط الوثيق بين العلامات والرموز، من جهة، والتأويل أو التفكير التأويلي، من جهة أخرى. لكن، كيف يشرح ريكور هذه التبعية المتبادلة وهذا الترابط الوثيق بين كلّ من الرمز والتفكير والتأويل؟

20(*) نتفق - في هذا الصدد - بشكل كامل مع جوان ميشيل الذي عارض تأويل برنار ستيفن لريكور في هذا الخصوص. وهذا التأويل معروض في:

Bernard Stevens, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991

يتبنّى برنار ستيفن - في هذا الكتاب - الأطروحة القائلة بوجود نوع من القطيعة أو اللا-استمرارية في فلسفة ريكور، حيث نستطيع الحديث عن "ريكور الأول" - المنتمي إلى تيار المثالية الذاتية - و"ريكور الثاني" المتأثر بالهيرمينوطيقا الهيدغرية. ويؤكد جوان ميشيل، بطريقة مقنعة، الوحدة والاستمرارية المميزتين للفلسفة الريكورية، عبر مراحلها المختلفة. فمن جهة أولى، يشير ميشيل إلى تبني ريكور صراحةً للاتجاه الفينومينولوجي اللامثالي لدى هوسيرل الأول، ومعارضته بوضوح للنزعة المثالية الذاتية التي ظهرت لدى هوسيرل لاحقاً. ويرى، من جهة ثانية، أنّ تأثر فينومينولوجيا ريكور بالوجودية عمومًا، وبوجودية غابرييل مارسيل خصوصًا، جعلته ينأى بفلسفته عن كلّ صيغة مثالية للفينومينولوجيا. فمنذ كتابه الأول "الإراديّ واللاإراديّ" انتقد وبشدة الصيغة المثالية للفينومينولوجيا الهوسيرلية، ويكتب في المقدمة: «الكوجيتو محطّمٌ داخلياً، [...]، وبطريقة أكثر جذرية، يجب على الأنا أن تتخلّى عن كلّ ادّعاء مخفيّ خلسة في كلّ وعي، وأن تتنازل عن أمنيّتها في التأسيس الذاتي "autoposition"، من أجل استقبال تلقائيّة مغذّية وإلهاماً يقطع مع الدائرة العقيمة التي تشكلها الذات مع نفسها.»

Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit. p. 14

ومن جهة ثالثة، إنّ إدخال ريكور لمفهوم "اللاإراديّ المطلق" - والذي يشمل الطبع واللاشعور والحياة - جعل كلّ طموح إلى التأسيس الذاتي مستحيلًا. وأخيراً، لم يختب البعد التفكيريّ للفلسفة الريكورية، بعد انعطافها اللغويّ والهيرمينوطيقيّ. ولهذا، لا يمكننا الحديث عن تخلّي عن فلسفة الوعي، بعد الانتقال إلى فلسفة اللغة. انظر:

Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., pp. 29-44

21(*) جان نابير "Jean Nabert" (1818-1961)، فيلسوف فرنسيّ، تأثر بكانط وبرغسون، ويعد من أهم ممثلي الفلسفة التفكيرية في فرنسا. من أهم أعماله: أطروحة الدكتوراه "الخبرة الداخلية للحريّة"، و"عناصر من أجل الأخلاق"، و"بحث في الشر".

22 Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 169. Cet article a été publié initialement in *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, Paris : Armand Colin, 1966, n° 3, pp. 73-89

(صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 215). أشير إلى عدم وجود الجملة الأخيرة - من هذا الاقتباس - في الترجمة العربية للكتاب، ويبدو أنها سقطت من دون قصد.

وما هي أهميّة ذلك، بالنسبة إلى إشكالية المنهج عنده؟ وكيف تجاوز محدوديّة مجال بحثه في هيرمينوطيقا «رمزيّة الشرّ»، حيث أصبح يسعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا فلسفيّة عامّة للرموز؟

سنشرح، فيما يلي، التوضيحات المنهجية التي قدمها ريكور في مقدّمة كتابه «رمزيّة الشرّ»، وهي تقييم، من جهة أولى، تمييزاً بين ثلاثة أبعاد أو مستويات للرمز، مع تأكيد تقارب هذه المستويات أو تقاطعها وبنيتها الموحّدة، وتجري، من جهة ثانية، تحليلاً قصدياً لهذه البنية، من أجل تمييزها عن مجموعة البنى المجاورة أو المشابهة لها، والإمساك بماهيّتها. ومن ثم، تنتقل إلى مناقشة تصوّر ريكور لإمكانية فهم الرموز وتأويلها، بما يسمح بتأسيس هيرمينوطيقا فلسفيّة للرموز.

3. الرموز: المستويات الثلاثة لظهورها، وتحليلها القصديّ

يشكّل كتاب «رمزيّة الشرّ» لحظة حاسمة في المسيرة الفلسفيّة لريكور؛ لأنّه يُسجّل العبور إلى الطور الهيرمينوطيقيّ من فلسفته. ومن دون إنكار انشغاله بالمسائل المنهجية والإبستمولوجيّة، أو التقليل من أهميّة هذا الانشغال، يمكن القول إنّ الاهتمام الأساسيّ، في هذا الكتاب، منصبّ إجمالاً على مشكلة الشرّ، وليس على المسائل المنهجية والإبستمولوجيّة المتعلّقة بهيرمينوطيقا عامّة للرموز. فقد كان ريكور على وعي بضيق مجال بحثه، لكنّه رأى في بحث مشكلة الشرّ هيرمينوطيقياً نقطة انطلاق مناسبة ونموذجيّة، في السعي إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامّة للرموز. وقد عمل لاحقاً على تجاوز هذه المحدوديّة، بما يتناسب مع السعي إلى تأسيس هذه الهيرمينوطيقا. وبدا ذلك جلياً في كتابيه التاليين: «في التأويل. محاولة في فرويد (1965)» و«صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية (1969)». وعلى الرغم ممّا سبق، يبقى كتاب «رمزيّة الشرّ» دراسة هيرمينوطيقية بامتياز؛ لأنّه يؤكّد أنّ تأويل الاعتراف واللغة الرمزيّة هو المدخل الوحيد لفهم الشرّ. وقد سعى ريكور إلى توضيح رمزيّة الشرّ، كما تظهر في لغة الاعتراف التي يمكن القول إنّها رمزيّة من أوّلها إلى آخرها. ولتوضيح السمة اللغويّة والرمزيّة الملازمة لخبرة الاعتراف، يكتب ريكور: «[...] لا يوجد، في الواقع، لغة مباشرة، غير رمزيّة، للشرّ الذي نتعرض له، ونعاني منه، أو نرتكبه. فأن يعترف الإنسان بأنّه مسؤول، أو أن يعترف بأنّه فريسة للشرّ الذي يطوّقه، فهو يقول ذلك، بدايةً وفوراً، في رمزيّة يمكننا أن نتعقّب عمليّات النطق بها، بفضل الشعائر المختلفة للاعتراف التي أوّلها لنا تاريخ الأديان.»⁽²³⁾

وفي هذا السياق، صاغ ريكور تعريفه الأوّل للهيرمينوطيقا، بوصفها مسعى لإزالة الغموض عن الرموز، من حيث هي «تعبير ذات معنى مزدوج».⁽²⁴⁾ لكن، ما هي مستويات ظهور الرموز؟ وما هو الفرق بين الرمز، من

23 Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 285. Cet article a été publié initialement in *Il Problema della Dimittizzazione* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1961), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 31, 1961, pp. 51-73

(صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 340).

24 Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 31.

(بعد طول تأمل، ص 51).

ويعترف ريكور، في الموضع نفسه، أنّه يدين بهذا التصور للهيرمينوطيقا وللرموز لفينومينولوجيا الدين عموماً، ولفينومينولوجيا ميرشيا إلياده «Mircea Eliade» خصوصاً.

جهة، والعلامة، والاستعارة، والمجاز (أو الأمثلة)، والأسطورة، من جهة أخرى؟ لقد أبرز ريكور سعة وتنوع مناطق ظهور الرمزية، وأكد الضرورة المنهجية والإبستمولوجية لتعداد أو إحصاء هذه المناطق ودراستها بالتفصيل؛ من أجل هيرومينوطيقا عامة للرموز؛ وأعد ما سماه بـ «علم معياري للرمز *critériologie du symbole*»، مَيِّز، من خلاله، بين ثلاثة أبعاد أو ثلاث صيغ مختلفة للرمز: الكوني، الحلمي، الشعري. وتتعلق هذه الأشكال أو الأبعاد الثلاثة بثلاثة فروع معرفية متميزة: فالبعد أو الطراز الكوني، وهو الموضوع المفضل لفينومينولوجيا المقدس (كفينومينولوجيا مرشيا إلباده^{25(*)} وفان دير ليو^{26(**)})؛ والبعد الحلمي يشغل حيزاً مركزياً في التحليل النفسي. أما البعد الشعري، فتتم دراسته في نظريات المخيلة الشعرية (كنظرية غاستون باشلار^{27(***)} مثلاً). ولم يقتصر ريكور على وضع هذه الأمط أو الأبعاد من الرموز جنباً إلى جنب، بل أكد أن «هذه الأبعاد الثلاثة - الكوني، والحلمي، والشعري - موجودة في كل رمز حقيقي⁽²⁸⁾». وقد شدد ريكور على ترابط هذه الأبعاد الثلاثة للرمز، وعلى تفصل تأويلاتها المختلفة.

وفي حديثه عن «الوظيفة الرمزية» للرمز، اتفق ريكور مع ما قاله مرشيا إلباده بأن عناصر العالم (السماء والقمر والأرض... إلخ) هي رموزٌ بامتياز؛ لأنها مظاهر للمقدس. وهذه الرموز-الأشياء هي رحم الرموز ومصدرها - بوصفها تعابير لغوية - ومصدر دلالاتها. وبالنسبة إلى البعد الحلمي من الرموز، والذي نتج في أحلامنا، فقد رأى ريكور أنه يمكن النظر إلى تأويلات التحليل النفسي - سواءً التأويلات الفرويدية أو التأويلات اليونانية - على أنها تمثل أركيولوجيا للنائم، وللشعب، وللثقافة، أو للإنسانية بأسرها. ومن الممكن إكمال هذه الأركيولوجيا بتيليولوجيا الفينومينولوجيا؛ لأن تأويل الرموز النفسية - بوصفها تعابير مقنعة عن رغباتنا ومكبوتاتنا - هو وجهه مكمل - وليس بديلاً - عن تأويلها بوصفها تعابير عن إمكانيات ارتقائنا ونضجنا. فريكور يدعونا إلى أن نمفصل، في تأويلات الرموز، الأركيولوجيا مع التيليولوجيا، التقهر مع التقدم. وستكون هذه العلاقة الجدلية - بين التأويلات الأركيولوجية والتأويلات التيليولوجية للنفس - إحدى الأطروحات الأساسية للتأويل الريكوري لفرويد، والمعروض لاحقاً في كتابه «في التأويل. محاولة في فرويد». ولتوضيح لهذه الأطروحة، وإظهار التكامل بين البعد الكوني والبعد الحلمي للرموز، يكتب ريكور:

إن الانغماس مجدداً في مهجورنا العتيق هو، بلا شك، الوسيلة المواربة التي نغوص من خلالها في المهجور العتيق للإنسانية. وهذا «النكوص» المزدوج بدوره هو الطريق الممكن لاكتشاف ما، ولتنقيب ما، ولنبوءة ما عن ذواتنا. وهذه الوظيفة للرمز - بوصفها معلماً وموجهاً لأن «نصبح أنفسنا *devenir soi-même*» - يجب

25(*) مرشيا إلباده "Mircea Eliade" (1907-1986)، باحث في الأساطير وفيلسوف روماني، ويُعد من أهم مؤرخي الأديان في القرن العشرين.

26(*) غيراردوس فان دير ليو "Gerardus van der Leeuw" (1890-1950)، مؤرخ وفيلسوف ألماني للأديان. من أهم أعماله: "الدين وماهية الظواهر: دراسة في الفينومينولوجيا".

27(***) غاستون باشلار "Gaston Bachelard" (1884-1962)، فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي، تتمحور أعماله عموماً حول نقطتين أساسيتين: الإبستمولوجيا أو فلسفة العلم، والمخيلة عموماً، والمخيلة الشعرية خصوصاً.

