هيرمينوطيقا الشر عند بول ريكور

إعـــداد

أ.م.د/ دعاء محمد عبد النظير

أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الملخص:

تمثل مشكلة الشر جانبًا أساسيًا في فلسفة بول ريكور، يتناولها من خلال منهجه التأويلي، حيث فلسفة الإرادة والفعل الإنساني وطبيعة الإنسان الخطاء. وهنا ينبغي القول إن فلسفة ريكور فلسفة هيرمينوطيقية (تأويلية)، والتأويل يحتاج إلى نص، وهذا النص يحتوي على رموز ومجاز، واستعارة، ومعنى ظاهري، وآخر خفي. علاوة على أن النص يعتمد على السرد. فالشر يحيط بالتجربة الإنسانية، ويترتب عليه معاناة دائمة، فعلى مر التاريخ عرف الإنسان موجات من العنف والعدوان والحروب اختلفت في أسبابها التي أوجدتها بين الفلسفي والديني، والسياسي، مما يؤثر على الذات الإنسانية في بعدها الوجودي. وما يحاوله ريكور هنا هو التركيز على الذات الإنسانية (الفردية/ الجماعية) أو بتعبير ريكور "الأنا" باعتبارها "آخر". وإعادة الثقة الوجودية لهذه الذات، وانفتاح الذات على العالم. ولن يأتي هذا الانفتاح الوجودي والأخلاقي إلا بالهيرمينوطيقا التي دعا إليها ريكور. وهذا يستدعي ضرورة محاربة الشر، ومحاولة التقليص منه، وذلك عن طريق الغفران (التسامح) الذي يتضمن الحرية والأمل في المستقبل. إذن هدف ريكور هو هدف إنساني وجودي، يبرز من خلال تناوله الفلسفي والديني والسياسي لمشكلة الشر في إطار هيرمينوطيقي، ومن ثم فإن مشكلة الشر هي مشكلة أنطولوجية (وجودية) تتعلق بالبعد الوجودي والذي يتمثل في الوعي بالحرية والرؤية الأخلاقية للعالم.

الكلمات المفتاحية:

الفينومينولوجيا– الهيرمينوطيقا – الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية – بول ريكور – رمزية الشر – السرد والخيال – الأسطورة – الخطيئة – فلسفة الإرادة – الذنب – الأيديولوجيا – النازية – الهولوكوست – الشر التافه – الشر المؤول – الذاكرة – الغفران – العدالة – حنه آرندت – اللاعصمة – الهشاشة – علم الدلالة – الاستعارة والمجاز – النص والفعل – الشمولية – العنف – الحرب – الانفتاح – هوسرل – جادامر – شلاير ماخر.

Abstract :

Paul Ricoeur's problem of evil is a fundamental problem in his philosophy, which he addresses through his hermeneutic method, where the philosophy of will, human action and the wrong nature of man. Here it should be said that Ricoeur's philosophy is a hermeneutic philosophy, and interpretation needs a text, and this text contains symbols and metaphor, apparent meaning, and a hidden one. Moreover, the text is narrative-based. Throughout history, man has known waves of violence, aggression and wars that differed in their philosophical, religious, and political causes, which affect the human self in its existential dimension. What Ricoeur is trying to do here is to focus on the human self (individual/collective) or, in Ricoeur's terms, "the I" as the "other." And to restore the existential confidence of this self, and the openness of the self to the world. This existential and moral openness will only bring about the hermeneutics advocated by Ricoeur. This calls for the need to fight evil, and to try to reduce it, through forgiveness (tolerance), which includes freedom and hope for the future. So Ricoeur's goal is an existential human goal, emerging from This calls for the need to fight evil, and to try to reduce it, through forgiveness (tolerance), which includes freedom and hope for the future. Ricoeur's goal, then, is an existential human goal, highlighted by his philosophical, religious, and political approach to the problem of evil in a hermeneutic framework, and thus the problem of evil is an ontological problem related to the existential dimension, which is the awareness of freedom and the moral vision of the world.

Keywords:

phenomenology – hermeneutics – phenomenology Hermeneutics – Paul Ricoeur – symbolism of evil – narrative and fiction – myth – sin – philosophy of will – guilt – ideology – Nazism – Holocaust – trivial evil – interpreted evil – memory – forgiveness – justice – Hannah Arendt – fallibility – fragility – semantics – metaphor– text and action – totalitarianism – violence – war – openness – Husserl – Gadamer – Schleiermacher.

المقدمة:

تعد مشكلة الشر مشكلة أساسية في فلسفة بول ريكور، فالشر يحيط بالتجربة الإنسانية، ويظهر، وتظهر نتيجته في الوعي الإنساني، فنحن نعيش تجربة الشر ونقاومه أو نتوقعه، ولذا كانت خبرة الشر، وما يترتب عليه من معاناة، أبرز حضورًا في الذاكرة. فالإنسان هو من يعاني منها، وهو الجاني والمجني عليه في الوقت ذاته، ومن ثم فإن مشكلة الشر مشكلة أنطولوجية (وجودية) وميتافيزيقية وأخلاقية، وكذلك أنثروبولوجية باعتبارها وجدت منذ وجود الإنسان وتعاظمت صورها في الوقت الراهن.

فعلى مر التاريخ عرف الإنسان موجات من العنف والعدوان والحروب، اختلفت في أسبابها التي أوجدتها بين الفلسفي والديني والسياسي، ولكنها اشتركت في نتائجها والتي تمثلت في الإبادة أو الحرب، مما يمثل وجود الشر في أقسى صوره، ولكن في المقابل، لا يزال الإنسان يبحث عن الخير في مقابل الشر. ويذكرنا ريكور باستمرار بأنه لا يكفي تفسير عالمنا بناء على المعاناة والظلم، بل يجب علينا أيضًا محاولة تغييره وهذا يقتضي معرفة الشر بأوجهه المختلفة، وإدراك مصادره ومسبباته، وأدوات مكافحته، وأخيرًا تفسيره وفهمه من أجل القضاء عليه، أو محاولة تقليصه.

بناء على ذلك تعد مشكلة الشر عند بول ريكور، مشكلة أساسية في فلسفته، يتناولها من خلال منهجه التأويلي من حيث فلسفة الإرادة والفعل الإنساني وطبيعة الإنسان الخطاء. وهنا ينبغي القول إن فلسفة ريكور فلسفة تأويلية، والتأويل يحتاج إلى نص، وهذا النص يحتوي على رموز ومجاز، ومعنى ظاهري ومعنى آخر خفي، علاوة على أن النص يعتمد على السرد.

ومن أجل تأويل النص (سواء كان دينيًا أم أخلاقيًا أم سياسيًا)، فنحن نحتاج إلى هيرمينوطيقا ريكور التي تسعى لفهم الذات فهمًا وجوديًا من خلال قراءة هذا النص، كما تسعى للانفتاح، أي انفتاح الذات على العالم، ولن يأتي هذا الانفتاح الوجودي والأخلاقي إلا بالهيرمينوطيقا التي دعا إليها ريكور. وتلك هي الفلسفة التأويلية التي تسعى لاتصال الذات بالعالم. وهنا تبرز أهمية اللغة كشرط للتواصل، تلك اللغة التي تحتوي على النص والسرد والاستعارة ومن ثم التأويل (الهيرمينوطيقا)، حيث يعتقد ريكور أن الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة، إنها معادلة بين ذات ومعنى، ذات منغمسة في الممارسة والفعل، تملك إرادة حرة، ليس فقط الذات الفردية، ولكن الذات عينها كآخر، أي يجب وضع الآخر في الاعتبار.

وبما أن النص هو تجربة تأويلية، وترجمة للطابع الوجودي للتجربة الإنسانية، فإن هذا النص، والذي يحتاج للتأويل، هو نفسه الذي يحتوي على الاستعارة من حيث هي مجاز ورمز، وحينما يتم التأويل معتمدًا على السرد، وعلى تأويل النص من خلال الاستعارة والرمز تنكشف لنا ملامح التجربة الإنسانية في بُعدها الوجودين وهذا هدف أساسي لهذا البحث، وهذا ما يترتب عليه فهم الذات الفردية، بل والجماعية (المتضمنة على الآخر) في تجربتها الإنسانية.

إشكالية البحث:

إذا كان الشر حالة وجودية للإنسان الخطاء الذي يعتريه الضعف في الإحساس والصدع داخل الذات، فما أسباب هذا الشر؟ وما السبيل إذن لمعالجته والتخلص منه؟ وإذا كان هذا الشر يحمل بعدًا دينيًا وآخر سياسيًا فكيف لنا من معالجة ذلك الجانب الديني والسياسي في سبيل تحقيق الذات الإنسانية في حالتها الوجودية، خاصة وأن البحث محاولة تتناول مشكلة الشر من زاويته الأنطولوجية (الوجودية) في المقام الأول، وبأي معنى يمكن فهم الوجود الإنساني بدلًا من كيف يمكن فهم ذلك الوجود. فالهيرمينوطيقا طريقة لإثبات الذات. فهي تجعلنا نرى ذاتنا والآخر، وتمنح المجال للحرية والاختيار خاصة وأن ريكور قد تناول الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لتأويل الذات، وفهم هذه الذات.

إذن نحن لا نجانب الصواب إن قلنا إن مشكلة الشر تطرح الكثير من التحديات في كل العصور، بل إنها مشكلة واقعية نعيشها وتتداخل فيها جوانب عدة منها ما هو فلسفي، ومنها ما هو ديني (ثيولوجي) مقدس، ومنها ما هو عملي (أخلاقي/ سياسي). ومن ثم فالشر يقف كتحدٍ في وجه الفكر الإنساني بجوانبه المختلفة، وخاصة في بعده السياسي والذي تحول معه الإنسان إلى إنسان مقهور، يطغي عليه الشر، ويعاني منه. ومن ثم ربما يكون الحل هو أن الذاكرة تغفو عن ذلك الشر، وهذا ليس معناه نسيان الماضي، ولكن معناه ألا نكرر ذلك الشر.

وهنا ترتبط إشكالية البحث الأساسية، من حيث سعيها نحو تحقيق الذات الإنسانية في حالتها الوجودية، وذلك من خلال تناول المرحلة الدينية، ثم المرحلة العملية (السياسية) في فلسفة ريكور، وفي كلتا الحالتين فإن هدف ريكور هو الوصول للذات، ولكن ليس الذات الفردية، ولكن (الآخر) بوصفه داتًا جماعية، فالذات تضع في اعتبارها ذلك الآخر، وهي بذلك تؤكد نفسها وبقوة في جانبها الوجودي الإنساني سعيًا وراء الحرية واختيار الفعل، والعدالة من خلال تناول هيرمينوطيقا الشر عند ريكور، تلك هي طريقة التفلسف التي مارسها ريكور طوال حياته، ونعني بها: الجمع الدائم لصراع التأويلات، وبدا هذا واضحًا في توجهاته الفلسفية، الدينية، الأخلاقية والسياسية.

وعلى هذا الأساس تكون إشكالية البحث عند بول ريكور كالآتي: ما مصدر الشر، وكيفية معالجته؟ وهل يرتكب الإنسان الشر بإرادته، ولماذا تفشى العنف والحرب؟ وكيف يساهم ذلك في تشكيل الذات الإنسانية في جانبها الوجودي في الواقع المعيش عند بول ريكور؟ وما النموذج التأويلي (الهيرمينوطيقي) لريكور في مشكلة الشر؟ وهل استطاع ريكور أن يتجاوز الطرح الفلسفي التقليدي لهذه المشكلة؟

تساؤلات البحث:

س١: ماذا تعني هيرمينوطيقا الشر عند ريكور؟ وما هدف ريكور منها؟
س٢: كيف دمج ريكور بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، فيما يسمى بعلم الظواهر التأويلية (الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية).
س٣: ماذا يعني صراع التأويلات عند ريكور؟
س٤: ما دور السرد في فهم هيرمينوطيقا الشر عند ريكور؟
س٥: هل تناول ريكور الدين فقط، أم فلسفة للدين تتجلى فيها نزعته الهيرمينوطيقية؟
س٦: كيف تأثر ريكور بجادامر فيما يسمى "عالمية التأويل" و"أخلاقية التفاهم"؟
س٧: كيف تنتقل مشكلة الشر، لدى ريكور، مما هو ديني (مقدس) إلى ما هو عملي (سياسي)؟
س٨: ما مقاربات الشر السياسي العملي بين حنه آرندت وبول ريكور؟
س٩: ما الحلول التي قدمها بول ريكور لمشكلة الشر؟

منهج البحث:

المنهج التأويلي النقدي.

محتويات البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وثلاثة عناصر أساسية وخاتمة ونتائج البحث، وقائمة للمصادر والمراجع.

عناصر البحث:

أولاً: التعريف بفلسفة ريكور.
ثانيًا: هيرمينوطيقا الشر بين الديني والفلسفي عند ريكور.
ثالثًا: الفهم العملي للشر عند ريكور.

أولاً- التعريف بفلسفة بول ريكور(*)

أ- التأمل المباشر للذات:

ترتبط أفكار بول ريكور ارتباطًا وثيقًا بالمظاهر المتعددة للفلسفة في القرن العشرين(١)، فقد اتسع نطاقها لتشمل الكثير من الموضوعات مثل: حرية الإرادة، الوعي، الجسد، الشر، مشكلة اللغة، علاقة الإيمان بالعقل، وموضوعات أخرى لا حصر لها، تناولها ريكور خلال مسيرته الفكرية(٢). ومع تتبع المسارات المختلفة للتأويلات، فقد بدأنا نرى من منظور معين ومسافة تاريخية مجمل مساهمات ريكور في الفلسفة المعاصرة. وفاته في مايو ٢٠٠٥م تنهي تفكير المؤلف الذي حقق رحلة فلسفية طويلة في مسارها من خلال الاهتمام بعمله والمواضيع الرئيسية التي استكشفها(٣).

جاءت فلسفة بول ريكو لتدعو إلى ضرورة التأمل المباشر للذات، هذا التأمل يكون عن طريق التأويل، انطلاقًا من استيعابه وقراءته الواسعة للتيارات الفلسفية المعاصرة. فمن الفينومينولوجيا Phenomenology إلى الوجودية Existentialism، وصولاً إلى التأويل، وهكذا تمكن من وضع مشروعه الفلسفي، فمثلاً في أطروحة "فلسفة الإرادة" وهو يقول عن هذا المشروع الذي أخذ صبغة تأويلية ما يلي: «... بدا لي أن تأمل الذات المباشر، لا يمكن أن يمضي قدمًا دون سلوك طريق ملتوية وهي منعطف تأويل هذه الرموز، فكان عليَّ أن أقدم بعدًا تأويليًا (هيرمينوطيقيًا) Hermeneutics في داخل بنية الفكر التأملي نفسه دون لغة رمزية- كان بإمكاني أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن تأويل الشر»(٤).

(*) ولد بول ريكور Paul Ricoeur في ٢٧ فبراير عام ١٩١٣ في مدينة فالنس Valence بفرنسا، وكان الوليد الثاني بعد شقيقته آن Anne، غير أن والدته لم تلبث أن توفيت بعد ولادته بستة أشهر، وبعد وفاتها بعام نشبت الحرب العالمية الأولى، فترك والده مهمة تدريس اللغة الإنجليزية ليلتحق بالجبهة وقتل هناك عام ١٩١٥، وتولت أسرة أبيه حضانته وشقيقته. أنهى دراسته الثانوية في مدينة "رين" Rennes، وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة، ثم توجه إلى جامعة السوربون، واستقر في باريس، وأنهى فترة الدراسة وحصل على منصب أستاذ في التعليم الثانوي، وانصرف إلى دراسة اللغة الألمانية، وحصل على منحة لتعميق درسه للألمانية عام ١٩٣٨، وأثناء هذه الفترة نشبت الحرب العالمية الثانية، واستدعي للالتحاق بالجبهة الفرنسية، لكنه وقع في الأسر عام ١٩٤٠، قضى خمس سنوات في معسكرات الاعتقال، قرأ خلالها أعمال "كارل ياسبرز" Karl Jaspers (١٨٨٣ – ١٩٦٩)، وترجم المجلد الأول من كتاب هوسرل Husserl (١٨٥٩ – ١٩٣٨) "أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة". وفي عام ١٩٥٠ ناقش أطروحته عن "فلسفة الإرادة"، وقد جعلها مجرد بداية لمشروع فلسفي كبير، أما أطروحته الثانية فكانت ترجمته لهوسرل، وعُيّن –خلال هذه الفترة- أستاذًا في جامعة ستراسبورج Strasbourg، وصدر له كتاب بعنوان "التاريخ والحقيقة"، وهذا الكتاب قاده مباشرة إلى السوربون ليحتل كرسي الفلسفة ال عامة، أي كرسي الميتافيزيقا. وفي عام ١٩٦٠ صدر المجلد الثاني من "فلسفة الإرادة". وفي عام ١٩٦٦ قام بالتدريس في جامعة "نانتير" Nanterre، وانتخب عميدًا عام ١٩٦٩، وهو العام الذي صدر فيه كتابه "صراع التأويلات".
انظر: أمل مبروك: الشر عند بول ريكور، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، الشؤون الدينية، العدد س ١٢، ع ٤٣، خريف ٢٠١٤، ص ص ٣٢١، ٣٢٢.

(1) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and Philosophy in the twentieth century, translated by: Danny J. Anderson, Universidad de Santiago de compostela, 2005, p. 1.

(2) Scott Davidson Marc - Antoin Vallée Editors: Hermeneutics and phenomenology in Paul Ricoeur, between text and phenomenon, Vol 2,library of congress springer, international publishing Switzerland, 2016, p. xi.

(3) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 1.

(٤) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر: مقاربة تحليلية في تأويل الشر عند ريكور، جامعة الجيلالي بو نعامة، الجزائر، ٢٠٢٣، ص ١٨٥.

لقد كانت هيرمينوطيقا الرموز عند بول ريكور نقطة بداية، أو بالأحرى المدخل الحقيقي للهيرمينوطيقا عنده، تواصلاً وتغايرًا لهذه المعاني أرجع ريكور للوظيفة التأويلية أصولها (النص الديني) فرأى أن وجودها حاضر زمانيًا بميزة سردية تتطور وتنمو تاريخيًا[١].

تسعى فلسفة بول ريكور إلى فهم الإنسان، وتحقيق هذا الفهم من خلال الـ"أنا" أو "الذات"، وهذا لا يتحقق إلا من خلال تفسير النصوص التي تشهد على الوجود الإنساني. فأنا أفهم إمكانياتي، وأطبق على نفسي الإمكانية الوجودية وطريقة العيش والوجود في العالم، وذلك من خلال نظرية ريكور السردية التي توضع في سياق أوسع للتفسير والتأويل[٢].

ومن خلال البحث سنرى ما إذا كان اهتمام ريكور بالذات الفردية فقط أم بالذات الجماعية أيضًا، وما إذا كان هذا الاهتمام فلسفيًا أم دينيًا أم سياسيًا، وكيف يتضح ذلك من خلال نزعته التأويلية (الهيرمينوطيقية).

ب- مراحل تطور فكر ريكور:

يمكننا معرفة هيكل فكر ريكور من خلال أربع مراحل رئيسية:

١- تعليمه وتأثيراته حتى عام ١٩٥٠.
٢- علم الظواهر (الفينومينولوجيا) (١٩٥٠ – ١٩٦٠).
٣- التأويل (الهيرمينوطيقا) (١٩٦٠ – ١٩٩٠).
٤- الفلسفة العملية (الفلسفة الأخلاقية / السياسية) (١٩٩٠ – ٢٠٠٥).

من بين هذه المراحل تعد فترة التأويل (الهيرمينوطيقا) هي الأكبر من حيث عدد السنوات وعدد المؤلفات، تليها مرحلة مخصة لموضوعات تتعلق بالأخلاق والفلسفة السياسية[٣].

وهنا نقدم لمحة موجزة عن خط سير رحلة بول ريكور الفلسفية المنظمة وفقًا لهذه المراحل الأربع وهذا ليس سردًا تاريخيًا، وإنما هو عرض فلسفي لأهم أفكاره الهيرمينوطيقية التي تخدم فكرة البحث الأساسية في هيرمينوطيقا الشر:

(١) تعليمه وتأثيراته حتى عام ١٩٥٠م:

في العديد من أعمال السيرة الذاتية، يعكس ريكور التأثيرات التي تلقاها في سنواته الأولى من البحث الفلسفي، وهو يشعر بالفخر للاعتراف بإرث اثنين: جابرييل مارسيل Gabriel Marcel (1889-1973) وإيمانويل مونييه Emmanuel Monuier (١٩٠٥-١٩٥٠). تشير هذه المرحلة إلى اهتمام ريكور بالبحث الوجودي. فلم يتردد ريكو أبدًا في التعرف على بصمة مارسيل العميقة، وطريقته الفلسفية الفريدة في الممارسة ونقل الفلسفة. ومع ذلك يلاحظ ريكو أيضًا اختلافاته فيما يتعلق بمنهجية مارسيل، التي يكتشف فيها نقصًا يتعلق ببنيتها المفاهيمية. لهذا السبب حتى أثناء مشاركة أعمق قناعات ريكور، كان ريكور على مسافة بعيدة من أسلوب مارسيل في الانزلاق من مفهوم لآخر، ومن فكرة لأخرى[٤].

فيما يتعلق بتأثر ريكور بمونييه، يمكننا القول إنه ليس فقط تأثيرًا فلسفيًا، ولكنه تأثير ممتد على نهج ريكور الشخصي والتزامه بصفته فيلسوفًا بمشاكل الحياة اليومية الاجتماعية والتاريخية.

---

[١] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٨٥.

[2] Kevin J. Vanhoozer: Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur, study in Hermeneutics and theology, Cambridge University, New York, 2004, p.16.

[3] Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 1, 2.

[4] Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 3.

ويفصح ريكور عن أنه تعلم مع مونييه التعبير عن قناعات روحية من خلال اتخاذ موقف سياسي، والتي بقيت جنبًا إلى جنب أثناء دراسة ريكور الجامعية، وأثناء شبابه، والتي أدت به للالتزام بالحركات الاحتجاجية. ومن هنا يمكننا استنتاج أن أكثر من تأثير محدد يمكن إرجاعه إلى نص محدد، وما نجده هو تأثير عام استوعبه ريكور ليعلن عن نهج شخصي وطريقة فريدة لفهم الفلسفة. وبالتعايش تصبح الفلسفة والمسيحية عنصرًا ثابتًا في صورته الفكرية، إضافة إلى مفهوم الشخص الذي يثري ويكمل فكرة الذات الوجودية للتضمين الحميم بين الشخص والمجتمع، علاوة على الاهتمام بالذات والعلاقة بين الذوات في الظواهر الوصفية لهوسرلEdmund Husserl(١٨٥٩- ١٩٣٨)، والتعبير الذي تؤدي قناعاته الروحية والسياسية إلى اتخاذ مواقف متواصلة تجاه الأحداث التاريخية[١].

(٢) المرحلة الفينومينولوجية (١٩٥٠ – ١٩٦٠):

لا يمكن فهم بول ريكور دون التعرف على الشكل والتأثير الذي يتلقاه من فينومينولوجيا هوسرل، مما أثر في أعمال ريكور الرئيسية. كان ريكور يواصل تعليمه في ألمانيا قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية مباشرة، وأحد اتجاهات الفلسفة الألمانية، وعلى وجه الخصوص، الفينومينولوجيا. وسيترك اهتمام بول ريكور بالظواهر بصماته على الطريقة التي يستخدمها في أول عمل رئيسي له (الحرية والطبيعة.. الإرادي واللاإرادي) عام ١٩٥٠ حيث تنجذب الحقيقة لإرادة الإنسان، ويخضع علم الظواهر لتحولات عميقة بعد مقابلته الهيرمينوطيقا[٢]. كذلك تناول كتاب (الحرية والطبيعة) القصديةIntentionality، كنهج جديد لفلسفة الحياة ومقاربة لظاهرية الإرادة والفعل[٣].

إن هدف فلسفة الإرادة عند ريكور هو التفكير فيما هو عاطفي، والأبعاد الإرادية للوجود الإنساني. هذه الفلسفة تركز على قضايا مثل العمل، والحاجة والرغبة، والمتعة والألم. يتعامل ريكور في البداية مع مثل هذه القضايا من منظور فينومينولوجي، يحاول وصف الطرق التي تظهر بها هذه الظواهر، وربط أنماط الظهور هذه بعمليات الوعي الذاتية، في مقاربة أبعاد الإرادة من منظور فينومينولوجي. ويسعى ريكور إلى تطوير منهج هوسرل إلى ما هو أبعد من مثالية الأصول، وتطبيقها على مناطق التجربة الإنسانية التي تقع على حدود الحياة الواعية، ثم تقديم المرحلة الأولى من فلسفة ريكور حول الإرادة في الحرية والطبيعة، محاولاً كشف البنى الأساسية للإرادة[٤].

يحلم بور ريكور في البداية بإمكانية وجود تأويل علم الظواهر (الفينومينولوجيا)، وهو مشروع بدأه هايدجرMartin Heidegger (١٨٨٩ – ١٩٦٧) واستكمله جادامر Hans Georg Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢) لاحقًا في تقليد الفلسفة الألمانية، حيث لم تأخذ الظواهر في الاعتبار الخطابات ذات المعاني المزدوجة واللغات المشفرة التي يستخدمها البشر للتعبير، حيث وعيهم بأنفسهم، وبمعنى الواقع. هذا هو أحد الموضوعات التي يفحصها ريكور في مجلده الثاني من كتابه "الحرية والطبيعة" عندما يتعامل مع أسئلة مثل الذنب والتعالي، من أجل المعالجة المناسبة لهذه المواضع للهيرمينوطيقا الأولية الضرورية التي ستفترض ثورة منهجية[٥].

---

(1) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 3, 4.

(2) Ibid, pp. 4, 5.

(3) Sebestian Purcel: A companion to Ricoeur freedom and nature, Ed. Scott Davidson, New York Lexington Press, 2018, p. 108.

(4) John B. Thompson: Paul Ricoeur Hermeneutics, study in the thought of Paul Ricoeur and Hugen Habermass, Cambridge university,2003, pp. xiv, xv.

(5) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 5.

رأى هوسرل أن الوعي حوار مشترك بين الشخص والعالم. كما رأى أن "القصد" مفتاح لهذه الظواهر. وكان الوعي نقطة البداية في بناء معرفة المرء بالواقع، من خلال توجيه تركيز المرء عن قصد. وقد اقترح هوسرل اختزال الظواهر بين قوسين، وتعليق الحكم، وكان هوسرل مهتمًا بأعمال الحضور، والإدراك، والتذكر، والتفكير في العالم[١].

كما كان هوسرل مهتمًا بتشكيل العالم في تدفق الوعي الزمني الداخلي، من حيث وجود الحياة والوجودية. ومن هنا يساهم هوسرل بطريقة أساسية في استراتيجية التأويل بمعناها الواسع. يشير هوسرل إلى قيمة وأهمية التجربة الفعلية في تدفق الوعي، للقيام بدور جديد في الحياة. ويؤكد على أهمية التجربة، والتي بدونها يكون من المستحيل تصور الخبرات الممكنة. فتجربتي لها آفاق محددة، وإمكانيات ودوافع محددة مسبقًا، وهذا التخطيط المسبق يجعل كل التجارب اللاحقة ممكنة، إنه قانون "القصد"، وهو قانون عالمي[٢]. وهنا يضع هوسرل فهمًا جديدًا لدور اللغة، ويبذل قصارى جهده للحفاظ على اللغة، والامتدادات الداخلية لعلم الظواهر، فاللغة تشير للدلالة(السيمياء)، والدلالة تعبر عن المعنى، من أجل تأسيس القصدية[٣]. ويعني القصد: ليس تطوير إجراء للفهم، ولكن لتوضيح الشروط التي يمكن أن تؤدي إلى الفهم، وإلى الانخراط في تجربة الفهم[٤].

(٣) المرحلة الهيرمينوطيقية (١٩٦٠ – ١٩٩٠):

ويعني بها ريكور التأويلات المختلفة للواقع. وقد اكتشف ريكور في رمزية الشر الإمكانية الدلالية للغة غير المباشرة، وهي سمة خطابات رمزية أسطورية قديمة، حيث تم الكشف عن التأويل على أنه الوصف التجريبي كطريقة ضرورية لتحليل الرموز والأساطير التي يتم التعبير عنها كطرائق متعددة لمشكلة الشر أو الذنب. بالمضي في هذا الطريق ينتج ريكور ما يسميه "تطعيم التأويل بالفينومينولوجيا" مثل هذا التطعيم يحمل، ضمنًا، نقدًا للطريقة الفينومينولوجية التي تفشل وحدها في التأويل[٥].

إذن ما تعريف الهيرمينوطيقا؟

إنها فن "التأويل" وآلية وأداة ترجمة وتفسير وشرح وفهم ظواهر الوجود[٦]. كما أن الهيرمينوطيقا واشتقاقاتها اللغوية تتعلق بمسائل الفهم والتأويل والتفسير والنقد والإبداع والترجمة، والقدرة والإرادة والإيحاء، والاندهاش، ولكنها، من جهة أخرى، ترتبط بمعاني الخفاء والغموض والرمز، وبالتالي بمعاني الإشكالية والمعضلة وعدم الفهم. وعند ريكور نجد أن مفهوم الهيرمينوطيقا

---

(1)Susann M. Laverty: Hermeneutic phenomenology and phenomenology, Acpmparison of historical and Methodological consideratios, university of Calgary, Alberta, Canada,2003, p.23

(2) John D. Caputo: Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic project, studies in phenomenology of existential philosophy, Indian Uinversity Press, 1987, pp. 37, 44, 45.

(3) Ibid, p. 50.

(4) Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, clarifying understanding, The Indo – pacific journal of Phenomenology, 2007, p. 1.

(5)Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 5.

(٦) هانز جورج جادامر: فلسفة التأويل (الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزيني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦ ، ص ٥٢.

قد حمل دلالة تطبيقية تعني قدرة الذات على تطبيق ما تفهمه. ومن ثم فإن الهيرمينوطيقا هي فن الفهم لأي خطاب، بل هي فن تجنب عدم الفهم[١].

إن الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل) هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص. وعالمنا الرمزي ليس منفصلاً بأية حال عن وجودنا أو بخاصة عالمنا اللغوي: نحن اللغة، بمعنى أن ما يميزنا كأشخاص هو أننا موجودات واعية بذاتها أي أن بوسعها أن تعرف نفسها رمزيًا وأن تنعكس على نفسها تأمليًا. فأن تجلب الخبرة إلى اللغة ليس تغييرًا لها إلى شيء آخر. بل أتت بنطقها وإنمائها مما يجعلها تصبح ذاتها. ويترتب أيضًا أن الوجود والمعنى بالنسبة للموجودات البشرية هما على نفس المكانة وبنفس المنزلة[٢].

سيحدد ريكور التأويل على أنه عمل الفكر الذي يتضمن فك رموز المعنى الخفي في المعنى الظاهر، وتطوير مستويات الدلالة الضمنية بالدلالة الحرفية. أخيرًا، يجب على المرء أيضًا أن يضع في الاعتبار أن الرمز ليس له قيمة تعبيرية فقط بالمعنى الدلالي، ولكن أيضًا بقيمة إرشادية من خلال مساعدتنا في فهم (نحن والآخر)، اقترح ريكور بأن يطبق على فكرة النص القول بأن «الفهم هو أن يفهم المرء نفسه قبل النص»[٣].وهذا هو طريق البحث عن الذات وفهم الذات عند ريكور كأساس لفلسفته الهيرمينوطيقية.

يبدأ البحث النقدي لدى بول ريكور مع الفلسفة التأملية والوجودية والفينومينولوجيا ومناقشة التحليل النفسي وعلماء الأنثروبولوجيا وفلاسفة البنيوية والفلسفة التحليلية، وغيرها من الفلسفات، لينتهي به المطاف إلى هيرمينوطيقا فلسفية تحاول أن تفهم الذات من خلال وساطة الرموز والنصوص والثقافات والأفعال الإنسانية، وتعرض نفسها في أفق أنثروبولوجي همه البحث عن ماهية الإنسان ككل[٤].

إن هيرمينوطيقا ريكور تذكرنا بمهمة هرمس Herms رسول الآلهة إلى البشر في الأساطير اليونانية، والذي يتميز بقدرته على ذلك التوسط بين الآلهة والبشر، الظاهر والخفي، الحياة وما بعد الحياة، الوعي واللاوعي، فكذلك هيرمينوطيقا ريكور هي توسط بين خطاب النص وخطاب التأويل، بين العلم والفن، بين الفهم والتفسير، وبين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، وهذا التوسط بالذات هو الذي يعطي لفلسفة ريكور طابعها الريكوري[٥]. وفلسفته بالأحرى مشروع يضم جوانب عدة وفي الوقت نفسه لايربطها سياق واحد أو اتجاه واحد، وعلى ذلك، فينبغي لفهم هذا المشروع، ينبغي الإلمام بجوانب كثيرة لفلسفته.

تبنى بول ريكور في كتابه "نظرية التأويل" De L'interpretation عام (١٩٦٥)، تبنى تعريفًا للهيرمينوطيقا يعود إلى التركيز على تفسير النصوص بوصفه العنصر المحوري المميز للهيرمينوطيقا. فكان ريكور يعني بالهيرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصًا[٦].

---

[١] زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر ٢٠١٢، ص ص ١٨، ٢٠، ٢٢.

[٢] عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٢، ١٤، ١٥.

[3] Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 9.

[٤] زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص ١١.

[٥] المرجع نفسه، ص ١٦١.

[٦] عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ٧٧.

مثال على ذلك: التحليل النفسي على سبيل المثال وبخاصة تفسير الأحلام، وهو شكل من أشكال الهيرمينوطيقا من غير شك. ذلك أن كل عناصر الموقف الهيرمينوطيقي تتوافر فيه. فالحلم هو نص مليء بالصور الرمزية، والمحلل النفسي يستخدم نسقًا تأويليًا لكي يقيض للحلم تفسيرًا يُخرج المعنى الكامن إلى السطح. ومن ثم فالهيرمينوطيقا عملية فك الرموز التي تمضي من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي[١].

أما موضوع التأويل، أي النص بمعناه العريض، فقد يكون رموزًا في حلم، فقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزهما. وخاصة الرموز في مجال الهيرمينوطيقا الحقيقي، لأن على الهيرمينوطيقا أن تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة، مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيميائية (دلالية)، كما في الأساطير، لها معنى سطحي خارجي مترابط تمامًا ولها في الوقت نفسه دلالة باطنة أعمق. والهيرمينوطيقا هي النسق الذي به تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر[٢].

إن إحساسنا أمام رمز هو الانتهاء من افتتاح الدلالة والانتقال من المعنى الحرفي إلى معنى آخر في الترتيب الثاني. هذا هو الحال حينما تحدث ريكور عن فرويد Sigmund Freud(١٨٦٥-١٩٣٩) وعن الأحلام في سياق التحليل النفسي. ولكن عمل ريكور ليس مبنيًا على شكل علم نفس، بل كهيرمينوطيقا. إن ريكور لا يتحدث عن علم الأحلام بشكل عام، ولكن عن "تفسير"، حيث تشترك الرموز القديمة الأحادية في نفس بنية المعنى المزدوج الذي يستدعيه للتفسير (التأويل)[٣].

إن فرويد يقيم بشكل إيجابي التفسير الرمزي للأحلام من أجل التعرف على أعمق مناطق العقل. وتؤكد دراسة تفسير التحليل النفسي، بالنسبة لريكور، أطروحته التي مفادها أنه يجب على المرء أن يتصور العمل التأويلي كوظيفة لهياكل المعنى المزدوج في العمل في موضوع التفسير (الرموز أو الأحلام)، فما يُطرح للفحص من خلال العمل التفسيري – يكتب ريكور- هو بنية مقصودة لا تتكون من علاقة بين المعنى والشيء، بل بالأحرى، بين المعنى الثاني والمعنى الأول ... وهذا النسيج هو الذي يصنع التفسير ويجعله ممكنًا[٤].

يمكن القول إذن إن بنية الرمز تحافظ على بنية التفسير(التأويل)، فالتأويل يعطي معنى للرمز، وتشكله اللغوي على نحو فعال، وبفضل التفسير يمكن إدراج مشكلة الرمزية في مشكلة اللغة. وهذا تصور سوف يتكرر في صراع التأويلات. وهكذا يبقى مفهوم التأويل في البداية متحدًا مع مفهوم الرمز، يعبر عنها ريكور بالعبارات التالية: "أنا أسمي رمز كل بنية الدلالة التي يشير فيها المعنى المباشر والحرفي والأساسي إلى معنى آخر غير مباشر، ثانوي، تصوير لا يمكن فهمه إلا من خلال أول هذا الحصر لتعابير المعنى المزدوج يشكل، بشكل صحيح مجال التأويل تماشيًا مع هذا التصور للرمز"[٥].