28 Ibid., p. 174.

وقد أكد ريكور، بعد ذلك: « يجب أن نفهم بأنه ليس هناك ثلاثة أشكال غير متصلة من الرموز. إن بنية الصورة الشعرية هي نفسها بنية صورة الحلم عندما يجلب - هذا الحلم - من أجزاء من ماضينا نبوءة عن مستقبلنا وعن مظهرات المقدس التي تجعل المقدس يظهر في السماء والمياه... » Ibid.,

أن يتم وضعها كقرين - وليس بوصفها معارضة - للوظيفة «الكونية» للرموز كما تعبر عن نفسها في تجليات المقدس التي تم وصفها من قبل فينومينولوجيا الدين.⁽²⁹⁾

يبين هذا الاقتباس المهم بوضوح رؤية ريكور لإمكانية تفصل الأركيولوجيا والتيلولوجيا، التقهقر والتقدم. وسيصبح تحقيق هذا التماثل - في ستينيات القرن الماضي - أحد أهم موضوعات الهيرمينوطيقا الريبورتي للعلامات والرموز، وغاياتها.⁽³⁰⁾ وينبغي العمل على تحقيق التكامل بين البعدين الكوني والحلمي للرمز، ومفصلته مع البعد الثالث للرمز: البعد الشعري. فهذا البعد الأخير لا يمثل - وفقاً لريكور - شيئاً غائباً، بل، على العكس من ذلك تماماً، يستدعي البعد الشعري حضوراً ما، ويكلمنا عن الأشياء ذاتها. فالبعد الشعري، كما يقول عنه باشلار: «يضعنا في أصل الكينونة المتكلمة»؛ «فهو يصبح كينونة جديدة في لغتنا، ويعبر عنا بجعلنا ما يعبر عنه».⁽³¹⁾

إن مشكلة الرمز هي دائماً مشكلة لغة؛ لأنه لا يمكن التعبير عن الحلمي والشعري والكوني، أو الإمساك به، إلا من خلال اللغة وانطلاقاً منها. والسؤال الذي ينبغي طرحه، في هذا السياق: كيف يمكننا تمييز الرمز - بوصفه تعبيراً لغوياً ذا معنى مزدوج - عن الأشكال اللغوية الأخرى، كالعلامة والاستعارة والأمثلة، والأسطورة ... إلخ؟ وبكلمات أخرى، كيف يمكننا توضيح ماهية الأشكال الثلاثة للرمز وبنيتها المشتركة، حيث يمكننا تمييزها عن العلامات اللغوية الأخرى؟ لقد عمل ريكور على القيام بتحليل قصدي للرمزي، من أجل صياغة تعريف تقني له، يميزه عن الأفكار القريبة منه. وسنعرض فيما يلي، بشكل موجز، هذا التحليل القصدي وهذا التمييز.

الرمز والعلامة:

لقد أكدنا سابقاً أن الرمز هو أساساً صياغة أو علامة لغوية؛ لأنه يتم إيصال الأبعاد الكونية والحلمية والشعرية، والتعبير عن قصدها، في الدلالة، عن طريق الخطاب، والكلام، والعلامات. ولكن القول إن كل رمز هو علامة لغوية، لا يعني أن كل علامة هي رمز؛ فكل علامة لغوية تحتوي قصدياً ما «une intentionnalité» أو هدفاً خارج ذاتها. وتأتي خصوصية العلامة الرمزية - التي تميزها عن العلامات اللغوية الأخرى، بشكل عام - من ازدواج قصديتها، بشكل دائم. فعلى العكس من العلامات التقنية الشفافة بشكل دائم، والتي لا تقول إلا ما تريد قوله حرفياً، فإن ماهية الرمز تكمن دائماً في قصديتها الثانية، الكامنة والمعتمدة. ولا يمكن الوصول إلى هذه القصديّة الثانية أو المعنى الثاني للرمز إلا بواسطة المعنى الأول. وفي تأكيد غموض الرمز، بشكل يستدعي عمل التأويل، يكتب ريكور: «[...] العلامات الرمزية غامضة؛ لأن المعنى الأول الحرفي والجلي يشير هو نفسه - عن طريق المشابهة - إلى معنى ثانٍ غير معطى إلا من خلاله».⁽³²⁾ وفي شرحه لرابطة التماثل بين المعنى الحرفي

29 Ibid., p. 176.

30(*) سنعالج لاحقاً - في الفصلين الثاني والثالث - المحاولة الريبورية لتأسيس هذا الجدل بين الأركيولوجيا والتيلولوجيا، سواء داخل التحليل النفسي الفرويدية والفينومينولوجيا الهيغلوية، أو بين هذا التحليل النفسي - المعتبر كآركيولوجيا - وتلك الفينومينولوجيا، بوصفها تيلولوجيا.

.Ibid 31

32 Ibid., p. 178

الجليّ والمعنى الرمزيّ الكامن، أدخل ريكور مصطلح «الكينونة-مثل *l'être comme*» الذي سيكون له دورٌ بالغ الأهمية في دراسته اللاحقة عن الاستعارة.^{33(*)}

الرمز والتماثل (L'analogie):

إنَّ رابطة التماثل أو التناظر بين المعنى الأوّل «الحرفي» والمعنى الثاني «الرمزي» ليست مجرد رابطة تشابه؛ إذ لا يمكن موضوعة هذه الرابطة أو استخلاصها، كما يحصل مثلاً في التناظر التناسبيّ من نوع: $A/B = C/D$. فبالتضاد مع هذا التناظر أو المقارنة الخارجية، يكون التماثل أو التناظر في الرمز داخلياً بامتياز؛ إذ ينبغي أن «نعيش» المعنى الأوّل «الحرفي»، حتّى نستطيع بلوغ المعنى الثاني «الرمزي». فحين نعيش المعنى الأوّل، سيُعطي لنا المعنى الثاني، عن طريق التماثل. فالمعنى الرمزيّ لا يتمُّ بناؤه من قبل المؤوّل، وإنما هو مُعطى - عن طريق التماثل - من قبل المعنى الأوّل «الحرفي». وسيُتضح معنى «عطاء الرمز» أكثر، عندما نشرح ونحلّل لاحقاً شعار هيرومينوطيقا ريكور للرموز: «الرمز يعطي للتفكير».

الرمز والمجاز أو الأمثولة (L'allégorie):

في السعي إلى تمييز الرمز عن الأمثولة، استعان ريكور بكتاب جان بيبان «الأسطورة والمجاز»^{34(**)}، وأكّد معه أنَّ العلاقة بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني في المجاز هي نوعٌ من الترجمة؛ لأنَّ «المدلول الأوّل (المعنى الحرفي) هو معنىٌّ جائز، في حين أنَّ المدلول الثاني (المعنى الرمزيّ نفسه) خارجيٌّ، بشكلٍ كافٍ، حيث يتيح بلوغه بشكلٍ مباشر».³⁵⁾ وفي المقابل، ينبغي عدم اختزال العلاقة بين المعنيين، في الرمز، إلى هذا النوع من الترجمة؛ لأنَّ الرمز يُعطي المعنى باستحضاره واقتراحه كلغز أو كأحجية، يقول ريكور: «الرمز يعطي المعنى في الشفافية المعتمدة للغز، وليس عن طريق الترجمة. أنا سأقابل إذن بين إعطاء بالشفافية، «en trans-parence» في الرمز، وتأويل المجاز عن طريق الترجمة «tra-duction»».³⁶⁾

الرمز، بوصفه علامة ذات معنى مزدوج، والرمز في المنطق الرمزيّ:

إنَّ التمييز بين الرمز، بوصفه علامة ذات معنى مزدوج، والرمز في المنطق الرمزيّ، هو أمرٌ ضروريٌّ لإكمال التحليل القصديّ للرموز، الذي يهدف إلى الإمساك بمهية الرمز الأوّل، وتمييزه عن المصطلحات أو الأفكار القريبة منه. فالرمز، في المنطق الرمزيّ أو الصوريّ، محلّ محلّ العلامات العادية، والمفاهيم، والعبارات... إلخ. ويمكن للرمز أو للعلامة، في المنطق الرمزيّ، أن يُعادل أيّ شيء. كما يمكن القيام بعملية استدلال، في هذا

^{33(*)} في شرحه للماتلة بين معنيي كلمة "لطخة *tache*"، كتب ريكور: «المعنى الحرفي والظاهر يقصد إذن ما وراء ذاته شيئاً هو مثل اللطخة». *Ibid.* ويظهر الدور المهم الذي لعبته فكرة "الكينونة-مثل" - في التحليل الريكوري للاستعارة - في الدراسة السابعة من كتابه "الاستعارة الحية".

Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris : Éd. Du Seuil, coll. « Point/Essais », 1975, pp. 273-320

^{34(**)} Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris : Aubier/Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1958

³⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 179

³⁶ *Ibid.*

المنطق، دون أن نتساءل عما تجسده هذه المصطلحات الرمزية في الواقع. فالرموز - في المنطق الصوري أو الرمزي - ليست «اختصارات لتعابير لسانية معروفة، وإنما هي حروف» «caractères» بالمعنى اللابينيستي للكلمة؛ أي وحدات حساب⁽³⁷⁾. ويتعارض الرمز - بوصفه وحدة حساب - بشكل كامل مع الرمز بوصفه علامة ذات معنى مزدوج؛ لأن هذا الرمز الأخير مرتبط، بشكل جوهري، بمضامينه. وبالإضافة إلى ذلك، يرتبط المعنى الأول الحرفي بعلاقة وثيقة مع المعنى الثاني الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول.

الرمز والأسطورة:

حاول ريكور - في المعيار الأخير الذي اعتمده في تحليله القصدي للرمز - أن يميز بين الرمز والأسطورة، مؤكداً أهمية هذا التمييز، ومعتزلاً بصعوبته، في الوقت نفسه. وقد رفض الأطروحة القائلة بوجود نوعين من التأويل (التأويل الرمزي والتأويل المجازي) ينصبان على المحتوى نفسه للأساطير. ولكنه، في المقابل، يثدّد على قوة الجذرية والبدائية التي تتسم بها الرموز، وتمييزها، في الوقت نفسه، عن الأسطورة من حيث كونها استعادة سردية مطوّرة للرمز. ويكتب ريكور في هذا الصدد:

[...] أعني دائماً بالرمز [...] الدلالات التماثلية المصوغة بشكل عفوي، والتي تعطي المعنى بشكل مباشر. [...] وبهذا المعنى، فالرمز أكثر جذرية من الأسطورة. سأعتبر الأسطورة نوعاً من أنواع الرموز، رمزاً معروفاً في صيغة سردية، وممفصلاً في زمان ومكان لا يتفقان - وفقاً للمنهج النقدي - مع الزمان التاريخي والمكان الجغرافي.⁽³⁸⁾

بعد إعداد العلم المعيارى للرمز (أي المستويات أو الأبعاد الثلاثة لظهور الرموز)، وبعد إتمام التحليل القصدي المباشر للرمز، قام ريكور بطرح السؤال الحاسم المتعلق بالوضع الفلسفي للمنهج الهيرومينوطيقي، المستخدم في «رمزية الشر». ولقد تم تأخير الإجابة عن هذا السؤال إلى خاتمة ذلك الكتاب، حيث ناقش ريكور حينها العبارة الكانطية «الرمز يعطي للتفكير Le symbole donne à penser». وأصبحت هذه العبارة شعاراً وأساساً لهيرمينوطيقا ريكور في ستينيات القرن الماضي، ثم حلّ محلّها لاحقاً - ابتداءً من عام 1970 - قول أو شعارٌ منهجي آخر، ألا وهو: «تفسير أكثر من أجل فهم أفضل expliquer plus pour comprendre mieux».

لقد أشرنا آنفاً إلى أن اهتمام ريكور الأساسي - في «رمزية الشر» - كان منصباً تحديداً على مشكلة الشر. وفي خاتمة هذا الكتاب فقط، حاول ريكور معالجة مسألة الوضعية الفلسفية للمنهج الهيرومينوطيقي للرمز. وسنشرح - في بقية فقرات هذا الفصل - أولى محاولات ريكور تأسيس هيرمينوطيقا فلسفية للرموز، وصياغتها نظرياً. ويتألف منهج ريكور في هيرمينوطيقا الرموز من ثلاث مراحل أو خطوات أساسية. وقد تمّ تطبيق هذا المنهج، والتنظير له، وعرضه، في كتابات ريكور، في ستينيات القرن الماضي. وتشكّل هذه المراحل الثلاث، المكوّنة للفهم الهيرومينوطيقي للرموز، تجسيدا مسبقاً لما دعاه ريكور - ابتداءً من عام 1965 - بـ

37 Ibid., p. 180

38 Ibid., pp. 180-181

«تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرومينوطيقا». والتمفصل، الذي سبق أن قمنا بالإشارة إليه وتحليله، بين الأبعاد الفينومينولوجية والهيرومينوطيقية والتفكيرية - سيظهر مجدداً، بطريقة قوية وجلية، في هذه المراحل الثلاث المكونة لفهم الرموز عند ريكور.