يُعد كلٌ من هانز جورج جادامر وبول ريكور من أهم فلاسفة التأويل في القرن العشرين ، فكلٌ منهما يرى أننا نحاول السماح للعامل من حولنا بالتحدث، والفهم هو وسيلتنا الأساسية للمشاركة في العالم والانتماء إليه[٦].

---

[١] عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ٧٧.

[٢] المرجع نفسه، ص ٧٧، ٧٨.

[3] Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 7, 8.

[4] Ibid, pp. 7, 8.

[5] Ibid, p. 8, 9.

[6] Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary Hermeneutics: continuum studies in continental philosophy, University of Tennessee at Martin, U. S. A., 2011, p. 1.

تقوم محاولة جادامر على ضرورة إبراز العنصر المشترك بين أنماط الفهم المختلفة، ومن ثم التأويل، ليس سلوكًا ذاتيًا، بل ممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان[١]، حيث يربط جادامر التأويل بالعلوم الاجتماعية، والواقع الاجتماعي من حيث المنهج، ومن حيث معرفة الواقع الوجداني والذي يتسنى لنا من خلاله فهم الوضع التاريخي[٢].وهذه النقطة يتفق فيها كل من جادامر وريكور.

يشير جادامر إلى أنه لما كان من الضروري فهم قصيدة أو رواية فينبغي فهم النص التاريخي، والتصورات المحيطة بهذا النص. والذكريات هي الفهم للقصد الأصلي وفهم التاريخ. ويبحث جادامر عن: كيف نحن في العالم، ومَنْ نحن في العالم، وذلك من خلال اللغة التي يمكن فهمها، فنحن موجودون من خلال مشاركتنا في اللغة، وهذا ما يعكس الحقيقة، حتى يتسنى لنا الحصول على طريقة للوجود والمعرفة. فقبل أن نفهم أنفسنا، فنحن نعي أننا، وبشكل واضح في الأسرة والمجتمع والدولة التي نعيش فيها. ولغة الحوار والمحادثة هي طريقنا إلى الفهم، فالفهم يتحقق دائمًا من خلال العلاقة بين السؤال والجواب، وفي المحادثة ينفتح كل شخص على الآخر[٣].

إن فهم النص والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة. والنص يعني نموًا في العمل الداخلي، والتجربة، بالتالي، قادرة على المساهمة بطريقة خاصة في توسيع نطاق تجاربنا البشرية، ومعرفة الذات وأفقنا. والفهم يتطلب الوعي من خلال الحدس[٤].

وما أن نسلم بوجود معنى أو قصد حتى يتشكل بموازاة ذلك توجه نحو الكلمة، ونحو حضور يتميز بدلالة لا تنجلي إلا داخل عنصر اللغة. فاللغة ليست مجرد أداة يحوزها فكر منطقي معين، ولكنها المجال الذي يتم ويتفاعل فيه الفكر برمته[٥]. والوعي دائمًا "وعى بـ" "الوعي بقصد"، ويتجه إلى شيء ما. ولديه "موضوع ما"، وهذه هي القصدية والتي تعني أننا نعيش في المعنى. نعيش "نحو" شيء ما، وفي توجه إلى الخبرة. ويتقدم جادامر بالهيرمينوطيقا خطوة أخرى إلى الأمام، إلى المرحلة "اللغوية"، فيدفع بأطروحته التي تفيد أن الوجود الذي يمكنه فهمه هو اللغة. فالهيرمينوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة. وينتهي المطاف بجادامر إلى أن يؤكد الصيغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، وعلاقة اللغة والفهم بالتاريخ والواقع[٦].

إنه اتصال لغوي مع العالم، ومن ثم وضع هذا العالم في أدوات اللغة. إن اللغة تكشف الحقائق، وتستوعب كل ما يقال في "علم الدلالة" أو "السيمياء" و"علم التأويل" أو الهيرمينوطيقا. فاللغة عند جادامر[*] محادثة. إذ يسعى جادامر، من خلال التأويل، لفهم الوجود بناء على "الخبرة الداخلية للفرد"، ولكن لها صلاحية موضوعية جنبًا إلى جنب مع جميع التجارب والعلوم التجريبية.

---

[١] جان جراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٢٠.

[2] John D. Caputo: Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic project, pp. 109, 110.

[3] Lisa Madline Smith: Natural Science and Philosophical Hermeneutics: An Exploration of understanding in the thought of Warner Heisenberg and Hans Georg, Gadamer, National Library of Canada, 1997, pp. 18, 57, 58, 60, 62, 72, 73.

[4] Lisa Madline Smith: Natural Science and Philosophical Hermeneutics, pp. 76, 132.

[٥] جان جراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص ٢٠.

[٦] عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ص ١٥، ٧٦، ٧٧.

[*] وما يشترك فيه جادامر مع فيتجنشتاين هو تأكيد الوحدة اللغوية بطرق مؤسسية وصالحة للرؤية، وكيف يستجيب الآخرون للكلمات، وهذا ما يتعلق بميتافيزيقا اللغة. انظر:

Hans Georg Gadamer, philosophical hermeneutics, Trans by: David E.Linage, University of California,Berkeley, Losangles, London, 1997, pp. xxxv, xxxvi.

ويرى جادامر ضرورة الاستعانة بالعلوم الاجتماعية في التأويل. فجادامر يدفع فهم الذات إلى الواقع[١]. تمامًا كما سيفعل ريكور، متأثرًا في ذلك بجادامر.

يشير جادامر إلى تاريخية الفهم وانتقال الإنسان إلى الماضي كقوة منتشرة في ظاهرة الفهم. ولكن فقط الوعي الحالي من التحيز هو ما نود الحصول عليه، وهو وحده ما يتضمن موضوعية المعرفة (العالمية) في مشكلة التأويل عند جادامر. فالفهم وساطة الماضي إلى الحاضر، لفهم الماضي في حد ذاته كوسيلة شاملة. فكل فعل ذاتي والأشياء التي يقبض عليها الفهم هو حدث، حركة التاريخ نفسها التي لا يمكن أن تكون أجزاء مستقلة. إنه فهم ذاتي وحدث انتقال يكون فيه الماضي والحاضر. هذا ما يجب أن يكتسب صحة في التأويل. فجوهر التاريخ يملأ الفجوة الزمنية بينه وبين أشيائه[٢].

إن الماضي عند جادامر هو "التاريخ الفعال" كما يسميه. وهذا ما يجعل من الممكن المحادثة بين كل مترجم جديد وبين النص أو الحدث الذي يسعى لفهمه. ويرى جادامر أنه يجب أن يشمل الوعي الذاتي النقدي للمترجم إدراك القوة المستمرة "للتاريخ الفعال"، وذلك للتحقيق المنهجي للتحكم في الشيء بواسطة الموضوع. وهذا النموذج مشتق إلى حد كبير من العلوم التجريبية. وبالتالي يأتي إلى الوعي الذاتي النقدي تأويل الظاهرة التي تعمل في سياق تاريخ الثقافات وكذلك الأفراد، فيصبح الفهم صفقة الوعي الإبداعي للمترجم، والتأويلات ليست مجرد اختلافات ذاتية لمعنى مغلق للذاتية، ولكنها تنتمي إلى الإمكانية الوجودية، وذلك بناء على الوعي التاريخي والتأمل الذاتي النقدي الذي لا يزيل تاريخيتنا. فآفاق الحاضر لا تُشكل على الإطلاق من دون الماضي، ولغتنا تحمل طابع الماضي، وهي حياة الماضي في الوقت الحاضر[٣].

إن الثقافة عند جادامر مدفوعة إلى حضارة أكثر شمولاً، بحيث نتعلم أن نسأل ما إذا كانت فلسفته تشكلت في لقاء مع الأدب والشعر والعلوم الإنسانية والدراسات الكلاسيكية، وما إذا كان ذلك يساعدنا في إدراك التحدي الجديد لتصبح هذه الثقافة جاهزة للدخول في مجموعة من العلاقات العالمية. ففي التعرف على الحضارات الأخرى يشعر جادامر بأن هناك ثراءً من الخبرة والتعبير يمكن العثور عليه في نطاق مقارنة العالم الخاص بنا مع الثقافات[*] والحضارات الأخرى، إذ ينبغي النظر إلى الآخر كشيء مكمل لذاتنا، بحيث يتأمل المرء في هذا الآخر في دراما ثقافية عالمية ومحادثة عالمية للثقافات[٤].

إن علم التأويل يسد الفجوة بين العالم الذي نحن بصدده، ونقف فيه، وبين المعنى الغريب الذي يقاوم الاستيعاب في آفاق عالمنا. إنه أمر حيوي. وظاهرة التأويل تشمل فهم الظاهرة والعالم لدى

---

(1) Hans Georg Gadamer, philosophical hermeneutics, pp. xxix, xxxi, xxxiv, xxxv, iv.

(2) Ibid, pp. xvi.

(3) Ibid, pp. xvii, xviii, xx, xxi, xxiv, xxvi, xxviii.

(*) قام جادامر بدمج التأويلات، وفي كتابه "الحقيقة والمنهج" ، حيث يستخدم كلمة "التطبيق". فهو يأخذ التنائج النظرية، كلٌ في مجاله الخاص، على أمل تحقيق نتائج مفيدة للحقائق البشرية. مثل هذا الفهم يظهر، أيضًا، في الخطاب المعاصر عن العلوم الاجتماعية والسياسية العملية، من ناحية، أو علم النفس والتعليم من ناحية أخرى. ويعتمد جادامر في التأويل على الشعور بالخبرة الذي عبر عنه هيجل Georg Wilhelm Friedrich (١٧٧٠ - ١٨٣١) في علم الظواهر، والتي اختارها هايدجر Martin Heidegger (١٨٨٩ - ١٩٧٦) في تعليقاته على هيجل من حيث تسلسل الأشياء التي تحدث. وبهذا يريد جادامر، عن طريق التأويل والتطبيق الخاص للفكر التأويلي أن يبحث من خلاله عن تجارب جديدة يمكن من خلالها تشكيل الروابط والهويات الثقافية والاجتماعية نحو التواصل العالمي للثقافات.

انظر: Hans Georg Gadamer: No Education, Poetry, and History, Applied Reuss, State hermeneutics, translated by: Lawrence Shmidt and Monica University of New York Press, Albany, 1992, introduction.

(4) Hans Georg, Gardamer: Philosophical Hermeneutics, pp. 1.

شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher(١٧٦٨-١٨٣٤)، حيث لاحظ جادامر أن شلاير ماخر قد أسس تحولاً طفيفًا في مفهوم مهمة التأويل وذلك التحول الذي كان له عواقب وخيمة على مشكلة الفهم[١].

حيث إن عمل التأويل قد نشأ بسبب نقص فهم النص، ومن ثم أصبح من الوضع الطبيعي الفهم الفوري للنص، دون أن يعوق الموضوع، أصبح ذلك الفهم ضروريًا، وبالنسبة لشلاير ماخر فإن النص ليس حقًا ما يبدو لنا على الإطلاق. بدلاً من ذلك يجب استرداد معناه، من خلال إعادة بناء الوضع التاريخي أو سياق الحياة التي نشأ فيها بشكل منهجي من أجل الوصول لفهم صحيح[٢].وهنا يتضح مدى تأثر ريكور بشلايرماخر في فهم النص.

يعتقد جادامر أن الفهم والتأويل مرتبطان معًا، وأن التأويل دائمًا عملية متطورة، وبالتالي من المحتمل ألا يكون التأويل النهائي ممكنًا، بينما لم يكن جادامر يعارض استخدام الأساليب لزيادة مستوى فهمنا والتغلب على وجهات النظر المحدودة؛ فقد أكد في موقفه أن الأساليب ليست موضوعية تمامًا أو منفصلة أو خالية من المستخدم. ويدعم الإطار التأويلي لتحقيق المنظور الأنطولوجي للاعتقاد في وجود حقائق متعددة يتم إنشاؤها ويمكن أن يغيرها العارف، وقد يتطور منظور التأويل، على سبيل المثال، في عملية التفسير والتفاعل بين الباحث والمشاركين في البحث، والأهداف الأساسية هي الفهم وإعادة بناء الخبرة والمعرفة، من حيث مناقشة القضايا الأنطولوجية ونظرية المعرفة[٣].

بناء على ذلك فهناك عدم وجود تمييز واضح بين الفينومينولوجيا وعلم الظواهر التأويلية، وهنا يصف جادامر الفينومينولوجيا بأنها مؤسسية، لأنها تبحث عن إجابة صحيحة أو تأويل صحيح لنصوص لا تعتمد على السيرة الذاتية أو الاجتماعية أو التاريخية للمترجم. على النقيض من ذلك، توصف الفينومينولوجيا التأويلية بأنها غير مؤسسية، لأنها تركز على المعنى الذي ينشأ من التفاعل التفسيري بين النصوص المنتجة تاريخيًا والقارئ، وهذا نهج إبداعي للفهم[٤].

مما سبق يتضح كيف أن جادامر دمج بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا فيما يسمى بعلم الظواهر التأويلية، وهذا سيوضح هدفه العملي والتاريخي فيما يلي من أفكار.

يرى جادامر أنه يتم استكشاف التوجه الفلسفي لظواهر التأويل، حيث يقدم جادامر تأويلاً للعلوم الإنسانية يختلف اختلافًا جذريًا عن نماذج العلوم الإنسانية المتجذرة تاريخيًا. إنه يقترح أن الفهم نمط من الوجود مثل أن يكون نمطًا من المعرفة، وهذه طريقة فعالة بديلة لطريقة الفهم التقليدية في العلوم الإنسانية. وهنا يوضح جادامر شروط التفاهم والخبرة التأويلية، وفي سياق ذلك، يربطها بكل من العملي والتاريخي كما سبق ذكر ذلك[٥].

وهنا لابد من ذكر مساهمة شلاير ماخر الفعالة في الهيرمينوطيقا، إذ يرى شلاير ماخر أنه عندما يعرف المرء معنى الجملة، يمكنه استيراد فهم القطعة بأكملها أو العبارة التي يود فهمها، وفهم الغرض من كتابة المؤلف، حتى يتمكن المرء من الوصول إلى فهم شامل، دون جانب واحد، وهذا ما نقصده بـ "الدائرة التأويلية". فالتأويل هو فن التفسير. ويشير شلاير ماخر إلى أهمية العلاقة الوثيقة بين الفكر والتحدث من خلال اللغة، فالكلام هو الوسيلة، وهذه أيضًا علاقة معقدة. ومن ثم يصبح التفسير ،كنشاط تأويلي، يصبح ضروريًا للفهم[٦].

---

(1) Hans Georg, Gardamer: Philosophical Hermeneutics, pp. xii, xiii.
(2) Ibid, p. xiii.
(3)Susann M. Laverty: Hermeneutics phenomenology and phenomenology, pp. 26, 27.
(4)Ibid, p. 27.
(5) Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, p. 1.
(6)Paul Ricoeur: The symbolism of Evil, Trans by: Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, New York, 1972, pp. 118, 119.

إن فكرة الدائرة التأويلية تعني أن الفهم يتحرك ذهابًا وإيابًا من الأجزاء إلى الكل، ومن الكل إلى الأجزاء؛ ولكن ليس بشكل عشوائي. لا وفقًا لذاتية المترجم، ولكن ينبغي مراعاة الوصول إلى فهم ملائم من خلال تعديل توقعات الشخص دائمًا. والتوقعات بحسب "الأشياء نفسها"، كما يقول جادامر، لا تفقد البصيرة الموضوعية. على الرغم من أنه يعترف بالتفاعل التام بين المترجم وموضوع التفسير[١].

إن النص عند شلاير ماخر لا يعني ما يبدو لنا على الإطلاق، ومباشرة. فبدلاً من ذلك يجب استرداد معناه، لإعادة بناء الوضع التاريخي أو سياق الحياة التي نشأ فيها. ومهمة الفهم: استعادة عالم الحياة الأصلي، وفهم شخصية الآخر، حيث يبطل العارف المسافة الزمنية التي تفصله عن هدفه ويصبح معاصرًا لها، فهم يتناسب مع النهايات البشرية التاريخية التي تشكل التوجيه الأول لدينا، ويعطينا القدرة الكاملة على الخبرة، دون اللجوء للأحكام المسبقة المتحيزة للانفتاح على العالم[٢].

إنه لا فكر ولا عمل بلا حدس وشعور. ولذا فإن مفهوم شلاير ماخر عن "الحدس" هو الذي يشعر فيه الإنسان بالذاتية. والمغزى الفلسفي لدى شلاير ماخر هو أن خطابه الفلسفي يسعى لقدرة الفرد على تحديد نشاط الكون في الإرادة والفعل. والحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد فرض، بل يجب تجاوز ذلك إلى الناحية الأخلاقية، فهناك علاقة بين الفرد وبين اللغة. فالفرد يهتم بالفكر الأخلاقي إلى الحد الذي تم تسجيله في اللغة، التي يتطور فيها التدريس والتعلم، ولكن، بشكل حاسم، ليصل إلى الامتلاك المشترك للغة والأخلاق إلى المدى الذي يتطور من خلاله الوعي الفردي. وبالتالي، فإن العلاقة بين الديالكتيك والتأويلات تقوم على أساس حول العلاقة بين الجانب العالمي للغة والحقيقة، التي يمكن للأفراد أن يثبتوا بها نفس الكلمات المستخدمة عالميًا. على هذا النحو: اللغة موجودة عن طريق الفكر، والعكس، فيمكن لكل منهما إكمال نفسه فقط عن طريق الآخر. وبالتالي فإن فن التفسير (التأويل) يحيل اللغة إلى فكر. والوظيفة الفكرية التي ينتجها هي في الواقع نفسها التي يجب إنشاؤها عن طريق "تبادل الوعي" ويمكن افتراض صحة النص، أو جزء منه، ثم مارسة النقد في مرحلة لاحقة[٣].

أما ارتباط ريكور بفلسفة هوسرل الفينومينولوجية فهو ارتباط قوي، حيث يشكل إحدى تقاليده الفلسفية، وإحدى السمات التي تميز فلسفة الذات التي عمل على تنميتها، لذلك فهو لا يفتأ يذكرنا بأن الهيرمينوطيقا التي انتهى إليها ليست سوى شكل مختلف من أشكال الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية (علم الظواهر التأويلية). وفي كتابه "من النص إلى الفعل" يخصص فصلاً بعنوان "من أجل فينومينولوجيا هيرمينوطيقية". فما تحتاجه الهيرمينوطيقا من الفينومينولوجيا هو أنها توجهها إلى أن أي دراسة لأي موجود هي دراسة لمعنى هذا الموجود، أي الأخذ بمفهوم القصدية التي تتجه إلى معنى الموضوع، ولا ترتبط بأي ذاتية متعالية، فاختار البحث عن المعنى هو الافتراض الشامل لكل فلسفة هيرمينوطيقية[٤].

كما أن الرمز إذ يتشكل من منظور دلالي، فإنه بذلك يعطي معنى عن طريق معنى، لأن فيه معنى أوليًا، وحرفيًا، واجتماعيًا، وماديًا في الغالب، يحيل إلى معنى مجازي، وروحي، ووجودي

---

(1) Paul Ricoeur: The symbolism of Evil, pp. 125, 126.

(2) Hans Georg, Gardamer: Philosophical Hermeneutics, pp. iii, xiv.

(3) Friedrich Shleirmacher: Hermeneutics and criticism and other writings, Translated by: Andrew Bowle, Cambridge University Press, 1998, pp. 4, 6, 15, 17.

(٤) زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص ص ٢٧، ٢٨، ٣١.

(أنطولوجي). ولذا فإن الرمز إذ يفسح المجال للفكر، ويستعين بالتأويل، فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقول[١].

وهذا يقودنا إلى علم الظواهر التأويلية عند ريكور، ودورها في فهم التجربة الحية المعيشة، وكذلك في فهم الذات.

(٤) علم الظواهر التأويلية (الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية):

تتضمن الهيرمينوطيقا عند ريكور طريقة جديدة مع قواعد صارمة[*]، فقه اللغة و تفسير النصوص الكلاسيكية الكبرى، التأمل في ماهية طبيعة الفهم وشروط عمله، والوضوح الذي يسعى لفهم النص وتأويله، كما يمكن رؤيته كعملية مشابهة جدًا لجادامر. بمعنى أن تقييم التقليد التفسيري للتأويل، والمرور من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا، ومن خلال كل هذا يشكل تأويل نظرية المعرفة، حيث الوصول للمعنى، والوضوح. هذا في حين أن النص ليس فقط علاقة بين الحكيم والنص، ولكنه كذلك علاقة مع التفسيرات الجماعية، وهذه التفسيرات والقراءات هي التي تحيي النص، فالنص ينمو مع قرائه. وبالتالي فإن عمل ريكور في نشأة فكره وتحوله هو مشروع فلسفي، قبل أن يكون هيرمينوطيقا، فهو مشروع أنثروبولوجي، مما يؤدي إلى اكتشاف حدود الأسلوب في التمييز اللاإرادي والشر، في مواجهة التحدث الذي يمثله لغز الشر[٢].

إن مهمة الفينومينولوجيا التأويلية (أو علم الظواهر التأويلية) عند ريكور، هو فحص النص، والتفكير في المحتوى لاكتشاف شيء ذي مغزى، بحيث يعيد المرء كتابة الموضوع، حيث يفسر التجربة المعيشة، ويقدم تفسيرات مكتوبة للتجربة الحية من خلال الفينومينولوجيا التأويلية. حيث يصف علم الظواهر كيف يوجه المرء إلى التجربة الحياتية، ويصف التأويل كيف يفسر المرء " نصوص" التجربة الحية. ويستخدم علم الدلالة (السيمياء) لتصوير نهج عملي للكتابة أو النهج اللغوي لمنهجيات الظواهر والتأويل. والسيميائيات هي دراسة العلاقات، وفي هذا السياق يشير إلى المعاني والدلالات المتعلقة بالإنسان وبالله أيضًا[٣]. وعلى ذلك يقدم ريكور في كتابه "نظرية التأويل" تفسيرًا لوحدة اللغة الإنسانية من خلال تعدد وظائفها، وذلك في إطار وحدة اللغة الإنسانية وكونها لغة تكاملية عند ريكور. كما أن التأويل عنده يحكمه جدل التفسير والفهم. إن التأويل عند ريكور يسود فيه البحث عن فلسفة شاملة للغة تستطيع أن تفسر الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني وعلاقاته المتداخلة[٤].

---

[١] بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا – طرابلس، ٢٠٠٥م، ص ٦٠.

[*] على الرغم من أن الظواهر التأويلية لهايدجر توفر قاعدة فلسفية مناسبة لأسس البحث في العلوم الاجتماعية التي تسعى إلى بحث معنى الحياة والخبرة، فإنها لا توفر بوضوح هذه العملية، مما يجعل من الصعب تعيين درجة صارمة للعمل المطلوب في عصر يهيمن فيه النموذج الوصفي. ولذا فقد طور بول ريكور (١٩٨١) أفكار هايدجر وجادامر في محاولات المنهج وتفسير بحوث الظواهر التأويلية في الاتجاه الذي تناولته هذه الصعوبة. انظر:

M. Grief , P. C. Couns: Ricoeur's theory of interpretation, An instrument for data interpretation in Hermeneutic phenomenology, Monash University, Australia, 2009, p. 1.

[2] Gerardo Miguel Nieves laja: Paul Ricoeur and Religion, Aufklarung, Jaao Passas, Universidad Nacional de Chrimborazo, Equador, 2018, p. 32.

[3] Arthur Sloan, Brain Bowe: Phenomenology and Hermeneutic Phenomenology. The philosophy, the methodologies and using Hermeneutic Phenomenology to investigate lecture's experience of curriculum Design, 2014, pp.3, 10.

[٤] بول ريكور: نظرية التأويل، ص ٧ (مقدمة المترجم).

إن علم الظواهر التأويلية هو عملية تفسير ووصف التجربة الإنسانية لفهم طبيعة تلك التجربة، كمنهجية مناسبة لبحوث العلوم الإنسانية. كما أن علم الظواهر هو دراسة جوهر الظاهرة، كما تظهر في الحياة، والخبرة بالعالم. ومن هنا فقد عزز ريكور العلاقة بين التأويل والفينومينولوجيا. فقد عمل على التقارب المتبادل بين ما قدمته الهيرمينوطيقا والظواهر، كأساس فلسفي لكثير من أعماله(١).

ويصف لنا ريكور عملية التأويل، وهي توضيح المفاهيم الأساسية للشرح والتأويل، وفهم النص. والتباعد بيننا وبين النص لضمان الموضوعية. فالنص عند ريكور خطاب ثابت يعرض للسمة الأساسية لتاريخية التجربة الإنسانية في اتصالها عبر الزمن. فالنص عمل منظم، علاقة بين الكلام والكتابة، إسقاط للعامل، وواسطة لفهم الذات. ولذا يناقش ريكور طبيعة العلاقة بين الكلام والكتابة، ودور الكاتب أو القارئ لمقاومة العلاج بين المشاركين في الخطاب المنطوق. وأشار ريكور إلى أنه في حالة الكلام، فإن المنخرطين في الخطاب، هو تقديم الظروف النفسية والاجتماعية للحوار مع بعضهم البعض، مع الوعي بالجوانب غير اللفظية للحوار. وعملية الفهم، التي تتم من خلال عملية التأويل، هي حدث يتم تعيينه في إطار زمني معين، ومعرفة الذات هي ظهور نفس جديدة مقاربة للذات القديمة التي كانت موجودة من قبل اللقاء بالنص. لذا فإن عملية الفهم لا تعني إسقاط الذات في النص، بل الانفتاح على الذات الموسعة، والدمج في عوالم أخرى محتملة كما يصورها النص(٢).

إن طبيعة مساهمة ريكور يمكن تقديرها بالكامل فقط إذا تم ضمن السياق الأوسع لعلمه الضخم. ولهذا فإن الهدف هو تقديم بعض الأفكار الرئيسية في علم تأويل الظواهر من خلال تتبع تطور فلسفة ريكور. فعلم التأويل هو علم يهتم في المقام الأول بالموضوع: توضيح قواعد تفسير النصوص، حيث يتم ضمان إمكانية الفهم التاريخي من خلال حقيقة أن موضوع العلوم الإنسانية(*) هو موضوعات الحياة(٣).

ولذا فإن مهمة فلسفة ريكور في المقام الأول، فتح مساحة من التأمل، حيث يمكننا استكشاف العالم وأنفسنا. وهذا يعني أن الفلسفة هي محاولة قول الحقيقة عن أشياء وظواهر أساسية مثل: الجسد، الذات، التاريخ، التقاليد .. وما إلى ذلك، وكل هذه الظواهر يجب أن تعرض نفسها أولاً لصراع التفسيرات. ومن ثم فإن البحث عن أفضل تفسير وأغنى مجموعة من المعاني هو على وجه التحديد هدف علم الظواهر الهيرمينوطيقية عند ريكور(٤).

إن فكر ريكور ينطوي على حركة مزدوجة تنطلق من النص إلى الظاهرة، ومن الظاهرة عائدة إلى النص. ولما كانت العلاقة بين الفينومينولوجيا والتأويل واضحة، فالظواهر التأويلية تظل حاضرة في أعماله اللاحقة. وهذا يتضح في كتاب ريكور "الذات عينها كآخر"، حيث يشرع ريكور في تطوير علم التأويل للذات التي تستعيد فهم نفسها عن طريق منعطف تأويلي عبر فلسفة اللغة، فلسفة العقل، مسألة الهوية الشخصية، والتحديدات الأخلاقية للفعل. وكذلك في كتاب ريكور "الذاكرة والتاريخ والنسيان" نجد ريكور يبدأ الكتاب بدراسة التجربة الفينومينولوجية للذاكرة في روح الظواهر الهوسرلية. حيث يقوم ريكور بفحص الذاكرة بدءًا من سؤال ما الذي يتم تذكره، مرورًا بسؤال كيف

---

(1) Heather Ian: Ricoeur's theory of Interpretation, Instrument for Data interpretation Hermeneutic Phenomenology, University of Alberta, 2009, pp. 1, 4.

(2) Ibid, pp. 7, 8.

(*) يحتفظ دلتايWilhelm Dilthey(١٨٣٣ - ١٩١١) بإعادة إنتاج التجربة كهدف له، مما يرسخ إمكانية إعادة الإنتاج هذه في فلسفة حيوية، تكشف عن أبعاد الحياة والمهمة النهائية هي إعادة اكتشاف الأنا في الأنت.

انظر: John B. Thompson: Critical Hermeneutics: Study in the Thought of Paul Ricoeur and Hurgen Habermass, Cambridge University Press, 2003, p. 38.

(3) Ibid, p. 36.

(4) Scott Davidson Marc-Antonie Vallée Editors: Hermenutics and Phenomenology of Paul Ricoeur between text and phenomenon, p. viii.

يتم ذكر ذلك، والتوصل في النهاية إلى سؤال من الذي يتذكر، بحيث يجب أيضًا أن تكون ظواهر التجربة المعيشة مصحوبة بتأويل للتاريخ[١].

إن هذا التأويل النقدي هو تميز وكشف لما يمكن أن يحدث في ذكريات الفرد من خلال استعادة آثار الماضي، وذلك لأن نهج السؤال الأنطولوجي يدعونا إلى اكتشاف تفكير ريكور عن الوجود، وخاصة الوجود الإنساني في ظل صراع تفسيرات الوجود[٢].

إن الظواهر التأويلية هي عملية تفسير ووصف التجربة البشرية لفهم الطبيعة المركزية لتلك التجربة، حيث يتم وضعها بشكل جيد باعتبارها منهجية مناسبة لأبحاث العلوم الإنسانية. فالتأويل هو فن وعلم التفسير، خاصة من حيث انطباقه على النص. والظواهرية (الفينومينولوجيا) هي دراسة جوهر الظاهرة، لأنها تقدم نفسها في الحياة. ومن ثم فنحن نتجه نحو ظواهرية تأويلية كان رائدها هو إدموند هوسرل. حيث يعد هوسرل مؤسس علم الظواهر (الفينومينولوجيا)، كما قدم لنا هوسرل مصطلح الخبرة، وهذه الخبرة وثيقة الصلة بالحياة، لأنه يتأثر بما نتعامل معه من خلال تكيفنا مع التجربة الماضية التي منحت لنا. وكان مفتاح دراسة الظاهرة، بالنسبة لهوسرل، من خلال الوعي، والتمسك المتعمد بالجواهر النهائية للتجربة الفريدة، مع تعليق الحكم بين قوسين، حتى لا يتم تشويه الإدراك[٣].

في عملية التأويل يتم اندماج الآفاق، وكما يرى جادامر، فهذه العملية هي وساطة مستمرة بين الماضي (التفكير والثقافة والخبرة) والحاضر. كما أن الفهم نتيجة لخبراتنا السابقة يحل محله مباشرة تأثير تعرضنا للتجربة الجديدة. وبالتالي فإن فهمنا يتوسع باستمرار، لأننا نعرضه للحوار مع النص، سواء كان ذلك يتمثل في الخبرة المكتوبة أو الحية[٤]. ولكن ريكور هو أكثر فلاسفة التأويل دعمًا وتعزيزًا للعلاقة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا. فالفهم عنده لا يعني عرض الذات في النص، بل بالأحرى الانفتاح على الذات الموسعة، ودمج عوالم أخرى في عالمك[٥].

ولكن هل هناك تفسير عام، أو طريق محدد للتأويل، أم أن هناك ما يسميه ريكو بصراع التأويلات؟!

إن العلاقة المتبادلة بين التأويل والفهم هي في حد ذاتها واحدة من النقاط المحورية لكتاب ريكور .. "صراع التأويلات" The conflict of interpretations، حيث يقترح ريكور تأويلاً موجهًا نحو اكتشاف الوجود من خلال الطرائق المتعددة للخطاب الذي يوجد فيه الوجود. فالمسار الريكوري الطويل يأخذ التفكير في المستوى الأنطولوجي من خلال الدوران الهيرمينوطيقي الطويل لتعددية الخطابات التي تجرى. بهذا المعنى الجديد، يتزامن كونك مع تأويلك[٦].

فلا يمكن تحليل "أنا" من نفسها ولكن فقط من خلال منعطف كبير للعلاقات والرموز والشخصيات الثقافية، مما يؤدي إلى استحالة وجود تأويل واحد عالمي يجب أن تكون هناك أنماط مختلفة من التأويل، وبالتالي يجب أن تكون الأنطولوجيا الناشئة مشروطة، وليست جوهرية، وتعتمد دائمًا على تعديل وتطوير الترجمة: ومن ثم فإن "الوجود" و"الوعي" و"الأنا" كلها نتائج التأويل، هذا

---

(1) Scott Davidson Marc-Antonie Vallée Editors: Hermenutics and Phenomenology, in Paul Ricoeur, between text and phenomenon, p. xiv.

(2) Ibid, p. xiv.

(3) M. Grief , P. C. Couns: Ricoeur's theory of interpretation, An instrument for Data interpretation in Hermeneutic phenomenology, pp., 2, 3.

(4) Ibid, p. 4.

(5) Ibid, p. 8.

(6) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 9, 10.

المسار الكبير يقود ريكور إلى الخوض في الخطاب المختلف الطرائق الذي يتم فيه التعبير عن الذات، مع أن تصبح التأويلات النصية هي التالية لموضوع اهتمامه[١].

كما يلاحظ ريكور أنه لا يوجد تفسير عام، أي نظرية عامة للتفسير، أو قانون عام للتفسير، لا يوجد سوى نظريات مختلفة ومنفصلة ومتناقضة من النظريات التأويلية. وهكذا فإن مشكلتنا الأولية لا تزال أكثر تعقيدًا، وصراع التأويلات هو استعادة المعنى الموجه إلى المترجم وشكل الرسالة. هذا النوع من التأويل يحركه الإيمان بالرغبة في الاستماع، واحترام الوحي المقدس، ويمكننا أن نعتبر الهيرمينوطيقا بمثابة إزالة الغموض عن المعنى المقدم[٢].

وما تفعله الفينومينولوجيا هو تناول نظرية المعنى ووضعها مرة أخرى على المحك (السيميائي) من أجل الشروع في جدلية حقيقية للسيمياء (الدلالات) على كل مستوى من وحدات الكلام. فالإشارة أو الرمز يتعلق بالعلاقة بين اللغة والعالم، حيث يتم توسيع تعدد المعاني للكلمات وتحويلها. وتعزى هذه القدرة التكوينية التحويلية إلى البعد المرجعي للموضوع إلى البعد المجازي والاستعارة. ووظيفة الاستعارة هي إحساسنا بالواقع عن طريق تحطيم وتعزيز لغتنا، حيث يشترك الرمز في البنية المزدوجة مع الاستعارة[٣].

وهنا يأتي السؤال الأهم: ما الهدف من هيرمينوطيقا ريكور؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال على النحو التالي:

إن هيرمينوطيقا ريكور هي فلسفة لفهم الذات في العالم عن طريق تلك الثقافات والرموز والعلامات والنصوص، ولذا فهي تبدأ بالموضوع لكي تكتشف الذات. ولذا تتميز هيرمينوطيقا ريكور بموضوع "صراع" التأويلات وبإثارتها "التوتر" بين أساليب تأويلية متعددة ومتعارضة باعتبار أن تصور الذات للتأويل هو أصلاً تنازعي وشديد. ذات واسعة قلقة منازعة يجب أن تضيع لكي تجد نفسها، تخرج خارج نفسها، تنفتح للآخر. ذات حفزها الفضول المعرفي حتى غدت تبحث عن التفلسف خارج الفلسفة: في الفنون والشعر والقصة، في اليوتوبيا والأيديولوجيا، في الأساطير عساها تظفر ببعض ملامح ذاتها، ذلك شأن الهيرمينوطيقا عند ريكور[٤].

يغوص ريكور في الرموز والأساطير والنصوص الدينية في "رمزية الشر" وفي التحليل النفسي، لينتهي إلى هيرمينوطيقا الرموز التي ظن أنها اكتشافه الخاص، ومنها إلى هيرمينوطيقا النص التي تعتمد على تأويل النصوص والثقافات والمؤسسات والأفعال، وهذا المزيج المتباين من الاتجاهات المتعارضة والمتناقضة يطرح التساؤل حقيقة حول إشكالية وحدة فلسفة ريكور ومدى انسجامها الداخلي[٥].

انشغلت فلسفة ريكور أساسًا بكيفية فهم الذات لنفسها، وهنا يجدر بنا التساؤل عن المعنى الذي انتهى إليه بشأن الهوية الشخصية، وعن علاقة ذلك المعنى بجدل الفهم والتفسير. وفي هذا الصدد يخصص ريكور كتابه "الذات عينها كآخر" "Soi méme comme un autre" (١٩٩٠) لمعالجة تلك المعضلة. غير أنه قبل ذلك أنهى الجزء الثالث من كتابه "الزمان والسرد" بخلاصات لها

---

(1) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 10.

(2) John B. Thompson: Critical Hermeneutics: Study in the Thought of Paul Ricoeur and Hurgen Habermass, p. 46.

(3) Ibid, p. 48.

(٤) زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص ص ٤١، ٤٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

علاقة مباشرة بالذات. فالهوية السردية هي هوية الذات التي تتغير في الزمن، وبالتالي هي هوية تاريخية وديناميكية ومنفتحة على الآخر، وهذا الاستقبال للآخر في الأنا، يجعل الأنا تتقدم نحو هوية أكثر قوة وأكثر قدرة على المخاطرة، لكنها مخاطرة لا تزيد الذات إلا تماسكًا. إنها تتعلم من تجاربها وتشكل من القصص التي تروى عنها باستمرار، وبالتالي لا تكشف عن هويتها إلا فيما بعد[١].

ولذا فإن أقصر طريق من الذات إلى الذات يكون من خلال الآخر. فوجود الذات لا يكفي أبدًا في حد ذاته عند ريكور. فهو يبحث باستمرار عن العلاقات وإشارات المعنى. وانطلاقًا من الالتزام بالوجود فإن الطريق طويل من المنعطفات التأويلية المتعددة عبر المظاهر الخارجية من المعنى، مثل الثقافة والمجتمع والسياسة والدين والعلوم الإنسانية. يتجلى ذلك في تصميم ريكور على الحفاظ على الفهم الوجودي[٢].

إن وجهة النظر التأويلية تظهر نفسها هنا في حقيقة أن الهدف الأخلاقي هو إعادة اكتشاف الذات، حيث تشكيل "الإرادة، فنحن نعيش ونعمل معًا، غير أن هناك حتمية الصراع في الحياة الأخلاقية، مما يشكل مواقف الأزمة الاجتماعية[٣].

كما أن الفهم يتوسط عمل التفسير إلى الحد الذي يؤسس للتوجه، واتجاه المعنى، وهو ما يسميه ريكور "اختبار المعنى"، أي أن اكتشاف الوعي القصدي في الفينومينولوجيا الهوسرلية، هو اكتشاف اتجاه المعنى نحو المعنى. وبالتالي فإن كل سؤال متعلق بالوجود هو سؤال حول معنى الوجود. ويمكن قول الشيء نفسه عن علم التأويل بقدر ما يتعلق أيضًا بكل تجربة ذات معنى وتسعى إلى الكشف عن المعاني الخفية أو الكامنة بداخلها. كما أن الارتباط بين الخطابين يقود ريكور إلى الدعوة إلى تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، وبذلك تنفتح الفينومينولوجيا على تصور غير مثالي للمعنى، حيث يتم اكتشاف المعنى بالإضافة إلى ما ينتجه[٤]. وهذا المسار ليس غائبًا عن ظاهرة هوسرل أيضًا، خاصة عندما يمارس هوسرل طريقة الاستجواب من التجربة الواعية إلى أصولها في عالم الحياة ما قبل الواعي. وعلى العكس من ذلك، يعترف ريكور أنه يمكن للمرء أن يتحدث بشكل مشروع أيضًا عن التطعيم من الظواهر على التأويل. وهنا يمكن للفينومينولوجيا أن تقود علم التأويل إلى ما هو أبعد من مجرد قبول التفكير ويحقق فهمًا أعمق لمعناه[٥].

كما يخبرنا ريكور، في هذا العصر تصبح لغتنا أكثر دقة، أكثر تقنية، باختصار، أكثر ملاءمة لتكامل التشكيلات، والتي تسمى بدقة المنطق الرمزي. إنه ضمن هذه الحقبة الخطابية التي نرغب في وضع لغتنا، ونقترح الخروج منها مرة أخرى نحوها ونحو لغة كاملة. ومع ذلك، فهي ليست مجردة مسألة استعادة المعاني المفقودة في الوقت المناسب. الرمز "يؤدي إلى التفكير" فقط إلى الدرجة التي يمكننا من خلالها إضافة تفسير له، والذي يعزز الشعور الذي يتجاوز الرمز. وفي هذه المرحلة نكتشف أن الرمز ليس غريبًا على التفكير الفلسفي، ربما لأنه موجود في جذور لغتنا[٦].

---

[١] زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص ١٥٠.

[2] Paul Ricoeur: The Hermeneutics of action, edited by: Richard Kearney Sage Publications, London, Thousand books, New Delhi, 1996, p. 1.

[3] Jean Greisch: Testimony and Attestation, Translated by: Steve Rothnie Institute Catholique de Paris, France, , 1995, pp. 94, 95.

[4] Scott Davidson Marc - Antoin Vallée Ditors: Hermeneutics and phenomenology in Paul Ricoeur, between text and phenomenon, p. xiii.

[5] Ibid, p. xiii.

[6] Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 6.

إن الرمز يشهد على تجذر الخطاب في الحياة، بحيث يمكن توضيح التقاطع الرمزي بين اللغة والخبرة بطرق مختلفة، وهو احتمال قد يؤدي إلى تضارب التأويلات، أو بما يسميه ريكور صراع التأويلات. وعلى ذلك فإن نظرية التأويل توضح دلالات الخطاب بشكل عام، ومفهوم النص فيه على وجه الخصوص، وتسعى هذه النظرية إلى دمج الشرح والفهم في جدلية بناء متجذرة في العقل وخصائص النص. وبهذا ربط ريكور التأويل بالنص. فلم يعد الرمز بل النص، أي الخطاب المكتوب في حد ذاته يحدد المجال الموضوعي للتأويل. وما يعنينا هو فهم العلاقات الواردة بالنصوص وكذلك فهم الذات. إن فهم الذات هو هبة الفهم نفسها، والدعوة من المعنى الوارد في النص، فكما أن فهم العلاقات الواردة في النصوص تمهيد ضروري لفهم الذات، كذلك فإن فهم الذات مرحلة ضرورية في جدلية التأويل[١].

وهكذا، بفضل التأويل الرمزي، ما كان ذات يوم غير متماسك وغامض، قد أصبح خطابًا مفهومًا ينير لنا، ليس فقط الكون الثقافي قديمًا، ولكن أيضًا أجزاء من نمط وجودنا في الوقت الحاضر. تبعًا لهذه المقترحات، تتحقق التأويلات، كما هي متصورة في هذه المرحلة الأولية عند وظائف من بينها ما يلي:

١- الاسترداد الدلالي للخطاب الأسطوري، الرمزي القديم.

٢- توسيع وتحسين تنظيم التأويلات العفوية دائمًا بسبب الرموز.

٣- الدفاع عن البعد الفلسفي الوجودي للإبداع البدائي، يتم التعبير عنها من خلال الرموز والأساطير.

٤- دمج الخطاب الفلسفي للرموز الأساسية للوعي – الإدراك – التحول من انعكاس جوهري حول الرموز إلى انعكاس يأخذنا إلى أبعد من ذلك، حيث تأخذنا الرموز إلى التأويل الفلسفي الذي لا يقتصر على التأويل المنهجي[٢].

ولكن إذا كان السرد الصحيح يخلق حدوده الخاصة، والذي يُشار إليه بالعالم المغلق للنص، فهو أيضًا يعيد إيداع مواهبه مرة أخرى في العالم العملي. ومن ثم فإن سرد القصص يرشدنا إلى فهمنا العميق للعالم، وقراءة الصدى الرمزي للأحداث التاريخية، والتي تسمح لنا بتوقع النتائج المعقدة، وتفسير الدوافع الخفية، وما إلى ذلك، كما يمكن أن يضفي وضوحًا أكثر كثافة. فقد قام ريكور بتطوير منهجي لإنتاج السرد وتطبيقه، حيث تنتشر القدرات السردية في تكوين الشخصية، الهوية، والمداولات العملية، والغايات الجماعية، وما إلى ذلك[٣].

يتأمل ريكور الواقع الإنساني في مجمله لأنه يهمش المعنى الذي يتم التعبير عنه من خلال الأساطير الرمزية. فالأساطير قد أرست في ذاكرتها وفي خيالها الثقافات الكبرى. ومن هنا تُفهم الأساطير والرموز على أنها منتجات تحيلنا إلى المزيد كلغة رمزية أساسية. ومن أجل فهم هذه اللغة، كانت هناك حاجة لتفسير الرمز " التأويل الأولي". وبعبارة أخرى مجموعة من القواعد التي تسمح لنا بفهم هذه اللغة الأساسية من خلال تطبيق هذا التأويل الأساسي. وهنا يحقق ريكور هدفين: من ناحية قادر على احترام الطابع الخاص للعالم الرمزي، ومن ناحية ثانية تمكن من التفكير ليس وراء الرمز،

---

(1) John B. Thompson: Critical Hermeneutics: Study in the Thought of Paul Ricoeur and Hurgen Habermass, pp. 50, 53, 54.

(2) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 7.

(3) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 123.

بل من خلال الرمز. هذا هو بالضبط ما يحاول التعبير عنه عندما يعطي العنوان .. الرمز يؤدي إلى التفكير، ويشير بهذه الصيغة المختصرة إلى اتجاه التأويل الرمزي للممارسات التي تسرد الهيرمينوطيقا الرمزية، بالإضافة إلى الرموز المقدسة الرئيسية التي نسيها الإنسان الحديث، ولكن المعنى هو أساس لغتنا وفكرنا(١).

اهتم ريكور بالخطاب الرمزي، وتولى تجديد التأويل إلى حد كبير، والتأويل، كما سبق القول، علم تفسير النصوص، كما أنه يعلق كبير أهمية، وقيمة كبيرة على صراعات التفسير بإجراء حوارات بين علم التأويل واللغويات، والتحليل النفسي، والظواهر، والتفسير الكتابي(٢).

هذا هو التوجه نفسه الذي أعطاه جادامر للتأويل في كتابه "الحقيقة والمنهج" والمنشور عام ١٩٦٠. ولذلك فالرمز ليس مسؤولاً فقط عن إيقاظ وعي ريكور الهيرمينوطيقي، ولكن أيضًا لتوسيع هدفه بفضل قدرته على التعبير عن معنى مزدوج، يأخذ إلى ما وراء عالم الفكر. فالتفسير والمعنى المزدوج في هذه المرحلة الجديدة يطبق فيه ريكور ما تعلمه من خلال رموز الهيرمينوطيقا للطرائق الخطابية الأخرى، مع ملاحظة أن أي خطاب يكون عرضة لذلك، أي لإبداء المعنى المزدوج الذي يجب على المترجم توضيحه من خلال التفسير(٣).

إن اللغة هي قضية الفهم المستمرة. والفهم ينشأ من الوجود، والانفتاح على المنظور الذي فيه الشخص، كما أن اندماج الآفاق هو إثبات أن كل الفهم، في نهاية المطاف، هو التفسير التأويلي، لتصبح الرؤية ليست قاصرة فقط على الأفق، ولكنها قادرة على رؤية ما هو أبعد، حيث الاهتمام بالفهم التاريخي(٤).

فكل نص ينتج عنه إخفاء مزدوج يجب التغلب عليه من أجل فهمه فالمؤلف، في المقام الأول، والذي غاب عن عملية القراءة والتفسير، والمترجم الغائب عن الكتابة، كل هذه السمات الأساسية للنص، تجعل التأويل النصي لريكور على النحو التالي:

١- المعنى المستقل: فيما يتعلق بقصد المؤلف.

٢- التعددية أو فتح المعنى: حيث يكون لدينا معنيان، أحدهما ظاهر والآخر خفي.

٣- نشاط القارئ المسؤول عن استكمال النص والعمل المفتوح.

٤- النص والفهم الذاتي للموضوع الذي يستكشف من خلال عملية القراءة مشروعًا جديدًا للوجود في العالم(٥).

كتب ريكور الجانب الإبداعي للغة في نظرية للاستعارة. والاستعارة هي مزيج خاص من الكلمات كتضارب بين الحقول الدلالية البعيدة تجبر القارئ على تفسير الجملة بطريقة جديدة ورؤية الأشياء في ضوء جديد. وهي عملية يلعب فيها الخيال دورًا هامًا. وهذه الاستعارة تساعد الصورة في

---

(1) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 6.

(2) Gerardo Miguel Nieves laja: Paul Ricoeur and Religion, p. 30.

(3) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 7.

(4) Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, p. 6.

(5) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, p. 11.

عملية استيعاب العناصر البعيدة، وبالتالي تحقيق تفسير جديد لتغيير المنظور. وهنا يبرز دور الخيال الذي يعني تحليل الوظائف الخيالية التي توجد في عملية الاستعارة والبحث عن إجابة عن السؤال حول دور الخيال كقوة منتجة وكذلك قوة الحدس، حيث يكشف ريكور في تحليله لعمل الاستعارة الجانب الإبداعي للغة، وإلى دور الخيال الإنتاجي، الذي يخلق الإجراء لتقديم صورة. فالاستعارة تحفر خيال القارئ الذي يسافر من خلال الذاكرة، والتي تبرز التجارب والصور الماضية[١].

إذا كانت اللغة أحد شروط التواصل، فإن الخطاب هو الذي يحمل وسائل التبادل بين مخاطِب ومخاطَب. وهنا يصبح الرمز ما سماه ريكور الاستعارة الحية، ومهمة التوقف عند الرمز ليست فقط كشف المعنى الباطن له، بل محاولة اكتشاف كل ما فيه من غنى التجربة البشرية، أي اكتشاف العامل الذي يحيلنا إليه، بعد أن يكون قد كشف عن كل القوى الخفية التي كانت تستتر وراءه[٢].

كما أن الفهم التأويلي الهيرمينوطيقي يدخل فيه المواقف والمعتقدات والسياق، والتاريخ، واستعداد للمشاركة في التخلي عما نعرفه حاليًا. هذه هي بداية الفهم التأويلي، من أجل تحقيق هدف الوصول إلى فهم جديد يستلزم الانخراط في اللغة، فنكشف عن اللغة وعن العالم. فاللغة جزء لا يتجزأ في التأمل. والعالم، ووجودنا في العالم هو ما يخلق تفاهمًا مشتركًا بين الأفراد، والوسيط الذي يجعل فهم العالم ممكنًا هو اللغة. ومن هنا تحدث التجربة التأويلية. فاللغة تكشف لنا عن العالم الذي نعيش فيه[٣].

تعمل اللغة في الممارسة التواصلية للحياة اليومية كأداة أو وسيلة للتعامل مع المشاكل التي تنشأ داخل العالم. وبالتالي فإن الخطاب هو الضغط اليومي لاتخاذ القرار، ومن ثم فإن قدرة اللغة على حل المشكلات تخفي وراءها قدرتها على خلق العالم. ومن ثم تلعب الهوية السردية دورًا حاسمًا في نهج التواصل، فالذات تتأمل نفسها كآخر. وهكذا فإن السرد يؤثر بشكل كبير على تعريف الذات الذي يتطور عبر الزمن في شبكة معقدة من العلاقات الإنسانية، بغرض الانتقال من مجرد إسناد الفعل إلى إصدار أحكام فعلية على الإسناد الأخلاقي. ومن ثم يهتم ريكور بظاهرة الذاتية التي في ظلها يكون فهم الهوية السردية للذات، وظهور الذاتية من حيث صلتها بالحوار، والحوار من وجهة نظر الهوية السردية[٤].

عندما يعرف المرء معنى الجملة، يجوز له فهم استيراد القطعة بأكملها، ومعرفة الغرض من الكتاب بأكمله. وهذا جانب، أما الجانب الآخر، فيجب على المرء أن يفهم أهمية الكل، وأهمية كل قطعة، وحتى القصد من الكتاب بأكمله، لتحديد معنى جملة معينة (نص)، ويجب على المرء أي يفهم المعنى لجملة كاملة لتحديد المعنى الحرفي لكلمة معينة (صياغة). يجب على المرء أن يفهم حتى غرض المؤلف من كتابة القطعة، اتجاه الأشكال الأدبية الشائعة في ذلك الوقت، ونوع معين أو أسلوب بلاغي مناسب للكتابة قبل أن يكون لدى المرء فكرة عامة عن الهدف. وهذا هو ما يسمى بـ" الدائرة التأويلية"[٥].

بناء على ذلك فإن اللغة هي عنصر تأسيسي لانتمائنا إلى العالم، كما أظهر ريكور ذلك بقوة، بأن الذات كآخر لها أهميتها في أحكام الاستعارة والزمان والسرد. حيث نجد ريكور يهتم بالظواهر

---

(1) Katarzyna Weichert: The Role of Image and Imaginatio in Paul Ricoeur's Metaphor theory, Editors, a Journal for Philosophy of Culture, 2019, p. 64.

(٢) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٤٣.

(3) Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, p. 4.

(4) Paul Ricoeur: The Hermeneutics of action, pp. 102, 103, 107.

(5) Zang Longxi: The Hermeneutic Circle, Textual imagination, and validity of interpretation, the Conference on Christianity & Literature, 2018, pp. 110-120.

التأويلية للتقليد والذاكرة والتاريخ، ويفحص جانبًا مهمًا من الغيرية التي تشكل الذات. فالذات لا توجد بذاتها، بل يتم تعريفها جزئيًا بانتمائها إلى عالم ما هو موجود بالفعل، مع استكشاف الماضي ودور الذاكرة والتاريخ. ومن ثم يعترف ريكور بقوة الحاضر لالتقاط الماضي[١]. وهنا تتبدى عالمية اللغة، فلا مفر من التحليل اللغوي العالمي لعلاقة الإنسان بالعالم في حدود مجالات الخبرة، لنأخذ في الاعتبار مشكلة التأويل، في مواجهة التقاليد المكتوبة، لأن التقاليد قد أصبحت منفصلة عن الحاضر، حتى نصل لعالمية التأويل، والفهم، والوعي بالتاريخ. فاللغة نفسها تجعل من الممكن تجسيدات جديدة لموضوعها ووظائفها كوسيلة فهم عالمية. إذ يجب أن يكون واضحًا بالفعل لكل تجربة إنسانية –لغويًا- للعالم، والتي لديها طريقتها الخاصة لتحقيق التجديد الذاتي المعاصر باستمرار. فاللغة العالمية تكون من أجل علاقة الإنسان بالعالم بناء على حدود مجالات الخبرة لتطور مشكلة التأويل. وعند شلاير ماخر فإن نظرية التأويل توجه لمهمة التفسير. ويشمل الفهم: التبادل الشفوي، المحادثة، الخطاب، وفعل القراءة الشفوية، وموضوع التحقيق التفسيري، حيث يحمل الخطيب مستمعيه للقوة، قوة الحجة المقنعة للكلام[٢].

إن اللغة إذن اتصال بين الذات والعالم، وفي هذا الإطار يميز جادامر في كتابه "الحقيقة والمنهج" التفسير التأويلي للظواهر من خلال الاتصال بالخبرة والمعرفة والتجربة، حيث الاتصال بين الذات والعالم، فالتعامل مع الظواهر البشرية يجعل المرء على استعداد لرؤية الأشياء وتصدر العالم من جديد، حيث اتجاه الفرد نحو فهم فريد، وزيادة شروط التفاهم مع الظاهرة التأويلية، وتوسيع آفاق فهمنا الحالية، بالانفتاح على تجارب حياتنا الخاصة، وهذا يتطلب تحطيم طرق المعرفة السابقة للفهم. ومن ثم فليس هناك شيء اسمه الحقائق المطلقة في عملية التغيير. وهذه المشاركة الحوارية، مع ما تسعى لفهمه، تبرز أهمية التعلم من خلال التجربة. ولذا فالتوجه الفلسفي للتفسير يساعد المرء على إدراك الظواهر الهيرمينوطيقية، وإدراك أن منظور التغيير ضروري[٣].

فإذا أردنا فهم النص يجب علينا فهم حركة المعنى في الحديث، لكي يظهر لنا خلف مجال الفحص تحليل الشكل اللغوي للنص ككل، من خلال هيكل الدلالات والتوجه للبحوث التي تتعلق بالتفسير (التأويلي) حيث يعتمد التفسير على حقيقة أن اللغة دائمًا تقف خلف واجهة لفظية علنية التعبير، مع ما تم التعبير عنه بداخلها (من خلال ما صيغ بالكلمات) لكي نبدأ التأمل الهيرمينوطيقي[٤].

ولا ننسى أن الإنسان الذي يقرأ النص هو نفسه جزء من المعنى الذي يدركه. فهو ينتمي إلى النص الذي يقرأه، وهو موجه إلى القارئ. ومن المعروف أن ريكور يرفض التشعب الصارم بين التفسير والفهم. ويصر ريكور على موقفه من التفسير، ويصر على ضرورة وجود التفسير باستمرار داخل عالم الفهم السردي. ومن ثم فإن فلسفة ريكور فلسفة تأويلية، لأنه يقصد هنا بالتفسير (التأويل). علاوة على أن فلسفة ريكور التأويلية أكثر انتباهًا إلى الطابع الجدلي للتجربة التأويلية كحدث بلاغي، فما نجلبه للنص يجعل الفهم عملاً مثمرًا بشكل لا مفر منه. فنحن نفهم بطريقة مختلفة عن الفهم في السياق الأصلي. فالفهم يخلق أسلوبًا مشتركًا، ولغة مشتركة[٥].

---

(1) Scott Davidson Marc-Antonie Vallée Editors: Hermeneutics and Phenomenology of Paul Ricoeur between text and phenomenon, pp. xvi, vii, xviii.
(2) Hans Georg, Gardamer: Philosophical Hermeneutics, pp. xxxix, 19, 20, 23.
(3) Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, pp. 7, 8.
(4) Hans Georg, Gardamer: Philosophical Hermeneutics, p. 88.
(5) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, pp 47, 88, 97,113.

إن ما يسميه ريكور "الفهم السردي" ينبع من قدرة السرد على جلب قدر من الثبات إلى حياة عابرة للتعبير عن الزمن. ولتحقيق هذه الغاية يقترب ريكور من العلاقة بين السرد والحياة من خلال فحص ذخيرة الموارد الوجودية التي تستثمر نفسها بشكل استطرادي، حيث يتكون الزمن البشري من الوساطات التكوينية ويتخلل هذا التكوين الخطاب السردي ونشاط التجربة العملية، هذا النشاط الذي لا يخرج أبدًا عن هياكل الحبكة التي يرتبط بها فن السرد(١).

إن الذات حين تتوقف عند نص فإن أمر فهمها لذاتها يصبح التخلي عن الأنا التي تأتي لتقرأ النص، وتتخلى أيضًا عن البحث عن أنا المؤلف وظروفه النفسية والاجتماعية، وتصغي لهذا النص الذي يشكل عاملًا مستقلاً يفتحه أمام انتظارنا وتوقعنا (٢).

تشكل الهوية السردية الجسر الذي يصل الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعة عمله، لذا فإن الدراسات التالية لريكور، والتي تشكل الفلسفة الأخلاقية، تمثل كيفية الالتقاء بالآخر القريب والآخر البعيد. فالذات لا تعيش وحدها، بل تكشف سريعًا البنية الثنائية الحوارية للعيش. إنها تكتشف الآخر، هذا البعد يفرض عليَّ موقفًا متعاطفًا مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم، وهذا يتطلب ليس فقط اهتمامي بالآخر، بل العناية به ورعايته(٣).

وعلى هذا فإن تقدير الذات ينعكس احترامًا للآخر، ومن دون هذا الاحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر. فنحن هنا في الرعاية أمام علاقة بين أنا وأنت، أي ضمن مواجهة مباشرة تحكمها المساواة، كما في الصداقة، غير أن هناك قريبًا آخر هو البعيد الذي ليس بيني وبينه أي مواجهة مباشرة أو صلة يومية، الذي هو أي إنسان. والعلاقة هنا تحكمها فكرة العدالة، إذ إن رغبة العيش الجيد لا تتوقف على العلاقات الشخصية، بل تتخطى ذلك للمطالبة بمساواة غير تلك القائمة بين صديقين، أي العدالة التي تعني أن يحصل كل واحد في جماعة معينة على الإنصاف أي على نصيبه الذي يستحقه. وهنا تتلاقى إرادة العيش الخير الصالح مع متطلب العقل العملي الأساسي في عدم الخضوع لتشريع يأتي قهرًا، ولكنه ينبعث من إرادة سبق لها فتخطت عبوديتها، وأصبحت تنتج القانون الكلي(٤).

إن فكرة النص السردي كمحور ووسيط تبرز دورها الحاسم في توسيع رؤيتنا وتعميقها لفهمنا للواقع. والعمل على ربط أخلاقيات السرد بالممارسة الحقيقية للواقع والمعاناة، التي تلتصق بالفعل الإنساني وعالم الخبرة العملية، مما يعمل على توسيع أفق رؤيتنا للعالم، وذلك لأن نظرية الفعل الإنساني هي موضوع متكرر عند ريكور، خاصة فيما يتعلق بالنصوص، ذلك أنه يتحرك في الزمن والسرد، ويتجاوز الروابط بين النص والفعل. فإن ريكور يرى أن فعل التأويل لا يكتمل إلا عندما يتحقق معنى النص للقارئ. ويحدث هذا في لحظة الاستيلاء، عندما يفهم القارئ نفسه بشكل أفضل، أو بشكل مختلف، أو يبدأ ببساطة أن يفهم نفسه نتيجة لفهم العوالم التي يقترحها النص(٥).

يزعم ريكور أننا لا نستطيع فهم الحياة البشرية، وحياتنا الخاصة مباشرة. نحن بحاجة إلى وساطات العلامات والرموز والرواية. فمعرفة الذات هي تفسير، حيث يتم استعادة الذات فقط في تعبيرات الحياة التي تجعلها موضوعية. ويحظى السرد بإطاره الزمني بامتياز لأنه يتعامل مع عالم

---

(1) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, p. 122.

(٢) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ص ٥٣، ٥٤.

(5) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, An Ethical Readings of Exodus, Biblical Interpretation series,Vol 86,Brill,Leiden, Boston,2007. pp. 26-28.

العمل الإنساني، وهكذا، يحتسب رأي ريكور، فنحن نحقق معرفة الذات من خلال السرد، والفهم السردي، فالذات مدعومة بالسرد[١].

يمارس ريكور تأويلاً يكون فيه معنى النص غزوًا للمترجم الذي يفهم (بالتأويل) معنى هذا النص. ويعلمنا القراءة بالخيال. كما أن الاختلافات في الأنا يذكرنا بأننا كائنات تتميز بالانفتاح على الآخر، وهو أيضًا عالم النص، من خلال دمج معنى النصوص لفهمنا. فنحن كبشر نوسع رؤيتنا لأنفسنا. ويدعونا النص لتفسير عالم مقترح يمكن أن يسكنها. هذا المسار المزدوج للمعنى الذي ينتقل من المترجم إلى النص ومن النص إلى المترجم موجود أيضًا من معنى مجازي (استعارة)، ثم استعادته مرة أخرى ليكشف لنا عن معنى تعبيري تأويلي (هيرمينوطيقي). وسيستعيد بول ريكور أسلوب التأويل المبني على الاستعارة الحية، ليس فقط لأنها تنعش لغة تم تشكيلها بالفعل، ولكن قبل كل شيء لأنها تنتج الحاجة إلى "فكر أكثر" على مستوى المفهوم. والمصير الشعري للغة يشكل إمكانية توسيع الخطاب التأويلي. لهذا السبب، فإن قيمة المجاز تكمن في قدرته على خلق المعنى، الذي تخصص استعادته للتأويل[٢].

وهنا نرى وظيفة الاستعارات الجذرية، وهي استعارت مهيمنة لديها القدرة على التجميع والتنظيم والإنشاء. ومن هنا ترتبط الاستعارة بالرمز عند ريكور، فالاستعارة لا وجود لها بمعزل عن التجربة الإنسانية وفي بنية الكون. وبالتالي فإن الاستعارات والرموز مترابطة في دلالاتها، فكل منهما يعبر عن "فائض المعنى"، كما يعبر عن الواقع. ومن ثم فإن الاستعارة تساعد في التوضيح من خلال اللغة، ومن الممكن إذن استخدام الاستعارة للكشف عن جوانب معينة للرمز، وتوضيحه من خلال اللغة. كما يمكن أن تساعد الاستعارة في توضيح بعض المعاني الكامنة وراء الرمز. واللغة هي مصدر قوة الرمز وفعاليته، كما أن قوة الاستعارة في ربط واقعها اللغوي بما هو غير لغوي[٣].

يطور ريكور نظرته للاستعارة التي تستمد من النظرية الدلالية، ذلك أن الاستعارة هي وظيفة إسناد غير عادي أكثر من كونها وظيفة تسمية، وهذا يأتي من تفسيرين متعارضين للبيان، أحدهما حرفي، والآخر رمزي. وهذه النظرية الدلالية تستلزم تعريفًا مجازيًا أو تعبيرًا مجازيًا يحول التناقض إلى شيء ذي معنى، مما يؤدي، عند ريكور، إلى طريقة رؤية جديدة، حيث تقدم الاستعارات ابتكارًا دلاليًا. ومن ثم فإن الاستعارة هي خلق لحظي، وابتكار تظهر فيه الأشياء التي كانت متباعدة، بل إن الاستعارة في الواقع تجلب معنى جديدًا للوجود ومن هنا تكمن قوة الاستعارة في إعادة وصف واقع لا يمكن الوصول إليه عن طريق الوصف المباشر[٤].

يقترح ريكور تلك الاستعارة، وهي ابتكار دلالي ينتمي في الوقت نفسه إلى الترتيب المسند، فلا يمكن فهم المعنى الناشئ إلا من خلال التفسير البناء الذي يجعل الجملة منطقية ككل، بناء على توسيع تورد المعاني في المصطلحات المجازية، ومنح الاستعارة القدرة على إعادة وصف الواقع وتوضيح مفهوم النص. فقد نجح ريكور في الانتقال من علم الدلالة إلى علم التأويل، حيث صياغة مفهوم النص. ويؤكد ريكور أن الفعل الإنساني لا يقل عن النصوص الأدبية، ويعرض ريكور نمطًا محتملاً للوجود الإنساني يمكن أن ينكشف من خلال عملية التفسير. ذلك أن امتداد نظرية التفسير إلى مجال الفعل الإنساني هو الأكثر معقولية في هذا الإجراء نفسه، وهو مرجع العديد من النصوص. والتعبير هو جوهر المشكلة التأويلية بأكملها، مثلما أن اللغة، من خلال تحقيقها في الخطاب تتجاوز

---

(1) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 36, 37.
(2) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 11, 12.
(3) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 18, 19.
(4) Ibid, pp. 17, 18.

نفسها كنظام وتدرك نفسها كحدث، ويصبح معنى. والتجاوز يعني أن الحدث بالمعنى هو سمة الخطاب في حد ذاته، ويشهد إلى قصدية اللغة ذاتها، وعلاقتها بالمعرفة، بفضل تجاوز الحدث بالمعنى[١].

بناء على ما سبق فإن فهم الذات دائمًا ما يكون بوساطة الرموز، والرموز ستكون خاضعة للتفسير، كما أن تحقيق فهم الذات كموضوع يتم بإقحام تعريف الذات في النص. وهكذا تكون هوية التأويل. فأن تفهم الذات، هو أن تفهم نفسك أثناء مواجهة النص، وأن تتلقى منه أحوال ذاتها غير تلك التي تتولى القراءة أولاً[٢].

(٥) المرحلة العملية (الفلسفة الأخلاقية / السياسية):

إن ريكور يحب السفر والتنقل والانفتاح على الآخر، وقد بحث في كل رحلاته الفلسفية عن معنى حياته، وعن هذه الذات التي آمن ببراءتها وأنها كالحب الذي يظل ناعمًا. إذ ليس من الصدف أن كتاب "الذاكرة، التاريخ، النسيان" ينتهي بنوع من الحوار بين عمق هاوية الخطيئة وعلو الغفران، حيث تسمع أنغامًا تشيد الحب خصوصًا حين تعرف بأن هذا الكتاب في نظر صاحبه التكملة الأخيرة لسلسلة كتبه المهمة التي بدأت مع الاستعارة الحية، لتمتد إلى الزمان والسرد ثم إلى الذات عينها كآخر[٣].

وما يمكن أن نستخلصه بعد المسح الطويل لأعمال ريكور الفلسفية أنها تنتهي إلى فلسفة عملية، أخلاقية، سياسية. فقد كرس نفسه لمدة ثلاثة عقود للتأويل، بل الجمع الدائم لصراع التأويلات. ومن ثم فقد عاش ريكور الواقع، وبدا هذا واضحًا في توجهاته (الأخلاقية / السياسية / والاجتماعية). ويجب التركيز هنا على أنه اهتم، في طموحه الفلسفي، بالوجود الإنساني، فالشخص الذي أظهره ريكور على أنه القوة المطلقة، هو ما تأدى به للمرحلة العملية، ليست فقط الاجتماعية، ولكن (الأخلاقية/ السياسية). وفي جميع مراحل فلسفته، ظلت فلسفة ريكور وفية للأنثروبولوجيا الفلسفية المصممة على الكشف عن معنى البشر وطريقتهم في التعبير عن أنفسهم وأفعالهم، ومسار تأويل هذه الأفعال. وهي أنثروبولوجيا ليس من السهل القيام بها، أو الكشف عن مسار وجودها، فطريق المسار ليس قصيرًا، ولكنه طريق طويل يسعى نحو مسار تأويل الفعل، والذي يتضمن دراسة تعبيرات وخطابات البشر من أجل الوصول إليها، وبالتالي الوصول إلى المعرفة – والتي تؤدي حتمًا إلى المجال العملي[٤].

عندما نشر ريكور كتابه "الذات عينها كآخر" ، كان يشير في ذلك الكتاب إلى الانتقال من التأويل إلى الفلسفة العملية. في هذا العمل يتعمق ريكور في مفاهيم مثل الهوية السردية والهوية الشخصية ومشكلة العمل البشري بكل أبعاده. فقد كانت جهوده للتحول من النص إلى العمل تتجلى في العديد من الأعمال التأويلية، والتي كان قد أدرج فيها منظور فلاسفة اللغة. وفي هذا العمل سوف يطور المستويات المختلفة التي تشكل وجهات النظر التأويلية والأخلاقية: (اللغة (التحدث/ شخص متحدث)، العمل (الشخص الذي يتصرف/ يعاني)، السرد (الراوي)، والأخلاقية (الشخص المسؤول)[٥].

وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن ريكور يساهم في الفلسفة الأخلاقية، حيث يحلل التحديدات الأخلاقية والمعنوية للعمل، والمتعلقة بالخير والواجب. ومن ثم الانتقال من الفلسفة التأويلية إلى العملية، حتى تتحقق الفلسفة عمليًا، فيما يتعلق بالتحول من الأخلاق إلى السياسة، وهذا يأتي

---

(1) John B. Thompson: Paul Ricoeur Hermeneutics, pp. ppxxiii, xxvii, 96.

(2) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 124.

(٣) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ص ٤٠، ٤١.

(4) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 13, 14.

(5) Ibid, p. 12.

كاستمرارية موضوعية من خلال استكشاف مسألة الآخر، حتى نصل إلى ما يطلق عليه ريكور فكرة "العدالة" كأخلاق عامة، خاصة في الواقع الذي نعيشه، والذي لا يتخطى مجال الفلسفة العملية (الأخلاقية – السياسية)، ويسعى لتحديد امتداد فكرة العدالة[١].

من هنا ندرك أن تأويلية ريكور لا تقف عند حدود الديني (المقدس)، بل تمتد إلى واقعنا المعيش حيث التجربة الأخلاقية العملية التي تمتد إلى مجال السياسة، والتي تمثل هيرمينوطيقا الشر الذي يقع على الإنسان فيجعله يعاني قسوة هذا الشر من ناحية ، ومن ناحية ثانية يقف موقفًا حاسمًا تجاه هذا الشر، وكيف يمكن التعامل معه ومعالجته.

ثانيًا: هيرمينوطيقا الشر بين الديني والفلسفي عند ريكور

١- مشكلة الشر وماهيته:

يعد بول ريكور واحدًا من أهم الفلاسفة الذين تناولوا مشكلة الشر، وما ترتب عنها من مفاهيم محايثة لها كالخطيئة، الإرادة، اللاعصمة. ولذا سنرى الطرح الفلسفي التأويلي لريكور ومقاربته مع الطرح الديني. وبناء على ذلك يمكن القول إن مثل الخير والشر مشكلة فلسفية في تاريخ الفكر الإنساني كانت القوة الخالقة للكون في الديانات الوضعية القديمة مؤلهة ومنزهة عن كل شر يمكن أن يلحق بالإنسان، فالديانة الزرادشتية بحثت عن مصدر الشر في العالم. وقد قامت الديانة الزرادشتية على ثلاثة عناصر أساسية هي الحرية والاختيار وكذا المسؤولية الأخلاقية، وبهذا تصبح النفس الإنسانية التي فتحت الحرية من قِبَل خالقها ـ مسؤولة عن اختيارها بين الخير والشر، إذن نحن نتحدث هنا عن الشر الأخلاقي الذي يكون نتيجة في لغة القواعد والقوانين المتعارف عليها لدى المجتمع الواحد بإرادتنا العاقلة، ومثال ذلك القتل، السرقة ... إلخ[٢].