4. من رمزية الشر إلى الهيرومينوطيقا الفلسفية التفكيرية للرموز: الفهم التأويلي للرمز

قام ريكور - في بداية «رمزية الشر» - بإدخال عبارة «الرمز يعطي للتفكير»، حيث اعتبرت بمنزلة «نجمة موجهة»⁽³⁹⁾ لهذا الكتاب، وحاول - في الخاتمة - أن يوضح ويحدد ما الذي يعطيه الرمز للتفكير، وكيف يمكن بلوغ وتحقيق هذا التفكير انطلاقاً من الرمز. فالرمز يثير دائماً فهماً لا يتحقق إلا بطريقة تأويلية. ويمر تحقيق هذا الفهم بثلاث مراحل متتالية: مرحلة فينومينولوجية، مرحلة هيرومينوطيقية، مرحلة تفكيرية أو فلسفية، ويقول في هذا الصدد: «أنا أرى ثلاث مراحل لهذا «الفهم»؛ ثلاث مراحل تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير يكون تفكيراً انطلاقاً من الرموز».⁽⁴⁰⁾ وسنعرض ونناقش فيما يلي هذه المراحل الثلاث:

1-4- المرحلة الفينومينولوجية

رأى ريكور في مقارنة مرشياً إلياده⁽⁴¹⁾ للرموز النموذج المعبر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز، وتهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كليته المتسقة. وعلى الرغم من تركيز هذا الفهم على الحياة داخل الرمز، فهو يحتوي على إمكانية لبداية تفكير مستقل. فأن نكون قريبين من الموضوع المدروس، وأن نحيا فيه، فهذا كله لا يمنع وجود بداية فهم أو تفكير مستقل. وباتخاذ الممارسة الفينومينولوجية لإلياده كنموذج، قال ريكور بوجود أربع صور للفهم الفينومينولوجي. وتبين هذه الأشكال أو الصور الأربع وجود نوع من الفهم المستقل، والمستهل في الفهم الفينومينولوجي نفسه. وهذا الفهم - الذي يبقى بالإجمال فكراً في الرموز - هو الخطوة الأولى لفهم أو تفكير انطلاقاً من الرموز.

39 Ibid., p. 378

لقد كان هذا القول المأثور «الرمز يعطي للتفكير» - والذي أصبح شعار هيرومينوطيقا الرموز عند ريكور - موضوع وعنوان مقالة نشرها ريكور قبل عام من نشر كتابه «رمزية الشر»:

Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août 1959, pp. 60-76

40 Ibid., p. 68

41(*) على الرغم من تأثر ريكور بفينومينولوجيا إلياده ومدحه لها - في ستينيات القرن الماضي خصوصاً - فقد اتخذ، لاحقاً، موقفاً نقدياً شديداً حيالها، في كتابه «الاستعارة الحية». ويمكن اعتبار هذا النقد أو الانتقاد بمنزلة نقد ذاتي أيضاً، أي نقد لاختيار الرمز، بوصفه موضوعاً مفضلاً للهيرومينوطيقا. وقد كتب ريكور، في هذا الصدد: «في النهاية، للاستعارة الحية علاقة نقدية مع رمزية الشر ومع إلياده، بمعنى أنني تساءلت في ذلك الكتاب ألم يكن ثمة بنية لغوية مدروسة، بشكل أفضل، ومعروفة أكثر من الرمز وهو فكرة مبهمّة موضوعيّة مع كل الصلصات "les sauces"، من الرمز الكيميائي إلى رمز الملكية.»

Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 126

ويسعى الشكل أو المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى أن يركّز على رمز واحد فقط، حيث يسعى إلى إظهار تعددية دلالات هذا الرمز، وأبعاده المختلفة التي لا تنضب، ووحدة هذه التعددية وهذه الأبعاد. ولشرح هذا المستوى، يكتب ريكور بخصوص رمز «السماء»: «[...] إنَّ السماء نفسها - التي هي تعالٍ للمحاثة - هي إشارة إلى النظام، وإلى نظام هو نفسه كونيٌّ وأخلاقيٌّ وسياسيٌّ، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين كلِّ التكافؤات في قلب الرمز نفسه.»⁽⁴²⁾

ويتمثل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمز أو عدّة رموز، انطلاقاً من فهم رمز آخر. ومن الواضح ارتباط هذا الشكل الثاني بالشكل الأول؛ لأنَّ فهم المعاني المتعددة لرمز ما - وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي - يزودنا بالقدرة أو بالإمكانية لأن نفهم، عن طريق المماثلة، رموزاً أخرى مشابهة للرمز الأول. ففي هذا المستوى الثاني من الفهم، يسود أسلوب المقارنة والمماثلة القصديّة؛ إذ يتمُّ فهم رمز ما عن طريق فهم رمز أو رموز أخرى. وإنَّ القرابة أو التشابه بين الرموز هو ما يسمح لنا - في هذا المستوى - بفهم رمز أو مجموعة رموز عن طريق فهم رمز أو رموز أخرى.

ويقوم الشكل الثالث لفهم الرموز على فهم التجليات الأخرى للمقدس، كالطقوس أو الشعائر والأساطير ... إلخ. ويشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله: «يتّضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي تميّز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد - فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميّز - ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويخصّب.»⁽⁴³⁾

وفي الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز، يتمُّ البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحد كلَّ رمز بمفرده.

وتهدف هذه المستويات الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكليّة المتّسقة والمتجانسة للرموز، حيث يمكننا الحديث عن نسق رمزيّ. وتأسيس هذا النسق الرمزيّ هو عمل التأويل. ويعبر كلُّ رمز عن كليّة، لكنَّ هذه الكليّة جزئية. صحيح أنَّ هذه الكليّة تقول «كلُّ شيء» بخصوص بُعد من أبعاد المقدّس، لكنّها، في المقابل، لا تستطيع، وحدها، أن تكشف عن كلِّ هذه الأبعاد. ففي رمز الماء مثلاً، تظهر أبعاداً مختلفة عن تلك التي تظهر من خلال رمز السماء، والعكس بالعكس. وكلُّ رمز «هو مركز الجاذبية بالنسبة إلى موضوع لا ينضب ومحدود، في الوقت نفسه؛ ولكن، كلُّ الرموز تقول - مجتمعةً - الكليّة.»⁽⁴⁴⁾

لَمْ يعتقد ريكور أنَّ الفهم الفينومينولوجي هو مجرد مرحلة لا بدَّ أن تتبعها مرحلة أخرى، إذا أردنا بلوغ التفكير انطلاقاً من الرمز؟ ما الذي يفقده الفهم الفينومينولوجي للرموز؟ ولمَّ ينبغي تجاوز هذا المستوى من

42 Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *art. cit.*, p. 69

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 70

الفهم نحو نوع آخر من الفهم؟ سيزودنا شرح المرحلتين الهيرومنوطيقية والفلسفية أو التفكيرية بإجابات عن هذه الأسئلة وغيرها.

4-2- المرحلة الهيرومنوطيقية

شدّد ريكور على أنه لا يمكننا أن نبقي في المرحلة الفينومينولوجية؛ لأنّ الفهم يبقى، في هذه المرحلة، غير منخرط أو غير ملتزم «désengagée» وغير معني «non concernée» بما يفهمه. ففي مرحلة الفهم الفينومينولوجي، تبقى مسألة الحقيقة-الاعتقاد معلّقة أو غير مطروحة. وبطرح السؤال المتعلق بالحقيقة-الاعتقاد، ندخل الدائرة الهيرومنوطيقية بين الفهم والاعتقاد. فما تفتقده المرحلة الفينومينولوجية تحديداً هو تناول مسألة الحقيقة-الاعتقاد التي تختلف عن الحقيقة بوصفها مجرد اتّساق، وهو ما تهتمُّ به المرحلة الفينومينولوجية. ولشرح هذه الحقيقة-الأتساق في المرحلة الفينومينولوجية، وإظهار ضرورة تجاوزها نحو الحقيقة-الاعتقاد، يكتب ريكور:

إذا حدث أن أطلقت الفينومينولوجيا اسم الحقيقة على الاتّساق الخاصّ وعلى نسقية عالم الرموز، فإنّ هذه الحقيقة تبقى من دون اعتقاد، حقيقةً عن بعد، حقيقةً مُختزلةً، [...] ولا تستطيع هذه المرحلة إلا أن تكون مرحلة الفهم البانورامي، المرحلة الفضولية لكن غير المعنية. ينبغي الآن أن نلج العلاقة المضمّخة بالعاطفة والنقدية، في الوقت نفسه، مع الرموز.⁽⁴⁵⁾

والولوج في الدائرة الهيرومنوطيقية يعني طرح سؤال الحقيقة-الاعتقاد، والالتزام في العلاقة بين الدلالات الرمزية والاعتقاد الخاصّ، من خلال المرور من سؤال «ما هي دلالة الرمز؟» إلى سؤال «ما هي دلالة هذه الدلالة بالنسبة لي؟». وفي تأكيد إمكانية طرح هذا السؤال وضرورة هذا الطرح، يكتب ريكور: «إنّ عالم الرموز ليس، في النهاية، عالماً هادئاً ومتصالحاً، [...] فكلُّ رمز هو مدمرٌ للأوثان بالنسبة إلى رمز آخر، وبالطريقة نفسها، كلُّ رمز، متروكٌ لنفسه، يميل إلى أن يشتدّ ويتجمّد في عبادة أوثان. وبالمشاركة في هذه الديناميكية فقط، يستطيع الفهم أن يدخل إلى البعد النقديّ فعلاً للشرح «l'exégèse» ويصبح هيرومنوطيقاً.⁽⁴⁶⁾

وعلى العكس من التفكير المقارن والوصف الفينومينولوجي، فإنّ التأويل، في المرحلة الهيرومنوطيقية - والمطبّق في كلّ مرة على رمز واحد أو نصّ مفرد - يتمُّ من خلال جدل بين المعنى المعطى من قبل الرمز ومبادرة المؤلّ. ويظهر هذا الجدل إمكانية مفصلة التفكير الفلسفي وهيرومنوطيقا الرموز، وضرورة هذه المفصلة. وعلى الرغم من أنّ هذا الجدل لا يصل إلى ذروته إلا في المرحلة الأخيرة (المرحلة الفلسفية أو التفكيرية)، فهو مُستهلّ مسبقاً في المرحلة الفينومينولوجية، كما أنه يتعزز بقوة في المرحلة الهيرومنوطيقية التي تتميز بوجود الدائرة الهيرومنوطيقية بين الاعتقاد والفهم. وقد استعان ريكور بالتراث الأوغسطيني والأنسلمي ليعبر عن هذه العلاقة الدائرية بين الفهم والاعتقاد: «ينبغي أن تفهم من أجل أن تعتقد، لكن ينبغي أن تعتقد

45 Ibid.

46 Ibid.

من أجل أن تفهم.⁽⁴⁷⁾ والسؤال الأساسي هنا: كيف يمكننا ولوج هذه الدائرة، متجنبين - في الوقت نفسه - أن تكون دائرة فاسدة وفارغة؟

ولابد من الإشارة، في البداية، إلى أن الاعتقاد المشار إليه، في هذه الدائرة، ليس اعتقاداً دينياً بالضرورة.⁽⁴⁸⁾ فما يجب أن نعتقه أو نؤمن به، من أجل أن نفهم، هو أن المعنى موجود مسبقاً في صميم اللغة. وفي هذه المرحلة من الفهم، يعني شعار «الرمز يعطي للتفكير» بدايةً أن «أنا» المؤول لا تملك المعنى ولا تفرضه؛ على العكس من ذلك تماماً، هذا المعنى معطى مسبقاً من قبل الرمز. وينتج عن هذا الافتراض المسبق، القائل إن المعنى موجود مسبقاً في امتلاء اللغة وغنى مضامينها، استحالة حصول بداية جذرية في الفلسفة. وفي الواقع، لا يُدين ريكور البحث الفلسفي عن بداية أو عن نقطة انطلاق. على العكس من ذلك، هو يرى أن الفهم الفلسفي للرموز ينتمي، إلى مثل هذا البحث. وما يرفضه ريكور، بشدة، هو البحث عن نقطة انطلاق لا تنطوي على افتراضات مسبقة.