لا يمكن فهم الشر في الديانة المسيحية إلا من خلال التأكيد على فكرة الإرادة الحرة. فقد ربط أوغسطين بين الشر والإرادة الحرة من جهة، والخطيئة من جهة أخرى. فالجسد والرغبات والشهوات هي شرور لابد من التحرر منها، ولكي تتحرر النفس من الخطايا لابد من الزهد والخلاص في هذه الحياة الدنيا[٣].

يفسر أوغسطينSaint Augustin (٣٥٤- ٤٣٠م) الشر على أنه نقص في الكينونة، وحرمان من الخير. إذا كان هناك شر في العالم، يمكن أن يكون فقط نتيجة عمل بشري –أي فعل الابتعاد عن طاعة الله تجاه نقص الوجود. وهكذا يقترح أوغسطين الرؤية الأخلاقية الراديكالية للشر التي تحل محل سؤال الأنساب، مع مسألة الخطأ الإنساني المتعمد. فسبب الشر لا يمكن العثور عليه في علم الكونيات ولكن في شكل من أشكال الإرادة – خطايا "الإرادة السيئة". هذا يؤدي بدوره، بالطبع، إلى نظرة جزائية للتاريخ، حيث لا ينبغي أن يعاني أحد ظلمًا من حيث المبدأ. كل واحد يحصل على أجره، وكل الآلام هي مكافأة على الخطيئة[٤].

كانت الصعوبة التي واجهها أوغسطين واللاهوت اللاحق، كما يلاحظ ريكور، كيفية التوفيق بين هذه الفرضية المتطرفة للشر الأخلاقي وبين الحاجة إلى العطاء. الخطيئة حساب "فوق فردي" وتاريخي عام لشرح كيف لا يتم دائمًا تقسيم المعاناة بشكل عادل كعقاب على خطايا الأفراد. وهكذا سعى أوغسطين لإعادة تفسير سفر التكوين وحكاية الخطيئة الأصلية من أجل تبرير هذا التناقض غير

---

(1) Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and philosophy in the twentieth century, pp. 12, 13.

(٢) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٣.

(4) Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, Revue de Mêtaphysique et de Moral Presses Universitairesde France, 2007, pp. 202, 203.

العقلاني. على ما يبدو أننا مسؤولون، ولكننا غير مسؤولين بالكامل عن الشر الذي نرتكبه أو تحمله، فإذا كان الشر شيئًا نحن كبشر نفعله، فإنه على الأقل جزئيًا، شيء نحن نرثه[١].

كانت عظمة كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ -١٨٠٤) بالنسبة لريكور هي أن يدرك الحاجة إلى الانتقال من تفسير "نظري" بحت للشر، إلى أكثر "عملية". هذا الانتقال من التفسير التأملي إلى الأخلاقي السياسي العملي يحرر البصيرة القائلة بأن الشر يجب أن يكون، ويحتاج أن يكافح ضده. وهذا ما جعل كانط وجهًا لوجه مع مسؤولية العمل. لقد مكننا كانط من رؤية ذلك الشر، ليس ملكاً لبعض الشياطين أو الإله الخارجي، ولكنه ظاهرة عميقة مرتبطة بالحالة الأنثروبولوجية. وهكذا يتوقف الشر ليكون مسألة الإسقاط بجنون العظمة والتضحية بالذبيحة، ويصبح بدلاً من ذلك شأن المسؤولية البشرية. ثم التغلب على الثنائيات المطلقة. يصبح المرء نفسه الآخر، والآخر على أنه الآخر. يوافق ريكور بحماس ،على الأقل حتى الآن. ولكن حتى كانط، ريكور يرى أنه مضطر للاعتراف بأنه لم يستطع تجاهل الطابع الأبدي للشر[٢].

يعود ريكور إلى الطابع المتناقض للشر. ومرة أخرى، يعترف تمامًا هنا بالتحدي الجذري المستمر لكل من العقل الفلسفي واللاهوتي. وهو تحدٍ يقترح أنه ربما يمكن بشكل أفضل مواجهته بشكل ما في الفهم التأويلي، منتبهًا لمختلف الألغاز التي تكشف عن تعبيرات الشر، وذلك من خلال تأويلات ريكور للفهم السردي لمواجهة مشكلة الشر في التاريخ والذاكرة[٣].

أما ريكور فقد ربط الشر بالخطيئة، فالنفس الإنسانية هي مصدر كل خطأ ومصدر الشر. إن مجرد التفكير في أنطولوجيا الشر في فلسفة ريكور يحيلنا مباشرة إلى عالم التأويل بصراعاته المختلفة، حتى نفهم ذلك الكائن الملتبس بالخطيئة والواقع في الشر دون إرادته باعتباره كائنًا حرًا، وضمن هذه الدائرة التأويلية التي تتزاحم فيها الرموز الأسطورية والرموز العقلانية، لتطرح هذه التأويلية كل الدلالات التي تفهم في إطار النموذج التفسيري[٤].

استطاع ريكور من خلال المنهج التأويلي أن يكتشف سر العلاقة بين الشر والخطيئة من خلال دراسته الأبعاد الرمزية للأسطورة، إذ حاول الكشف عن اللاوعي التاريخي للإنسان، مستفيدًا من نظرية التحليل النفسي لفرويد، وحاول الإجابة عن كيفية الانتقال من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ. ومن رمزية الشر انبعثت لدى ريكور حكمته القائلة: (الرمز يبعث على التفكير)، فانفتح على كافة العلوم الإنسانية، وعمد إلى نقد النص في ضوء المناهج الحديثة التي شارك في بلورتها ولاسيما التأويلية، ومنهج النقد التاريخي، والمنهج الأنثروبولوجي، ووضع قواعد لفلسفة السلوك، وابتدع مفاهيم جديدة منها: المفارقة السياسية، إذ حدد الأسس الأخلاقية التي تراعي متطلبات الواقع وتستجيب لتوقعات الإنسان المعاصر بإظهار موقعه في عالم الوجود. فالشر بما هو عنف قصدي تنكر لقيمة الحياة، وغير منفصل عن فلسفة الوجود والحرية، لذلك دعا ريكور إلى الحد من العنف. فأي فعل أخلاقي أو سياسي ينقص العنف الذي يمارسه بعضهم ضد بعض، ينقص معدل التألم في العالم[٥].

لقد كانت مسألة الشر مصدر قلق دائم لفلسفة بول ريكور في كتابه "رمزية الشر" The Symbolism of Evil المنشور عام ١٩٦٠، إلى مقالته المؤثرة عام ١٩٨٥ "الشر: تحدٍ للفلسفة واللاهوت"، فقد سعى لمخاطبة التحدي الكبير لإرادة الإنسان. كما أدرك ريكور أن الشر

---

(1) Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, p. 203.
(2) Ibid, p. 204.
(3) Ibid, pp. 204, 205.
(٤) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ص ١٨٤، ١٨٥.
(٥) سامي شهيد مشكور، افتخار عبد صالح: فلسفة الشر عند بول ريكور، جامعة الكوفة، بدون تاريخ، ص ٣٨٥.

تجربة، يمكن أن نفعلها، وهذا ما يتعلق بمحدودية الشر أو قابلية الخطأ. ومن هنا سيبحث ريكور مشكلة الشر في عمل تأويلي، حيث يقترح نموذجًا معينًا من الفهم التأويلي عن طريق الاستجابة للصدمة، صدمة تجربة الشر في التاريخ والذاكرة[١].

يحاول ريكور تفسير ظاهرة الشر، أو بالأحرى مواجهة الشر من خلال ثلاثة محاور رئيسية:

الأول- الفهم العملي للشر (وطرق التعامل مع الشر).

الثاني- العمل من خلال التنفيس.

الثالث- العفو (الغفران – التسامح)[٢].

أما عن ماهية الشر، فإن ريكور يضعه في بعده العملي، فالشر هو الذي نصارعه، بمعنى آخر، ليس لنا علاقة معه سوى علاقة صراع وضدية، الشر هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، ولا نستطيع تفسير وجوده. وإن الأنثروبولوجيا التي عالجها ريكور في "الإنسان الخطاء" يجب أن تحمل إلى حيث العلاقة بين الخير والشر، والتي هي غير منفصلة عن فلسفة الوجود ومشكلة الحرية. وقد أعاد ريكور أن مشكلة الشر مشكلة تحدٍ للفلسفة واللاهوت في آن واحد[٣].

المطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان، وتحديدها، لا من حيث تمايزها أو تنافرها مع إنسانية الآخر، بل من خلال الاندماج به لتشكل معه وحدة جدلية يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الخير والشر واحدًا في تشكيل الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة. وكما أن الأسطورة جعلت مقابل الله، الذي هو الخير الأسمى، الشيطان الذي هو قوة الشر الأعظم، فالشر هو مقابل الخير، والشيطان هو مقابل الله، والعدم مقابل الوجود، كل هذه المصطلحات تقول بوجود الوجود، لذلك لن يكون هناك نفي للشر، ولا لإلغائه، لأن الوجود بدونه يصبح ناقصًا[٤].

وإذا كان الشر، كما يقول ريكور هو ما لا يجب أن يكون، بل يجب أن يصارع، ولأننا قلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إن كلنا يريد إثبات أناه (ذاته)، وذلك بنفي الآخر أو التمايز عنه، يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الشر واحدًا في تأليف الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة، ولن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطالب السعادة الإنسانية. وهكذا يطالب ريكور بإنكار كمية العنف الذي يمارسه بعض البشر على بعض، كي تنقص معدلات الألم في العالم. وعليه كانت مسألة الشر وما تزال تمثل تحديًا للإنسان على امتداد التاريخ البشري، نظرًا لتعقيداتها وهيمنتها على الواقع الإنساني، فالشر ليس مسألة تأملية بحتة، بل واقع معيش، ومشكلة تتحقق بالفعل والسلوك[٥].

ومن خلال تعرضه للأسطورة (الميثولوجيا) ينص ريكور إلى أن هناك إمكانية رهيبة تعني من الناحية السلبية: أن الإنسان ليس هو أصل الشر، فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها. ومن الناحية الإيجابية تعني أن الشر قديم قدم كل الكائنات. وأن الشر هو ماضي الكائنات، وأن الإله هو مستقبل الكائنات. والسؤال هنا هو ما إذا كان الاعتراف بقداسة الإله

---

(1) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 197.

(2) Ibid, p. 197.

(٣) بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨، ص ١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥) سامي شهيد مشكور، افتخار عبد صالح: فلسفة الشر عند بول ريكور، ص ٣٧٤.

يؤدي إلى استعباد أصل الشر من دائرة الألوهية بشكل نهائي. وهكذا يتضايف السؤالان أحدهما للآخر: هل الاعتراف بقدسية الإله واعتراف الإنسان بخطئيته يمكنهما وضع حد لهذه الإمكانية بشكل قاطع، لكن إلى أي مدى نجح في ذلك، وما إذا كان الشر كما يقول ريكور هو ما لا يجب أن يكون، بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا كلنا يريد إثبات أناه، وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه[١].

تشكل فلسفة الإرادة مسار حياة ريكور المهنية من خلال تحليلات الإشارة والرمز والاستعارة والسرد، فهي تعود إلى سرد أكثر ثراء للهوية الشخصية من خلال الرمز، الاستعارة، السرد[٢]. وفي كتاب ريكور "فلسفة الإرادة" تبيان للتفكير في السؤال الوجودي، حيث النهج الوجودي للإرادة[٣].

وحينما صدر المجلد الثاني من كتاب ريكور "فلسفة الإرادة" عام ١٩٦٠ أعلن ريكور من خلاله عدم تناسب بنية الإنسان نفسه -أي عدم أي تناغم بين ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع إمكاناته. الإنسان أنثروبولوجيًا هو تمزق مؤثر بين لامتناه يفتح الآفاق بلا حدود، وبين متناه يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، فيعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع المؤثر شبه المأساوي على الصعيد العملي والعاطفي. ومن ثم فهناك إذن فقر أنطولوجي مرسوم في بنية نفسية الإنسان يتمثل في محدودية كل إمكانية بشرية، وهذا ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح، والتناهي المحدود للواقع. وهذا الديالكتيك بين هذين الأمرين يجعل اللاتناسب الوجودي أمرًا يعيشه الإنسان كهشاشة مستمرة تجعل الانتقال من إمكانية الوقوع في الشر إلى اقتراف الشر ممكنة في كل لحظة عند كل إنسان[٤].

يصف ريكور الأساس المنطقي لرمز الشر على أنه يبدو أنه حالة الذلة للإرادة الشريرة بعيدة المنال في تحليل الظواهر. لذلك كان الطريق العملي الوحيد هو إقرار الخطأ. والرموز الأساسية هي: الوصمة، الذنب، الخطيئة، والرموز الثانية: تبريرات الإرادة الذليلة أو الخطيئة الأصلية، والسقوط. وهكذا كانت رمزية الشر علامة على تحول. لقد امتدت ظواهرية هوسرل بالفعل إلى مشكلة القابلية للخطأ نحو تأويل الرموز. ومن خلال الرموز فهمت كل التعبيرات من المعنى المزدوج، حيث يشير المعنى الأساسي وراء نفسه إلى المعنى الثاني الذي لا يُعطى بشكل مباشر. وإن الشيء الأصلي في نهج ريكور هو محاولته إعادة التمثيل في خيال متعاطف للأساطير التأسيسية التي تسعى بموجبها الثقافة الغربية لإيصال تجاربه الأولى للخير والشر. والأساطير مفهومة بواسطة ريكور كقصص رمزية. أو بشكل أكثر دقة، كأنواع تطورات الرموز في شكل سرد وتم التعبير عنه في الزمان والمكان[٥].

٢- رمزية الشر:

ينبغي أن ننظر إلى الرمز كشكل من أشكال التفكير الذي يعكس التجربة الدينية – وفي الرمز ليس هناك تضارب فكري أو تأملات متشعبة، بل هناك فهم مباشر للطقس الديني الملغز، فالرمز بطبيعته يحمل بُعدًا دينيًا. الرمز يعبر عن التعقيد الذي يخص علاقة المقدس بالوجود الإنساني[٦].

---

[١] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ١١.

[2] Boyd Blundell: Paul Ricoeur between theology and philosophy, Indian Series in the Philosophy of Religion, 2010, p. 2.

[3] Scott Davidson Marc-Antoin Vallée Editors: Hermeneutics and Phenomenology in Phenomenology of Paul Ricoeur Between Text and Phenomenon, p. XV.

[٤] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ص ١٤، ١٥.

[5] Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, pp. 199, 200.

[٦] أمل مبروك: الشر عند ريكور، ص ٣٣٨.

ولكن ماذا عسانا أن نقول عن فيلسوف متميز ومتحول بين النصوص الفلسفية والأدبية والدينية؟ ذلك أننا نجد أنفسنا أمام مسار غني جدًا أو شاسع لا يمكن حصره هنا أو هناك، فمن الأخلاق إلى التحليل النفسي، ومن الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا وحتى الثيولوجيا. فمسار الرجل حافل وغني جدًا، ولا عجب أن ينعته جان جريش(*) بفيلسوف تجوال المعنى(١). فإذا تتبعنا مسيرة ريكور الفلسفية نجد من الصعب حصرها في مدرسة بعينها، أو تيار فلسفي بذاته، لكن ما يمكن قوله إنه استطاع إقامة حوار أصيل بين مختلف الفلسفات. وقد شغلت مدرسة الرمزية، وبخاصة ما يتعلق منها بالإرادة والذنب ضمن اتجاه تأويلي فينومينولوجي. فالرمز يبعث على التفكير – كما يقول في كتابه "رمزية الشر"- وهو ليس غريبًا عن الخطاب الفلسفي، ومن ثم اهتم "ريكور" بمسألة الشر، ورأى أنها تمثل تحديًا للفلسفة واللاهوت، إذ تتخطى الواقع الإنساني لتأخذ بعدًا أنطولوجيًا يتركز في عدم توافق الإنسان مع نفسه، وبالتالي عدم التناسب بين الذات والذات، هذا اللاتناسب هو نسبة اللاعصمة عند الوجود البشري وهو ما يؤدي إلى تعثره ووقوعه في الخطأ. وقد عمد ريكور إلى قراءة نقدية لرمزية الشر في الأساطير القديمة(٢).

كان نشر رمزية الشر علامة على انتقال ريكور من فينومينولوجيا الإرادة لتفسير الرمز. لقد كان يشير إلى رحيل عدد من الظواهر الوصفية باعتبارها انعكاسًا للأنماط المقصودة للوعي لصالح القناعة التأويلية. فعندما نواجه نحن البشر، مثل شيء ما نحمله أو نعانيه، يدفع إلى التفكير مرة أخرى حول المشكلات المزمنة لقابلية الإنسان للخطأ أو المحدودية التي بطبيعتها تتحدى شفافية إرادة جوهرية بحتة. وبالتالي فإن محاولة تعقيد الشر تتضمن في البداية تفسير الأساطير ورموز الثقافة التي تتوسط التجارب من التجارب الشريرة التي لا يمكن استيعابها على الفور من قِبَل الملكات العقلية(٣).

تمثل الفكرة القائلة إن الرمز يبعث على التفكير شعار هيرمينوطيقا الرموز عند ريكور،كما سبق القول. هذا الشعار يدل على خصوصية العالم الرمزي في التعبير عن مضمون التفكير انطلاقًا من الرمز. ويلزم عن هذه الفكرة أمران: الأول يتعلق بالمعنى الذي يؤدي إلى البعد الرمزي، والثاني يتعلق بالمعنى الذي يجعلنا نفكر. وقد حدد ريكور ثلاث مراحل متكاملة للتعبير عن مضمون التفكير من خلال الرمز. أما الأولى فتتمثل في فهم الرمز انطلاقًا من ذاته شريطة أن يكون هذا الفهم نتيجة

(*) جان غريش فيلسوف فرنسي معاصر، من مواليد لوكسمبورج عام ١٩٤٢. يعد جريش من أبرز الكتاب الذين تناولوا بول ريكور، كان أستاذ الفلسفة ومدير حلقة السلك الثالث بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وهو أستاذ باحث ملحق بأرشيف هوسرل وبالمعهد الوطني للبحث العلمي بباريس. مجالاته البحثية: الهيرمينوطيقا المعاصرة، وفلسفة الدين، والتأويل، والأنثروبولوجيا الفلسفية، وهو مختص بهايدجر وريكور. من مؤلفاته المنشورة: الهيرمينوطيقا والجراماتولوجيا (١٩٧٧)، الكلام السعيد، مارتن هايدغر بين الكلمات والأشياء (١٩٨٦)، الهيرمينوطيا والميتافيزيقا (بالألمانية) (١٩٩٣)، الأنطولوجيا والزمانية: مدخل إلى تأويل كامل لكتاب (الكينونة والزمان) لهايدغر (١٩٩٤)، شجرة الحياة وشجرة المعرفة: الجذور= =الفينومينولوجيا لهيرمينوطيقا هايدغر (٢٠٠٠)، الكوجيتو الهيرمينوطيقي: الهيرمينوطيقا الفلسفية والإرث الديكارتي (٢٠٠٠)، بول ريكور: مسار المعنى (٢٠٠١)، الإصغاء بأذن أخرى: الرهانات الفلسفية للهيرمينوطيقا الإنجيلية (٢٠٠٦)، مَن نحن: دروب فينومينولوجية نحو الإنسان (٢٠٠٩)، الخطيئة والاقتدار: الفلسفة الأنثروبولوجية لدى بول ريكور (بالألمانية) (٢٠٠٩)، مِن اللاآخر إلى الآخر كله: الإله والمُطلَق في اللاهوت الفلسفي للحداثة (٢٠١٢)، العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، والتمارين الروحية، وعلاج النفس (٢٠١٥)، مُلاقاة الحقيقة (٢٠١٧).
انظر: جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل – ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثالث،ج٢، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب المتحدة الجديدة، ط١، ٢٠٢٠، من مقدمة الكتاب.

(١) مصطفى عارف: بول ريكور، فيلسوف الترحال، مجلة يتفكرون، العدد الثالث، ٢٠١٤، ص١٠٩.

(٢) أمل مبروك: الشر عند بول ريكور، ص ٣٢٣.

(3) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 198.

لمسيرة فينومينولوجية. بعد ذلك نصل إلى المرحلة الثانية إلى هيرمينوطيقا هدفها فك رموز الرسالة التي يحملها الرمز. أما المرحلة الثالثة وهي فلسفية خالصة، أي مرحلة التفكير انطلاقًا من الرمز. هذه المرحلة تضع، على حد قوله، معالم حركة الفهم التي تنبثق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير منطلق الرموز[١].

إن الهدف الرئيسي لريكور في "رمزية الشر" هو إظهار كيفية انتقالنا من فئة القابلية للخطأ إلى فئة الخطأ، أي أن ننتقل من إمكانية الشر إلى تحقيق الشر والاعتراف به. وكلاهما يشير إلى الحالة الوجودية للإنسان الخطاء – الذي يعتريه الضعف في الإحساس والصدع داخل الذات، والذي بدوره يسمح لحقيقة التفكك في أفعالنا الأخلاقية. فإمكانية الشر موجودة داخل كل واحد منا. وعلى هذا النحو، قد يتم تنشيطها أو لا يتم تنشيطها وفقًا لاختيارنا الحر. وهنا تبرز واحدة من الحجج المركزية التي يرتكز إليها ريكور ألا وهي: العمل التأويلي، وهي محور الجزء الثاني من المجلد الثاني من فلسفة ريكور في الإرادة[٢].

أما الجزء الأول كان بعنوان "الرجل غير المعصوم – هو خطيئة آدم"، حيث يمثل المفاهيم الكتابية للشر تصرفًا أخلاقيًا مهمًا مقارنة بالسابق، أي بالحسابات الكونية والمأساوية للشر كقوة خارجية لا مفر منها في الكون. إن ريكور مصمم على إظهار كيف يضع في الحسبان الأنثروبولوجيا الناشئة عن الخطيئة والذنب ومسؤولية الشر أكثر فأكثر على أكتاف الفاعلية البشرية، حيث رأى المفاهيم القديمة للذنب، ورأى أن الشر قوة ملوثة مضافة إلى الروح من الخارج، وإن المفهوم الأكثر أخلاقية عن "الذنب" ينسب الشر لنا، باختصار، إساءة استخدام الحرية. كما يعد الشعور بالذنب ناشئًا عن الذات. نفس المذنب الذي يعترف "بإرادته الذليلة"، وبذلك يُلزم الفرد بتحمل المسؤولية عن نفسه باعتباره خيارًا سيئًا يلزم نفسه أخلاقيًا. وهكذا يظهر الضمير باعتباره استبطانًا للعقاب، والاعتراف بالخطأ على أنه خطأ المرء[٣].

إن الشر هو الوجه الآخر للخلاص، كما أن كل رمزية الشر في المقابل رمزية للخلاص. فليست رمزية الشر في عمقها رمزية للذات الإنسانية المنفصلة عن الوجود، ولكنها رمزية لربط الإنسان بالوجود. ولذا يجب النفاذ إلى هذه النقطة حيث يكون الشر مغامرة للوجود ويشكل جزءًا من تاريخ الوجود. وإذا كان الرمز يؤدي إلى التفكير، فلأن رمزية الشر التي تؤدي للتفكير تختص بعظمة وحدة الرؤية الأخلاقية للعالم، لأن الإنسان الذي تكشفه هذه الرمزية يبدو ضحية أكثر منه مذنبًا[٤].

تأخذ مشكلة الشر في فلسفة ريكور طابعًا وجوديًا أكثر منه أخلاقيًا، وانطلاقًا من هنا ستغدو اللاعصمة هي الفرصة الوحيدة التي تمكننا من مقاومة كل نوازع الشر التي تميز الذات الإنسانية، ويأتي قول ريكور في حديثه عن اللاعصمة وإمكانية الخطأ. فإذا كان إمكان الخطأ يكمن في هشاشة الوساطة التي يجريها الإنسان في الموضوع في فكرته عن الإنسان وفي قلبه، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو في أي معنى تكون هذه الهشاشة قدرة على الخطأ، وما هي هذه القدرة. كما يرى ريكور أن الإنسان يمكن ألا يكون هو أصل الشر، لكنه بمثابة فضاء لظهور الشر، أي المكان الذي يظهر فيه. ويطرح ريكور في كتابه "صراع التأويلات" قضية أساسية هي قضية العلاقة بين تأويل الرموز وضرورة التفكير، حيث رأى أنه عندما ننظر إلى رمزية الشر على أنها حالة خاصة تعبر عن رمزية دينية، لابد من طرح الوجه المقابل لهذه الرمزية وهي رمزية الخلاص[٥].

---

[١] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٨٥.

[2] Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 198.

[3] Ibid, pp. 198, 199.

[٤] سامي شهيد مشكور، افتخار عبد صالح: فلسفة الشر عند بول ريكور، ص ص ٣٨٩، ٣٩١.

[٥] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ص ١٨٦، ١٨٩.

إن أية محدودية ليست إمكانية للخطأ، فالضعف يجعل الشر ممكنًا بمعانٍ عدة يمكن تصنيفها في نسق متصاعد من التعقيدات، بدءًا بالفرصة السانحة وصولاً إلى الأصل، ومن الأصل إلى المقدرة. بمعنى أن المحدودية النوعية للإنسان تجعل الشر ممكنًا فقط، وتعني عندئذٍ باللاعصمة الفرصة، نقطة المقاومة الأضعف، حيث يستطيع الشر الدخول إلى الإنسان، عندها تبدو التوسطية الهشة، وكأنها مجرد مساحة لظهور الشر[١].

حين نتحدث عن الشر الناتج عن إرادة البشر فهو في نظر ريكور راجع إلى اتباع الأهواء والشهوات التي تتجسد فيها بصورة من الصور رمزية الذنب أو الخطيئة، فالذنب رمز من رموز الشر، وقد عرف ريكور الذنب على أنه تعدٍ على نظام جرى تعريفه على أنه شبكة من الممنوعات. وتقودنا رمزية الذنب إلى رمزية أخرى تتمثل في رمزية الطهارة، وذلك لإزالة الذنب أو الدنس، أما الخطيئة فهي السبب الأول للشر، وهي، في نظر ريكور، خرق للقانون الإلهي، وعلاقة مجروحة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والإنسان، والإنسان ونفسه. وكذلك فإن فكرة الخطيئة لا يمكن اختزالها لفكرة جافة عن قطع العلاقة، بل تضاف إليها فكرة القوة التي تهيمن على الإنسان[٢].

يتحدد مفهوم الذنب عند بول ريكور انطلاقًا من اللحظة الذاتية للخطأ، مثل الوضعية التي توجد عليها الخطيئة باعتبارها لحظة وجودية، كما أن الخطيئة لا تتحدد إلا داخل إطار علاقة مباشرة بين الإنسان والرب، ويحاول ريكور تشخيص هذه العلاقة ليصل إلى المكانة الرمزية للإنسان الذي يعلن أمام الرب أنه ذلك الإنسان الضعيف والخطاء بطبعه. كما يعبر ريكور عن نزعة ذاتية خالصة، فرمزيته داخلية جدًا، ذلك أن ماهية الذنب تكمن في ذلك الوعي الممتلئ، تكمن الرمزية الأكثر دلالة في مؤسسة المحكمة التي تمثل، بشكل من الأشكال، الضمير الأخلاقي، حيث تراقب وتحاكم وتسلط الإحساس بالذنب الذي ينتج عنه الوعي بالاتهام والتحريم، عن طريق المحكمة الداخلية، يؤكد ريكور فكرة مهمة جدًا. فلأن الإنسان طقوسيًا مدنس، وذلك لأنه محمل بالخطأ، ولا يحتاج إلى أن يكون هو آخر الشر من أجل أن يشعر بأنه محمل بثقل هذا الشر وبثقل نتائجه[٣].

تتصف النفس البشرية مع ريكور بمبدأ اللاعصمة والهشاشة، وهنا يصبح الإنسان وسيطًا بين ذاته وذاته، وهذا ما يجعله يعيش صراعًا داخليًا بين الكثير من المتناقضات، وهذا بين قوى النفس التي تشده في بعض الأحيان إلى عالم الخير، وفي أحيان أخرى إلى عالم الشر، ولهذا فالشر الصادر عن الإنسان جعل ريكور يعمل على رصد رموز وأبعاد له تتمثل في الخطيئة والذنب. وقد بحث ريكور في كيفية صدور الشر في العالم وانتشاره فيه، وتوصل إلى أن معرفة الشر كواقع لا يمكن أن يتم دون وساطة[٤].

٣- دور الرمز والأسطورة في فهم الشر:

حينما يتحدث ريكور عن رمزية الشر، نجده يقترب من الرموز والأساطير[٥]. فالرمز والأسطورة يعبران عن لغز الشر، والسرد يسمح لنا بالحديث عن الزمان[٦]. ولكن.. ما علاقة

---

[١] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ١٩٩.
[٢] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٩٢.
[٣] فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: الدين والتأويل، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد ١٠، العدد ١، جامعة وهران، الجزائر،٢٠٢٣، ص ١٨٤.
[٤] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٩٠.
[5] Francis J. Mootz and George H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons Horizons for contemporary hermeneutics, p. 43.
[6] Scott Davidson Marc-Antonie Vallée Editors: Hermeneutics and Phenomenology of Paul Ricoeur between text and phenomenon, p. 106.

الأسطورة بالسرد؟ الإجابة هي أن الرموز الأولية التي أشار إليها ريكور، والتي تتجه من خلالها للأسطورة، وجد ريكور من خلالها أن السرد الذي يتعلق بالأسطورة، والذي يتعلق بالأحداث التي حدثت في بداية الأمر، والتي تهدف لتوفير أسباب لطقوس وتصرفات الناس، والتي تعمل، وبشكل عام، وجد ريكور أن هذه الأشكال تنقسم إلى الفكر والعمل، والتي من خلالها يفهم الإنسان نفسه وعالمه، وهذا لا ينكشف إلا من خلال السرد[١].

فقد ظهر أن الأساطير لا يمكن فهمها إلا بصفة التهيئة الثانوية التي تحيلنا إلى لغة أكثر جوهرية، وهي تلك التي يسميها ريكور "لغة الاعتراف" ولغة الاعتراف هذه هي التي تجعل الفيلسوف يتكلم عن الخطأ وعن الشر، ذلك أن لغة الاعتراف لها ما هو لافت إلى كونها رمزية، فهي، من جهة أخرى، لا تتكلم عن الدنس، عن الخطيئة أو الذنب مباشرةً وخاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة ومجازية، وفهم لغة الاعتراف هذه، يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز، أي الهيرمينوطيقا (التأويلية). وهكذا فإن الفكرة الأساسية لأسطورة الإرادة السيئة – تتوسع لتشمل أبعاد رمزية الشر، التي توجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل – مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية –والتي تحيل إلى رموز الأسطورة- مثل الصراع بين قوى النظام، وقوى الفوضى، نفي النفس إلى جسد غريب، سقوط آدم، وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس، الخطيئة والذنب[٢].

إذن وظيفة الأساطير هي وظيفة رمزية، لأنها قادرة على كشف العلاقة الرابطة بين البشر وما يؤمنون به، مثل: كن مقدسًا. كما تحتل الرموز مكانة بارزة، لأنها تتوسط بين التجربة الإنسانية للبشر وتفسيره السردي، وبالطبع هذا التأويل السردي يكون تفسيرًا للأسطورة، وهنا يظهر جليًا علاقة السرد بالأسطورة من تعبيرات في الأساطير والطقوس المصاحبة لها، وهنا يلعب التأويل دوره في رمزية الشر، لأن في التأويل لغة الرمز وموهبة الرمز للمعنى والسعي للفهم من خلال فك الرموز، كما يرى ريكور، فكل ظاهرة لها معنى مزدوج ويمكن التعبير عنها بألفاظ متعددة ومعاني متعددة تقتضي مهمة التأويل[٣].

إن التأويل هو فهم معنى مزدوج، وهكذا فالرمز مفاهيم مترابطة، حيث يوجد التأويل أينما كان فيه معنى متعدد ، وفي التأويل المتعدد تظهر المعاني.ولا تزال تأويلات ريكور في رمزية الشر تدور حول مسألة تفريغ العبارات ذات المعنى المزدوج من خلال فن فك رموز المعاني غير المباشرة، ومن ثم فإن التأويل له علاقة باستعادة ملء اللغة، وفائض المعنى المخفي خلف الرمز. في ذلك الوقت أطلق على هذه العملية اسم "ترميم المعنى" أو "تأويل الترميم" "Restoration of meaning the Hermeneutics of restoration".ومع ذلك، فإن دراسته لفرويد وسعت مفهومه عن علم الأعصاب، ذلك فيما يتعلق بالتحليل النفسي للرموز والأساطير والتي تتجلى في أن يُفهم اللاوعي على أنه تعبيرات وأوهام تتجلى في أن يُفهم اللاوعي على أنه تعبيرات وأوهام مشوهة، ولكن في حقيقة الأمر فإن هذه الرموز والأساطير يتم تفسيرها من خلال نهج اختزالي[٤].

ويمضي ريكور في رمزية الشر بالقول بأن التعبيرات الرمزية ترشدنا من المعنى الأساسي لتتأدى بنا إلى معنى ثانوي يتجاوز الأول في دلالاته في النطاق والمرجع. ويشير رد ريكور التمهيدي في التأويل والعلوم الإنسانية إلى الرموز الكونية، وإلى محاولات الإنسان المبكرة للقراءة الجيدة للشر في العالم. هنا يفسر الخيال البشري جوانب من العالم – السماوات التي لا يمكن تنسيقها

---

(1) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, p. 14.

(٢) بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ١٥.

(3) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 14, 15.

(4) Ibid, p. 15.

مع الزمان والمكان من التاريخ والجغرافيا. هذا العمل التأويلي المتمثل في إعادة النظر في السرديات الكونية للشر. وفي مقاله "من الأسطورة إلى المسؤولية .. الشر تحدٍ للفلسفة واللاهوت" ١٩٨٥ يعود ريكور إلى العديد من القضايا التي أثيرت في رمزية الشر ليقدم نقدًا تفسيريًا أكثر تطورًا للاستجابة الخطابية المختلفة إلى الشر. وهنا يفرق ريكور بين الشر مثل المعاناة والشر كإثم. ويشير الرثاء إلى الشر الذي يصيبنا من الخارج. على النقيض من ذلك: اللوم فهو يشير إلى الشر الذي ينشأ من داخلنا والذي نحن مسؤولون عنه، أو بعبارة أخرى، إذا كان الحزن يعتبرنا ضحايا، فإن اللوم يجعلنا مذنبين. ويلاحظ ريكور في الواقع، أن هاتين الفئتين متشابكتان دائمًا تقريبًا. يمكننا أن نشعر بالذنب لارتكاب عمل شرير، بينما نختبره في الوقت نفسه. ففي الأساطير اعتبارات الاختيار الأخلاقي للإنسان ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالدورات الكونية للقدر أو المصير[١].

عمل ريكور على ربط أسطورة السقوط بأسطورة الخلق والبراءة، وهذا لأن الأولى لا يمكن أن تكون ممكنة إلا إذا كانت الثانية. وانطلاقًا من هذا الربط يطرح السؤال التالي: ما الأصل في الإنسان البراءة أم الخطأ؛ ربما تشير أسطورة الخلق والبراءة إلى أن الشر طارئ على الإنسان الذي هو في الأصل كائن طيب، وتشير أسطورة السقوط إلى الانحراف عن البراءة والوقوع في الخطيئة الأصلية يرتبطان بفعل الإغواء الذي ترمز إليه صورة المرأة "حواء" وكأن الشر من خلال الإغواء يعمل على جذب الإنسان وفتنته. ومن هنا جاء تأويل ريكور لأسطورة الإنسان الأول – أو أسطورة السقوط من خلال وقوفه على الكثير من الرموز وقد أعطاها صورة وطابعًا عقلانيًا. فمثلاً رمزية الأفعى والتي تمثل الوجه الآخر للشر، رأى أنها تعني أن الإنسان لا يبدأ الشر بل يجده[٢].

في رمزية الشر يشارك ريكور التفسير الصارم لأساطير الشر الأصلية في الثقافة الغربية. وتشمل هذه الأسطورة الكونية للخلق، أسطورة السقوط "سقوط آدم"، وكذلك أسطورة الروح المنفية. والأبطال الذين يصورون هذه الروايات الأسطورية بطريقة درامية تشمل بروميثيوس وأوديب وآدم وأورفيوس. حيث يمثل آدم لريكور أوضح حساب أنثروبولوجي على أنه يفصل الشر عن الخير. على عكس قصص بروميثيوس، حيث يحمل الشكل الإلهي الخارجي لزيوس معظم المسؤولية عن مصيبته[٣].

يمكن القول إنه حينما عاد ريكور إلى الأسطورة ليبحث عن طبيعة العلاقة بين الشر والخطيئة الأصلية. فكأنه أراد أن يبلغ التحليل النفسي ليكشف عن وجود اللاوعي التاريخي للإنسان والذي يظهر في كل مرة من خلال التجارب الإنسانية المختلفة، وخلف أقنعة متعددة سواء كانت دينية أو أخلاقية أو حتى سياسية، لأن الإنسان يضمر الشر ويستنبطه كذلك، ويمارسه في الكثير من الأحيان ويظهر من خلال سلوكياته وتصرفاته[٤].