وأحد الافتراضات المسبقة الأساسية في الفلسفة الهيرمينوطيقية عند ريكور هو القول إن الحياة والكيونة والوجود والكون... إلخ، لها في الأصل دلالة أو معنى. وهذه الدلالة المحايثة للكيونة هي دعامة دلالات الرموز. وتعتمد إمكانية فهم الرموز على هذه البنية الدالة للكيونة، وتنتج عنها، بشكل رئيس. وفي المقابل، لا يمكن مطلقاً فهم الكيونة ودلالاتها بشكل مباشر؛ إذ لا يمكن بلوغ هذا الفهم إلا عبر فهم العلامات والرموز والنصوص، بوصفها تعابير موضوعية للحياة.⁽⁴⁹⁾ ولتأكيد محايثة الافتراضات المسبقة لكل فكر ولكل فلسفة - ومن ضمن ذلك فهم الرموز - ولتوضيح الافتراضات المسبقة لهذا الفهم، يكتب ريكور: «[...] لا يوجد فلسفة من دون افتراضات مسبقة؛ وينطلق التوسط عبر الرموز من اللغة الموجودة مسبقاً، وحيث يكون كل شيء قد قيل مسبقاً بطريقة ما؛ ويريد هذا التوسط أن يكون تفكيراً مع افتراضاته المسبقة. والوظيفة الأولى لهذا التوسط ليست أن يبدأ، وإنما أن يتذكر ضمن اللغة، أن يتذكر من أجل أن يبدأ.»⁽⁵⁰⁾

47 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 482.

48 (*) نتفق، في هذا الصدد، مع جان غريش الذي يرى أنه على الرغم من وجود دلالات دينية في القول إنه «يجب أن نعتقد من أجل أن نفهم»، إلا أنه ينبغي عدم اختزال معنى هذا القول إلى تلك الدلالات. انظر:

Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, op. cit., p. 138

49 (*) شدد ريكور على هذه المسألة في عدة مناسبات، وكتب، في هذا الخصوص: «إذا كانت الحياة غير دالة في أصلها، فإن الفهم سيكون غير ممكن أبداً. ولكن لكي يستطيع هذا الفهم أن يكون مثبتاً، ألا يجب أن يُحمل إلى الحياة نفسها هذا المنطق للتطور المحايث الذي كان هيجل يسميه المفهوم؟». بول ريكور، *صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية*، مصدر سبق ذكره، ص 36. وفي الاتجاه نفسه، يكتب في مكان آخر أيضاً: «إن القدرة على القول في العالم المقدس مؤسسة على قدرة الكون على الدلالة. وهكذا، فإن منطق المعنى يصدر عن بنية العالم المقدس نفسها. قانونه هو قانون التطابق.»

Paul Ricœur, « Parole et symbole », *Le symbole*, (Colloque international du 4 au 8 février 1974), Jacques-E. Mé-nard (éd.), Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p. 155

انظر أيضاً: بول ريكور، *نظرية التأويل: الخطاب وفانض المعنى*، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء/ بيروت، 2003، ص 105-107

50 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 480

ويرى ريكور أنَّ وظيفة «التذكُّر من أجل البدء» لها أهميَّة كبيرة في عصرنا الحاليّ الحديث الذي يتَّسم بأمرين متعارضين ومتكاملين، في الوقت نفسه: النسيان، والاستعادة^{51(**)}؛ الأوَّل مرتبطٌ بالمنطق الرمزيّ الشكليّ، والثاني هو مهمَّة من مهمات الرمزيَّة التقليديَّة والهيرومينوطيقا الحديثة. لكن ما المقصود بهذا النسيان وهذه الاستعادة؟ يرى ريكور أنَّه يوجد في عصرنا «نسيانٌ لمتظاهرات المقدَّس»^{52(*)}، نسيانٌ لعلامات المقدَّس، فقدانٌ للإنسان نفسه بوصفه منتبهاً إلى المقدَّس.⁽⁵³⁾ وتظهر سمة النسيان هذه في الاتجاه - الموجود بقوة في زمننا المعاصر - الساعي إلى إعادة صياغة اللغة وجعلها أقلَّ التباساً وأكثرَ تقنيَّةً. ويبلغ هذا الاتجاه - الباحث عن لغة واضحة وجليَّة، قدر المستطاع - أوجَه في المنطق الرمزيّ أو الصوريّ. لكن، على الرغم من وجود هذا الاتجاه، بل وبسبب وجوده أيضاً، يوجد - في عصرنا الحالي - اتجاهٌ معارضٌ يسعى إلى تجاوز هذا النسيان لعلامات المقدَّس، وإلى احترام الرمز بوصفه مصدراً مبهماً معطاءً للمعنى، ويحثُّ على استعادة هذا المعنى. ويتمثَّل هذا الاتجاه الثاني، ويظهر بقوة، في الهيرومينوطيقا الحديثة: هيرومينوطيقا شلايرماخر ودلتاي عموماً، وهيرومينوطيقا بولتمان خصوصاً. وينبغي عدم فهم التعارض بين هذين الاتجاهين على أنَّه نزاعٌ بين الماضي والحاضر، بين القدماء والمحدثين أو المنتمين إلى الحداثة. فكلَّ الاتجاهين حديثان؛ أي ينتميان إلى العصر الحديث. ويقول ريكور في ذلك: «إنَّها الحقبة نفسها التي تحرص على إمكانيَّة إفراغ اللغة، بصياغتها بشكل جذريّ، من جهة، وعلى إمكانيَّة إعادة ملئها من جديد، بتذكر الدلالات الأكثر صميميَّةً والأشدَّ ثقلًا، والأوثق ترابطًا، عن طريق حضور المقدَّس في الإنسان، من جهةٍ أخرى.»⁽⁵⁴⁾

فالهيرومينوطيقا - بوصفها جزءاً من تراث الحداثة - تستهدف تجاوز مسخ أو تشويه الرمزيَّة - الذي تقوم به الحداثة نفسها - واسترجاع معنى هذه الرمزيَّة. ولكن، ألا يعني هذا الحديث عن الاسترجاع أو الاستعادة أو الإحياء أنَّ هيرومينوطيقا ريكور للرموز والعلامات هي هيرومينوطيقا نكوصيَّة أو رجعيَّة «régressive»؟ في الواقع، لا نعتقد بصحة ذلك، فالتطلع إلى أن نكون مهتمِّين وملتمزين ومتأثرين - في تأويلنا للرموز - لا يعني إطلاقاً العودة إلى ما يسمِّيه ريكور بـ «السذاجة الأولى la première naïveté». فهذه السذاجة - التي تشير إلى مباشرة المعنى «l'immediateté du sens» أو الاعتقاد - قد ضاعت مسبقاً وإلى الأبد. ففقط من

51(**) تجدر الإشارة إلى أنَّ مصطلح «la restauration»، والذي يمكن ترجمته بـ «الاستعادة» أو «الإحياء» - وهي إحدى الغايات الأساسية للهيرومينوطيقا الريكورية للرموز والعلامات - قد اختلف تماماً من كتابات ريكور في المراحل اللاحقة من هيرومينوطيقاه. ففي هيرومينوطيقا النصّ - التي بلغت ذروتها في «الزمان والسرد» - يهجر ريكور هذا النوع من التأوويل الموصوف بأنه استعاديّ أو استرجاعيّ. ويمكن شرح تخلي ريكور عن مثل هذه المصطلحات، وما تحمله من أفكار، بسببين رئيسيين: الأوَّل هو الدور الإيجابي الذي بدأ يعطيه ريكور للقارئ في تلقي النصّ، والثاني هو رفض ريكور للفكرة التي يمكن أن يوحي بها استخدام مثل هذه المصطلحات أو يفترضها، والتي تتمثَّل في أنَّ المعنى موجودٌ مسبقاً، بشكل كاملٍ وناجز، وأنَّه مستورٌ فقط، حيث يتمُّ اختزال دور المتلقي إلى الكشف عن هذا المعنى الموجود بشكل مسبق. وسنناقش لاحقاً هذه المسألة بتفصيل أكبر. انظر: بول ريكور، *بعد طول تأمل*، مصدرٌ سبق ذكره، ص ص 56-57. انظر أيضاً:

Paul Ricœur, « Reply to David Pellauer » in *the philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn (éd.), Chicago/La Salle: Open Court, coll. « The Library of Living Philosophers », 1995, p. 124

52(*) يستعير ريكور هذا المصطلح من مرشياً لإياديه الذي استخدمه لأول مرة في كتابه «بحث في تاريخ الأديان»:

"Traité d'histoire des religions".

53 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 480

54 Ibid., p. 481

خلال الفهم المتوسط بالتأويل، نستطيع أن نقود أنفسنا إلى استعادة هذا المعنى الضائع، وبلوغ ما يسميه ريكور بـ «السذاجة الثانية». وعلى هذا الأساس، نكون قد فهمنا الجزء الأول من الدائرة الهيرمينوطيقية: «الفهم من أجل الاعتقاد». فهذا الجزء يعبر عن البعد النقدي الملازم والمحاث لهيرمينوطيقا ريكور، عبر مراحلها المختلفة.

وتسعى هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات إلى أن تكون فلسفية، عبر مفصلة التفكير في الرموز مع التفكير، انطلاقاً من الرموز. وتريد هذه الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تكون تفكيرية ونقدية، في الوقت نفسه؛ فهي تريد أن تُفصل بين تفكير معطى ومباشر ومرتب، وتفكير حر وغير مباشر. وتُظهر الدائرة الهيرمينوطيقية إمكانية إدخال الرموز وتعاليمها في الفلسفة التي تريد دائماً أن تكون مستقلة. ولم تكن الرموز يوماً غريبة على الخطاب الفلسفي، فقد كانت هناك دائماً صلة وثيقة بين اللغة الرمزية والتأويل. ويرى ريكور في ذلك دلالة على استمرارية الهيرمينوطيقا الحديثة وجدتها، في علاقتها مع الهيرمينوطيقا القديمة. فثمة استمرارية؛ لأن هيرمينوطيقا المحدثين تستحضر التأويلات العفوية الملازمة للرموز بشكل دائم. وفي المقابل، ثمة جدّة في الهيرمينوطيقا الحديثة، مقارنة مع تلك التأويلات التلقائية. وتنبع هذه الجدّة من البعد النقدي المتأصل في الهيرمينوطيقا الحديثة. ومن خلال هذه الهيرمينوطيقا النقدية، فقط، يمكننا بلوغ السذاجة الثانية التي تحل محل الاعتقادات الأصلية والسذاجة الأولى. ويكتب ريكور، في هذا الصدد:

[...] في جميع الأحوال، ثمة شيء قد ضاع، ضاع إلى الأبد: مباشرة الاعتقاد. لكن إذا كنّا - نحن المحدثين - لم نعد قادرين على العيش وفقاً للاعتقاد الأصلي وللرموز الكبرى للمقدس، فإننا نستطيع أن نتوجّه - في النقد وعبره - نحو سذاجة ثانية. وباختصار، نستطيع - بقيامنا بالتأويل - أن نفهم. وهكذا تتعقد في الهيرمينوطيقا هبة المعنى من الرمز والمبادرة المعقولة لعملية فك الرمز «le déchiffrement»⁽⁵⁵⁾.

فما تريد الهيرمينوطيقا بلوغه يتمثل في الاعتقاد بعد-النقدي «postcritique»، وهو ما سماه ريكور بـ «السذاجة الثانية» التي تحل محل الشكل قبل-النقدي للاعتقاد المباشر أو للسذاجة الأولى. وفي شرحه لصيغته الأولى للدائرة الهيرمينوطيقية، أكد ريكور - متابعاً بولتمان⁽⁵⁶⁾، في هذا الصدد - الدور المهم، والذي لا يمكن تجنّبه، للفهم المسبق «la précompréhension» في كل فهم وتأويل. وفي تأويل النص، ثمة جدل بين

55 Ibid.

56(*) استشهد ريكور، في هذا الإطار، بمقالة لبولتمان تحمل عنوان «مشكلة الهيرمينوطيقا»، حيث يكتب بولتمان: «كل فهم - مثل كل تأويل - هو [...] موجّه باستمرار من خلال الطريقة التي نطرح بها السؤال، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. فلا يستطيع الفهم أبداً أن يكون من دون افتراض مسبق؛ أي إنه موقود دائماً من قبل فهم مسبق للأشياء التي يتم استنتاج النص بشأنها. ولا يمكن للفهم، بشكل عام، أن يستنتج ويؤول إلا انطلاقاً من هذا الفهم المسبق. «ويكتب أيضاً: «المفترض في كل فهم هو الرابطة الحيوية بين المؤول والأشياء التي يتحدث عنها النص، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. »

Cité dans : Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », art. cit., p. 71

والجدير بالملاحظة هنا، هو رفض ريكور - منذ المرحلة الأولى من هيرمينوطيقاه - للأسلوب أو الطابع النفسي للفهم؛ فقد أكد - منذ مقالته الأولى المتعلقة بالهيرمينوطيقا - أن الرابطة الحيوية بين المؤول وما يتحدث عنه النص لا تعني مطلقاً نوعاً من التوافق النفسي. ويكتب ريكور، في هذا الخصوص: «ما تتطلبه الهيرمينوطيقا ليس قرابة بين حياة وحياة، وإنما قرابة بين الفكر والشيء نفسه الذي يتحدث عنه النص». Ibid. وسيتمعز لاحقاً هذا الموقف المعادي للاتجاه النفسي، حيث يحتل مكاناً مهماً في هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل.

الفهم المسبق والنص بوصفه - وفقاً لمصطلحات دلتاي - تعبيراً مفرداً عن الحياة. وبفضل هذا الجدل، نستطيع أن نبلغ السذاجة الثانية المتمثلة في الفهم أو الاعتقاد بعد-النقدي.

وفي هذا السياق، ولهذه الأسباب، دافع ريكور - مع بعض الحذر - عن عملية إزالة الأسطورة عند بولتمان، وأشاد بها، مؤكداً أنها سمة أساسية ملازمة لكل نقد ولكل تأويل للرموز والأساطير. وما يدل على حذره أنه أكد ضرورة التمييز بين إزالة الأسطورة «démithologiser» من جهة، واستبعاد الأساطير أو التخلص منها «démystifier» والتبسيط أو إزالة الغموض «démystifier»، من جهة أخرى. وفي تحديد معنى إزالة الأسطورة، وتأكيده لتماهاها مع النقد، يكتب ريكور: «يقوم كل نقد - بوصفه نقداً - بإزالة الأسطورة، أي يدفع، إلى أقصى حد ممكن، عملية الفصل بين ما هو تاريخي - وفقاً لقواعد المنهج النقدي - وما هو متكرر أو مزعوم أنه تاريخي «pseudo-historique»».⁽⁵⁷⁾

فإزالة الأسطورة لا تعني إذن استبعاد الأساطير، وإنما تشير إلى عملية رفض الأسطورة، بوصفها تفسيراً (الأسطورة-التفسير le mythe-explication)، من أجل تحريرها، بوصفها رمزاً (الأسطورة-الرمز le mythe-symbole). وتنتمي عملية إزالة الأسطورة إلى ما سماه ريكور لاحقاً بـ «هيرومينوطيقا الارتباب أو التدمير». لكن التدمير - كما قال ريكور مستشهداً بهایدغر -: «هو لحظة موجودة في كل تأسيس جديد».⁽⁵⁸⁾ وهكذا، فإن ريكور يثني على إزالة الأسطورة، بوصفها تدميراً لمزاعم التفسير التاريخي، لكنه يؤكد أن هذا التدمير ليس سوى مرحلة في عملية تهدف إلى بلوغ إزالة الأسطورة، بوصفها بناءً واستعادة. ولتوضيح وجهي أو بُعدي إزالة الأسطورة عند ريكور، نجد أنه من المناسب استحضار تمييز ريكور لثلاثة مستويات في عملية إزالة الأسطورة عند بولتمان: الإزالة العلمية للأسطورة، الإزالة الفلسفية للأسطورة، إزالة الأسطورة انطلاقاً من الإيمان.

تهتم الإزالة العلمية للأسطورة بالأسطورة بوصفها تفسيراً للعالم؛ أي إنها تهدف إلى تجريد الأسطورة من كل زعم إيتيولوجي «étologique»⁽⁵⁹⁾ قائم على ادعاء القدرة على تقديم تفسير لأصل العالم وأسباب الظواهر الموجودة فيه. وفي هذا المستوى، تكون إزالة الأسطورة بمنزلة محاولة للتخلص من الأسطورة التي يُنظر إليها على أنها «وهم يجب تدميره»⁽⁶⁰⁾. لكن الثقافة الحديثة عموماً، تجاوزت مسبقاً الأسطورة، بوصفها تفسيراً علمياً مزعوماً للعالم. ولهذا، ينبغي ألا يتم اختزال الأسطورة إلى هذه الوظيفة الإيستيمولوجية الهدامة والسلبية، فلم تعد إزالة الأسطورة قادرة على أن تكون تخلصاً من الأساطير؛ لأنَّ الأسطورة - بوصفها تاريخاً مختلَقاً أو مغلوطة - قد ثبت مسبقاً وبالفعل بطلانها، وتم استبعادها من قبل الثقافة الحديثة. فالهمم حالياً

57 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 484

58 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1965, p. 43

(بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع: دمشق، 2003، ص 38).

59 «l'étologique» يُستخدم هذا المصطلح أصلاً في الطب وعلم الأمراض ليشير إلى دراسة أسباب المرض، وأصله، وتطوره ... إلخ.

60 Jérôme Porée, « Mal d'injustice et crise de la symbolisation », Répliquer au mal : symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur, Porée, J. et Vincent, G. (éd.), Rennes : PUR, coll. « Philosophica », 2006, p. 36

- من وجهة نظر ريكور - ليس إزالة الأسطورة، بوصفها عمل العلم، وإنما إزالة الأسطورة، بوصفها عملاً فلسفياً وإزالة الأسطورة انطلاقاً من الإيمان.

وترتبط الإزالة الفلسفية للأسطورة بالدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد، والفهم، والفهم المسبق من جهة، والأساطير والرموز والنصوص المؤولة، من جهة أخرى. وتنتقل إزالة الأسطورة - في هذا المستوى - من تدمير الأسطورة بوصفها معرفة زائفة، إلى تأويل وجوداني «existentiale»⁶¹، وإلى فهم للذات، وإلى ملاءمتها أو تملكها «appropriation» عبر التمثيلات الموضوعية للأساطير. وبكلمات أخرى، لا يعني رفض الأسطورة - بوصفها تفسيراً علمياً زائفاً للعالم - أنها مجردة أو خالية من المعنى. فهذا الرفض هو وجه أو بعد سلبي وهامشي في عملية إزالة الأسطورة. ويتمثل الوجه الإيجابي والأساسي لهذه العملية في الإمساك بمعنى الأسطورة، عن طريق التأويلات الوجودانية التي تحوّل كلمات أو ألفاظ الأسطورة وأدعائها بالموضوعية إلى خطاب حول الذات، من أجل فهم هذه الذات. وسنرى لاحقاً أن هذا النوع من إزالة الأسطورة هو جزء من المرحلة الثالثة - المسماة بالمرحلة الفلسفية - لعملية فهم الرمز عند ريكور. وفي شرح هذا النوع من إزالة الأسطورة، يكتب ريكور:

[...] إزالة الأسطورة هي إذن تأويل الأسطورة، أي إرجاع التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يُظهر ويُخفي نفسه فيها. [...] وعلى العكس من الحركة الموضوعية للأسطورة، فإن تحرير قصد الأسطورة يتطلب اللجوء إلى التأويل الوجوداني وفقاً لطريقة هايدغر في الكينونة والزمان؛ ويصطدم هذا التأويل الوجوداني - البعيد عن التعبير عن مقتضى الروح العلمية - بشكل جبهوي، مع الادعاء - الفلسفي، وليس العلمي بذاته - باستنفاد معنى الواقع من قبل العلم والتقنية.⁽⁶²⁾

وأما الشكل أو المستوى الثالث من عملية نزع الأسطورة، فيرتبط بالإيمان المسيحي ذاته. وبينما يمكن، من حيث المبدأ، تطبيق التأويل الوجوداني - بوصفه عملاً للإزالة الفلسفية للأسطورة - على كل أنواع الأساطير، فإن الشكل الثالث من نزع الأسطورة يركّز على خصوصية الإنجيل والإيمان المسيحي. فالنواة التبليغية «kérygmatische» للرسالة المسيحية الأصلية - التي تتطلب إزالة الأسطورة عنها - تتضمن هي نفسها نوعاً من

61(*) ألبينا د. جورج زيناتي في ترجمة مصطلح "l'existentiel" بالوجوداني، لتمييزه عن مصطلح "l'existentiel" الذي نترجمه بالوجودي. و"الوجوداني" مفهوم هايدغر، يشير إلى كل ما يؤسس البنية الأنطولوجية للوجود. ويكتب جورج زيناتي في هذا الصدد: «الوجوداني (existentiel) هو غير الوجودي (existentiel) عند سارتر مثلاً، فهذا المفهوم الأخير يتناول ما هو معيش فردياً في قلق الوجود. أما الوجوداني عند هايدغر، فهو يتعلق ببنية للإنسان، بما هو إنسان، تسبق أي تجربة في الحياة. «انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سبق ذكره، ص 161. وفي الكتاب نفسه، نجد أيضاً: «الوجوداني خاص بفلسفة هايدغر، ويتعلق بتحليل مقولات الوجود بشكل عام، وهو غير الوجودي السارتر في المتعلق بالمعاش العاطفي الفردي. لذا، فإن الوجوداني هو بمنزلة متعالٍ الوجودي. «ص 574

62 Paul Ricœur, « Préface à Bultmann », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, pp. 383-384. (449). Cet article a été publié initialement in *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris : Éd. du Seuil, 1968

سنبين لاحقاً أنه على الرغم من اتفاق ريكور، من حيث المبدأ، مع بولتمان، بخصوص التأويل الوجوداني، وأهميته الكبيرة في الهيرمينوطيقا، من جهة، وبخصوص نقد صيغة دلّاتي النفسانية للفهم في الهيرمينوطيقا، من جهة أخرى، فإن بولتمان نفسه لم يتسلم من نقد ريكور أو بالأحرى من انتقاده. ويتناول هذا الانتقاد، بشكل خاص، المقاربة المباشرة، بشكل مفرط، للمسألة الأنطولوجية. ويرى ريكور أن هيرمينوطيقا بولتمان تتمحور حول التأويل الوجوداني، بشكل مبالغ فيه، حيث إنها تهمل ضرورة المرحلة الدلالية والموضوعية للمعنى، قبل أن يتم تحويله إلى دلالة وجودانية في الملاءمة أو في القرار الوجوداني.

إزالة الأسطورة. ويرى ريكور أنه قد تمّ ممارسة وتطوير هذا النوع الأخير من إزالة الأسطورة من قبل القديس بول والقديس جان.