مع أسطورة آدم، نقرأ عن شخص يحضر الشر في العالم بقراراته وأفعاله. والأسطورة هنا لها قوة رمزية. وهنا يُعرّف ريكور الرمز بأنه بنية مزدوجة، حيث يتعدى معنى ما أو يتجاوزه إلى آخر. كما أن رمزية الشر تتعلق بأعمال اللغة والدلالة (السيمياء) التي تثير الفكر. فإذا أردنا أن نفكر في الشر، يجب علينا إذن أن نبدأ بالرمز الأسطوري. ومن ثم فإن كل دنس هو انحراف عن المقدس. فالرمز، على حد تعبير ريكور يولد الفكر[٥].

---

(1) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, pp. 200, 202.

(٢) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٩٣.

(3) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 199.

(٤) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٩٣.

(5) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 199.

تعد مسألة خروج آدم من عالم الجنة ونزوله إلى الأرض بمثابة صورة ورمز للنفي والاغتراب الإنساني، فالنفي من خلال القراءة الرمزية ما هو إلا لحظة تاريخية تدفع الإنسان للوقوع في الخطأ، ومن ثم حدوث الشر، ويصبح الشر في هذه الحالة موضوعًا للاعتراف. ويتجلى اعتراف الإنسان بأخطائه وشروره عن طريق خطاب ومقولات الدنس، الخطيئة، الانحراف، الضلال ... إلخ. فالإنسان في الرمز الأسطوري للخطيئة يكون مسؤولاً عن أفعاله عند اعترافه بخطأه، وفي اللحظة نفسها يكون مقيدًا بالشر الذي هو ضحية له. وحتى ينهي ريكور هذا التناقض عمد إلى ما يعرف في فلسفته بإزالة الغموض عن الشر، وبمعنى أدق استعمال جديد للهيرمينوطيقا، والذي ليس إنشاءً، ولا بناء المعنى الروحي على المعنى الحرفي، ولكن حفر تحت المعنى نفسه، هدم وتفكيك للرسالة نفسها، وذلك من أجل الرغبة في فهم أفضل للنص[١].

يبحث ريكور في أبعاد قابلية الإنسان للخطأ الكامن في المجتمع من خلال خلفية الحرية والطبيعة، والقابلية للخطأ والتي هي الضعف البنيوي لدى البشر الذي يخلق إمكانية الشر. ويسعى ريكور لاستكشاف الواقع الوجودي للخطأ البشري من خلال إعادة تمثيل الاعتراف بالشر بواسطة الوعي الديني. وكما يرى ريكور فإننا يجب أن نفكر ليس وراء الرموز، بل انطلاقًا منها. فالرموز تثير الفكر. ولذلك فإن التفسير هو الطريق إلى التفكير الفلسفي، ومن ثم يفترض ريكور أنه باتباع الإشارة الرمزية يعتقد المرء أن يصل إلى فهم أعمق للوجود، وفهم أعمق يشكل المبرر النهائي لتأويل الرموز والأساطير[٢].

إن رمزية الشر تدعو لعبور ما هو أبعد من الخطاب الظاهري، مما يكمله بخطابات أخرى مثل تلك الخاصة بالرموز والأساطير. وهنا نسلط الضوء على الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية (علم الظواهر التأويلية) عند ريكور والتفاعل بين النص والظاهرة، والتفاعل بين تأويله وعمله الفكري الفينومينولوجي[٣].

إن تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير متصلة بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه. كذلك فإن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي، كما أن لغة الاعتراف قد ظهرت تدريجيًا كواحد من الألغاز الأكثر أهمية لوعي الذات، كما لو أن وعي الذات لا تستطيع التعبير عن نفسه أخيرًا إلا من خلال اللغز، ويطلب بصفة أساسية تأويلاً[٤].

يعني الاعتراف بالخطأ إقرار الإنسان بأنه ضحية شر قد اجتاحه أو حاصره. ومن هنا يرى ريكور أنه خلف كل لاهوت، وكل تأمل، بل خلف كل إنشاء أسطوري، أننا ما زلنا نلتقي رموزًا، وتمثل هذه الرموز الأولية اللغة التي تعبر عن ميدان التجربة والتي نسميها تجربة الاعتراف. ولا توجد بالفعل لغة مباشرة غير رمزية عن الشر الذي يعترف الإنسان بمسؤولية عنه أو يعترف بأنه ضحية له. ولا شك أن الرموز الأولية توضح –بصورة جلية- البناء القصدي للرمز الذي تتنوع مجالاته من خلال مظاهره المتمثلة في الدنس والخطيئة والإثم.ويُعد "الدنس" رمزًا يؤدي لمن اقترفه عملاً يحمل معنى الشر المتمثل في المعاناة، ويعد أيضًا تعديًا على نظام جرى تعريفه على أنه شبكة من الممنوعات. أما رمزية "الخطيئة" فهي علاقة الانفصال بين الإنسان والله بفعل خرق القانون

---

[١] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ١٩٣.

[2] John B. Thompson: Critical Hermeneutics: Study in the Thought of Paul Ricoeur and Hurgen Habermass, pp. 43-45.

[3] Scott Davidson Marc-Antonie Vallée Editors: Hermeneutics and Phenomenology of Paul Ricoeur between text and phenomenon, p. xii.

[٤] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ص ١٥، ١٦.

الإلهي. ويأتي "الإثم" وجهًا من وجوه الشر، وهو يرمز إلى اللحظة الذاتية للخطأ، والتي يشعر من خلالها المذنب بأنه متهم ومدان[١].

٤- رمزية الشر بين الفلسفي والديني عند ريكور (مقاربة هيرمينوطيقية):

ظلت مشكلة الشر هي الخيط الناظم الخفي الذي يوجه قضايا فلسفة الدين عند بول ريكور. ولكن ريكور لم يدرس الشر من زاوية لاهوتية تبتغي تبرئة اللغة من تهمة ظلم العبيد. ويبدو أن ريكور يتوسم الأمل الذي يقيه الشر من داخل فلسفة الدين. ويرى جان جريش –وهو من أبرز الذين تناولوا أعمال بول ريكور- في كتابه عن "فلسفة الدين" أن الدين ظاهرة ثقافية جليلة المعاني، تحمل في جوانبها عصارة الاختبارات الإنسانية والوجودية، وذلك لشدة اقتران الدين بالوجود الإنساني وبأعمق استفساراته، وهو اختبار إنساني جليل ينخرط في سياق النشاطات الإنسانية الستة الأساسية وهي: التقنية، العلم، والفن، والأخلاق، والائتلاف أو الاجتماع، ذلك أن الدين يلبي الحاجة إلى طلب المعنى الوجودي والرغبة في السعادة، وهي حاجات تسعى إلى التحقق الذاتي[٢].وهذا هو الهدف الأساسي لفلسفة ريكور.

إننا لا نستطيع اختزال الدين في منظومة من المعتقدات التي يكفي أن نتحكم في شفرتها ولا في شعائر دينية. غير أن التجربة الحية تشكل وحدها بوابة الدخول إلى فلسفة الدين التي تستحق أن تنعت بأنها هيرمينوطيقية، ولذا فإن الظواهر المكونة للحياة الدينية تتمثل في: عالم الحياة، العالم المحيط، العالم الذاتي. وهذا ما يؤكد أن الدين تجربة حياة يخط فيها مسارًا يحمل معنى. فحوارات الأديان لا تصبح مثمرة إلا إذا باتت في الوقت نفسه حوارات من أجل الحقيقة[٣].

إن اهتمام بول ريكور بفلسفة الدين وبالنص الديني المقدس جعله ينأى بنفسه وإنما عن تسميته بفيلسوف مسيحي، ففي كتابه "الذات عينها كآخر" يصرح بأنه لا يجعل من النصوص الدينية المقدسة مرجعًا أساسيًا يعتمد عليه في تأملاته الفلسفية، فطالما ميز بين ما هو ديني وما هو فلسفي خالص. لقد كان ريكور حذرًا إزاء التأمل الذي نسميه أنطولوجيًا. فقد نظر إلى الفلسفة بوصفها أنثروبولوجيا، وهو المفهوم الذي اعتمده ريكور في كتابه "الذات عينها كآخر"، حيث لم يقترب مما هو ديني إلا في الصفحات الأخيرة من الفصل المخصص لنداء الضمير، فقد كان ريكور حريصًا من اختراقات مباشرة للديني في الفلسفي، بل كان شديد الحرص على أن يعترف به كأستاذ للفلسفة، يدرس الفلسفة في مدرسة عمومية، ويتحدث لغة متداولة[٤].

تبين هنا الحرص الشديد لريكور على التمييز بين الدين والفلسفة، على اعتبار أن الفلسفة تختلف تمامًا عن مبحث الدين، فهذا الأخير يعتمد مباشرة على الوحي، بينما يعتمد البحث الفلسفي على حجاج من نوع خاص، فالفلسفة عبارة عن أنثروبولوجيا تحاول قراءة الدين انطلاقًا من أبعاد تاريخية – ثقافية. ولا يمكن بأي حال من الأحوال الجمع بين المبحثين تحت مظلة واحدة حيث يصر بول ريكور في كتابه "التفكير في الكتاب المقدس" ١٩٩٨ على التمييز الأساسي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني. وهذا التمييز بين الديني والفلسفي أساسي بالنسبة لريكور، كونه يمنح الفلسفة

---

[١] أمل مبروك: الشر عند بول ريكور، ص ص ٣٤٣، ٣٤٤.

[٢] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثالث، الجزء ٢، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، ص ص ٢٤، ٢٥.وكذلك انظر: فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: الدين والتأويل، ص ١٧٩.

[٣] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته ، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠ ص ٦.

[٤] مصطفى عارف: بول ريكور .. فيلسوف الترحال، ص ص ١٠٩، ١١٠.

استقلاليتها التامة في قراءة الخطاب الديني من زاوية عقلانية حجاجية [١] وهنا بالضبط تكمن أصالة وأهمية قراءة ريكور للنص الديني المقدس، فقد جعل من نظريته التأويلية أساسًا مركزيًا لقراءة النص الديني المقدس.

يربط ريكور بين تأويل الرموز وضرورة التفكير في كتابه (صراع التأويلات)، وهذا لأنه عندما ننظر إلى رمزية الشر على أنها حالة خاصة تعبر عن رمزية دينية لابد من طرح الوجه المقابل بهذه الرمزية وهي رمزية الخلاص، ومن هنا نفهم أن الرمزية لا تتناول كلاً من الدنس والخطيئة والذنب بمفردات مباشرة، وإنما تتناولها بمسميات أخرى. فهي تلجأ إلى اللغة الرمزية أو المجازية. إذن الشر عند ريكور رمز يحمل الكثير من المعاني والدلالات، ولفهم هذا الرمز، وكذا الإجابة عن كل التساؤلات التي تطرح حوله، وحول محاولة فهم وجوده في هذا العالم يتطلب مقاربة بين كل من الفلسفة والميثولوجيا وكذا الثيولوجيا أو الإلهيات من جهة أخرى. ومن هنا يمكن القول إن ريكور تسعى للانتقال من الشر إلى فلسفة المفارقة، والانتقال من النظري إلى العملي، أو الانتقال من "أنا أفكر" إلى "أنا أريد". فرمزية الشر إذن تطرح إشكالية العلاقة بين مجموعة من الثنائيات: الإرادي والإرادي، المتناهي واللامتناهي، الإرادة الشريرة والإرادة الطيبة، الخطيئة والغفران، الذاكرة والنسيان[٢].

تظهر فلسفة الدين عند بول ريكور من خلال التفكير العقلي في مصطلحات الهشاشة العاطفية والمحدودية واللاعصمة. وعند القول إن الإنسان خطاء، يعني هذا أن إمكانية الشر المعنوية منقوشة في تكوين الإنسان، وعلى ذلك تكون محدودية المخلوقات هي فرصة الشر المعنوي. ويمكن أن تسمى هذه المحدودية بالشر الميتافيزيقي. وبالتالي فإن البرهنة على أن الإنسان مركب من الوجود والعدم بات
لا يترك مكانًا إلا لفكرة عيب الكينونة، وإحالة مظهر الامتناع إلى الاستعمال السيئ للإرادة، المظهر الذي يضاف إلى مجرد هذا العيب، فباتت أنطولوجية موجزة للخلق العام تكفي لتبرئة الله[٣].

يحاول ريكور مقابل صراع التأويلات[*] والمناهج بناء نظرية شاملة لهيرمينوطيقا النصوص يمكن تطبيقها على اللغة الدينية، ذلك أن تأويل نص مقدس لا يستهدف كشف قصدية المؤلف أو الخلفية التاريخية للنص ولا حتى الكشف عن الدلالة الثاوية داخل النص التي لا تراعى خارج النص، بل تكمن مهمة الهيرمينوطيقا في فهم العالم، ومقابل ذلك يقترح ريكور التحليل الأدبي باعتباره منهجًا لا يمكن الاستغناء عنه في تفسير النصوص المقدسة[٤].

لقد وظف ريكور التأويلية في فهم الكتاب المقدس، على الرغم من وجود نظرية متطورة لأخلاقيات السرد والنزعة اللاهوتية. وفي هذا الإطار يسعى ريكور بشكل منهجي للطريقة التكاملية في السردي والأخلاق عنده بهدف وضع إطار لقراءة أخلاقية لروايات العهد الأول، ولمحة عامة عن نظرية ريكور السردية وعناصرها وعلاقتها بالأخلاق، وأفكاره حول الاستعارة والرمز كمقدمة

---

[١] مصطفى عارف: بول ريكور .. فيلسوف الترحال، ص ١١٠.
[٢] زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ص ١٩٠، ١٩١.
[٣] سامي شهيد مشكور، افتخار عبد صالح: فلسفة الشر عند بول ريكور، ص ص ٣٧٥-٣٧٧.
[*] إن مقولة "فكروا انطلاقًا من الرموز" يستعملها ريكور في مواضع عديدة، فالرمز أثر على ريكور الفيلسوف الذي تجذر في التقاليد الفرنسية ومنها نصوص جون نابير والمتأثر بالفلسفة الهوسرلية، وقريب من الفلاسفة الوجوديين (مارسيل وياسبرز) إلى جانب أثر التفسير الديني عند رودلف بولتمان والامتدادات التأويلية: شلاير ماخر، ديلتاي، هايدجر.
انظر: فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: الدين والتأويل، ص ١٨٢.
[٤] المرجع نفسه، ص ١٨٢.

لتطور نظريته في السرد. فقد شرح ريكور مفهوم الهوية السردية ودورها في تشكيل الهوية الأخلاقية للذات[١].

إن الدين عند بول ريكور، اختيار منبثق من مقتضيات الحياة عينها، يصاحبها ويجاريها. ولكنه في نهاية المطاف يحملها إلى أقاصي مقاصدها، وهي التبصر في معنى الوجود برمته، حيث يبين جريش كيفية إتاحة الدين للعقل الإنساني أن يدرك عمق جوهره. فإذا فهمنا الفلسفة الهيرمينوطيقة للدين، فإنها لن تكون مجرد نظرية، بل ستكون كذلك نشاطًا ينبني على تفكير نقدي في الأسئلة التي تثيرها ممارسة الحياة التي سبقته والتي تثير التساؤل العقلاني داخل سياق اجتماعي وتاريخي بعينه، وهو الأمر الذي لا يبطل في شيء مطلب الكونية الذي ترفعه[٢].

إن حرص ريكور على التمييز بين الفلسفي والديني لا يعني أنهما منفصلان تمامًا، بل إن هناك علاقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه بين الهيرمينوطيقا الفلسفية وهيرمينوطيقا النص المقدس، فانطلاقًا من علاقة الاتصال الموجودة بينهما، تنكشف لنا علاقة الانفصال. فالهيرمينوطيقا تكشف عن الوظيفة الشعرية والاستعارية داخل النصوص المقدسة، فتحاول بذلك أن تكشف عن الجانب الفلسفي داخل هذه النصوص، وهنا بالضبط يعود اهتمام ريكور بالكتابات المقدسة. فالنص المقدس لا يعتبر فقط بالنسبة إليه، مجرد نص متعالٍ يستمد مشروعيته من الوحي الإلهي، بل إنه يتضمن مقولات أدبية وشعرية ترتبط بشكل واضح مع مجموع الإنتاجات الإبداعية البشرية[٣].

إن غرض فلسفة الدين هو التجربة الروحية كما هي معيشة في الوعي الديني، بقوة متفاوتة، وبخصائص أصيلة، وعقلانية. وبهذا يمكننا القول مع بول ريكور بأن ذلك يوافق مهمة التوصل إلى وضع " هيرمينوطيقا الذات الدينية"[٤]. واعتمادًا على هذه التصورات الهيرمينوطيقية، يوضح جريش أن ريكور في الأزمنة الأخيرة من أعماله، أدخل مفهومي هيرمينوطيقا الذات وهيرمينوطيقا الإنسان القادر، وعاين فيهما حقلاً رحبًا من الدلالات التي تثري فلسفة الدين. ومن هنا فقد أوضح جريش أن فلسفة الدين قادرة ومؤهلة للتفكر في الدين في جميع تجلياته ومظاهره وأبعاده ومناحيه، وذلك في رحاب الوعي الإنساني الفردي والجماعي[٥].

يقدم ريكور مساهمة إضافية وفعالة في مجال الرمز الديني، ففي مشروع ريكور في "فلسفة الإرادة" نجد أن ريكور قد قسمه إلى قسمين: "الإرادي واللاإرادي" و"الذنب"، حيث يشارك ريكور في تحليل الإرادة المنقسمة. فالذنب يحتوي على الرجل المعصوم الذي يرى إمكانية الخطأ ورمزية الشر، التي تتناول حقيقة الخطأ، وحقيقة الخطأ في الرموز والخرافات. ثم ينتقل ريكور من رمزية الشر ومن دراسة وثيقة للأسطورة والرمز إلى المشكلة الأكثر عمومية المتمثلة في اللغة والنصوص المكتوبة. وهنا يصبح ريكور أكثر ميلاً للحد من الهيرمينوطيقا، وذلك لاكتشاف المعاني الخفية في لغة رمزية، وذلك بفضل ربط الهيرمينوطيقا بالمشكلة الأكثر عمومية المتمثلة في اللغة والنص المكتوب والتركيز على دور السرد في تكوين الذات[٦].

---

(1) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 8, 11.

(٢) جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ص ٢٥، ١٠٧، ١٠٨.

(٣) مصطفى عارف: بول ريكور فيلسوف الترحال، ص ١١٠.

(٤) جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل،المجلد الثالث، ص ١٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(6) Peter B. Ely, S. J.: Revisiting Paul Ricoeur on the symbolism of Evil: Theological Theological Petrieral, Seattle University, Seattle Washington, U.S.A., 2001, p. 40.

وفي "رمزية الشر" قام ريكور بقفزة كبيرة خارج الفينومينولوجيا، بل خارج الفكر الفلسفي العقلاني، وحجته في ذلك أن على الفلسفة ألا تتوقف في منتصف الطريق، إذ عليها أن تحاول أن تفهم كل شيء حتى الدين نفسه، فالفلسفة لا تستطيع أن تقول هنا يتوقف الخطاب العقلاني المترابط، وهنا يبدأ الخطاب الأسطوري. من أجل ذلك فإن ريكور يريد دراسة الأساطير حول وقوع الإنسان في الشر وبداية خطاب المقدس، وبالتالي لابد من الانتقال إلى منهجية في الهيرمينوطيقا، وأسهل تحديد لها بأنها محاولة لفك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي السطحي المألوف المباشر، وإعمال الفكر لبلوغ المعنى الأعمق وليس المعنى السطحي[١].

يسعى ريكور إلى تقريب عالم الكتاب المقدس بإبداع فلسفي، وذلك لتقريب الأفكار اللاهوتية[٢]. فالديني والفلسفي لا يمكن فصلهما عند ريكور، فلا وجود لفصل بين الحجاج الفلسفي العقلاني والمعتقدات الدينية المسيحية، ذلك أنهما يشكلان وحدة متكاملة، لكن لكل مجال نطاق اشتغاله الخاص، وطريقة تفكيره الخاصة، لكنهما في حوار دائم ومستمر. وريكور هنا يتحدث عن العلاقة بين النقد والاعتقاد، ذلك أن الفلسفة تتضمن جزءًا من الاعتقاد، ويتضمن الدين في المقابل جزءًا من النقد أي أن دعوة الدين ومهمته عند ريكور هي استرجاع الذات الأخلاقية قدرتها على السلوك بناء على الواجب[٣].

يتحدد مفهوم الذنب عند بول ريكور انطلاقًا من اللحظة الذاتية للخطأ، مثل الوضعية التي توجد عليها الخطيئة باعتبارها لحظة وجودية. كما أن الخطيئة لا تتحدد إلا داخل إطار علاقة مباشرة بين الإنسان والرب، ذلك أن ماهية الذنب تكمن في ذلك الوعي الممتلئ، حيث تمثل الرمزية، بشكل من الأشكال، الضمير الأخلاقي، حيث تراقب وتحاكم وتسلط الإحساس بالذنب الذي ينتج عنه الوعي بالاتهام والتحريم، عن طريق هذه المحكمة الداخلية. فأن تكون مذنبًا يعني أن تكون مهيأ لتحمل العقاب، وبهذا المعنى وحده يكون الذنب متورطًا في الدنس.وهنا علينا أن نعرف أن الخطيئة تعبر عن وعي جماعي، بنيما يعبر الذنب عن وعي فردي. فالإنسان بطبعه خطاء، لكنه قد يكون مذنبًا بطريقة ما، ولذلك يحاول الوعي الأخلاقي الذي تطور تاريخيًا تنظيم الطبيعة الخطاءة للإنسان، لكنه لا يستطيع الحد منها، لهذا السبب يشكل الوعي بالذنب ثورة حقيقية على تجربة الشر، حيث تنقلب العلاقة بين العقاب والذنب، ويصعب علينا تحديد نقطة الانعطاف بين الخطيئة والذنب[٤].

يتطرق ريكور لمناقشة العلاقة بين الشر والإلزام من إمكانية اختيار الإنسان الفعل الذي يتعارض مع الشر، انطلاقًا من العبارة (كان يمكنني فعل خلاف ذلك)، لأن الوعي بإمكانية فعل شيء آخر مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعي بأنه كان يجب فعل شيء آخر، وهنا يعرف الإنسان مسبقًا أن عليه واجبات، لكنه يتوافر على قدرات ذاتية، هنا يعود ريكور إلى كانط للتعبير عن العلاقة الجدلية بين (يجب عليك ..) إذ (أنت تستطيع ...)، يؤكد كانط ارتباط الإرادة بالإلزام القانوني فما يمكنني القيام به انطلاقًا من القانون لن يكون سوى الإرادة[٥].

إن الحرية هي القدرة على التصرف وفقًا لقانون معين، لكنني دائمًا أحاول تجاوز هذا القانون الملزم، ربما كان الشر أقوى من الإلزام، ذلك أن الأخير لا يستقيم إلا باعتباره إلزامًا داخليًا ناتجًا عن

---

[١] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ١٥.

[2] Kevin J. Van Hoozer: Biblical Narative in the philosophy of Paul Ricoeur, Study in Hermeneutics and theology, p. 5.

[٣] فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: بول ريكور الدين والتأويل، ص ١٨٠.

[٤] المرجع نفسه، ص ١٨٤.

[٥] المرجع نفسه، ص ١٨٥.

الضمير، بينما حين يكشف عن نفسه باعتباره معطى خارجيًا (الإلزام الديني فقط)، فإنه لا يقوى أن يوجه سلوكيات الإنسان، لذلك نفهم جيدًا لماذا يتجاوز الإنسان الإلزامات، ونفهم أكثر مدى إصرار كانط على تأسيس الإلزام على أسس أخلاقية نابعة من الذات[١].

وهنا يتحدث ريكور عن "الإنسان المتدين" لكونه الإنسان القادر، ويفرض ذلك وصف قدراته المكونة، وقد استأنف ريكور ذلك انطلاقًا من كانط، أي من خلال كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" أي أن دعوة الدين ومهمته هي استرجاع الذات الأخلاقية قدرتها على السلوك بناء على الواجب، فلا يعقل تحويل الذات المتدينة إلى شخص "عاجز" لا يملك غير الاستسلام للغاية الربانية والتقديرات الإلهية التي لا يطلع عليها أحد، وهنا يحاول بعض الشراح لأفكار ريكور الكشف عن المهارات الأساسية الخاصة بالذات المتدنية[٢].

ينقلنا كوجيتو ديكارت René Descartes(١٥٩٦ - ١٦٥٠) من القدرة إلى الاقتدار، ومن ملكة التلقي إلى القوة، فالقوة مرادفة للاقتدار، فالإنسان القادر هو الذي يخاطبه الدين، القادر على كل شيء، وهو غير معصوم، وهي قدرة المرء على إخضاع تصرفاته لنظام رمزي ضمن المنظور الفلسفي الذي يتحدث به بول ريكور في الدين وقضاياه. ومن أهم القضايا القديمة – الجديدة "مسألة الشر والخطيئة"، فالمنعطف التأويلي عند ريكور بدأ عام ١٩٦٠ بكتاب "التناهي والذنب"، حين أراد أن يدرس ظاهرة الشر والإرادة الشريرة عن طريق الاستماع إلى الرموز الدينية والميثولوجية التي بينت تجربة الإنسان الخطاء[٣].

إن الفكرة المركزية لدى ريكور هي "الأنا"، وتوسع هذا المفهوم في عام ١٩٦٠ لفهم الشر، وتجربة الأنا الفاعلة الذاتية، ومن هنا فإن الطريق الملكية لمعرفة الذات لدى ريكور ليست طريق الاستبطان بل طريق التأويل. تأويل الإشارات والرواية التي تحكي رغبتنا في العيش، ولذا فإن كل الفلسفة العقلية والفينومينولوجية والهيرمينوطيقية عند ريكور قد سخرت لمسألة التأويل وكل اتجاهاته الممكنة. كما أن فلسفة الإرادة هي نجمة فكر ريكور، وقد أظهر القدرات أو البنى الأساسية عند الإنسان. ويعني بالقدرات التركيز على الجهد والانفعالات والأهواء للصلة بالعالم. فقد رأى ريكور أن الإنسان إنما هو جهد[٤].

ماذا يقصد ريكور برؤية أخلاقية للعالم من خلال إشكالية الشر؛ فإذا أخذنا مشكلة الشر يمكننا أن نفهم الرؤية الأخلاقية للعالم كجهد من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما بالآخر. إن عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم هي بالذهاب إلى أبعد حد ممكن في هذا الاتجاه. ومن ثم فإن محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنه قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أن الشر هو "إنساني، جد إنساني". وأيضًا أنه ليس بأي شكل قرار حول الأصل الجذري للشر، بل فقط وصف المكان الذي يظهر فيه الشر، فمن الممكن جدًا، بالفعل، ألا يكون الأصل الجذري للشر، وألا يكون الشر المطلق، لكن حتى لو كان الشر معاصرًا للأصل الجذري للأشياء يبقى أن الكيفية التي بها يصيب الوجود الإنساني هي التي تجعله بارزًا[٥].

بناء على ذلك فإن الأخلاقية بإظهارها حقيقة وحيدة للإرادة الصالحة، تظهر أيضًا حقيقة أخرى وحيدة للإرادة السيئة. لكن عظمة هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون كاملة إلا إذا أدركنا بالمقابل

---

[١] فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: بول ريكور الدين والتأويل، ص ١٨٥.
[٢] المرجع نفسه، ص ١٨٦.
[٣] المرجع نفسه، ص ١٨٦.
[٤] المرجع نفسه، ص ١٨٦.
[٥] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ٢٠.

الفائدة منها بالنسبة لتعقل الحرية نفسها، حرية تأخذ الشر على عاتقها. فمن مبادئ لأجل علم الأخلاق كان التفكر بالخطأ مدخلاً كمسيرة موجهة نحو وعي الاعتراف بالخطأ، والذي هو في الوقت نفسه اكتشاف للحرية. ومن ثم فإن وعي الخطأ يُظهر اهتمامنا بالماضي والمستقبل معًا، فالتأمل بالماضي داخل الندم متداخل مع المشروع الغني بالذاكرة، والذي يرتد نادمًا، وبالتالي ففي داخل وعي الخطأ يريد المستقبل تجنيد الماضي، ويظهر الوعي ليكشف لنفسه اندفاعه إلى الأمام، نحو المستقبل، ومن ثم الاعتراف بالشر هو أيضًا شر وعي الحرية[١].

ويمكن القول إنه إذا كانت الخطابات الدينية على مر التاريخ تحاول ربط الذنب بالعقاب، وتروج لفكرة أن الله يتوعد المذنبين بعقابه، فإن ريكور، على عكس ذلك، يحاول الكشف عن الجانب المتسامح في الدين، فمقابل كثرة الخطايا والذنوب هناك وفرة أيضًا في وفرة الغفران والصفح، أي أن رحمة الله ومغفرته تسبقان وتشملان مجموع الخطايا والذنوب التي اقترفها الإنسان. وبالتالي فإن أسطورة العقاب التي يهددنا بها الخطاب الديني يجب أن تخضع لتحليل هيرمينوطيقي عقلاني، فالإنسان كائن معرض للخطأ، وإنسانيته هي المكان الذي يتمظهر فيه الشر، وهو بذلك يختار الشر بكل طوعية، وهنا وجب الانتباه مع ريكور إلى مفهوم الاختيار، ذلك أنه يفيد الحرية الكاملة[٢].

يعتقد ريكور أن تحليلاً دقيقًا لمفهوم الشر يجب ربطه بمسألة اعتراف الإنسان بأخطائه أمام المقدس، مبرزًا أن أسطورة الخطيئة الأولى وجدت لكي تعطي تبريرًا لمفهوم الاعتراف. فحدث طرد آدم من الجنة تظهر تجربة الاعتراف باعتبارها تأسيسًا للإيمان الديني. وتجاوز الخطيئة الدينية، والتي ينتج عنها تجارب دينية نفسية أهمها المدنس، ذلك أن كل مدنس يعد بالنسبة للإنسان شرًا، وبالتالي وجب تفاديه. وأمام الدنس تظهر تجربة الاعتراف كتعبير عن حالة شعورية نفسية مسبقة، لكنها لا تحمل ملامح الخوف فقط، بل أبعاد الصفح والحب أيضًا، مما يجعل من الدين أفقًا للتسامح والصفح وليس للعقاب والمحاسبة فقط[٣].

ترمز الخطيئة للشر، وهي في الأساس تمزق العلاقة العهدية بين الناس، ومع مصدر الخير الذي تنبثق منه إمكانية العيش معًا. والغفران يرمز له بالفداء. والشعور بالذنب هو إدراك كونك أسيرًا، وتضاؤل القدرة على أن تكون نفسك، وأن تكون عاجزًا مرة أخرى عن العثور على الحرية المفقودة. ومن ثم فالحرية والتسامح يضعان دائرة للضحية ويفترض نقل المغفرة أن يتم قبولها بالكامل. وهنا فإن رمزية الذنب والتبرير تجلب الحرية إلى درجة التوبة والاعتراف، يمكن حتى اتباعها لدرجة طلب المغفرة[٤].

خلاصة القول إن الإنسان يستطيع أن يعي بذاته، وهو وعي بالحرية التي يتحرر من خلالها من الخطأ محاولًا إيجاد ذاته في طلب المغفرة والتحرر من الذنب، وحينما يدرك الخير فإنه بذلك قد أدرك إرادة العيش في ظل الحرية والغفران والأمل في المستقبل، وهذا ما سيتضح فيما يلي من أفكار.

---

[١] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ص ٢١-٢٣.
[٢] مصطفى عارف: بول ريكور فيلسوف الترحال، ص ١١١.
[٣] المرجع نفسه، ص ص ١١١، ١١٢.
[4] Causse, Gulhem: Freedom, Evil and frogiveness,In De Bote with Ricoeurs Philosophy of the will. Journal of Mediterranean Knowledg.J.M,K.Z.2017, pp. 183, 184.

ثالثًا: الفهم العملي للشر عند ريكور:

١- هيرمينوطيقا فلسفة الدين عند ريكور: الوطن .. الخبرة .. الوجود الإنساني:

شهدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة منعطفات فكرية حاسمة أدت إلى إعادة ظهور الموروث الديني، ومراجعة الدولة بالكنيسة واكتشاف الوعي الذاتي، واستقلال الذات. وهذا يفترض ظهور صورة جديدة للأديان بفضل الفلسفة النقدية، وبفضل فلسفة الدين التي ظهرت في أعقابها، وأدى ذلك إلى إدراك أهمية امتلاك التجربة الدينية آفاقًا أرحب وأكثر تنوعًا مما يتخيله الفلاسفة ورجال الدين معًا. ومن هنا تأتي ضرورة التفريق بين التجربة والمعتقد وعلى السعي إلى تقديم التجربة الدينية بما هي تجربة إنسانية كونية، حيث تطرح الفلسفة الأسئلة الكبرى بشأن وجود الموجود وماهية الإنسان والوجود الحق ومعنى الحياة. فما يميز التفلسف هو المجهود الفكري الذي يحملنا على مقاومة الاكتفاء بوصف الموجودات بدلاً من التساؤل عن معنى الوجود، ولذلك تهتم الفلسفة بالقضايا الدينية من خلال فحص جوانب الدين المختلفة التي تجيب عن معنى الوجود والحياة والوعي والإنسان[١].

لقد أعلن ريكور في "رمزية الشر" ولاءه للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية (علم الظواهر التأويلية)، حيث أرسى دعائم مقاربة جديدة للظاهراتية الدينية. ولذا فإن فلسفة ريكور هي همزة وصل بالحياة والتفكير والوجود، مع العلم أن ريكور لم يخلف وراءه فلسفة للدين واضحة المعالم، يرجع ذلك في جزء منه إلى حرصه على الفصل بين المجالين الديني والفلسفي. ويمكن القول إن الهيرمينوطيقا الفلسفية قد تبلورت لدى ريكور بفضل الصلة الوثيقة التي جمعتها بهيرمينوطيقا الكتاب المقدس. فقد حقق ريكور إنجازاته الحاسمة على طريق فلسفة الدين الهيرمينوطيقية بعدما انتهج المسار الضيق في هيرمينوطيقا الكتاب المقدس. فالفلسفة عند ريكور تنبني على محاولة تحويل العقيدة والدين إلى فهم، مما يمثل برنامج عمل اختتم به ريكور كتابه عن رمزية الشر، على واجهة ظاهراتية هيرمينوطيقية للدين[٢].

٢- السرد وفلسفة الدين عند ريكور:

لقد اتبع فكر ريكور مسارًا من تحليله الأولي لسوء الإرادة وقوة اللغة الرمزية إلى نموذج ديني شامل اكتمل الآن بنظرية ناشئة تتعلق بدور السرد في تشكيل الذاتية. كما أن انتقال ريكور من النص إلى الفعل أدى هذا إلى انتقاله من النص إلى العمل إلى بعد سياسي وأخلاقي كبير في كتاباته[٣].

وإذا تساءلنا: ما هو انعكاس وساطة السرد على فلسفة الدين؟ نجد أن ريكور قد اهتم بالهيرمينوطيقا الفلسفية، كما امتاز ريكور بحرصه على توجيه الممارسة الظاهراتية في اتجاه نظرية فهم التجربة الإنسانية وتأويلها بناء على تحققها الثقافي الموضوعي في العلاقات والرموز والحكايات. نستطيع تقريب الشقة بينهما بالرجوع إلى مفهوم النص والسرد. فإذا كانت الهوية الذاتية قد تشكلت انطلاقًا من السرد، على غرار مفهوم التاريخ، من هنا يحق لنا اعتبار الظاهرة الدينية ظاهرة سردية كذلك. ويرى جريش أن فلسفة الدين تسعى لفحص التأويل الفلسفي للواقعة الدينية، دون تجاهل حدودها: العقل التأملي والعقل النقدي والعقل الظاهراتي والعقل التحليلي والعقل الهيرمينوطيقي وما لذلك من آثار في فلسفة الدين ومكانة الظاهرة الدينية داخل المجتمعات المعاصرة[٤].

---

[١] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثاني،المقاربات الظاهراتية والتحليلية، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠، ص ص ٦، ٨.

[٢] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ص ٥٩١، ٨٦٠، ٨٦٥.

[3] Peter B. Ely, S. J.: Revisiting Paul Ricoeur on the symbolism of Evil: A Theological Retrieval, pp. 40, 41.

[٤] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ص ٢٨، ٣٢، ٣٣.

ولذلك يطالب ريكور بالمرور فوق "صراط الهيرمينوطيقا النصية"، وذلك للحفاظ على خصوصية اللغة الدينية كما درسها ريكور من الزاوية البلاغية. لكن ريكور بدلاً من أن يستطرد في جزئيات علم التفسير، فضل الرجوع إلى مناقشة بعض القضايا المتصلة بفلسفة الدين، مثل مشكلة الغفران والقدرة على المحبة ومشكلة التسامح، حيث ناقش ريكور مبدأ العدالة، واعترض على مبدأ الانتقام والثأر الذي يجد من ينتصر له بدعوى تحقيق العدالة، ولذا يفتح ريكور أفقًا رحبًا على مبدأ التسامح والحوار بين الأديان[١].