يُظهر تمييز ريكور وتحليله لهذه الأنواع الثلاثة من نزع الأسطورة عند بولتمان الأسباب التي دفعته إلى تأكيد أهميّة إزالة الأسطورة، بوصفها نقداً يهدف إلى تجاوز الأسطورة، من حيث هي تفسيرٌ علميٌّ زائفٌ للعالم، نحو تأويلٍ خلاقٍ للأسطورة بوصفها رمزاً؛ أي نحو الأسطورة-الرمز. ويقتضي التعامل مع الأسطورة، على أنها رمزٌ، فهم معناها الرمزيّ أو الثاني، عبر فهم معناها الحرفيّ أو الأوّل. وتقوم عملية إزالة الأسطورة بدور مهمّ، في هذا الصدد، بقدر ما تسمح لنا بتجاوز الأسطورة، بوصفها تفسيراً، نحو الأسطورة، بوصفها رمزاً. وبكلماتٍ أخرى، تساعد عملية نزع الأسطورة على تجاوز المعنى الأوّل للأسطورة، من أجل الوصول إلى معناها الثاني: المعنى الرمزيّ. وعلى هذا الأساس، انتقد ريكور بولتمان؛ لأنّه اختزل - في بعض الأحيان - الأسطورة إلى معناها الحرفيّ، من دون أن يأخذ في الحسبان بنيتها أو تركيبها الرمزيّة.^{63(*)} ولتأكيد ضرورة التمييز بين المعنى الأوّل الحرفيّ والمعنى الثاني الرمزيّ، في الأسطورة-الرمز، وجّه ريكور انتقاداً شديداً لبولتمان الذي أهمل أحياناً هذا التمييز وضرورته، في ممارسته لإزالة الأسطورة. ويكتب ريكور، في هذا الصدد:

يبدو أن بولتمان يتجاهل تعقيد الأسطورة. ولهذا، فهو عندما يتحدّث مثلاً عن ضرورة إزالة الأسطورة عن أسطورة الانقسام الثلاثي للكون إلى جنة وأرض وجهنم، فإنّه يعامل الأسطورة من حيث تأويلها الحرفيّ أو بالأحرى تأويلها الرديء. لكنّه لا يدرك أنّ في الأسطورة بُعداً رمزيّاً، بالإضافة إلى البعد الحرفيّ أو الرمزيّ الزائف، وأنّ إزالة الأسطورة مناسبة فقط حينما يتعلّق الأمر بهذا البعد الأخير.⁶⁴⁾

فإدارة ظهورنا للأسطورة-التفسير تعني، في الوقت نفسه، أن نتناول الأسطورة، بوصفها رمزاً. وبهذه الطريقة تتحقّق الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم. ففهم الرمز يقتضي، أولاً وكافتراض مسبق، الاعتقاد بأنّ ثمة معنىً موجوداً مسبقاً في امتلاء اللغة. وفي المقابل، لا نستطيع الاعتقاد إلا بواسطة فهم تأويليٍّ ونقديٍّ للرمز. ويتمّ التجاوز الحاسم لهذه الدائرة الهيرمينوطيقية في المرحلة الثالثة من فهم الرموز. وتقوم هذه المرحلة الفلسفية على التفكير انطلاقاً من الرمز، وليس في أو داخل الرمز، كما كان الحال عموماً في المرحلتين السابقتين (الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية).

63(*) يقول ريكور: «ثمة مفهومان للأسطورة. الأوّل هو الأسطورة كامتداد للبنية الرمزيّة. وبهذا المعنى، لا فائدة من الحديث عن إزالة الأسطورة؛ لأنّ ذلك سيكون مكافئاً للحديث عن إزالة الرمزيّة، وهذا ما أرفضه بشكل كامل. لكن هناك معنى ثانٍ للأسطورة. ووفقاً لهذا المعنى، تقتضي الأسطورة إلى ضياع "alienation" البنية الرمزيّة؛ إذ تصبح متشبيّهة "reified" ويساء بناؤها كتفسير ماديّ فعليّ للعالم. إذا أولنا الأسطورة بشكل حرفيٍّ، فنحن نووّلها بشكل سيئ؛ لأنّ الأسطورة رمزيّة بشكل ماهويّ. ولا نستطيع الحديث، بشكل مشروع، عن إزالة الأسطورة إلا في حالة هذا التأويل السيئ، ولا تتعلّق إزالة الأسطورة بالمحتوى الرمزيّ للأسطورة، وإنّما تتعلّق بتصلّب بنيتها الرمزيّة في إيديولوجيا دوجماتيّة أو متشبيّهة.»

Paul Ricœur, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », Entretien avec Richard Kearney in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 487. Cet entretien a été publié initialement in *Dialogue with Contemporary Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984, pp. 36-45. Une version abrégée de cet entretien a été publiée initialement in *The Crane Bag Journal of Irish Studies* 2, n° 1-2, 1978, pp. 260-266

64 Ibid.

وسنسى - خلال عرضنا ومناقشتنا للمرحلة الأخيرة من مراحل فهم الرموز - إلى تناول الأسئلة التالية: كيف يمكننا تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم، بطريقة تجعلها دائرة مثمرة وبناءة؟ لماذا لا نستطيع الاقتصار على هذه المرحلة الهيرمينوطيقية؟ من أين تأتي ضرورة تجاوز هذه المرحلة، التي تبقى - على وجه الإجمال - تفكيراً داخل الرمز، وليس انطلاقاً منه؟ ما هو نوع الفكر أو التفكير الذي يمكن أن يعطينا أو يهبنا إيّاه الرمز، على الصعيد التفكيري والأنطولوجي؟ ما المقصود بالتأويل الخلاق «l'interprétation créatrice» الذي دعا إليه ريكور، وتبناه في هيرمينوطيقاه؟ وما هو الاختلاف بين هذا التأويل والتأويل الأمثولي أو المجازي «l'interprétation allégorique»، أو التأويل الغنوصي أو العرفاني «l'interprétation gnostique»؟

3-4- المرحلة الفلسفية

يتطلب الانتقال من المرحلة الهيرمينوطيقية، أو من التفكير داخل الرمز، إلى المرحلة الفلسفية، حيث يكون التفكير انطلاقاً من الرمز، تحويل الدائرة الهيرمينوطيقية إلى رهان «pari» يسمح بتجاوز هذه الدائرة. ولا يعني تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية إلغائها أو طمسها، بل على العكس تماماً، يحافظ هذا التجاوز على تلك المرحلة والمرحلة التي تسبقها (المرحلة الفينومينولوجية) كنقطة انطلاق وكأساس لهذه العملية الهادفة إلى التفكير انطلاقاً من الرمز، مع المحافظة على التفكير في الرمز. لكن ممّ يتألف هذا الرهان، الذي يتم، من خلاله، تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية؟ يجيب ريكور:

أراهن أنني سأفهم، بشكل أفضل، الإنسان والرباط بين كينونته وكيونته كل الكائنات، إذا كنت أنا الإشارة إلى الفكر الرمزي. ويصبح هذا الرهان - عندئذ - مهمة أن أتحقق من رهاني، وأن أثبت فيه بنوع من الوضوح. وبدورها، تغير هذه المهمة رهاني، فبالمرآة على دلالة العالم الرمزي، أراهن، في الوقت نفسه، أن رهاني سيُعاد إليّ بشكل كامل في التفكير، في وحدة الخطاب المتسق.⁽⁶⁵⁾

فمن الممكن ترجمة هذا الرهان إذن بالغاية التفكيرية والأنطولوجية، والتي تُشكل بالنسبة إلى ريكور «الأرض الموعودة» لفلسفته. وتكون مهمة أو وظيفة التفكير، المنطلق من الرمز، عندئذ، هي التفحص أو التحقق «la vérification» مما يشير إليه الرمز. وليس لهذا النوع من التحقق أي علاقة بالتحقق، بالمعنى التجريبي أو الإمبريقي في الاتجاه الوضعي. ويعادل هذا التفحص أو التحقق - عند ريكور - التأويل الخلاق. وقبل القيام بتوضيح معنى التأويل الخلاق، بشكل مباشر، ربما كان من المناسب توضيح معناه، بشكل غير مباشر؛ أي عن طريق توضيح معنى نوعين من التأويل يتعارضان معه: التأويل المجازي أو الأمثولي، والتأويل الغنوصي.

يرى ريكور أن التأويل المجازي يمثل تهديداً للصلة الهيرمينوطيقية بين الرمزية والفكر الفلسفي. ويحصل هذا التهديد عندما يتم اختزال معنى الرموز والأساطير إلى فلسفة مخبأة أو مقنعة. لقد أشرنا سابقاً إلى أن

65 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 486

العلاقة التي تربط المعنى الأول بالمعنى الثاني في المجاز أو الأمثلة تمثل نوعاً من الترجمة؛ في حين أن المعنى الثاني في الرمز يكون معطى وملحقاً إليه، بوصفه لغزاً أو أحجية، حيث يكون المعنى الأول للأمثلة بمنزلة لباس تخيلي يخفي وراءه معنى فلسفياً. وانطلاقاً من ذلك، يتمثل عمل التأويل الأمثولي في ترجمة المعنى الأول لها إلى معنى أو فكرة فلسفية. ولهذا، كان ريكور يُفضل الحديث عن تأويل أمثولي، بدلاً من الحديث عن أمثلة. فالأمثلة تتضمن مسبقاً نوعاً من تأويل فكرة ما، عن طرق صورة أدبية أو شعرية. والأمثلة، بهذا المعنى، هي مسبقاً هيرمينوطيقا، في حين أن الرمز هو قبل-هيرمينوطيقي. وقد استشهد ريكور بالتأويلات الرواقية للقصص الخرافية أو لأساطير هوميروس «Homère» وهزiod «Hésiode» كمثال لتوضيح وجهة نظره:

[...] لم تكن الحكاية الخرافية إلا ثوباً، وما إن تتعري حتى تصبح لا معنى لها. وفي الحد الأقصى، تقتضي الأمثلة أن يسبق المعنى الصحيح - المعنى الفلسفي - الحكاية الخرافية التي لم تكن سوى تنكر ثانٍ، وغطاء مرمي قصداً على الحقيقة، لتضليل البسطاء. وقناعتي هي أنه يجب أن نفكر، لا خلف الرموز، وإنما انطلاقاً منها، ووفقاً لها، وأن جوهر الرموز غير قابل لأن يهدم، وأن الرموز تُشكل العمق الكاشف للكلام الذي يسكن بين البشر؛ وباختصار، الرمز يعطي للتفكير.⁽⁶⁶⁾

وعلى النقيض من التأويل الأمثولي، لا يُعامل التأويل الخلاق - الذي دعا إليه ريكور وأشاد به - الرمز على أنه فلسفة متكررة خلف غلاف تخيلي. فالتأويل الخلاق يسعى لأن يفكر بما يكشفه أو يوحي به الرمز. وهذه القدرة الكاشفة التي يحظى بها الرمز هي تفكيرية وأنطولوجية، في الوقت نفسه. وبكلمات أخرى، يتناول التأويل الخلاق، في الآن ذاته، فهم الذات وفهم كينونة كل الكائنات.

وإلى جانب التأويل المجازي أو الأمثولي، فإن الخطر الثاني الذي يحيق بالتأويل يتمثل في الغنوصية أو التأويل العرفاني. وقد رفض ريكور بشدة التأويل العرفاني للرموز، وعده بمنزلة علم دوغمائي للأسطورة «mythologie dogmatique» يقوم على عقلنة الرموز وتجميدها على الصعيد التخيلي. ولهذا الخطر خصوصية في مشكلة الشر وفي الرمزية المتعلقة بها؛ لأن رمزية الشر كانت حالة خاصة ومفضلة، في هيرمينوطيقا ريكور للرموز.

لقد أكد ريكور ضرورة إقصاء هذين النوعين من التأويل (التأويل المجازي والتأويل الغنوصي) من هيرمينوطيقا الرموز، واختار مقارنة معنى الرموز وصياغتها، بواسطة التأويل الخلاق الذي يسعى إلى التحقق مما يعبر عنه الرمز، ويشير إليه، بخصوص الحقيقة الإنسانية. ولهذا سمى ريكور إحدى مهمات التأويل الخلاق بـ «الاستنتاج المتعالي (الترنسدنتالي) للرمز la déduction transcendantale du symbole». وفي تسويغه للتأويل الخلاق بوصفه نوعاً من أنواع الاستنتاج المتعالي، يكتب ريكور:

يتكوّن الاستنتاج المتعالي، بالمعنى الكانطي، من تسويغ مفهوم بإظهار أنه يجعل تأسيس حقل من الموضوعية أمراً ممكناً. فإذا كنت أستخدم رموز الانحراف والتشرد والأسر كأدوات كاشفة للواقع، وإذا كنت

66 Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 295

أفك رموز الإنسان انطلاقاً من الرموز الأسطورية للفوضى والاختلاط والسقوط، وباختصار، إذا كنت أعد - بتوجيه من أسطورة الوجود الشرير - دراسة لتجربة الحرية، فيمكن عندها أن أقول بدوري أنني أستنتج - بالمعنى المتعالي للكلمة - رمزية الشر الإنساني.⁽⁶⁷⁾

فما يهدف إليه فهم الرموز ليس فكراً مخبأً خلف الرموز، وإنما فكرٌ يمكنه الانطلاق من الرموز، ويسعى لتفحص وتأويل ما تكشفه الرموز وتشير إليه، بخصوص الواقع عموماً، والواقع الإنساني بشكل خاص. والسؤال هنا هو: هل يمكن لفهم الرموز، وما تبينه، أن يُستخدم لإغناء فهمنا لذاتنا، حيث يمكننا عندها الحديث عن كوجيتو مؤسس مُفخَّم «exalté»، على غرار الكوجيتو الديكارتي والفيختي والهوسري؟

لقد عارض ريكور - منذ كتابه «الإرادي واللاإرادي» - التأسس الذاتي للذات الفاعلة «l'autofondation de sujet»، وتحدث حينها عن وعي الذات لذاتها، بوصفه مهمةً وهدفًا؛ لأن هذا الوعي لا يمكن أن يكون معطًى. فما حرص ريكور على تأكيده دائماً هو «أن الذات ليست مركز كل شيء، وأنها ليست سيدة المعنى - فهي تلميذة أو طالبة للمعنى». ⁽⁶⁸⁾ وفي الواقع، يبقى الكوجيتو الريكوري - حتى بعد عبوره المراحل الثلاث لفهم الرموز - كوجيتو مهيب الجناح «brisé»، أو مجروحاً «blessé» يحاول أن يقف موقفاً وسطياً بين الكوجيتو المُفخَّم (على النمط الديكارتي مثلاً) والكوجيتو المهان «humilié» (كما هو حال كوجيتو نيتشه، مثلاً وخصوصاً). ⁽⁶⁹⁾ ولهذا السبب، لم يرض ريكور باختزال التأويل الخلاق والقوة الكاشفة للرموز إلى مجرد استنتاج متعالٍ يقوم بتضخيم فهم الذات أو دورها. فالإقتصار على استخدام التأويل الخلاق - لإغناء فهمنا أو وعينا لذاتنا - سيفضي إلى القول بذات مُفخَّمة، دأب ريكور على رفضها وانتقادها، بشكل دائم. وكما قال بحق جان فيليب بيري، في مقالته المهمة عن ريكور، في هذا الشأن:

[الكوجيتو الريكوري] ليس كوجيتو مُفخَّمًا مهموماً بالأساس الأول، ولا كوجيتو مُهاناً ضائعاً بسبب الهوة الناتجة عن نشوئته «sa généalogie»، وإنما هو كوجيتو مجروحٌ منفتحٌ على ما هو مغايرٌ لذاته بذاته. وهذا الكوجيتو ليس مصدرًا لكل المعنى. لكن العقل الهيرومينوطيقي - ومن دون أن يكون مؤسساً لذاته بذاته - ليس مجرداً، مع ذلك، من القدرة التوضيحية.⁽⁷⁰⁾

67 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 486

68 Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz « dir. », Paris : Éd. du Cerf, coll. « Procope », 1990, p. 35. Cet entretien était réalisé à l'université de Munich à l'occasion d'un cycle de conférences sur « ipsité et altérité », pendant le semestre d'hiver 1986-1987.

69 الكوجيتو الريكوري مجروح، بسبب تناهي الدارين، وبسبب أسبقية الكينونة بوصفها «دازايناً» (بوصفه كائنًا) بالنسبة إلى وعي الذات والتفكير النظري. ولقد بلغت هيرومينوطيقا الذات، عند ريكور، أوجها في «الذات عينها كآخر». والاهتمام الأساسي لريكور، في هذا الكتاب، يتمثل في موضوعة أو موقعة الكوجيتو بين الكوجيتو المُفخَّم والكوجيتو المهان.

70 Jean-Philippe Pierre, « Paul Ricœur, le continuateur endetté (1913-2005) », http://exchorexis.refer.ga/IMG/pdf/paul_ricoeur-2.pdf, p. 11. Cet article est déjà publié dans *Exchorexis*, N° 4, Juillet 2007

ويرفض التحديد الضيق لقدرة الرموز الكاشفة، أو لاختزالها إلى مجرد فهم مغتن للذات، تم تأكيد الوظيفة الأنطولوجية للرمز وللتأويل الخلاق. وتتعلق هذه الوظيفة بالصلة بين كينونة الإنسان وكينونة الكائنات الأخرى. فما تكشفه الرموز، وتشير إليه أيضاً، هو كينونة الإنسان في كينونة العالم. وفي هذا السياق، أبرز ريكور أحد المعاني - المتأثرة بهایدغر بشدة - لشعار هيرومينوطيقاه للرموز «الرمز يعطي للتفكير». وقد اعتبر أن هذا المعنى يمثل ثورة كوبرنيكية. وكتب، في هذا الصدد: «الرمز يعطي للتفكير أن الكوجيتو موجود داخل الكينونة، وليس العكس»⁽⁷¹⁾ فالفلسفة الموجهة بالرموز تهدف إلى إعداد «مفاهيم وجودانية، أي ليس بنى للتفكير فحسب، وإنما بنى للوجود بوصفه كينونة الإنسان»⁽⁷²⁾.

5. صراع التأويلات والمراحل الثلاث للطريق الطويل لهيرومينوطيقا ريكور الفلسفية: الدلالية، والتفكيرية، والوجودية

تزايد اهتمام ريكور - بعد «رمزية الشر» - بمراحل فهم الرموز عموماً، وبالمرحلتين الهيرومينوطيقية والفلسفية خصوصاً. وبدأ ذلك واضحاً في كتاب «في التفسير. محاولة في فرويد» المنشور عام 1965، وفي المقالات التي نشرها في ستينيات القرن الماضي - والتي تمّ تجميع معظمها لاحقاً، في كتاب «صراع التأويلات. دراسات هيرومينوطيقية»، الصادر عام 1969. ففي مقالته المهمة «الوجود والهيرومينوطيقا» والمنشورة عام 1965، بدأ ريكور بالتنظير لتأسيس الهيرومينوطيقا في الفينومينولوجيا، وتحدث عن ثلاث خطوات لهذا التأسيس: دلالية (سيمانطيقية)، تفكيرية، وجودية. ويبين ترتيب هذه المراحل عموماً، وكون المرحلة الوجودية هي المرحلة الأخيرة، ما يعنيه ريكور بالطريق الطويل. فسلوك هذا الطريق يعني أنه ينبغي أن تكون الأنطولوجيا مسبقة بتناول الأسئلة المنهجية والإبستمولوجية، وبدراسات لغوية وتفكيرية.

وتتضمن المرحلة الدلالية دراسة معيارية للرموز - تبين مستويات ظهورها وتحليلها القصدي - والفهم الفينومينولوجي، والفهم الهيرومينوطيقي للرموز. والجدير بالملاحظة، في هذه المرحلة، هو أن المنعطف اللغوي الذي بدأ في الفلسفة الريكوروية عام 1960، قد تمّ تعزيزه وتوطيده، بشكل أكبر، في السنوات اللاحقة، ووصل إلى ذروته ابتداءً من سبعينيات القرن الماضي.⁽⁷³⁾ وفي تأكيده لأهمية الدراسة أو المرحلة الدلالية أو اللغوية،

71 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 486

72 Ibid., pp. 487-488

73 (*) لقد بدأ ريكور بمناقشة دراسات علماء اللغة (كاميل بنفنيست "Emile Benveniste" ونعوم تشومسكي وأجيرداس غريماس ولويس هيلمسلف "Louis Hjelmslev") والإحالة عليها في كتاباته منذ بداية ستينيات القرن الماضي؛ واعتبر اللغة نقطة مركزية تتقاطع فيها كل الأبحاث الفلسفية المعاصرة. وقد كتب، في هذا الصدد: «نحن نبحث، في هذه الأيام، عن فلسفة ضخمة للغة، تأخذ في الحسبان الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني والعلاقات المتبادلة لهذه الوظائف.»

Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 13

(في التفسير: محاولة في فرويد: ص 14).

ولم يدع ريكور امتلاك القدرة على وضع هذه الفلسفة الضخمة، بل وشكك في إمكانية إعداد هذه الفلسفة بواسطة فيلسوف واحد؛ ولهذا، قدّم عمله الفلسفي عن فرويد على أنه إسهام في البحث الفلسفي المتطلع إلى استكشاف «بعض التفضيلات الرئيسية بين فروع المعرفة ذات العلاقة باللغة.» المصدر السابق نفسه، ص 14

يكتب ريكور: «يُعبر كل فهم أنطيقى أو أنطولوجي^{74*} عن نفسه - أولاً ودائماً - في اللغة.»⁽⁷⁵⁾ وفي هذه المقالة، وفي كتابه عن فرويد، أكد ريكور الاعتماد المتبادل والترابط الوثيق بين مفهومي التأويل والرمز، فيكتب: «وهكذا يصبح مفهوما التأويل والرمز متلازمين. ويوجد تأويل حيثما يوجد معنى متعدّد، وفي التأويل تصبح تعدّد المعنى جليّة.»⁽⁷⁶⁾ وقد رأى ريكور أنه، بالإضافة إلى الدراسة المعيارية للرموز، ينبغي أن تتضمن المرحلة الدلالية إحصاءاً لأنماط أو أساليب المقاربات أو العمليات الهيرمينوطيقية. ويجب إكمال هذا الإحصاء بتحليل نقديّ لتنوع المناهج الهيرمينوطيقية. ويسعى هذا التحليل النقديّ، في الوقت نفسه، إلى إظهار مشروعية أو صحة كل نسق هيرمينوطيقى أو كل منهج تأويلي، وحدود هذه المشروعية أو الصحة. وبإظهاره هذه الحدود الناتجة عن البنية النظرية لكل منهج هيرمينوطيقى، ينشُد هذا التحليل النقديّ «التحضير لممارسة مهمته الأعلى، والتي ستكون القيام بتحكيم حقيقيّ بين الادّعاءات الشمولية لكل واحد من التأويلات.»⁽⁷⁷⁾

وتهتمّ المرحلتان التاليتان (المرحلة التفكيرية والمرحلة الوجودية) بما سبق أن تحدث عنه ريكور عموماً بخصوص المرحلة الثالثة من الفهم الفلسفي للرموز. وبسبب أو بفضل الموقع المتوسط للمرحلة التفكيرية - بين المرحلتين الدلالية والوجودية - فإنها تقوم بوظيفة تأمين انتقال الهيرمينوطيقا من المرحلة الأولى الدلالية - المهتمة بالتحليل اللغوي والنقدي للرموز ولتأويلاتها - إلى المرحلة الأخيرة الأنطولوجية، والتي تشكل الغاية القصوى للفلسفة الريكورية. والمنشود، على المستوى التفكيرى، هو فهم الذات. ولأن هذا الفهم لا يمكن أن يكون مباشراً أو غير متوسط، فإنه يلجأ إلى الفهم التأويلي للرموز والعلامات. وتعود وظيفة الوساطة التي تقوم بها المرحلة التفكيرية إلى كونها تربط بين جهدنا للوجود (الأنطولوجيا) والتعابير (الدلالية) التي تعكس هذا الجهد وهذا الوجود. وهكذا، قام ريكور بإكمال تعريفه السلبي للتفكير - الذي يؤكد أن التفكير ليس حدساً - بتعريف إيجابي، يرى فيه أن «التفكير هو ملاءمة جهدنا من أجل الوجود، وملاءمة رغبتنا في الكينونة،

^{74*} التمييز بين الأنطولوجي "ontologique" - بوصفه يتعلق بالكينونة لا بالكائن - والأنطيقى "ontique" - بوصفه يحيل، بدايةً أو مباشرةً، على الكائن - أساساً في الفلسفة الهایدغريّة. و"المأخذ" الأساسي الذي أخذه هايدغر على الفلسفة الغربيّة، من أفلاطون إلى نيتشه، هو كونها انشغلت بدراسة الكائن وأهمّلت دراسة الكينونة. ومن هنا حديث هايدغر عن نسيان الكينونة في الفلسفة الغربيّة.

75 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 15. (صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 42).

Ibid., pp. 16-1776. (المصدر السابق نفسه، ص 44)

وقد أكد ريكور النقطة ذاتها، في كتابه عن فرويد، حيث يكتب: «في رأينا أن الرمز تعبير أسنى ذو معنى مزدوج يتطلب تأويلاً، والتأويل هو عمل الفهم الذي يسعى إلى حلّ غموض الرمز.»

Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 19

(في التفسير: محاولة في فرويد، ص 18).

77 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 18-19. (صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 46)

الوظيفة النقدية محايثة للهيرمينوطيقا الريكورية في مراحلها المختلفة، إلى درجة تمكّنا من القول: إن هيرمينوطيقا ريكور تنتمي للهيرمينوطيقا النقدية بامتياز. ولكن يجب التنبيه إلى أن النقد الريكوري لا ينشُد التقليل من شأن الموضوع المعنى بالنقد، وإنما يهدف إلى إظهار حدود نظرية ما أو منهج ما، مع المحافظة على تبيان قيمته ومشروعيته. سنعود لاحقاً إلى هذه النقطة.