٣- السرد والأسطورة والشر عند ريكور:

يؤكد ريكور على القوة الرئيسية للسرد الذي يجب أن نزود به أنفسنا، فإذا فعلنا ذلك، يمكننا تقديم ما هو غائب، ويمكننا ترجمة لغة الزمن التاريخي بأفعاله وأحداثه. فنحن نتعامل هنا مع القدرة على تحرر أنفسنا من فقدان الذاكرة، وحضور الحدث لـ "الآن" من خلال عرض المستقبل واسترجاع الماضي، واسترجاع وظيفة "الشهادة". ونجد ريكور في "التاريخ، الذاكرة والنسيان" يحلل دور "الشهادة" في السرد متى تتم مواجهة الصدمة التاريخية والشر. والمشكلة الكاملة "لشهادة "الهولوكوست" أساسية لهذا التحليل. وتؤكد أن تأويلات السرد تتضمن إحساسًا بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الدَيْن الذي ندين به للموتى[٢].

نحن لن نكون قادرين على الاستجابة لاستدعاءات الذاكرة التاريخية لولا وظيفة تلك الوساطة، ألا وهي التخطيط للخيال السردي للأحداث، والتي تم قمعها من الذاكرة. والمسؤولية هنا ذات شقين؛ من ناحية: يوفر لنا السرد إعادة بناء مجازية للماضي تمكننا من رؤية وسماع الأشياء لفترة طويلة من ذهابه. ومن ناحية أخرى، فإنه يمثل هذه الأشياء باعتبارها أحداثاً لما حدث بالفعل. هنا نواجه الماضي كما كان من قبل، لتحريض وتصحيح رواياتنا السردية للتاريخ. نذكر ديوننا للذين عاشوا وعانوا الشر، لنذكّر أنفسنا، على سبيل المثال، بذلك[٣].

كانت أفران الغاز موجودة بالفعل، وتم قصف ناجازاكي وكمبوديا، وارتكبت الجرائم السياسية والمظالم على الأدباء على مدى قرون. وهذه لم تكن محاكاة. لقد حدثت بالفعل. والتناقض الظاهري هنا، بالطبع، هو أنه ينبغي سرد ذلك حتى يستجيب للاستدعاء الأخلاقي لاحترام "واقع الماضي"، إنها سخرية[٤].

إن السرد وسيلة لخدمة الأخلاق كوسيلة تذكير بديوننا لمن عانوا وماتوا (وهذا لايُنسى). وبالتالي يكون عمل السرد هو "استدعاء الآخرين المهملين في التاريخ"، وهذا، كما يلاحظ ريكور، هو نقل للتعاطف والتخيل بحيث إن الآخر الذي هو أجنبي يصبح أقرب. ولكن عملية التنقل هذه ليست واضحة بأي حال من الأحوال. بالإضافة إلى إعادة تمثيل السرد –الذي يعيد تخصيص الماضي ليكون حاضرًا تحت فئة من النفوس التي تستلزم الفهم التأويلي كواجب تجاه الآخر. فنحن هنا نتعامل بإخلاص مزدوج لمعاناة الماضي من حيث التشابه والاختلاف. ويسعى فعل النقل التأويلي عن طريق القياس إلى معالجة هذا التناقض. وهذا الفهم التأويلي يمكننا من نقل أنفسنا إلى دخيلة هذه اللحظات، وإعادة تشكيلها على غرار تجربتنا الحالية، مع الاعتراف في الوقت نفسه باختلافهم على أنه متميز وبعيد[٥].

---

[١] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ص ٢٨، ٢٩.

[2] Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 205.

[3] Ibid, p. 205.

[4] Ibid, p. 206.

[5] Ibid, p. 20٦.

إن التاريخ عمل خيالي عظيم، يمكن أن يخبرنا عن الطريقة التي بها تسير الأشياء في الواقع: حدث في الماضي في نفس الوقت الذي يجعلنا نرى ونشعر ونعيش في الماضي كما لو كنا هناك، ومن هنا يمكن للسرد أن يخدم التجارب التاريخية للشر، وهذه الخدمة لها أبعاد أخلاقية وشعرية، وكذلك نشر التقنيات الروائية من قبل المؤرخين والشهود، كذلك كما يقول كتاب الخيال، لوضع بعض الأحداث أو الشخصيات الماضية بوضوح أمام ما تم تعرف عقل القارئ عليه بالفعل وما تحتمله العبارة من تعبير، وكأن هذه (العبارة) طريقة لجعل الأشياء مرئية كما لو كانت كذلك حاضرة[١].

ولكن علينا باليقظة الأخلاقية من أجل الحفاظ على التوازن الديالكتيكي الصحيح بين التعاطف والمسافة، التعاطف مع الحدث الماضي، والمسافة الزمنية التي تفصلنا عنه، فهمنا وتخيلنا للحدث، فنحن لا نراه بالفعل، ولذا علينا التحرر من وهم الاعتقاد بأننا نرى بالفعل ولكن ليس علينا أن نتحرر من المسؤولية الأخلاقية، التي هي مسؤولية السرد في إعادة تشكيل بعض الأحداث الأخلاقية العميقة الحدة التي قد يميل التأريخ إلى التغاضي عنها، أو شرحها بشكل موضوعي. وفي حالة مثل الهولوكوست، فإنه قد يبدو أن ممارسة "التحييد" هذه غير مناسبة تمامًا[٢].

أكد ريكور على التمييز بين المعنى الحرفي الأول والمعنى الثاني الرمزي في الأسطورة، وهذا عن طريق التأويل الوجودي القائم على فهم الذات. فالتأويل الرمزي يسعى لأن يفكر بكشفه أو يوحي به الرمز، فالرمز يتمتع بقدرة كاشفة، وهذه القدرة تفكيرية أنطولوجية في الوقت نفسه، بمعنى أن التأويل الرمزي يتناول في الوقت نفسه فهم الذات وفهم كينونة الكائنات[٣].

ومشكلة الشر سواء كانت رمزًا أو أسطورة فهي تشكل موضوع الاعتراف، وهذا الأخير يظهر من خلال الخطاب المعروف عن الدنس، العيب والخطيئة والانحراف. ومن هنا نستطيع القول إن رؤية ريكور للشر هي رؤية فلسفية هيرمينوطيقية لا تهدف إلى البحث عن أصل الشر أو عن أسبابه، بقدر ما تهدف إلى البحث فيه كظاهرة قائمة في الوجود الإنساني، لابد من فهمها لا تفسيرها، كما أنه مع ريكور لا يمكن التعبير عن الشر إلا من خلال استحداث جهاز مفاهيمي قائم على الرموز، ويأخذ الرمز معاني مختلفة في فلسفته، وهذا الاختلاف راجع إلى الاستخدامات المتعددة. لكن ما نلحظه هو وجود نقطة التقاء تتمثل في أن الرمز –سواء كان علاقة أو تعبيرًا لفظيًا- يحمل معنيين الأول واضح جلي متعلق بالقراءة الحرفية للنص، والثاني غامض مبهم متعلق بالقراءة التأويلية[٤].

وهذا ينقلنا للفهم العملي لمشكلة الشر، وذلك من أجل محاولة إيجاد حلول مستقبلية، لا تستطيع القضاء نهائيًا على الشر، ولكنها تعمل فقط على الحد منه.

إن نموذج ريكور للفهم العملي موجه نحو المزيد من الفهم التأويلي للخصائص غير المحددة والطارئة والمفردة من الشر – والفهم العملي هو فعل الاقتناع بأن الشر سيئ لا ينبغي أن يكون، بل يجب محاربته، بدلاً من الإذعان لهذا الشر، والعمل يحول فهمنا نحو المستقبل[٥].

إن الحكم العملي ليس فقط "لفظيًا"، بل "سرديًا"، والسرد له دور أخلاقي عند ريكور. وفي هذا المعنى فإنني مستعد للحديث عن الفهم الصوتي لمقارنته بالفهم النظري. لأن الشر ليس مجرد شيء نكافح ضده، بل إنه أيضًا شيء نمر به، وعلينا الاعتراف بصدماته من حيث التأثيرات والعمل، وبالفهم العملي يمكننا إعادة توجيهنا نحو ما ترتبط به بعض عناصر القطيعة بالشر، خاصة عندما

---

(1) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 20٧.
(2) Ibid, p. 207.
(٣) زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر، ص ص ١٩٣، ١٩٤.
(٤) المرجع ن فسه، ص ١٩٤.
(5) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, p. 212.

يتعلق بمرض أو رعب أو كارثة أو موت. هذا هو سبب العمل، وسبب الفهم العملي كطريقة لعدم السماح للطبيعة اللاإنسانية لمعاناة تؤدي إلى فقدان كامل للذات. هذا هو الدور الذي تلعبه الشهادات السردية الحاسمة في هذا الصدد حيث الدعوة للهروب من اغتراب الشر، أي الانتقال من حالة العجز الصامت إلى أفعال الكلام والتمرد، حيثما أمكن، من أجل تجديد الذات[١].

نحن ننفصل من التكرار لقمع الماضي وتحررنا من أجل المستقبل، فنحن نحرر المستقبل، باختصار، عن طريق تحويل اغتراب الرثاء والإيذاء إلى استجابة أخلاقية للنضال العادل، وهنا يقدم ريكور تأويلات للفهم والعمل استجابة لتحدي الشر. وأخيرًا نعود للمسألة الصعبة، والتي غالبًا ما تكون مستحيلة ظاهريًا، ألا وهي الغفران (والتسامح) ضد الشر الذي يجعل العفو مستحيلاً. وهنا نحن يُطلب منا تبني ما يسميه ريكور "أعجوبة" تجعل الأمر ممكنًا، ولكنها تتجاوز حدود الحساب والشرح المنطقي[٢].

دعونا ننظر إلى معالجة ريكور حيث نجد أن أسطورة الخلق تدل على خلق إله صالح في أصل كل شيء. وهنا يتحدث ريكور عن مشكلة الخلق أو كما يسميها "دراما الخلق". حيث لا يوجد تاريخ للخلاص يختلف عن دراما الخلق، بحيث تتم المشاركة الإنسانية في دراما الخلق بمشاركة الإنسان في هذه الدراما بطريقتين: الأولى في مجال الطقوس التي يعيد فيها الناس تمثيل الدراما الكونية التي أنجبت الخلق، والثانية في مجال السياسة، حيث يتولى الملك درء إعداد الدولة والآلهة. أما البشر، وفقًا لهذه الأسطورة، تم إنشاؤها أو خلقها لخدمة الآلهة. وهذه الخدمة تدعو إلى إعادة تمثيل حقيقي لدراما الخلق، من خلال الاحتفال بالمهرجان[٣].

يقول ريكور: "يضع الناس وجودهم كله تحت علامة دراما الخلق". ويلعب الملك دور الوساطة الحاسمة، يقف بين الشعب والإله، ويعكس الله لشعبه، ويمثل شعبه أمام الله. ومن خلال دور الملك في المهرجان يتأثر الانتقال من الدراما الكونية إلى التاريخ. والملك، في الواقع، إلهي، على الرغم من أن ذلك، كما يتراءى له، عن طريق التنزه والتبني وليس البنوة الفعلية، كما لو كان الممثل المعترف به للآلهة عن النظام الكوني، وكما لو أن النظام السياسي الذي يتولاه هذا الملك، صورة أو مرآة للنظام الكوني، يسود في مملكته. وهذه الفكرة (تحديدًا في علاقة الملك بالآلهة)، لها آثار على مفهوم العنف ودوره في التاريخ[٤].

وبناء على ذلك، يكون من المهم أن يسيطر الملك على أعدائه بأي وسيلة، ذلك أن سيطرة الملك على إمبراطوريته ليست مجرد ضرورة سياسية، بل هي أيضًا ولاية من الإله الذي يمثله، فيعمل الملك على تحديد أعدائه وقوى التمثيلات من الفوضى التي تغلب عليها في المعركة الكونية الأصلية بين الآلهة. وهذه النظرة للواقع السياسي تعكس الصراع الإلهي، الذي تم من خلاله الخلق نفسه، وهو المبرر النهائي، كما يرى ريكور، لأي لاهوت للحرب المقدسة، أو كما يسميها ريكور (لاهوت الحرب). ويؤكد ريكور على أن أي لاهوت متماسك للحرب المقدسة يقوم على أول نوع أسطوري من الشر. حيث الفوضى سابقة على النظام، والشر هو البدائي. وإذا ظهر الإلهي، فإن الفوضى تكون أمام النظام، ومبدأ الشر يصبح إذن أساسيًا، متكاتفًا مع الآلهة، بل هو قادم من الآلهة، ومن ثم فإن البشر لا ينشئون الشر، بل يستمرون فيه فقط[٥].

---

(1) Richard Kearney: On the Hermeneutics of Evil, pp 201 -214.
(2) Ibid, p. 214.
(3) Peter B. Ely, S. J.: Revisiting Paul Ricoeur on the symbolism of Evil: A Theological Retrieval, p. 43.
(4) Ibid, p. 43.
(5) Ibid, p. 44.

ومن خلال الأسطورة يروي لنا ريكور أن الإنسانية نفسها تأتي إلى حيز الوجود من خلال عمل من أعمال العنف بين الآلهة. وبما أن الخلق نفسه هو التغلب على الشر، فإن الخلاص لا يختلف عن الخلق. وهذا الخلاص يحدث من خلال مشاركة ذات شقين في دراما الخلق، الأول: في مجال الطقوس، حيث يضع الناس أنفسهم "تحت علامة دراما الخلق"، والثاني: في المجال السياسي، حيث يقوم الملك في حرب مقدسة للتغلب على أعداء الدولة والآلهة[١].

بناء على ما سبق فإن الأسطورة اليونانية (النسخة اليونانية من المأساة تظهر صلة المأساة باللاهوت، أي بأفكار إلهية. وفي كل مرة تظهر الإنسان أعمى أدت الآلهة إلى تدميره، علاوة على أن المأساة اليونانية مناسبة، بشكل خاص، لإثبات أن الرؤية المأساوية للعالم مرتبطة بمشهد درامي للعرض الضروري لفكرة الافتراس، افتراس هذا الشر من قِبَل إله. ومن ثم فإن جوهر المأساة هو الجمع بين موضوعين: الافتراض الإلهي للشر والعظمة البطولية. فشخصية زيوس، وبروميثيوس تمثل غطرسة البطل الذي لديه عظمة أصيلة وليس تمجيدًا لا مبرر له[٢].

يُنتج هذا العنصر الحاسم من اقتران الافتراس الإلهي والعظمة البطولية ما يسميه ريكور جدلية المصير والحرية. بدونه لن تكون هناك مأساة. حيث تتطلب المأساة التعالي الإلهي المعادي، و"الله البائس" و"حرية البطل" الذي يؤخر تحقيق المصير ويدفعه إلى التردد، ويظهر في ذروة الأزمة. وهذا التردد وتأخر التحقيق لما حدده القدر هو الذي يعطي المأساة نوعيتها الدرامية. ويعرف المتفرج أن المصير سيفوز في النهاية. ولكن ينتظر في رعب من خلال تأخير عمل البطل حتى يصل المستقبل المسبق كشيء جديد. وفي المأساة لا يمكن تجنب الغطرسة، لأن البطل ضحية للحيازة الإلهية مع سر ظلم من الله الشرير، وهذا ما خلق رؤية أخلاقية لهذه الأسطورة المأساوية، ولذا لابد من الخلاص. وبذا .. كيف يمكن أن تكون نهاية الشر في الرؤية المأساوية؟ يجيب ريكور أنه عندما يبقى الشر وفيًا لنوعه لا يمكن أن يقدم الخلاص إلا من خلال التعاطف، ولكن الشفقة المأساوية عاطفة عاجزة عن المشاركة في مصائب البطل، نوع من البكاء وتنقية الدموع بجمال الأغنية والموسيقى. ويبدو أن هذه الإجابة تنطبق على المتفرجين على الدراما المأساوية[٣].

لقد حول ريكور فعل القراءة إلى خبرة حية. وفيما يتعلق بالصلة بنص الكتاب المقدس، اقترح علينا ريكور فينومينولوجيا هيرمينوطيقية. فقد كان ريكور ملاحظًا حصيفًا للمشهد الهيرمينوطيقي، وكان يتتبع عن قرب كل تحولاته، وقد خلقت بعض هذه التطورات بصمات مباشرة في إنتاجه الفلسفي الذاتي، حيث يرى ريكور أن الهيرمينوطيقا متعلق بالنص وروحه، خاصة حينما يتعلق الأمر بالنصوص المقدسة، حيث يكتسي الموضوع المطروح نفسه داخل الكتاب المقدس دلالة متباينة بحسب سياق وروده داخل قصة أو تشريع، ولذا فإن عالم النص يرجعنا إلى جدلية "التصوير" النصي و"إعادة التصوير" التي تجعل عملية القراءة ممكنة، بحيث يقدم كل مؤلف نظرة معينة إلى العالم وإلى قارئه، داعيًا إياه إلى تصوره بطريقة أخرى غير الطريقة التي كان قد اعتاد عليها. تؤثر هذه الطريقة الجديدة في تصور العالم على الطريقة التي يفهم بها القارئ نفسه[٤].

يكفي أن ينتبه القارئ إلى محيط النص "السياق" context، حيث يتحول سلفًا إلى مؤول له، بحيث يتلقى اشتغال التأويل منعطفًا جديدًا هنا، حين ننتقل من المفردات إلى الجملة التي تقول شيئًا عن

---

(1) Peter B. Ely, S. J.: Revisiting Paul Ricoeur on the symbolism of Evil: A Theological Retrieval, p. 44.

(2) Ibid, pp.44, 45.

(3) Ibid, pp.45, 46.

(٤) جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث،الجزء الثاني، ص ص ٩٤١، ٩٤٧، ٩٤٩.

شيء ما، ومن هنا تسمح النصوص في معناها الحرفي لتعدد التأويلات حتى تصبح الرسالة مفهومة. هنا لا يعد تغير الفهم والقراءة ضعفًا مأسوفًا عليه، بل غنيمة مخزون المعنى الذي يشي به النص، كما يرى ريكور، ومن هنا تساعد الهيرمينوطيقا على إمكان فهم الذات أمام النص. وهنا نجد أنفسنا أمام النص: قل لي ما هي نصوصك، أقل لك من أنت. لا شك أن النصوص المقدسة تشكل مؤشرات الهوية، أو موجهات لتحديد الهوية الفردية، كما أن النصوص هي المؤشرات التي نتمكن بها من تعرف هوية الجماعة. ومن ثم فإن المستقبل وحده هو الذي سيخبرنا بمدى خصوبة التحول الهيرمينوطيقي لفلسفة الدين[١].

يرى ريكور أن الشر المطلق عبر التفسير التاريخي يصل في نهاية الأمر للنزعة الشمولية[*]، من هنا يتوجب أن نرى ماهية النزعة الشمولية في الإبادة المؤسسية قد عملت على إقصاء النسيج الاجتماعي، كما يرى ريكور، ومن ثم فإن الموت بالجملة علامة أو مؤشر على الطابع الاستئصالي الخاص بالنظام الشمولي. ولا غرو أن تاريخ النازية هو تاريخ نظام استبدادي قُبِل كما هو، عبر إخفاء طبيعته الشمولية لأطول مدة ممكنة. فقد كشف الألمان من خلال تصويتهم المكثف لصالح الحزب الاشتراكي في انتخابات ١٩٣٢، عن انخراطهم في نظام استبدادي فحسب. أما النزعة الشمولية بالمعنى الدقيق للكلمة فلم يتم إقامتها إلا بعد أن عُيّن هتلر مستشارًا، وبصورة تدريجية فقد عرف هتلر كيف يخفي نزعته الشمولية خلف ستار استبدادي[٢].

ليس من قبيل الصدفة إذن أن تنتج النزعة الشمولية الإبادة الجماعية، أي الموت الذي يتم تكبيده للجماهير من خلال تدمير الروابط بين البشر. إذ تصبح الإنسانية، حيث يكون من العسير التمييز بين المحتضرين والأموات. هذا هو حال اليهود بصورة أساسية، لكن ينبغي أيضًا أن نفكر في جميع من تعرض للإبادة، ولا ينبغي أن يفوتنا أن "بوشنفالد" (Buchenwald) قد فتح أولاً لاحتجاز الشيوعيين الألمان وكل أولئك الذين اعتبروا منحرفين بالقياس إلى معايير الدولة النازية، وبعضهم نذكر على سبيل المثال "مرجريت بوبر نيومان" (Margarete Buber New man) عاش تجربة النفي مرتين السوفيتي والنازي[٣].

لكن حين نقف، من جهة ثانية، عند الإبادة الجماعية، نجد أنفسنا حقًا أمام الاختلاف في صورته الخالصة، أمام الشر كاختلاف جوهري. من المستحيل أن نقارب بين صور الشر وأشكاله، والعمل على تجميع هذه الأشكال، لأن الشر بطبيعته لا مثيل له، وشيطاني، أي أنه في الأصل تشتيت وتقسيم. وليس هناك نسق للشر، فالشر في كل مرة يظهر بمظهر فريد. إذن كيف يتأتى لنا النظر في آن واحد لوحدة الأنظمة الشمولية بوصفها تحمل مشاريع سياسية، وللاختلاف الجذري بين الصور التي يتجسد بها الشر، إذن هناك من جهة الشر المطلق بوصفه مفاجئًا، ومن جهة ثانية نجد التحول التدريجي للاستبداد إلى النزعة الشمولية، عبر عمليات سياسية خاصة[٤].

---

[١] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث، ص ص ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٤، ٩٥٥، ١٠٧١.

(*) الشمولية: شكل من أشكال الحكم السياسي للطغيان ظهرت في القرن العشرين، وهي نظام المجتمع المغلق، وهي ذات طبيعة استبدادية، منحدرة من الفاشية والنازية، وتعني سيطرة الحزب الواحد في الدولة ووسائلها القمع والإرهاب، كما تسيطر على حرية الرأي والتعبير وكافة وسائل الإعلام والنشاطات السياسية، أول خطوة يقوم بها النظام الشمولي هو تدمير هيكل المجتمع، وتكون مقابلة للديمقراطية.
انظر: فاطمة مساهل: الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بوعلي، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد ١٤، ٢٠١٥، ص ٣.

[٢] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١، ص ٢٢.

[٣] المصدر نفسه، ص ٢١.

[٤] المصدر نفسه، ص ص ٢٣، ٢٤.

وفيما يخص الحالة الألمانية، ألم تساهم الديمقراطية بشكل كبير، عبر مواطن ضعفها، وبفضل حماقة الحساب السياسي لهؤلاء وأولئك في ظهور النازية؟ هناك بلا شك الكثير مما يقال حول هذا الموضوع. فأن تكون الديمقراطية سريرًا افترشته النزعة الشمولية، فهذا من باب سخرية التاريخ، ونوع من فكر اللاعقل، وليس العقل. ويحسن بنا في النهاية أن نفكر في ظهور النزعة الشمولية، فحين تدخل دولة في حالة حرب، فإنها تعمل كأنظمة استبدادية إزاء بعضها البعض، وترتكب أعمال قتل، فيما نسميه جرائم حرب يتطابق مع إفراط يرتبط بهذا النمط من اشتغال الأنظمة الاستبدادية، والتي تمثلت عند هتلر في النازية. إن جرائم الحرب ليست أعمال إبادة جماعية. إذن ما هي الحالة التي تنطبق عليها تسمية "جريمة ضد الإنسانية"؟ إنها توافق بشكل دقيق حالة المحرقة[١].

٤- هيرمينوطيقا الشر السياسي عند ريكور: الأيديولوجيا.. الشمولية.. النازية .. وعنف السلطة:

إن الشمولية، وكذلك النازية، أيديولوجيا، ولذا يؤكد ريكور أنه يجب أن يتضمن فهم الذات نقد الأيديولوجيا – وذلك لفهم النص بغير تحيز من القارئ[٢]. وتظهر الأيديولوجيا على أنها الصورة المعكوسة للواقع، حيث تزييف الوعي والفجوة بين التمثيلات غير الواقعية بشكل عام (لما هو ديني، سياسي، قانوني، أخلاقي، جمالي ... إلخ)، وواقع الحياة. وهنا يجب أن تظهر الأيديولوجيا على أنها الفساد الفكري الذي يهدف خصومه إلى كشفه، لأن الظاهرة الاجتماعية تكاملية[٣].

وعندما يقترح ريكور التأويل ونقد الأيديولوجيا، فهذا ما يلفت النظر لاتجاه ضد الوعي الزائف، وضد تشويهات التواصل البشري التي تخفي الممارسة الدائمة للسيطرة والعنف. وهذا مرتبط بالمستوى المعرفي للعلوم الإنسانية، فإما الوعي التأويلي، أو الوعي النقدي، مما يميز الصراع بين التأويل والنظرية النقدية للأيديولوجيا. ومن ثم فإن إعادة البناء ترتكز على طريق الفهم، حيث يتجه تفسير النصوص نحو نقد الأيديولوجيا[٤].

إن الهوية من شأنها الحفاظ على القاعدة الاجتماعية والسياسية وإدامتها من الموجودين في السلطة. وهنا يظهر الجانب السلبي للدور التكويني للسرد في الهوية الشخصية والأخلاقية. وهنا يتحدث ريكور عن الذاكرة التي تم التلاعب بأيديولوجيتها. ثم يصبح مورد السرد فخًا عندما يلجأ إلى القوى العليا للاستيلاء على هذه الحبكة وفرض السرد القانوني عن طريق الترهيب والإغواء. وهذا شكل مخادع هنا من النسيان، وهو العمل على تجريد الفاعلين الاجتماعيين من أصولهم الأصلية، والقدرة على سرد أفعالهم بأنفسهم. ومع ذلك، ليس فقط من يملكون السلطة هم المسؤولون عن إساءة التذكر والنسيان، فالفاعلون الاجتماعيون أنفسهم يتورطون في التواطؤ في الفعل من خلال استراتيجية تجنب شبه سلبية وشبه نشطة، حيث يقبلون من خلال الإنكار والتهرب والرغبة في عدم المعرفة، الهوية التي تحددها وتفرضها السلطة السائدة من خلال سرد هذه الذاكرة الأيديولوجية[٥].

إننا جميعًا، وبشكل عام، معرضون دائمًا لخطر التعرض للأذى أو الشرور بمختلف أنواعها. بعض الأضرار مثل الحوادث أو الأمراض التي لا يمكن تجنبها، دون أن يكون خطأ أحد. هذه شرور

---

[١] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ص ٢٤، ٢٧.

[2] Nikos Keplantzis: Paul Ricoeur visual hermeneutics and political science: an incompatible relation, Vol 1, New directions of Media Research, 2016, p. 18.

[3] Paul Ricouer: Ideology and utopia as cultural imagination, university of Nanterre, France and Chicago university, 1976, pp. 17, 23.

[4] Gayle L. Omiston and Alan D. Schrift: The hermeneutic tradition from Ast to Ricoeur, State university of New York Press, 1990, pp. 298, 301, 326.

[5] Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, p. 64.

طبيعية أو جسدية. الضرر الآخر هو نتيجة الفعل البشري المتجمد أو الإهمال والتهوين من شأن شرور طبيعية على أنها قابلة للعلاج. كما أن الضرر يكون نتيجة أفعال متعمدة، والإغفال أحيانًا يكون شرًا أخلاقيًا. وعلى هذا النحو، فإن جميع الشرور الأخلاقية مشروطة. وهكذا نحن مضطرون للاعتراف بأن فرصة ممارسة العنف تكمن في بنية الفعل الإنساني ذاته – الفعل هو الفعل على الآخر الذي يخضع لأفعالي. وبهذا المعنى يمكن للمرء بحق الحديث عن الإمكانات المأساوية الكامنة في كل عمل. وهنا نجد أهمية خاصة لبعض الشرور التي أظهرت تصرفات المسؤولين السياسيين (الشرور السياسية)، والتي تظهر عندما يتصرف المسؤولون السياسيون بصفتهم الرسمية في وضع أو إنقاذ السياسات أو القواعد أو الإجراءات[١].

فالشرور السياسية يمكن أن تظهر إلى الوجود كعواقب غير مقصودة لبعض الإجراءات الجيدة، نفترض على سبيل المثال، أن غزو الولايات المتحدة للعراق كان جيدًا من الناحية الأخلاقية، وأنها كانت حربًا عادلة، ومع ذلك فقد تسببت الحروب في مقتل العديد من العراقيين الذين لم يكن لديهم أي مسؤولية تجاه أنشطة حكومتهم، وبالتالي عانوا من آلام الاضطرار إلى الهجرة. وقد جادل السيناتور الراحل إدوارد كينيدي بالأضرار التي لحقت بهؤلاء اللاجئين، مما أدى، على الأقل، إلى مسؤولية ظاهرة الوجاهة للولايات المتحدة ومواطنيها للتخفيف من هذا الضرر. والحالات المماثلة ليست نادرة في عالم اليوم. إذ تتطلب الممارسة السياسية المسؤولة يقظة مستمرة لتجنب ارتكاب شرور سياسية جديدة، أو للبحث عن سبل للتعامل مع هذه الشرور ومعالجة الأضرار التي سببها الماضي[٢].

إن للدولة وجهًا آخر ظهر في العنف المؤسس. يكاد يكون بلا أصل، يقصد ريكور أن السياسي يوجد دومًا قبل السياسي، فقبل القيصر هناك قيصر آخر، وقبل الإسكندر كان هناك أسياد. كما لو أن الأمر يتعلق، نوعًا ما، بتراث السلطة أكثر من سلطة التراث الذي يشكل النقطة العمياء في السيادة. إننا لا نعلم مصدرها هنا، وكان يحلو لحنه آرندت[*] Hannah Arendt (١٩٦٠ - ١٩٧٥) أن تستشهد بهذه العبارة اللاتينية: "تأتي السلطة من الشعب، والسيادة من مجلس الشيوخ" وليس المراد بمجلس الشيوخ القدماء فقط الذين يجتمعون، ولا يزالون، من حيث هم قدامى، معاصرين لباقي فئات الشعب، إن المقصود هنا، إذا شئنا، هو أقدمية القدامى. هنا، يوجد شيء من طبيعة أخرى، يحمل أثر عنف المؤسسين، لأنه، بالأساس، قد لا توجد دولة لم تنبثق من عنف، سواء تعلق الأمر بغزو، أو بزواج قسري، أو بإنجازات حربية حققها بعض كبار مجمعي الأراضي[٣].

---

(1) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, pp. 186, 187.

(2) Ibid, p. 187.

(*) ولدت حنه آرندت Hannah Arendt في ١٥ أكتوبر عام ١٩٠٦ في هانوفر بألمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالأدب والمعرفة. اطلعت على التطورات السياسية في ألمانيا بما في ذلك ما يتعلق بالزمرة السبارتاكوسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي، التي مثلت جماعة شيوعية ظهرت في ألمانيا 1918بوصفها حركة يسارية. درست آرندت الفلسفة في جامعة ماربورج، وذلك تحت إشراف هايدجر، لجأت لكارل ياسبرز لتنجز أطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان "مفهوم الحب لدى أوغسطين" في عام ١٩٢٩. تم اعتقالها بعد وصول النازية للحكم الألماني ١٩٣٣، فاضطرت لمغادرة ألمانيا، وبدأت حياة دامت أكثر من ثماني عشرة سنة مثلت تجربة للشخص الذي لا وطن له ولا هوية ولا جنسية.
انظر: حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ص ص ٩-١١.

(٣) بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ص ١٠، ١١.

إننا نجد داخل الدولة سلطة لاتخاذ القرار، وقدرة على الإدارة، ونوعًا من التعسف. وهي أمور من طبيعة مغايرة لإرادة العيش المشترك بالصورة العقلانية التي نجدها في المجتمع المدني. لكن التفكير فلسفيًا فيما هو سياسي، والذي هو من المفترض أن يتضمن شكلاً من العقلانية، إنما هو في حقيقة الأمر شكل من اللاعقلانية الضاربة بجذورها في القدم. وهذه اللاعقلانية تفرض على المواطن واجب اليقظة إزاء انبثاق العنف والتي تظل منقوشة في بنية السياسي ذاته[١].

صحيح أن ريكور يتحدث عن أنه حاول عرض هذه المفارقة انطلاقًا من تحليلات حنه أرندت، وذلك حتى لا يبقى دومًا حبيس مقولات مثل العقلاني، اللاعقلاني، ولذا يعبر ريكور عن إعجابه بإحدى أفكار آرندت، التي أعيد صياغتها بالقول إن السياسي يتمظهر على شكل بنية متعامدة، ذات مستوى أفقي، وآخر عمودي. فمن جهة إذن، نجد الرابطة الأفقية التي تجسدها إرادة العيش المشترك: وهو ما تطلق عليه السلطة، التي لا تستقيم إلا بإرادة الناس ورغبتهم في التعايش، إرادة العيش المشترك هاته تكون صامتة، وغير ملحوظة على العموم، ومطمورة، بحيث لا ننتبه لوجودها إلا حينما تتفكك أو عندما تكون مهددة. إنها تجربة الوطن لحظة أن تحدق به الأخطار المقترنة بالانكسارات الكبرى التي تشكل هي الأخرى فترات تتفكك فيها الرابطة السياسية[٢].

بما أن هناك في البدء لغز السياسي، فإن الأصل يكون أيضًا بداية، وتأخذ هذه البداية صورة أمر: ألا يتعين القول، علاوة على ذلك، بأن البداية النموذجية ليست سوى أمر صادر عن الملك أو السيد؛ ترجع هذه البرهنة أساسًا إلى المدرسة الإسكندنافية للتأويل التوراتي المعروفة "بالأيديولوجيا الملكية" التي ترى أن كل ما هو عظيم على المستوى الأخلاقي، السياسي، والكوني في إسرائيل القديمة إنما أعيد بناؤه حول صورة الملك. إلا أن ريكور يعتقد بأنها لا تمثل إلا إحدى المداخل الممكنة، لأنها تستطيع القول، في المقابل، بأن صورة الخالق وصورة سيد العدالة تنبثقان دفعة واحدة خارج دائرة سلطة السياسي[٣].

لكن وكما يرى ريكور لا ينبغي أن نستنتج أن اللاهوت السياسي في كلمته قد فقد معناه، فإذا ما بقي منه شيء، فإنه يتعين أن يحصد جهة إرادة العيش المشترك كتطبيق لمبدأ الأخوة. وعلى ذلك تتجلى أصالة الديمقراطية في الإجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية. فالديمقراطية قد حلت محل الشكل التسلطي للنظام الثيولوجي السياسي الذي أحدث قطيعة معه. إلا أننا اعتدنا التفكير فيها بالمقارنة مع النزعة الشمولية. ومن هنا فقد تشكلت الديمقراطية بقطيعتها للتراث الاستبدادي، ثم أكدت نفسها فيما بعد من خلال معارضتها للنزعة الشمولية، وهي المعارضة التي أرغمتنا على إعادة تعريف الديمقراطية نفسها[٤].

ناقش ريكور قضايا الشر والعنف، وكذلك الحوار والصفح، كما وجه ريكور بحوثه لمعالجة أزمة الذات وإقصاء الغير وفرض الهويات وتصادم الحضارات والعنف السياسي وحدود العادل ولا تسامح الأديان وشمولية السلطة وأداتية العقل وقصور الإرادة. لقد استنجد بالوساطة والخيال والرمز والهوية السردية والنظرية النقدية والنظرية الاجتماعية والفكر الأخلاقي والغيرية والاعتراف المتبادل وحوار الحضارات والعيش السوي وحق الضيافة اللغوية والتسامح والإنصاف والمسؤولية والاقتدار مفتاحًا للمطبات العنيدة[٥].

---

[١] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ١١.
[٢] المصدر نفسه، ص ١١.
[٣] المصدر نفسه، ص ١٣.
[٤] المصدر نفسه، ص ص ١٩، ٢٠.
[٥] زهير الخويلدي: فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات، دار نشر رقمنة الكتاب العربي، ستوكهولم، جامعة القيروان، ط١، تونس، ٢٠٢٠، ص ص ٩، ١٠.

كما أن الفلسفة السياسية لا تستطيع البقاء خارج اهتماماتنا، هكذا يرى ريكور. فعندما شهدنا أو شاركنا في التاريخ المخيف الذي أدى إلى المذابح ومعسكرات الاعتقال، إلى فظاعة الأنظمة الشمولية والخطر النووي، ولكن إذا كان هناك فكر ينطلق من الرموز لا يستطيع أن ينتشر إلى جانب العلوم الإنسانية، التحليل النفسي، علم الجريمة، والعلم السياسي، فإنه يتوجب عليه أن ينحصر حوله الصعوبة الأساسية في إيجاد بديل له مثل الأسطورة، السقوط، الخطيئة الأصلية، كمفاهيم تنفتح على الرموز التأملية القابلة للتنسيق بين الأنطولوجيا الأساسية للواقع الإنساني وبين وصف الشر كموقف قوي[١].

يرى ريكور أنه ينبغي أن يكون هدف السلطة السياسية في الأنظمة المعاصرة هو الحرية لكل المواطنين، وهذه الحرية هي التي تشكل بدورها السد المقاوم في وجه أهواء الحاكم نفسه، وهذه الأهواء التي قد يخضع لها السياسي ليست متأتية من طبيعة متأصلة منه تنوي إشباع رغباتها، بل إنها تأتي من صلف السيطرة وكبرياء الهيمنة[٢].

إن نظام الإنسان غير العنيف هو هدف السياسة كلها، إلا أن السياسة تكشف لنا عن تناقض أساسي هو ما يسميه ريكور المفارقة السياسية، وتتجلى هذه المفارقة في أن الدولة الحديثة تشكل أعلى درجات التنظيم والعقلانية، وتقيم كل مؤسساتها من أجل المواطن وحريته وتطور هذه الحرية وتثبتها، غير أن الدولة التي تختصر كل التنظيم السياسي تملك وحدها احتكار العنف، أي اللجوء إلى العنف المادي، إلى القمع بقوة السلاح، وهي لا تتردد في فترة معينة أو بين الحين والآخر، في استعمال هذه السلطة لتتحول من حكم للمواطنين إلى أداة تحكم فيها[٣].

٥- مقاربة فلسفية بين الشر التافه والمؤول:

إذا كانت حنه آرندت تربط الشر بالتفاهة، فإن ريكور يدرجه ضمن التأويل.

إذن ما مدى التشابه بين أفكار حنة آرندت وبول ريكور؟

وما مدى اختلافهما؟ وفيم تصاغ نقاط الاختلاف؟

نجد أنه من حيث مبدأ الحرية بين آرندت وريكور، فهي حاضرة دائمًا في فكر كل منهما، لكنهما اختلفا في كيفية التفسير. حيث إن آرندت تنتهج مجرى مختلفًا للحرية في تفسيرها لموضوع الشر، حيث إنها ترجمته من خلال ما عايشته في أزمة العالم المعاصر في ظل النظام النازي، وما تأثرت به من محرقة اليهود والهولوكوست، وكذا السياسات الشمولية، والتي أصبح الإنسان من خلالها عاريًا من الإرادة وفاقدًا للحرية، فأصبح لا يحظى بأية حقوق، ويحيا بغربة قاتلة، إذ إنه غريب عن نفسه وأعماله لانسحابه من دائرة الفعل السياسي، وهو ما يعبر عن حريته ويحقق وجوده، إذ إن معنى السياسة الحرية، على حد تعبير آرندت[٤].

لكن الحقيقة تفرض العكس، كلما زادت السياسة نقصت الحرية، وبالتالي، بما أن الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، بل تمليها عليه السياسة، فهو بذلك تافه محض، فالحرية عند آرندت هي فضاء لتحقيق الخير وحل للبعد عن الشر، لأن الإنسان في حالة إخضاع وسيطرة تجعله لا يعمل بفكره إنما بفكر غيره. ولذا فكلما تخلص الإنسان من القيود قل ارتكاب الشرور[٥].

---

[١] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ص ١٨، ١٩.
[٢] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ١٣.
[٣] المصدر نفسه، ص ١٣.
[٤] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، الجمهورية الجزائرية الشعبية، ٢٠١٩،ص ٥٢.
[٥] المرجع نفسه، ص ص ٥٢، ٥٣.

جاء رأي ريكور معارضًا في مبدأ الحرية، إذ يرى أن الحرية سبب في انبعاث الشر، وقد أدرج هذا الموضوع ضمن منظور هيرمينوطيقي (تأويلي)، فنظرًا لطبيعة الإنسان الهشة الضعيفة، تستسلم بالتالي حريته لهذا الضعف، بحيث يصبح إنسانًا خطاءً فاعلاً للشر، ويقصد ريكور الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكنًا. إذن هناك علاقة تبادلية بين الشر والحرية، والحرية بموجبها أصل الشر الناتج عن الهشاشة والضعف الإنساني، غير أن الشر يستقبله الإنسان من العالم الخارجي الناتج عن اللاعصمة التي هي شرط تواجد الشر. فالحقيقة تعرض علينا الاعتراف بتلك الهشاشة، وذلك الضعف الإنساني الذي يلاحق قراراته وأفعاله لحظة بلحظة، فارتباط الشر بالإرادة الإنسانية يجعل من الحرية شرطًا من شروط تواجده واتساع نطاقه، فالشر إذن يتولد من صميم الحرية، مما يؤدي إلى تحمل الإنسان للمسئولية [١]. وهذا أساس أخلاقي.

ومن المنظور التأويلي نجد بول ريكور يرد الشر إلى الرمزية، فالشر لا يمكن إدراكه مباشرة من خلال تعبيراته ورموزه، لأن هذا الأمر يستدعي التأويل والبعد عن القراءة الحرفية، وهو يحمل معنيين، معنى ظاهر والآخر غامض، والرمز هو علامة لها معنى مزدوج تحيلنا إلى معنى خفي، لهذا يستوجب النظر في الرمز كحل للمشكلة، لأن الرمز يستدعي حضور الفكر. فالرمز يطلق التفكير، وهنا يستشهد هو الآخر بالخطيئة الأولى، خطيئة آدم من خلال الأسطورة التي لها أهمية في الفكر الإنساني والثقافي، فأسطورة آدم تحمل تجسيدًا لأصل الشر لكشفها عن وضع الإنسان، وما تورط فيه من شر ماضٍ، وماضي الإنسان شر، فواقع الخطيئة سابق على كل وعي، وسببه الهشاشة ومبدأ اللاعصمة، فمكان ظهور الشر هو الإنسان لأنه دخل معه في هذا العالم ويبقى أسير حياته[٢].

يتبين إذن أن مفهوم الشر والخطيئة الذي أعاد تأويله بول ريكور، تبين أنه يستجيب للهشاشة التي تعرض لها العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية واستمرار الشر في العالم، واعتبر ذلك مرتبطًا بإعادة تفعيل سؤال "القدرة والإرادة الإنسانية" التي تنبع أساسًا من العلاقة مع الآخر، فالعيش حقًا لن يكون إلا في مؤسسات عادلة، وهذا مبلغ السعادة التي كانت حلمًا في رفع الظلم عن العالم. فجذور الشر تكمن في الهشاشة العاطفية في السعي نحو الجشع والتملك والهيمنة، وكلما كانت العواطف نحو العيش الرغيد ومشاركة وتعايش الآخر، يكون الصفح والغفران. وهنا نحن أمام قضايا "النسيان" و"الذاكرة" وهي كبرى القضايا التي طرحتها فلسفة بول ريكور لفهم علاقة التأويل بالذاكرة في فهم الدين[٣].

اعتنى كل من ريكور وآرندت بمشكلة الشر وجسدوها، وكذلك لم يغفلوا عن إعطاء حلول سديدة لتخليص الإنسانية من هذا الوضع المتأزم، فكانت محاولاتهم جادة لإضفاء السلم وشيوع الأمان الإنساني، حيث ترى آرندت أن سبيل تحقيق الفضيلة والخير يكون في التخلص من القيود الفكرية، وتفعيل الحرية، وبما أن الإنسان مدني واجتماعي بطبيعته، فهو بحاجة إلى ضرورة التجمع، ويستحيل رجوعه للحياة البدائية، ولذا وجب التأقلم في حياة مدنية عصرية، مع تنظيم إرادة فردية في شكل جماعي تحت راية القانون، وزوال الزحف المستمر للأنظمة الشمولية الظالمة الشريرة، وفي هذا الاشتراك لتحقيق الصفح والتسامح لإحياء الإنسانية، وبالتالي يقضي على هذا التصحر ويحيي واحات خيرية، فهم قادرون على تحويل الصحراء إلى عالم إنساني[٤].

---

[١] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٥٣.
[٢] المرجع نفسه، ص ٥٦.
[٣] فطيمة الزهراء مغيث، محمد كبير: بول ريكور .. الدين والتأويل، ص ١٨٧.
[٤] انظر: حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ترجمة: نادر السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، الجزائر، ٢٠١٤م، ص ٢٠. وكذلك انظر: نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٥٨.

ويتوافق رأي ريكور مع رأي حنه آرندت في إعطاء الحلول، إذ إن مبدأ العفو سبيل للتخلص من الشر، فهو متعال، ومرآة عاكسة لقوة الخير. فالعمق الإنساني مغروس على حب العفو والتسامح ونسيان الأخطاء، فهو انتقائي يسمح بتكوين تاريخ معقول، وهو ما يفتح الطريق إلى العفو، ويهدف من العفو بلوغ النهايات السعيدة للإنسان، فما على البشرية إلا أن تنسى وتتسامح. كما أن الحياة تتحقق بالعدالة وعلاقتها بين الذات والآخر، فالعدالة مطلب مهم في الحياة الجيدة داخل المؤسسات، فلا يمكن للأخلاق أن تحقق جميع أهدافها إلا بتواجد البعد الذي يتدخل بدوره في تحقيق الذات كذات فاعلة واعية ومسؤولة[١].

اتخذت حنه آرندت منعطفًا مثيرًا للاهتمام حينما خلقت مفهوم تفاهة الشر. وذلك حينما كانت تتبع محاكمة إيخمان Eichmann في إسرائيل عام ١٩٦١، فقد كان إيخمان بيروقراطيًا، لم يظهر أي إلهام أيديولوجي، ولكنه كان من أكبر مرتكبي الجرائم الفظيعة ضد الإنسانية في التاريخ. وقد ارتكب هذه الجرائم بشكل روتيني عادي (ولامبالاة) منفصلة عن أي عاطفة أو دافع داخلي[٢].

اتهمت آرندت إيخمان بأنه لم يفكر، فقد انفصلت حياته التأملية العقلية عن حياته العملية النشطة، حتى أنها أشارت إلى قصة حاسمة، وهي الانفصال الحاد بين الفكر والعواطف (المشاعر)، مما يسمح له بأن يرتكب الجرائم الفظيعة كروتين دون شعور أو عاطفة، فتبقى مروعة، ومن هنا تنكشف الأفعال أو التغييرات التي تهدد الحياة. ومن هنا فإن اللامبالاة تتمثل في قلة الوعي الذاتي نتيجة لخلل عقلي وعاطفي وروحي. وهذا من سمات المجتمع الحديث، الاهتمام بالعقلانية على حساب العاطفة (الشعور)، وهما مصدر الطاقة والإبداع [٣]. فعلينا إذن أن نعيد الاتصال بعواطفنا وتفكيرنا وروحنا كملاذ للطاقة الخفية للإبداع لمنع حدوث تفاهة هذا الشر الذي وصفته حنه آرندت.

تناولت حنه آرندت أدولف إيخمان كنموذج للشر التافه، فقد شارك أدولف إيخمان كقائد وكولونيل لقوات الأمن الخاصة لمكتب الأمن الرئيسي للرايخ، وذلك لمناقشات برنامج إبادة يهود أوروبا أيام النازية بزعامة هتلر. وله مسؤولية الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السري، كما أنه مسؤول عن عمليات نقل اليهود بالقطارات وإعدامهم في غرف الغاز. وبعد نهاية الحرب وسقوط ألمانيا، هرب سرًا لعدة دول واستقر بالأرجنتين تحت هوية سرية، دامت مدة التخفي إلى أن قبض عليه سنة ١٩٦٠ وحكم عليه بالإعدام شنقًا عام ١٩٦٢[٤].

كانت حنه آرندت من بين الحاضرين في محاكمته. إذ حاولت من وجهة نظرها الربط بين هذه الشخصية العادية لهذا الشخص وأفعاله العظيمة في فظاعتها، حيث كان تقريرها يحمل من عجز إيخمان في التفكير خلال عمله كمسؤول عن الإبادة وليس مخيرًا. وهذا ما سبب نفورًا كبيرًا من طرف شعبها وأقربائها. ولكنها في تقريرها تحاول الدفاع عنه كشخص إنما كانت ترى أن العلاقة بينه وبين الجرم الذي ارتكبه، بحسب رأيها، أن إيخمان شخص تافه لا يجيد الكلام، ولا يجسد الشر أصلاً لأنه تخلى عن شرطه الأساسي من تفكير وتدبر. وهذا ما صرح به خلال محاكمته دفاعًا عن نفسه أن اللغة الإدارية هي الوحيدة التي صار يعرفها لأنه كان عاجزًا عن التفوه بكلمة، وإلا كانت مبتذلة[٥].

---

[١] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ص ٥٨، ٥٩.

[2] Hans Dieleman: Tran disciplinary Hermeneutics: Working from the inner self, Creating Ecologies of Knowing,university of Mixico city,Colonia ,2015, p. 76.

[3] Ibid, pp. 76,77.

[٤] انظر: حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ص ١٨، وكذلك ص ٥٣ وما بعدها. وكذلك: نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ص ٣٤، ٣٥.

[٥] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٣٥.

لقد تطور مفهوم العنف من مجرد تفسير لاهوتي ميتافيزيقي عبر العصور، غير أن حنه آرندت أعطته دورًا كبيرًا ومجالاً واسعًا في الحياة السياسية والاجتماعية لتاريخ البشر، وذلك مما عايشته في ظل الحروب التي شهدتها أوروبا في القرن العشرين تحت سيطرة الأنظمة الشمولية، حيث يظهر العنف بشكل مقنن، ولذا برزت أفكار حنه آرندت لمعارضة السياسة، ومن ثم معارضة العنف. لأن ممارس العنف إن هو إلا أداة مسلوبة الإرادة، وفسرته آرندت سياسيًا باعتباره عملاً تافهًا، إذ ترى آرندت أن العنف والسياسة يبرز بشكل جلي حينما يهدد السياسيون بفقدان سلطتهم(١).

إذن إيخمان عبارة عن عضو ضحية ضمن هذه الأنظمة الفاسدة، ومن ثم فالشر يتأتى من الممارسة اللاعقلانية، وبالتالي قلبت آرندت المفهوم السائد عن الشر الذي ساد في الحضارات الغربية منذ العصر اليوناني، ليصبح برأيها سطحيًا تافهًا. فالشر التافه خطير، وخطورته تأتي من تفاهته، فهو يتجسد حين يستقيل العقل وينفصل الفكر والضمير عن الفرد ليرتكب أفظع الجرائم في حق الأبرياء، حيث لا يخرج الشر من دائرة الإنسان، فهو من يصدر منه، وهو الواقع فيه، فلا داعي لأي تفسير ميتافيزيقي أو لاهوتي، فكله عمل إنساني تافه(٢).

وعلى ذلك فالشر لا يعود لفاعله. إنه مجرد وسيلة لتنفيذ سياسة عنصرية، والتي تقوم على الرفض والمعارضة للآخر وغياب الإيمان والتشارك والاعتراف بالآخر، فالقائد النازي: وإن أراد أن يصحح أخطاءه التي انساق إليها توجب عليه أن يصفي أولئك الذين ارتكبوا هذه الأخطاء بأوامر منه وإذا أراد أن يحمل أخطاءه إلى الآخرين استوجب قتلهم، ففي هذا البعد السياسي نزوع نحو الانتقام والعنف والإجرام؛ فهو داخل الأنظمة الشمولية، إذ تدفع البشر للتصرف دون رحمة، وهم يحسون أنها أفعال بسيطة، ولكن في الحقيقة هي أشنع الجرائم ولحد بعيد فالنظام الشمولي إذن هو مصدر الانحراف الذي يعبر عن العنف والشر، إذ يقاتل من أجل نشره، وجعل فاعله مجرمًا تافهًا وشريرًا. وهو ما يمثل الأنظمة الديكتاتورية المدمرة للكيان الإنساني(٣).

وهذا كان يمارس في فضاء عام وتحت أعين الناس وترعاه مؤسسات إعلامية رسمية، مما يعطيه نوعًا من الشرعية فتصرخ بذلك في ظل المأساة الأنطولوجية مخاطبة الملايين الذين أقيدوا لمعسكرات الإبادة(٤).

فالأنظمة الشمولية، من وجهة نظر آرندت، وتحديدًا النظام النازي، والستالينية الروسية، إذ تتصرف هذه الأنظمة لإجراء البيروقراطية على البشر كفئران تجارب. وبهذا قامت النازية بإبادة ملايين الأبرياء بواسطة أيدي الجيش النازي التافه الذي أصبح فعله أداتيًا، فهو لا يصنع أي فرصة يبحث فيها عن وسائل التحكم والسيطرة على الإنسان ليضعه في صفوفها. فكانت آرندت من أجرأ الفاضحين للشر الشمولي المستبد والديكتاتوري الذي يسعى دائمًا لتحول الشخصية البشرية إلى محض شيء لا تقوى الحيوانات أن تكونه. فيكون الأشخاص في ظل هذا النظام عبارة عن روبوتات وأجساد متحركة دون روح؛ بحيث يتحول فعلها من فعل تفكيري إنساني إلى فعل أدائي ينفذ دون غربلة وتمحيص للأفعال، وبهذا توصف مملكة الشمولية بمملكة الخراب، أو "مملكة الأموات المغلقة"(٥).

---

(١) نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٤٤.
(٢) انظر: حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ص ص ١٨، ١٩، وكذلك انظر: نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٣٧.
(٣) نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ٣٨، ٣٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ٣٩.

إن مملكة الشمولية تحكم التنظيمات المبنية على الانضباط التام والطاعة العمياء لتشكيل الإرهاب، ولعل إيخمان أهم نماذجه، فأصبح عبارة عن آلة ميكيانيكية لتطبيق الأوامر لا يفهم مغزاها، إنما يستجيب لمثيراتها فحسب لأنه ينفذ أوامر يستحيل عصيانها باسم القوانين. فهذا الفعل بين ضعفه وغياب تفكيره وشره التافه، بل ويعود إلى مجموعة الأوامر السياسية التي يتلقاها المنخرط في هذه الجماعة، وتسبق هذه الأوامر الحرب النفسية، بحيث كان زعماؤها النازيون المثال الحقيقي للشر. فهم مجموعة أفراد حطموا القيم الإنسانية، وقوانينهم تساهم في هلاك الفرد الإنساني[١].

إن النظام الشمولي ساد لفرض السلطة والتحكم في الشؤون الداخلية فانتشرت في القرن العشرين الفاشية في النازية في ألمانيا، وقد تجلى في النازية، وهذا ما عايشته حنه آرندت، وكان مصدرًا لفكرها. فتفهم من الشمولية أنها نظام سياسي يخضع الأفراد إلى سلطوية تنصهر فيها كل السلطات القضائية، التشريعية والتنفيذية، حيث تمارس السيطرة على الأشخاص وأنشطتهم بحيث يفقدون ذواتهم، ويتمسكون بالأوامر الإدارية التي كانت تبدو من قِبَل أجهزة سياسية تكون هي المجرم الأكبر، لذا تأمر الإنسان بفعل الشر[٢].

لكن عندما تأتي الحقيقة فإن هذا النظام يحمل ذلك الإنسان المأمور المنقاد لكل تلك الأفعال الشريرة. وبالتالي تفوقت الشمولية على كل أيديولوجيات عصرها، ورسخت زعامتها تحت راية الزعيم الفوهرر واستندت على التصفية الجسدية للمخالفين لها.وكما ترى آرندت أن هذا الإنسان الذي نفذ تلك الجرائم ليس بالإنسان المدبر أو المرتب لكل تلك الجرائم، ولكنه إنسان تافه وعادي وشره، وهو ليس بالشيطان، فهو لم يناقش ما يقوم به، إذ يشارك في جريمة كبرى، حتى وإن كان مجرمًا نازيًا، إلا أنه حسب رأي آرندت، مجرد موظف بيروقراطي، في نظام شمولي يطيع الأوامر النازية التي هي صنيعة سياسة مثلث الشر في تجل سياسي مخيف، أودت بحياة الملايين من اليهود. ومن ثم فإن إيخمان مسؤول إجرامي وليس سياسيًا يمثل نفسه وأفعالها. ولا يتحتم عليه أعباء وشرور النظام النازي كله، فما قام به لم يكن سوى جرم بالتقادم، وقد كان دومًا مواطنًا محترمًا للقانون، إذ إنه من الأكيد أن أوامر هتلر التي نفذها بكل ما لديه من جهد، كانت بمثابة سلطة القانون[٣].

وبالتالي فإن قرارات المحكمة لم تكن عادلة، في نظر حنه آرندت، لأن المحكمة ألقت أعباء وشرور النظام النازي كلها على فرد واحد وهو شخصية إيخمان. فما هو سوى موظف يؤدي واجبه المفروض عليه، إذ أخذت حنه آرندت في التفكير في استحالة تحقيق العدالة خلال هذه المحاكمة، لأن إيخمان لا نية له لارتكاب أفعال شنيعة ضد اليهود، فهو ينفذ فقط دون نقاش أو تفسير. ومن ثم فالمحاكمة اشتغلت على الفرد المنفذ. ولم تنظر إلى الأيديولوجيا الحاكمة والآمرة. فمن خلال المحاكمة بينت آرندت أن الشر ليس كيانًا جذريًا في الفرد. ودائمًا هو تافه سطحي وهامشي بتخلي الإنسان فيه عن أولى السمات البشرية وهي التفكير والتدبر، إذ يُصبح الإنسان وكأنه آلة ميكانيكية تسير وفق برنامج معين، فالإنسان الذي يحمل إنسانيته وشخصيته حتمًا يكون حاملاً للخير، والتطرف والعنف ليس جذريًا في الإنسان، إنما الجذري فيه هو أنه خير، وما يجعله شريرًا هو ارتباطه بالسطحيات لا بالأعماق[٤].

---

[١] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ص ٣٩، ٤٠.
[٢] انظر: حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ص ٤٥، وكذلك انظر: نسرين القاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٣٨.
[٣] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ص ٣٥، ٣٦.
[٤] المرجع نفسه، ص ٣٦.

فغياب فكر الفاعل ينجم عنه غياب للفهم والإرادة والحرية، فهو ما يمثل الشر عند حنه آرندت. فالشر المفعول يتأتى نتيجة لأوامر الأنظمة الحاكمة والدولة، فهي تنظم حياة أعضائها بحسب معتقد سري ومتوهم، بحيث تتبدى الأشياء كلها مختلفة عما هي، كما تعتمد على استراتيجية للكذب متماسكة في سبيل أن تضلل الجماهير، وتفرض الطاعة العمياء على أعضائها[١].

٦- حل مشكلة الشر عند كلٍ من حنه آرندت وبول ريكور:

ألا يقود تفسير انبثاق الشر إلى غفرانه والتجاوز عن مقترفيه[٢]: وهنا نجد أن جان جريش استبعد إمكان حل إشكالية وجود الشر في العالم بعد تعاظم النظرة المتفائلة إلى دعاوى التسامح والتقدم في عصر العلم والحداثة. فلا يعني اتساع الأفق الثقافي والتكوين الفكري أن تقدمًا مماثلاً قد يتحقق على المستوى الأخلاقي وعلى صعيد الحوار بين الأديان[٣].

لكن ريكور يرى أن حجم المعاناة التي تحملتها غالبية الدول، كبيرة كانت أم صغيرة قد حدثت في الماضي، وليس الحاضر فحسب، فتاريخ أوروبا قاسية: الحروب الدينية، حروب الغزو، حروب الإبادة، استعباد الأقليات العرقية، الطرد أو التقليص، وكذا استعباد الأقليات الدينية. وفي مقابل ذلك فإن الغفران هو شكل محدد من المراجعة المتبادلة، وأثمن نتائجها هو التحرر من وعود الحاضر التي لم يتم الوفاء بها، وهو ما يتعلق بإرهاب التاريخ، حيث يجب ألا يتم التحقيق في تبادل الذكريات من خلال الأعمال المجيدة، بل من خلال هذا المنظور الجديد من المعاناة[٤].

تظهر المعاناة إذن مرتين: مرة على أنها معاناة محتملة، تحول وكلاء القصة إلى ضحايا، وتظهر مرة ثانية كالمعاناة التي تلحق بالآخرين. وهذه المعاناة من الضرورة، بحيث لا يمكن تخطيها، بالعكس، فلابد من المرور بالهوية السردية لتشابك قصص الحياة، تلك الهوية التي تتطلب فحص قصص المرء وتشابك قصصنا مع قصص الآخرين، وفهم معاناة الآخرين في الماضي والحاضر. هذا النموذج الجديد إذن هو تبادل الذكريات التي تتطلبها حياتنا، مما يدعونا لتبادل ذكرى الآلام المتسببة والمستمرة. وهذا التبادل أكثر من مجرد الخيال والتعاطف الذي يتم استدعاؤه، هذا بالإضافة إلى علاقة ذلك بالمغفرة والتسامح، حيث إنه لا يمكننا أن نغفر إلا عندما لا يكون هناك نسيان[٥].

ويؤكد ريكور على أن الصراع مع الشر لن يكون إلغاء له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية، وهكذا نلتقي مع ريكور في دعوته إلى إنقاص العنف الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض، كي تنقض معدلات الألم في العالم[٦].فهناك فكرة جوهرية جوهرية عند ريكور في كل فلسفته، وهي أن الشر وإن كان قد حير الفلاسفة واللاهوتيين وشكل تحديًا مستمرًا لهم، غير أن الإنسان ظل يمتلك استعدادًا أصليًا للخير. فالشر ليس بنية أساسية في الإنسان، والمهمة الآن هي تحرير هذا الاستعداد الطيب لعمل الخير في داخل كل واحد منا، وهذه هي مهمة الحياة المنفتحة أمام مستقبل البشرية. فقد ظل ريكور مؤمنًا بقدرة الطبيعة البشرية على تخطي كل مآسي التاريخ. وهنا يكمن جوهر فلسفته[٧].

---

[١] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ص ٣٦، ٣٧.
[٢] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ٢٣.
[٣] جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث، ص ٢٨.
[4] Paul Ricoeur: The Hermeneutics of action, p. 9.
[5] Ibid, pp. 9-11.
[٦] بول ريكور: فلسفة الإرادة، ص ١٢.
[٧] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ص ٣٨، ٤٠.

خلاصة القول إن كلاً من آرندت وريكور يطرحان حلول حلول التسامح والعفو والعيش المتبادل، وتحقيق العدلة، فهذا هو سبيل تحقيق الإنسانية وتحدي واقع الشرور، لاسيما أن ريكور لا يجد سبيلاً للقضاء على الشر، إنما يمكن التعايش معه فحسب، وذلك بتطبيق العدالة ومبدأ العفو[١].

والراجح أن الطابع الملغز للسياسة يعود إلى هذه البنية المختلة، وليس من شك أننا نأمل أن تتمكن السلطة بأكملها من الانبثاق عن إرادة العيش المشترك، وأن تذوب من جديد العلاقات والمشاريع المستقبلية، بحيث يتغلب العقلاني على اللاعقلاني، لكن بشكل متزامن حتى يتسنى للرابطة الأفقية لإرادة العيش المشترك أن تتغلب بصورة اعتيادية على العلاقة التراتبية للحكم والسلطة[٢].

حاولت حنه آرندت في مشروعها الأخلاقي خلق حل مشكلة الشر السائد في عالم الإنسان والتخلص من التبعية الدائمة للإنسان من ذلك النظام السياسي. حيث يمكن إيجاد حلول للتأقلم، خاصة وأن الإنسان لا تستطيع العيش إلا في ظل نظام سياسي، وفي تخمينها للشر للأنظمة الشمولية لا يعني بُعد آرندت عن السياسة أو إلغائها، فنحن لا نستطيع العيش دون سياسة، بل نحتاج إلى العيش في ظل راية القانون العدل الذي يعمل على تنظيم إرادته الفردية مع الجماعة[٣].

وعلى الرغم من تفشي العنف والقوة والحروب والفساد، غير أن للإنسان دورًا فعالاً لتغيير مجرى الأحداث في بعض الأحيان، فالعالم دائمًا نتاج الإنسان، نتيجة حب الإنسان للعالم. وبالتالي فلا حل للخلافات إلا إذا كانت السيادة في خدمة الفعل السياسي للتخلص من الشرور والمشاركة في العيش والرقي بالوضع الراهن نحو الأحسن. فلا حل للخلافات إلا في العيش المشترك والتواجد في فضاء واحد هو التحلي بالأخلاق والقيم الحسنة التي تقر بها الإنسانية من خير وحب وسلام، وضرورة خدمة الإنسان لأخيه الإنسان، بقصد نشر السلم والتآخي فيما بينهم، والتخلص من الأنظمة الفاسدة الشريرة، حيث يكمن دور الإنسان في تطهيرها وعدم الانصياع لها. وتبقى فكرة حنه آرندت مبعثًا للأمل لتحويل الصحراء التي رمالها في زحف دائم إلى واحات تقاوم شبح التصحر[٤].

تجد حنه آرندت مدخلاً آخر لمحاولة تجنب الشر ألا وهو الصفح كمقابل للانتقام. فالحل الأنسب لتحقيق الانسجام بين الضحية والجلاد هو الصفح كمبدأ يحقق التسامح كأعلى قيم الإنسانية. فالصفح هو محو أفعال الماضي، والقدرة على معرفة الذات، والتقرب إلى الغير، حيث إن هذه القيم لم تعد معروفة في النظام الشمولي الذي يعم فيه الفساد، الجشع، والانتقام والعنف والحرب. فالصفح إذن هو الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، لكنه يمارس بطريقة جديدة ولا متوقعة وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها، وهي التي تحرر بالتالي الصافح والمصفوح عنه. وبما أن الإنسان كائن فاعل وقادر فهو حتمًا مبدع سياسي في الآن نفسه، إذ يجب عليه إزاحة التصحر الذي ميز عصره بغزو الأنظمة الشمولية[٥].

ففي ظل هذا التحرر السياسي يحدد الإنسان ماهيته وشخصيته، وذلك بتحرر أفكاره وأفعاله، لأن الحرية شرط لإنجاز الفعل، فالإنسان موهوب للعمل والسياسة، ومجموع القدرات والإمكانات يمكن تصور وجودها من افتراض وجود الحرية، ومن العجيب أن تختفي كلمة الحرية نفسها في ظل امتلاء العالم بالشر والعنف في ظل الأنظمة الفاسدة التي وضعت قيودًا دائمة للإنسانية،حيث لم تعد هناك مكانة للحرية الإنسانية، ومن ثم ينتج عن غياب حرية الإنسان وإرادته الفكرية عدة نتائج تقوم على نشر الشر والخراب الإنساني، ومن بين هذه الشرور الناتجة: العنف والسلطة[٦].

---

[١] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٦٣.
[٢] بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ص ١١، ١٢.
[٣] نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٤٦.
[٤] المرجع نفسه، ص ص ٤٦ – ٤٨.
[٥] المرجع نفسه، ص ٤٨.
[٦] المرجع نفسه، ص ص ٤٣، ٤٤.

تستوجب مقاومة الشر، حسب ما تراه آرندت، إعمال العقل والتفكير، حيث إن التفكير الذي تدعو له تفكير في مجال الحرية والإرادة من زاوية سياسية. وفي غياب العقل الإنساني يصبح كالحيوان القابل للترويض والطاعة حسب حاجة العملاء؛ فيكون عرضة للأيادي السياسية كغنيمة سهلة المنال. وآلات ووسائل حربية مستبدة وعديمة الشفقة للجرائم، بل بأبشع وأفظع الجرائم كتنفيذ للأيديولوجيات الفتاكة وفي طابع الشرعية القانونية(١).

إن غياب الحرية مرتبط بغياب الفكر الإنساني وحرية الإرادة. فالحرية تبرهن الإرادة وسيادة الفرد. فحرية الإرادة تستمد جميع مادتها من القدرة الداخلية للتأكيد أو الرفض وبغياب الحرية يصبح الإنسان مجرد كائن تافه، بعيدًا عن شرط الإنساني وتطبيقه لإرادته. فالقيم الإنسانية منبعها ذاتي يحقق للإنسان شرطه الإنساني لتطبيق فكره وحريته وإرادته، وفي هذه الحالة يمكن أن نحكم على الأفعال الصادرة منه وننسبها إليه لأنها نتاج فكره، ولا يتحمل عواقبها إلا نفسه. ولهذا تصر حنا آرندت على إعادة النظر والتفكير في الحرية باعتبارها خاصية إنسانية تجنب الشر وتطبق الإرادة الإنسانية من الزاوية السياسية والحرية الإنسانية. ومن هنا ترى آرندت أن للسياسة معنى هو الحرية. وبما أن السياسة تقتضي الحرية، فهذا يعني تحرر الأفكار والإرادات الإنسانية أيضًا، وهذا التحرر لا يكون إلا في الفضاء الإنساني الاجتماعي الذي يشكل الحالة السياسية(٢).

كما أن ريكور يجد في النزعة الشمولية شيئًا يشكل، على الأقل في قسمه الأكبر تجديدًا يتمثل في مشروع إنتاج إنسان جديد، والتطلع إلى الانطلاق من الصفر. وبهذا الخصوص يعلن ريكور قلقه، وكيف أنه مسكون بنفس القلق الذي تملك حنه آرندت طوال حياتها(٣).وهنا يبدو اتفاق آرندت وريكور في رفضهما للشمولية والإقرار بمساؤها.

إن الحياة السياسية تتسم بالتوتر بشكل لا يمحى بين الصراع والتعاون، له أهمية كبيرة في تحديد ما يمكن اعتباره ممارسة سياسية مسؤولة لتقدير هذه الحقائق ومضامينها. وهنا يقترح ريكور أن نفكر في مصطلحات العمل السياسي، وتقديم أسباب اعتماده، وبطبيعة الحال لا يوجد نموذج كاقتراح لطريقة التفكير أو الفعل إلا وهو مرشح للتبرير أو التفنيد القاطع. بل إن قيمته تقاس على النحو اللائق من خلال احتمالية نجاح تبنيه لا يمكن أن تكون ثمرة جديرة بالاهتمام(٤).

فالقصد الأخلاقي لدى ريكور هو الحياة الطيبة مع الآخرين، ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة، كلٌ مشارك نشط في الحياة السياسية، ومن أجل التعاون الحقيقي، يحتاج الشركاء إلى فهم موثوق به بشكل معقول لاهتمامات بعضهم البعض، ومن ناحية أخرى، هناك القدرة الإرادية التي تتمثل في الاستعداد للترحيب بالغريب، والتكيف مع مخاوفه وتطلعاته، والاستجابة لمخاوفه وتطلعاته، خاصة وأننا نعيش في عالم تمزقه الصراعات والجهود المبذولة لإخضاع بعض الناس، أو حتى إبادتهم، فنحن نعيش في عالم شكّله التاريخ، إلى حد كبير، من العنف(٥).

إن ما يقوله ريكور عن تاريخ أوروبا لا يقل صحة عن التاريخ العالمي، إنه تاريخ الحروب، والحروب الدينية، وحروب الإبادة، واستعباد البشر، الأقليات العرقية، وطرد أو تحويل الأقليات العرقية إلى العبودية. إنه التاريخ الذي يهدد بتشويه الممارسة السياسية حتى لأكثرنا استقامة. ولا تزال هذه الحروب والمرارة التي ولدتها تلقي بثقلها على أعداد كبيرة من الناس. ونظرًا لهذه الحقيقة المثيرة

---

(١) نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، ص ٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٣) بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ص ٢١.
(4) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 190.
(5) Ibid, pp. 191, 192.

للقلق، يتعين علينا أن نبحث عن طرق حكيمة لإصلاح آثار العنف الماضي، ودرء أعمال العنف قدر الإمكان في المستقبل[١].

ومن المؤكد أنه من غير المعقول أن نفكر أن نقول إن كل الشرور يمكن القضاء عليها أو تصحيحها. ولكن من خلال تذكر الماضي وتخيل بعض المستقبل البديل المحتمل، يمكننا أن نتعلم بعض الأشياء لتجنب بعضها، أو بعض سوابق واعدة يجب اتباعها. كما يمكن القول إن العمل السياسي في المجتمعات الديمقراطية، هو من هذا النوع، أي العمل الذي يتمتع بأكبر قدر من الفعالية. وكما يقول ريكور، فإن السياسة تأخذ مكانها بقدر ما ترتبط بالبنية الأساسية للفعل الإنساني، ذلك أن مجال العمل السياسي هو المجال الذي يرتبط فيه الخاص باهتمامات وتطلعات وأهدافه الأفراد المشتركة، والمصالح والتطلعات وأهداف المجتمع الذي ينتمون إليه. إنه المجتمع الذي يتم فيه تنظيم المجتمع التاريخي كدولة، وبالتالي تصبح قادرة على الانخراط في العمل الاجتماعي، وتؤسس هذه الدولة ومؤسساتها لجميع الأنشطة التي يمكننا تخصيصها فيها من حيث أنواع الممارسات المختلفة، بما في ذلك حرفنا مهننا وقوتنا ورياضاتنا وألعابنا وأنشطتنا الترفيهية[٢].