من خلال الأعمال التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة.⁽⁷⁸⁾ وهكذا نجد في فلسفة ريكور ترابطاً ومفصلاً بين الأنطولوجيا (جهدنا من أجل الوجود ورغبتنا فيه)، والتفكير (فهم الذات)، والهيرمينوطيقا (تأويل التعابير التي تعكس هذا الجهد، وهذه الرغبة، وهذا الوجود، وتساعد على تحقيق هذا الفهم). ففهم الذات يقتضي حتماً تأويل الأعمال التي تعبّر من خلالها هذه الذات عن نفسها، وفهمها. و«في هذه الذات، يكون لدينا فرصة التعرف على موجود ما.»⁽⁷⁹⁾

الكوجيتو أو الـ «أنا أكون» هو الحقيقة الأولى ونقطة الانطلاق في الفلسفة الريكورية. ولأنّ هذا الكوجيتو فارغ ولا يمكن قهره، فهو بحاجة لأن يتم ملؤه بتأويلات نقدية تتناول الوعي الزائف الموجود فيه. ومن الرغبة بملء هذا الكوجيتو، والوقوف وقفة نقدية تجاه وعيه الزائف، تنتج الإمكانية الدائمة لتعددية التأويلات والأنماط الهيرمينوطيقية التي تتناول الذات والكيونة. فثمة هيرمينوطيقات تؤوّل الحاضر، انطلاقاً من ماضيه، أو من جذره وأصله وما شابه - ونجد نموذجاً لذلك في التحليل النفسي الفرويدي - وثمة هيرمينوطيقات تؤوّل الكيونة والذات، انطلاقاً من نظرة تقدمية نحو غاية ما مُفترضة - كما هو الحال في فينومينولوجيا هيغل - أو انطلاقاً من النهاية الأخيرة المُفترضة، كما هو الحال في فينومينولوجيا الدين الآخروية «eschatologique»^(80*)؛ أي المتعلقة بالنهاية أو الآخرة.

ويرى ريكور أنه لا يمكن فصل هذا الاختلاف أو الصراع بين الهيرمينوطيقات المتنافسة عن أنطولوجيا مُتضمنة أو مُنخرطة «impliquée» في هذا الصراع، وتعددية. فهي منخرطة؛ لأنه لا يمكن الإمساك بالكيونة أو إدراكها أو تصويرها إلا بوصفها كيونة مؤولة، وليس مطلقاً بوصفها كيونة منفصلة. وينتج هذا الانخراط لأنطولوجيا الفهم، في منهجية التأويل، عن الدائرة الهيرمينوطيقية التي لا يمكن تجنبها. ولا يمكن لأنطولوجيا الفهم أن تكون أنطولوجيا موحدة؛ لأنه يمكن للكيونة دائماً أن تُقال بطرائق متعددة. وهكذا، فإن أنطولوجيا ريكور - التي تشكل أفق فلسفته وهدفها - تختلف، بشكل واضح، عن الأنطولوجيا الهايدغرية. ولتوضيح السمات الرئيسة للأنطولوجيا في فلسفته، واختلافها عن أنطولوجيا هايدغر، يكتب ريكور:

تبقى أنطولوجيا الفهم متضمنة في منهجية التأويل، وفق «الدائرة الهيرمينوطيقية» الحتمية التي علمنا هايدغر نفسه تقف أثرها. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا فقط في صراع الهيرمينوطيقات المتنافسة، ندرك شيئاً ما

78 Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 325

(المصدر السابق نفسه، ص 385) Cet article a été publié initialement sous le titre « Herméneutique et réflexion » in *Demittizzazione e immagine* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1962), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 32, 1962, pp. 19-34

79 Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 20. (المصدر السابق نفسه، ص 48).

80(*) ينصب اهتمام الدراسة الآخروية "eschatologique" على دراسة الحدث أو الأحداث الأخيرة التي ستحصل في نهاية التاريخ، بالمعنى الديني أو اللاهوتي للنهاية. وهذه الدراسة مرتبطة باللاهوت، بشكل وثيق. وعلى الرغم من وجود بعض الصلات القوية بين الآخروية والتيلولوجية أو الغائي - من حيث إنّ الطرفين يفهمان الحاضر والماضي من خلال فهمهما لمستقبل ما - فإن ذلك لا ينفي وجود اختلافات وتمايزات أساسية بينهما. وتكمن أهم هذه الاختلافات والتمايزات في كون الدراسة الآخروية تهتم بما هو أخير أو آخر الأحداث في التاريخ (بألف القصر). أمّا الدراسة التيلولوجية، فتهتم بالغاية أو بما هو غائي، بغض النظر نسبياً عن موقعه في سلسلة الأحداث التاريخية.

من الكينونة المؤولة؛ فالأنطولوجيا الموحدة - كحال الهيرمينوطيقا المنفصلة - منيعة على منهجنا. ففي كل مرة، تكتشف كل هيرمينوطيقا وجه الوجود الذي يؤسسها كمنهج.⁽⁸¹⁾

فصراع الهيرمينوطيقات وتعددية التأويلات هما نتيجة منطقية ومحتومة؛ لكون «الكينونة يمكن أن تقال بطرائق متعددة»، كما يؤكد ريكور، متابعاً أرسطو، في هذا الشأن. فكل نسق هيرمينوطيقي يعكس جانباً من الكينونة ومن تبعية الذات لها. ولهذا، تتخذ هذه التبعية أشكالاً متعددة: تيليولوجية، أركيولوجية، أخروية. والأسئلة التي ينبغي طرحها، في هذا السياق، هي: ما إمكانية مفصلة هذه الطرق المتعددة من التأويل في هيرمينوطيقا عامة؟ هل يمكن حسم هذا الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ هل ثمة مجال لتصور أو لإقامة علاقة تكاملية جدلية بين هذه المناهج التأويلية المتنافسة؟ تكتسي محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات أهمية كبيرة في بحث إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية؛ لأن ريكور حاول القيام بوساطة بين الهيرمينوطيقات المتنافسة، على أمل الإسهام في تأسيس هيرمينوطيقا عامة، وسعيًا لدمج التأويلات المتنافسة في التفكير الفلسفي.

ولتوضيح مشهد صراع التأويلات أو الهيرمينوطيقات - الذي كان الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا الرموز في الستينيات - انكب ريكور على دراسة الهيرمينوطيقات المتعارضة بشكل قطبي ومتطرف. ففي الطرف الأول، هناك هيرمينوطيقا البناء أو إعادة البناء «herméneutique de la reconstruction»، وهي أساساً هيرمينوطيقا لاهوتية تنشأ إعادة جني أو استعادة المعنى. وفي الطرف الثاني، هناك هيرمينوطيقا التدمير ذات التوجه الأركيولوجي، والمؤسسة على ممارسة الشبهة أو الريبة، ليس تجاه ما يصدر عن الوعي أو الفكر الإنسانيين فحسب، بل أيضاً تجاه هذا الوعي نفسه. ويرى ريكور أن ماركس ونيتشة وفرويد هم «أساتذة للشبهة أو الريبة» بامتياز.

وينتمي المنهج الذي طَبَّقه ريكور، ووضع أسسه النظرية في «رمزية الشر»، بشكل جلي، إلى هيرمينوطيقا إعادة البناء. وقد سعى لاحقاً إلى مواجهة منهجه الهيرمينوطيقي بالمناهج المخالفة لمنهجه والمتعارضة معه، بشكل كبير. وهكذا انتقلت إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية من صياغة وتطبيق منهجها الخاص إلى مواجهة حوارية وصراعية، في الوقت نفسه، مع المناهج الهيرمينوطيقية الأخرى، المختلفة عنها والمخالفة لها. ولم يسع ريكور - من وراء هذا الانتقال - إلى مجرد الدفاع عن منهجه الهيرمينوطيقي الخاص، ورفض المناهج المعارضة له أو المختلفة عنه، بل على العكس من ذلك تماماً، فلقد قام بتأكيد الأهمية الكبيرة والقيمة الإيجابية النسبية لتلك المناهج، وحاول أن يدمجها - ولو بشكل جزئي - في منهجه الهيرمينوطيقي الخاص. ويمكن لنا أيضاً تفسير محاولة ريكور القيام بوساطة بين المناهج الهيرمينوطيقية المتعارضة والمتنافسة، بأطروحته القائلة إنه في هذه الوساطة تحديداً تكمن مهمة الفلسفة بوصفها فلسفة.^(82*)

81 Ibid., p. 23. (المصدر السابق نفسه، ص 52).

82(*) لقد أكد ريكور هذه النقطة في عدة مناسبات، وسنقوم لاحقاً بمناقشة تفصيلية لهذه النقطة.

فيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات هي هيرمينوطيقا النزاع أو الصراع^{83(**)} بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات المتعارضة، من جهة، وهيرمينوطيقا السعي إلى التوفيق النسبي والجزئي بينها، من جهة أخرى. وباختصار، الهدف الأساسي الذي سعى ريكور إلى تحقيقه - في مرحلة هيرمينوطيقا الرموز والعلامات - هو توضيح مشهد الصراع بين هذه الهيرمينوطيقات، من ناحية أولى، واستكشاف إمكانية القيام بوساطة بينها، من ناحية ثانية. وسنحلل ونناقش، في الفصلين التاليين، هذه المحاولة الريكورية المزدوجة.

83(**) اعتبر ريكور أنَّ سمة الصراع أو النزاع "le conflit" لها طابعٌ أو جذرٌ أنطولوجي. وبدا ذلك واضحاً منذ بحثه في "فلسفة الإرادة"، أي حتى قبل أن يصبح الصراع بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات هو الموضوع الرئيس لفلسفته في الستينيات. وقد كتب ريكور، آنذاك: «ينتج الصراع عن البنية الأكثر أصالة للإنسان؛ فالموضوع هو تركيب، أمّا الأنا فهي صراع».

Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 148.

وفي تأكيد مركزية فكرة الصراع في فلسفة ريكور عموماً، وفي هيرمينوطيقاه خصوصاً، كتب تلميذه، المفكر الإيطالي دومينيك جيرفولونو: «الهيرمينوطيقا الريكورية مميزة من خلال موضوع "صراع التأويلات" ومن خلال "توترها" الخاص بين أنماط متنوعة ومتعارضة؛ لأن مفهوم ريكور عن ذات التأويل هو مسبقاً مفهوم صراعي و"متوتر": فالذات متوترة وقلقة ومقسومة إلى ثنائية، ويجب عليها أن تخسر نفسها من أجل أن تجد نفسها من جديد، وعليها أن تخرج من ذاتها وتفتح على الآخر، مع أنها مدفوعة لأن تنطوي على ذاتها نفسها، وأن تعلن نفسها مكتفية بذاتها. والإرادة مدعوة لأن تأخذ بذاتها وعلى عاتقها اللإرادي، وتتلاءم معه، وتعترف بأنها ذات حرة متناهية مهددة باستمرار من قبل "عنجهية" العواطف، وهي مثقلة بتهديد الدمار الشامل في مواجهة لإرادي منظور إليه كاستحالة مطلقة، وكرفض ويأس أنطولوجي. وتخفي هيرمينوطيقا الصراع في داخلها سر صراع الهيرمينوطيقات: وهكذا، يبدو، مرة أخرى، أنَّ الكوجيتو، في تمامه وفي دلالاته، هو المركز والقلب الخفي للمشروع الفلسفي لريكور».

Domenico Jervolino, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, Paris : Ellipses, coll. « Philo », 2002, p. 22.

وإضافة إلى ذلك، رأى ريكور أنَّ الصراع هو من طبيعة الفعل الإنساني، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي... إلخ، وكتب، في هذا الصدد: «...[الصراع هو بنية للفعل الإنساني. وينبغي ألا نحل بحياة هادئة، بشكل طبيعي. فالمجتمع ليس جنة عدن. ويجب علينا أن نأخذ على عاتقنا صراعاتنا، كما تعلمنا التراجيديا الإغريقية، حيث نرى ظهور صراعات بين البشر والآلهة، بين الأطفال والمسنين، بين الأخوة والأخوات... في التراجيديا الإغريقية، يستدعي مشهد النكبة الحكمة العملية.»

« Pour une éthique du compromis », interview de Paul Ricœur, Propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue *Alternatives Non Violentes*, n° 80, Octobre 1991. Cet entretien se trouve dans le Fonds Ricœur : <http://www.fondsriceur.fr/photo/pour%20une%20ethique%20du%20compromis.pdf>.



Mominoun



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