إن مجال السياسة هو المجال الأساسي للفعل بقدر ما هو كذلك يركز بشكل مباشر ومركزي على القدرات البشرية الأساسية وخصائصها، ونقاط الضعف المقابلة. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن المجتمع يعطي بحكم تنظيمه كدولة في حد ذاته القدرة على اتخاذ وتنفيذ القرارات التي تحافظ على وحدة الدولة والمجتمع، والتي تحقق الأفعال الجماعية التي تضفي عليه طابعًا مميزًا لتاريخه. والهدف العام لهذه القرارات ،كما يحدده ريكور، هو "البقاء" والوجود الدائم للمجتمع التاريخي في مواجهة كافة التهديدات سواء من الداخل أو الخارج. ومن الناحية العملية، وفي السعي لتحقيق هذا الهدف العام، فإن المهمة الأساسية والدائمة للدولة هي التوفيق بين مطالب الكفاءة الاقتصادية، والتطلعات للحرية والعدالة التي تحرك المواطنين الأفراد[٣].

أما الظلم والقيود القانونية غير المبررة على الحرية، فإنها تقوض ولاء المواطنين لدولتهم، للمواطنين العاديين والمسؤولين السياسيين، فالمهمة السياسية المحددة هي تلبية ما يكفي من احتياجات المواطنين الاقتصادية بكفاءة، وفي الوقت نفسه الحفاظ على الأعراف والتقاليد الحية التي تمنح المجتمع طابعه ككائن حي هدفه الاستقلال وطول العمر. وعلى ذلك يكون العمل السياسي جديرًا بالثناء ومسؤولاً، فقط، بقدر ما يكون حكيمًا للمساهمة في تحقيق هذا الهدف العام[٤].

ولكن .. السعي لتحقيق هذا الهدف العام أمر معقد بسبب عاملين: فمن ناحية أن الخطاب السياسي بطبيعته بلاغي، وبالتالي لا يمكن الوصول من خلاله إلى يقين صارم، وكذلك فإن جميع الحجج السياسية الديمقراطية متناقضة بطبيعتها، على الرغم من أن مواطنيها يقفون على قدم المساواة مع الأشخاص الذين يحكمون. وحينما ننظر إلى الطابع البلاغي للخطاب السياسي نجد أن مهمته الأساسية هي الحفاظ على استقلال المجتمع، أما العمل السياسي، فهو موجه نحو مستقبل مفتوح، للعمل على رفاهية المجتمع في الحاضر والمستقبل. ولكن المستقبل دائمًا يواجه بقياسه بالخطاب الديني، ذلك أن الخطاب السياسي غير مؤكد بمقترحاته وانتقاداته، فدائمًا هناك فجوة بين المعرفة وإمكانية تطبيقها على حالات معينة، الحكمة العملية فقط هي التي تستطيع ملء هذه الفجوة، علاوة على ذلك، فإن

---

(1) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 192.
(2) Ibid, p. 187.
(3) Ibid, pp. 187, 188.
(4) Ibid, p. 188.

الخطاب السياسي هو دائمًا خطاب بعض الأشخاص في المجتمع الذي يستجيب للقضايا ذات الاهتمام العام[١].

يقع الخطاب السياسي، في وقت معين، في سياق مجموعة من الموارد المحدودة، والتي تزن المخاطر والاحتمالات، وتهدف إلى اتخاذ القرارات التي لديها احتمالية عالية للنجاح، ومن ثم الحصول على دعم واسع النطاق. وقد يكون هناك بعض المبادرة العالمية أو بعض المستحيلات، سواء النظرية أو العملية، التي تقيّد كل الخطاب السياسي الحكيم، ولكن هذه القيود، متفردة أو مجتمعة، لا تكفي أبدًا للتحديد ما إذا كانت بعض الاقتراحات أو القرارات السياسية المحدودة حكيمة أم لا، وحتى بعد التوصل للقرارات تظل مفتوحة للمراجعة في ضوء معلومات جديدة، أو مزيد من المناقشة[٢].

كما أن هناك سمة أخرى للغة البلاغية المناسبة للحياة السياسية الديمقراطية تستحق الذكر هنا، ألا وهي أنه في الخطاب السياسي يتشابك التوافق والصراع في الواقع إلى حد ما. وكما يرى ريكور أن الديمقراطية ذاتها ليست نظامًا سياسيًا من دون الصراعات، بل هي الصراعات التي تكون مفتوحة وقابلة للتفاوض. وهدف السياسة إذن ليس القيام بالقضاء على تلك الصراعات، على الرغم من أنه لابد من البحث بشكل عام عن القواعد التي بموجبها يتم حل النزاعات، وعلى ذلك فإن حقيقة السياسة الديمقراطية هي تجسد الصراع، وكذلك التعاون، أو أن الإجماع هو في حد ذاته انعكاس لطبيعة السياسة المتناقضة بشكل غير قابل للاختزال[٣].

يتناول ريكور العلاقة بين الذاكرة والنسيان، في كوننا نستعيد الماضي مرة أخرى. تلك العلاقة الملغزة العميقة. فالإنسان وحده هو القادر على أن يصنع الذاكرة ويصنع التاريخ. فالحالة التاريخية للبشر تبلغ ذروتها بالتأمل في ضرورة النسيان كشرط لإمكانية التذكر، فالنسيان مرتبط بالذاكرة والإخلاص للماضي، مع العفو عن الذنب[٤].

كما يمكن إساءة استخدام الذاكرة بقيود تُمارس عليها من الخارج، على الرغم من أن واجب الذاكرة هو واجب تحقيق العدالة. ولكي نفهم مقولة ريكور حول واجب الذاكرة، يجب على المرء أن يروي الانتهاكات الأخرى للذاكرة الطبيعية. فالألم المصاحب للذكريات المؤلمة، يجعل صاحبه متورطًا في تمثيل الذاكرة بشكل قسري، بدلاً من التذكر، يكون هناك القمع والإنكار. ويعتقد ريكور أنه ليس الأفراد وحدهم هم الذين يتعرضون للضرب عن طريق مرض النقل أو الذاكرة الجماعية، ولكن حتى الكيانات الجماعية تستبدل التذكر الحقيقي الذي من خلاله يتصالح الحاضر مع الماضي، أو بالأحرى يرتبط به، وهذا يؤدي إلى أفعال خبيثة التأثيرات، كما يؤدي للكثير من العنف في العالم، والذي ينبع أيضًا من ذاكرة كبيرة (من حيث ذاكرة التكرار)، أو ذاكرة قليلة جدًا ومن حيث الإنكار والقمع. بدلاً من مواجهة جروح الماضي المؤلمة، فالأمم والشعوب تتصرف بشكل قسري في ماضي عنفهم تجاه الآخرين[٥].

إن الذاكرة يمكن أن تكون شخصية أو جماعية، وهي تربط ماضي الشخص بحاضره ليدفعه للمستقبل. وهذا يتضمن الاستمرارية الزمنية والهوية، ومن ناحية أخرى يحتاج المرء إلى دعم الآخرين في تذكر النظام الاجتماعي، ومن الصور تنتقل الذاكرة إلى السرد من خلال ما يسميه ريكور "الذاكرة التقريرية" أو التصريحية اللفظية والتي يتم فيها استعادة التجربة المحفوظة في الذاكرة عن

---

(1) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, pp. 188, 189.
(2) Ibid, pp. 189.
(3) Ibid, p. 189.
(4) J. Aron Simons: Paul Ricoeur: Meamory, History forgetting, trans by: Kathleen Blammey and David Pellauer, Chicago university, 2004,pp. 105, 106, 108.
(5) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 64, 65.

طريق نطقها. فالذاكرة إذن هي ملاذ الهوية لتبرير تشبهها مع مرور الوقت. فكما أن السرد والهوية مرتبطان بالعنصر الزمني، فإن الذاكرة والهوية مرتبطان أيضًا بخصائصهما الزمنية. فالزمان إذن العنصر المشترك الذي يربط الذاكرة والهوية والسرد معًا. وعلاوة على ذلك، فمن خلال الوظيفة السردية يتم ذلك، فالذاكرة مدمجة في تكوين الهوية[١].

إن هدف الذاكرة هو العدالة التي تعطي الذاكرة شكل المستقبل بحيث تتحقق فكرة العدالة من حيث الحفاظ على تراث من سبقونا، والحفاظ على الشعور بالالتزام تجاههم، وخاصة تجاه الضحايا، خاصة حينما نتذكر الانتهاكات المرتبطة بالواقع، مما يتعلق بالذاكرة الجماعية. وعندما ننظر لظاهرة النسيان بشكل سلبي، بحيث يُنظر للذاكرة على أنها صراع ضد النسيان، فمع ذلك هناك نموذج ثانٍ للنسيان، مما يعطيه قيمة إيجابية. وفي هذه الحالة فإن النسيان لا يعني فقدان الذكريات، ولكن سكونها وعدم إمكانية الوصول إليها، وإزالتها من يقظة الوعي. النسيان إذن مفهوم باعتباره "موردًا لا يُنسى وليس تدميرًا لا يرحم"، مما يعطي النسيان معنى إيجابيًا، لأنه بدون النسيان لا يمكن أن يكون هناك التذكر[٢].

أما الذاكرة الإلزامية، كما يسميها ريكور، فهي ذاكرة يُساء استخدامها في العفو، حيث تأمر المؤسسات بإطفاء ذكرى جرائم الماضي والإساءات من أجل الوحدة، إلى حد إنكار جرائم الماضي والإساءات من أجل الوحدة، إلى حد إنكار الذاكرة، وهذا يشبه فقدان الذاكرة. ويعتقد ريكور أنه على الرغم من نواياها النبيلة، ولكن هذه الذاكرة الإلزامية، على ما يبدو يكون فيها ممارسة العفو شيئًا معيبًا. والبديل عند ريكور، ليس العفو، بل الغفران. وهذا يتطلب عمل الذاكرة، أي اكتمال العمل بهداية روح الغفران[٣] (التسامح).

والغفران (التسامح) هو ضمان، لأن الشرور الماضية يمكن منعها من التكرار. وغالبًا ما يتطلب هذا المنع وكذلك الاحتجاج من أجل أن تعطي دورات التكرار والانتقام الطريق إلى احتمالات المستقبل من غير الشر. وهذا مثال جيد على مطالبة ريكور لهذا العفو الذي يعطي المستقبل للماضي. ويخلص ريكور إلى أن السرد يمكن أن يساعدنا في جعل المهمة المستحيلة من الغفران (التسامح) لهذا الشيء ممكنة أكثر، ولهذا السبب فإن الغفران ليس أبدًا فقدًا للذاكرة، إذ يجب تذكر الماضي والعمل من خلاله حتى نتمكن من تحديد ذلك الذي نتسامح معه، لأنه إذا تجاوز الغفران السبب، يصبح نسيانًا أعمى، وريكور يخبرنا عن أنه ليس نسيانًا أعمى على الإطلاق[٤].

إذن للغفران (التسامح) أسبابه التي لا يمكن للعقل أن يفهمها. ربما فقط الإله يمكنه أن يغفر ويعفو عفوًا مطلقًا، حتى أنه قد تكون هناك بالفعل بعض الجرائم التي يستطيع الله وحده العفو عنها. وهنا نقترب من أخلاقيات الغفران (التسامح)، نقترب من عتبة التأويل الديني، إذا كان على الفلسفة أن تستمر في معالجة لغز الشر الدائم، فقد تكون أحسنت صنعًا لأخذ زمام المبادرة من استجابة ريكور التأويلية أولاً: عن طريق إجراء التحليلات التأويلية للخطابات الرئيسية المنتشرة في تاريخ اللاهوت والفلسفة لتمثيل لغز الشر. وثانيًا: تطوير طريق جديدة للاعتراف والتجديد. فنحن بحاجة إلى كل من التأويل وأخلاقيات الغفران الفعال. وريكور يذكرنا باستمرار بأنه لا يكفي تفسير عالمنا بناء على الظلم، بل يجب علينا أيضًا محاولة تغييره[٥].

---

(1) Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, pp. 60, 61, 63.
(2) Ibid, pp. 65, 66.
(3) Ibid, p. 67.
(4) Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, p. 215.
(5) Ibid, p. 215.

وفي مواجهة مثل هذا الموقف يرى ريكور أنه كلما زاد تفرد تجارب السرد التاريخية للشر، سعينا جاهدين لفهمنا أكثر من مجرد عملهم لصدمة عاطفية. فهناك جرائم لا يمكن نسيانها، الضحايا الذين تبكي معاناتهم، هي احتجاجات ريكور والرغبة في عدم النسيان، وهذه الرغبة يمكن أن تمنع هذه الجرائم من أن تحدث مرة أخرى. هذه المهمة الأخلاقية للشهادة ليست مجرد مسؤولية فردية، إنها أيضًا جماعية. وهنا يبدو أن الدَيْن الأخلاقي للموتى يتحد مع القوة الشعرية للرواية. ونذكر أن نمط السرد –الخيال والتاريخ- يشتركان في أصل مشترك في الملحمة التي لها طابع الحفاظ على الذكريات على النطاق المجتمعي. لقد وضع السرد في خدمة لا ينبغي نسيانها، تسمح لنا هذه القوة الشعرية بالارتقاء إلى مستوى المهمة الأخلاقية للسوابق الجماعية، والتي واجهت المهمة الأخلاقية للفهم السردي كمشكلة تاريخية[١].

وبالتالي يمكن تلخيص الشر في الجوانب التالية:

١- القدرة على الشهادة على الواقع "الماضي" في كثير من الأحيان معاناة الشر التي لا توصف.

٢- القدرة التناظرية لتقديم الذين هم غائبون و"غيرنا" (دَيْننا للموتى المنسيين).

٣- قدرة خيالية لعرض الاحتمالات المستقبلية حيث يمكن للعدالة في النهاية أن تسود في "الذاكرة، التاريخ، النسيان"[٢].

يحاول ريكور أن يؤكد أن التسامح قد يكون إطلاق سراح الماضي التاريخي في مستقبل مختلف وأكثر حرية، من أجل عفو حقيقي، لا يأتي ولا يمكن أن يأتي من النسيان الأعمى (فقدان الذاكرة)، ولكن فقط من ذكرى مهيأة لمسامحة الماضي بتحريره منه: ومن القبضة الحتمية للهوس العنيف والانتقام. وهنا يدعو ريكور لغفران حقيقي (وتسامح حقيقي)، لا ينطوي على نسيان الأحداث نفسها، لكنها طريقة مختلفة للدلالة على دَيْن للموتى، مما يشكل الذاكرة – وضمنًا، قدرة على إعادة خلق أنفسنا في مستقبل جديد. فالمهمة الصحيحة للغفران (التسامح) ليس طمس ذاكرة الجرائم، بل بالأحرى تذكرها من أجل حل بعض جوانب الدَيْن الأكثر تعقيدًا. فالغفران هو نوع من شفاء الذاكرة، وانتهاء فترة الحداد، تحرر من ثقل الديون والذاكرة، ثم تحرير لمشاريع كبيرة. فالغفران يعطي الذاكرة مستقبلاً. ويدعي ريكور، وفقًا لذلك، أنه ليس من التناقض القول بأن العفو الصارم نتيجة لتسامح الذاكرة، حتى لو كانت على النقيض تمامًا من التكرار – الذاكرة[٣].

هل هناك أي من المواقف الأساسية أو المواقف المعتادة التي يمكننا تنميتها والتي تساعد بشكل خاص في الممارسة السياسية الحكيمة، يوصي ريكور باثنين من هذه المواقف، وهي مواقف الغفران والأمل forgiveness and hope. وكما هو معروف، فقد أوضح ريكور بشكل صريح ومفصل، الحاجة إلى ذلك التسامح في تعاملاتنا مع بعضنا البعض. لقد أدرك الأهمية السياسية للأمل المتصور بشكل صحيح، ذلك أن كل عمل سياسي يقوم على الاعتماد على نتائجه وترجمتها والإجراءات الماضية للمشاريع الموجهة نحو تحقيق ما هو مرغوب فيه في المستقبل[٤].

---

(1) Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, pp. 210, 211.
(2) Ibid, p. 210.
(3) Ibid, p. 210.
(4) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 193.

يرى ريكور دائمًا أن هناك مكانًا لمواقف التسامح والأمل، بقدر ما تكون النية الأخلاقية التي ينبغي أن تحرك العمل هي الحياة الطيبة مع الآخرين، ومن أجلهم بشكل عادل. والمؤسسات هي النموذج المرتبط بالسياسة وتحقيق التسامح والأمل معًا. فكل من التسامح والأمل يجب أن يكون من المواقف القابلة للاستدامة حتى في مواجهة القيود المستعصية في سبيل تحقيق الهدف الأخلاقي. وكما يوضح ريكور أن الضحايا وحدهم هم الذين يستطيعون أن يغفروا[١].

لكن الغفران لدى ريكور غير مشروط، هو دائمًا هدية يقدمها الفرد. إنه لا يعتمد على ما يفعله الآخرون، كما أنه لا يتعارض مع أي إجراء قانوني رسمي. بما في ذلك معاقبة الشخص المذنب قانونًا. وهنا يشيد ريكور بآرندت على أنها أسست التسامح الذي تدافع عنه، فهو التسامح والاحترام الواجب لكل شخص، بغض النظر عن صفاته أو أفعاله. فالاحترام يكفي للحث على الصفح. ولكن هذا الغفران (التسامح) غير خالٍ من المخاطر، ولا يمكن معالجته بشكل مثالي لاستبدال العنف بالسلام، ولكن هذا الطريق للتسامح والغفران لديه القدرة على فتح الطريق أمام الجناة لنبذ العداء والانضمام مرة أخرى إلى جماعة البحث المشترك عن حياة جيدة مع الآخرين، ومن أجلهم، من خلال مؤسسات عادلة[٢].

كما أن الغفران (التسامح) يحتاج إلى تكملة، إذا كان يريد أن يحافظ على العمل الشاق الذي يستمر مدى الحياة، والمتمثل في ممارسة المسؤولية السياسية. إن هذا الأمل السياسي يرتكز على التأكيد الأساسي على أن صلاح الإنسان أعمق من تطرف الشر. وهذا الأمل هو المتعمد، وهو الموقف المستمر من الاحترام والتقدير للذات وللآخرين. وفي هذا الصدد بأن الأمل السياسي هو النظير في المجال الديني الخارجي للحياة السياسية – لفضيلة الأمل المسيحية. وعلى النقيض من الرجاء المسيحي، الذي يشير إلى الله، فإن الرجاء السياسي ليس له مرجع إنساني خارق، بل هو بالأحرى موقف تجاه الروابط التي نتشاركها مع الآخرين، والتي بدونها لا يمكن أن نعيش حياة إنسانية حقيقية[٣].

يظهر الغفران (التسامح) عندما يستكشفه ريكور فيما يتعلق بالذنب. فعند فعل الشر تفقد الحرية نفسها، لكنها في الترحيب بالغفران (التسامح) تجد نفسها من جديد. تعتمد الحرية على خيار يسميه ريكور "ميتافيزيقي". إذ يجب على المرء أن يقول نعم أولاً للاعتراف بالأنا بتجاوز ذاتي معين، فمسألة الشر تظهر في ظل نمط التحدي من أجل الحرية، فالضمير يرتكب الشر عندما يختار أن يقول لا للمحدودية، عندما يختار تحديد موقع الذات من خلال الذات. إنها تتظاهر بأن تصبح مبدعة، وتتخذ نفسها لله. لكن ريكور في عام (١٩٦٦) يؤكد بلا توقف أن حرية الإنسان ليست إبداعية، لأن "الإرادة لا تعني الإبداع". في حين أنه حتى الحرية النظرية لم تتشكل بالكامل –وهذا يحدث فقط في الموافقة على نهايتها- فإنها تواجه بالفعل خطر فقدان نفسها. وفي مواجهة هذا الخطر فإن الغفران هو الدعم الذي تتلقاه الحرية حتى لا تسقط[٤].

---

(1) Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics, p. 193.
(2) Ibid, pp. 194, 195.
(3) Ibid, p. 195.
(4) Causse, Gulhem: Freedom, Evil and frogiveness, pp. 178, 179.

ولكن، يجب أن تواجه الحرية أزمة ثانية، أعمق من الأولى، عندما تواجه شرًا يرتكبه البشر ضد الآخرين. وهنا يميز ريكور جانبين لهذا الشر: المعاناة والخطأ. الشر كمعاناة وهي المصاعب الجديدة والتي تتعرض لها الحرية، حيث تخاطر بفقدان نفسها. ولكي تجد الحرية الدعم، فإنها تُظهر لنا بُعدًا جديدًا من الغفران (التسامح)، وهو ما يطلبه الضمير الذي يحكم على نفسه بأنه مذنب. فالحرية مختبرة بالمحدودية ومدعومة بالإعجاب لفهم معنى الغفران (التسامح)، وهنا يبدأ استكشاف الوعي الذي نعيشه[١].

فالأمل في عالم مختلف تمامًا يصبح ضروريًا، كما يقول ريكور، عالم تتحرر فيه الحرية من العبودية التي يهدد الشر من خلالها بتقويض الحرية. ويطيل هذا الإعجاب بالأمل عن طريق الحب، ويساعد الحرية على مواجهة التحدي للمعاناة التي يعيشها شخص آخر. فالمواجهة مع الألم الذي يتحمله الآخر ينير بُعدًا جديدًا للغفران (التسامح) ومن ثم فالحرية ليست وفية لنفسها فحسب، بل إنها تعمق نفسها بالغفران[٢].

خاتمة:

مما تقدم تبين أن مهمة ريكور هي أن ينتصر لفلسفة الإرادة، ولمبدأ الخير على العنف، والبراءة على الذنب. وكما رأينا فقد ساهم ريكور في الفلسفة الأخلاقية، ولم يقتصر على تناول مشكلة الشر من منظور ديني (مقدس) فحسب. ومن الدائرة الهيرمينوطيقية انتقل ريكور إلى السياسة في محاولة لاستكشاف مسألة الذات والآخر، وفي محاولة للسعي وراء فكرة العدالة خاصة في الواقع الذي نعيشه. لكن المرء لا يصل إلى هذا مباشرة، ولكن من خلال وساطات يستخدمها لفهم وجوده. ولهذا السبب نفذ ريكور مثل هذا الحوار الواسع مع مختلف التيارات الفلسفية والاقتراحات التي طرحت المساهمات ذات الصلة بمعرفة الإنسان مثل: الفينومينولوجيا، الهيرمينوطيقا، والتحليل النفسي، حيث إن الظواهر النفسية انعكاس لأنماط الوعي المقصودة لصالح التأويل، واعتمد أيضًا على التاريخ واللغة. وانتقل من صراع التأويلات ومفهوم السرد إلى تأويل الرموز والأساطير محاولاً نقد النص. ذلك أن كل تلك الأبعاد تنعكس على الذات الإنسانية في بعدها الوجودي أي الواقع الذي نعيشه.

ومن هنا فإن فلسفة ريكور هي مشروع إعادة بناء الموضوع من خلال الخطابات المستخدمة للتعبير: الرموز والأساطير والنصوص والأشكال اللغوية والسرد. إنه مشروع فلسفي فريد. ولذا من الضروري إظهار المسار المتماسك لمشروع ريكور الفلسفي الذي يعكس مسار رحلته المظاهر المتعددة للفلسفة في القرن العشرين، والتي يهدف من خلالها لطرح معاناة الذات الإنسانية من ناحية، وفي تقليص هذه المعاناة من ناحية أخرى. ولذا فإن الذات الإنسانية، في بعدها الوجودي، أي الواقع المعيش هي محور اهتمام ريكور في المقام الأول. ولكن .. هل استطاع ريكور حل مشكلة الشر، أم سيظل الإنسان يعاني ، ومن هنا يمكن القول إن مشكلة الشر ستظل مشكلة وجودية تطرح معاناة الإنسان الدائمة في صراعه مع الشر وفي سعيه الدائم لمحاربته.

(1) Causse, Gulhem: Freedom, Evil and frogiveness, p. 170.
(2) Ibid, pp. 176, 181, 182.

نتائج البحث:

١- تعني هيرمينوطيقا الشر نقصًا في الوجود (الكينونة)، وحرمانًا من الخير، وذلك نتيجة عمل بشري بفعل الابتعاد عن الخير بسبب من الإرادة السيئة. فالشر معاناة تؤدي إلى فقدان كامل للذات. كما أن الشر يعني حدوث الضرر. وفي مقابل عمومية حضور الشر في الحياة الإنسانية، نجد عمومية رفضه عند الإنسان. ومن أساسيات الاتجاهات الجوهرية للذات أن تصد عنها الشر.

أما الهدف من هيرمينوطيقا ريكور: فإن وجهة النظر التأويلية تظهر نفسها هنا في حقيقة أن الهدف الأخلاقي هو إعادة اكتشاف الذات، حيث تشكيل "الإرادة". فنحن نعيش ونعمل معًا، غير أن هناك حتمية الصراع في الحياة الأخلاقية، مما يشكل مواقف الأزمة الاجتماعية، والتي يحاول ريكور إيجاد حلول لها، وهذا يستعيد الفهم العملي بأن فعل الشر شيء لا ينبغي أن يكون، ويجب محاربته لنتجه نحو المستقبل. لقد كان هدف ريكور من الهيرمينوطيقا فهم الذات، وفهم الذات دائمًا ما يكون بواسطة الرموز بالمعنى الوجودي.

٢- انطلق ريكور من فينومينولوجيا هوسرل القائمة على الوصف والقصدية والاختزال الماهوى. ثم وجد نفسه داخل هيرمينوطيقا تحاول أن تستشف معناها المخبأ خلف المعنى الظاهر. ومن ثم فإن الفينومينولوجيا التأويلية تهتم بعالم الحياة أو التجربة الإنسانية الحية، بما في ذلك الحضور، الإدراك، والتذكر، مما يثير السؤال الحقيقي وهو بأي طريقة يمكن فهم الوجود الإنساني بدلاً من كيف يمكن فهم الوجود.

٣- بعد المسح الطويل لأعمال ريكور الفلسفية ننتهي إلى فلسفة عملية أخلاقية سياسية. ولماذا كرس نفسه لمدة ثلاثة عقود للتأويل، ربما لا توجد إجابة واحدة عن هذه الأسئلة، ولكن فقط مجموعة من الظروف التي لها علاقة بطريقة التفلسف الذي مارسه طوال حياته، ألا وهو الجمع الدائم لصراع التأويلات. لقد عاش ريكور الواقع، وبدا واضحًا في توجهاته الأخلاقية السياسية والاجتماعية. وقد كان موقف ريكور الفلسفي في الصراع بين العقل والمعتقد. فالعالم الذي يولد النص عالم غريب، يدخل في صراع مع الواقع الذي نريد وصفه. إنه يعيد تشكيل العالم الحقيقي، مستفيدًا من كل ما تقدمه اللغة للتحدث الواقع.

٤- أما عن دور السرد في هيرمينوطيقا ريكور، فيرى ريكور أنه كلما زاد تفرد تجارب السرد التاريخية للشر، سعينا جاهدين لفهمها، أكثر من مجرد تحملها، وحجة ريكور في ذلك هو عدم الرغبة في النسيان، وهذه وحدها يمكن أن تمنع هذه الجرائم من أن تحدث مرة أخرى. وهذه المهمة الأخلاقية للشهادة، ليست مجرد مسؤولية فردية، إنها أيضًا جماعية. وهنا يبدو أن الدَيْن الأخلاقي للموتى يوقظ الضمائر. وهذا يظهر من خلال السرد. ولننظر مثلاً إلى تنظيم فكري وسياسي كالصهيونية والنازية لنجده كيانًا شريرًا. فالمشكلة الكاملة لشهادة الهولوكوست، مثلاً، أساسية لهذا التحليل، وتؤكد أن تأويلات السرد تتضمن إحساسًا بالمسؤولية الأخلاقية تجاه "الذنب" الذي ندين به للموتى.

٥- يرى ريكور أنه يجب أن نوسع اللغة الدينية بدلاً من الدين، إلى حد فهم أفضل للآخر، من خلال البعد النقدي، ومن خلال التأويل(الهيرمينوطيقا)، لأن التأويل يوقظ الإحساس بالحوار، ويعزز النقاش بين كل الأديان.

٦- يرى ريكور أن الهيرمينوطيقا عند جادامر تتميز بأنها تتموضع في أرضية مشتركة مفادها أن الفهم المبلور والتصورات المسبقة المهيأة والمحررة ينبغي تصحيحها والوقوف إزاءها موقف النقد و التمحيص، حتى تلتئم مع الشيء الذي نتوخى فهمه وإدراكه، لأن إمكانيات الفهم والتأويل ليست

بمعزل عن العوائق النفسية والتاريخية. باختصار: لا تتحدث عالمية التأويل عند جادامر عن اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية، وإنما هي محتوياتها "البراجماتية" و"مضامينها التواصلية". وما يركز عليه جادامر هو إرادة الفهم، أي إرادة التفاهم والمشاركة. فكل وجود إنساني هو "وجود –من أجل- الحقيقة"، وذلك لتتحرك إرادة الفهم، ولتتحقق أخلاقية التفاهم بين الذات والآخر.

٧- يساهم ريكور في الفلسفة الأخلاقية، ويحلل التحذيرات الأخلاقية والمعنوية للعمل، والمتعلقة بالخير والواجب. ومن ثم الانتقال من الفلسفة التأويلية إلى العملية، حتى تتحقق الفلسفة عمليًا، فيما يتعلق بالتحول من الأخلاق إلى السياسة، وهذا يأتي كاستمرارية موضوعية من خلال استكشاف مسألة الآخر، حتى نصل إلى فكرة العدالة كأخلاق عامة، في الواقع الذي نعيشه، والذي لا يتخطى مجال الفلسفة العملية (الأخلاقية – السياسية)، وهذا يسعى لتحديد امتداد فكرة العدالة.

٨- إذا كانت حنه آرندت تربط الشر بالتفاهة، فإن ريكور يدرجه ضمن التأويل. ولذا فإنه إذا كان هناك اختلاف في التناول، فقد كان هناك اتفاق في الحلول. فقد رأت آرندت أن محاكمة "إيخمان" على ما اقترفه في الهولوكوست كانت نتيجة سياسة شمولية فرضتها النازية، وأن إيخمان لم يكن سوى مجرد موظف قام بأداء وظيفته دون تفكير ودون إعمال للعقل، ومن هنا تسمى آرندت الشر "بالشر التافه". أما ريكور فقد ربط الشر بالخطيئة الأولى وبطبيعة الإنسان الخطاء، ومفهوم اللاعصمة التي ترى أن الإنسان يعاني من الضعف والهشاشة والتي تجعله يرتكب الشر، ومن ثم فهو لا معصوم أمام كيفية حل مشكلة الشر، كما رأى كلٌ من آرندت وريكور أن الحرية والغفران (التسامح) هما السبيل لحل هذه المشكلة، مع القضاء على الأنظمة الشمولية التي تقلص من حرية الفرد، مما يطمس ذاته الإنسانية، لأن الذات هي ما يبحث عنه ريكور ، ليس فقط الذات الفردية، وإنما الذات الجماعية، وهذا ما أكده ريكور في كتابه "الذات عينها كآخر.

٩- سعى ريكور لإيجاد حلول لمشكلة الشر. فريكور يحب الانفتاح على الآخر، وقد بحث في كل رحلاته الفلسفية عن معنى حياته، وعن هذه الذات التي آمن ببراءتها. إذ ليس من الصدف أن كتاب "الذاكرة، التاريخ، النسيان" ينتهي بنوع من الحوار بين عمق هاوية الخطيئة وعلو الغفران، حيث تسمع أنغامًا تشيد الحب، خصوصًا حين تعرف بأن هذا الكتاب يشكل في نظر صاحبه الكلمة الأخيرة لسلسلة كتبه المهمة التي بدأت مع الاستعارة الحية، لتمتد إلى الزمان والسرد، ثم إلى الذات عينها كآخر. ومن ثم فعلينا أن نتذكر، لأن التذكر واجب أخلاقي، فنحن مدينون للضحايا. ويمكن استدعاء الذاكرة التاريخية من خلال الخيال السردي، وهذا يستلزم الفهم التأويلي كواجب تجاه الآخر. فالسرديات التاريخية تستلزم إعادة صياغة الأحداث الماضية. والتاريخ عمل خيالي عظيم، يمكن أن يخبرنا عن الطريقة التي تسير بها الأشياء في الواقع. فالإيذاء يكشف عن فضيحة كل ثيود سياسي يخلط بين الدين والسياسة في أن التاريخ. كما أن الغفران (التسامح) يعطي الذاكرة مستقبلاً، والغفران ليس أبدًا فقدانًا للذاكرة، إذ لا يكفي تفسير عالمنا بناء على المعاناة والظلم، بل يجب علينا أيضًا محاولة تغييره، فلا يمكن إلغاء الشر، بل ما نسعى إليه هو إنقاص كمية العنف.

المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

أ- المترجمة إلى اللغة:

١- بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط١،الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١.

٢- -------: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥.

٣- -------: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا – طرابلس، ٢٠٠٥.

٤- -------: فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨.

٥- جان جريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠.

٦- ------: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية والتحليلية، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠.

٧- ------: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثالث، ج٢، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مراجعة: مشير بسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠.

٨- حنه آرندت: إيخمان في القدس (تقرير حول تفاهة الشر)، ترجمة: نادر السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١،الجزائر، ٢٠١٤.

٩- هانز جورج جادامر: فلسفة التأويل (الأصول – المبادئ – الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦.

ب- المصادر الأجنبية:

10- Friedrich Schleirmacher: Hermeneutics and criticism and other writings, Trans by: Andrew Bowle, Cambridge University, 1998.

11- Hans Georg Gadamer: On Education, poetry, and history, Applied Hermeneutics, Trans by: Lawrence Shmidt and Monica Reuss, State University of New York, 1992.

12- ----------: Philosophical Hermeneutics, Trans by: David E. Linge, University of Calefornia, Berkeley Los Angeles, London, 1997.

13- Jean Greisch: Testimony and attestation, Trans by: Steve, Rothnie, Institute Catholique de Paris, France, 1995.

14- Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action. Edited by: Richard Kearney Sage publications, London, Thousand books, New Delhi, 1996.

15- ----------: Ideology and utopia as cultural imagination, university of Nanterre, France and Chicago University, 1976.

16- ----------: The symbolism of Evil, Trans by: Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, New York, 1972.

ثانيًا- المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

١٧- أمل مبروك: الشر عند بول ريكور، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، الشؤون الدينية، العدد س ١٢، ع ٤٣، خريف ٢٠١٤.

١٨- جان جراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط١،الجزائر، ٢٠٠٧.

١٩- زهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠١٢.

٢٠- زهير الخويلدي: فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات، دار نشر رقمنة الكتاب العربي، ستوكهولم، جامعة القيروان، ط١، تونس، ٢٠٢٠.

٢١- زينب بومهدي: مبدأ اللاعصمة وإشكالية الشر: مقاربة تحليلية في تأويل الشر عند ريكور، جامعة الجيلاني بو نعامة، الجزائر، ٢٠٢٣.

٢٢- سامي شهيد مشكور، افتخار عبد صالح: مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور، جامعة الكوفة، بدون تاريخ.

٢٣- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومينوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

٢٤- فطيمة الزهراء مغيث، كبير محمد: الدين والتأويل، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد ١٠، العدد ١، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠٢٣.

٢٥- مصطفى عارف: بول ريكور، فيلسوف الترحال، مجلة يتفكرون، العدد الثالث، ٢٠١٤.

٢٦- نسرين قاسمي: فلسفة الشر عند حنه آرندت، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - قسم الفلسفة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ٢٠١٩.

ب- مراجع باللغة الأجنبية:

27- Ann E. McManus Holroyd: interpretive Hermeneutic phenomenology, clarifying understanding, the Indo-Pasific Journal of Phenomenology, 2007.

28- Arthur Sloan, Brain Bowe: Phenomenology and Hermeneutic Phenomenology. The philosophy, the methodologies and using hermeneutic phenomenology to investigate lecture's experience of curriculum Design, Technological University Dublim, 2014.

29- Athena E. Gorospe: Narrative and Identity, An Ethical Readings of Exodus, Biblical interpretation series, Vol 86, Brill, Leiden, Boston, 2007.

30- Boyd Blundell: Paul Ricoeur between theology and philosophy, Indian Series in the Philosophy of Religion, 2010.

31- Causse, Guilhem: Freedom, Evil and forgiveness: In De bote with Ricoeur's philosophy of the will, Journal of Mediterrenean Knowledge, J M K, Z, 2017.

32- Gayle L. Omiston and Alan D. Schrift: The hermeneutic tradition from Ast to Ricoeur, state university of New York, 1990.

33- Francis J. Mootz and Georg H. Taylor: Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for contemporary hermeneutics: continuum studies in continental philosophy, University of Tennessee of Martin, U. S. A., 2011.

34- Gerardo Miguel Nieves laja: Paul Ricoeur and Religion, Aufklarung, Jaao Pessass, Universidad Nacional de Chimborazo, Equador, 2018.

35- Hans Dieleman: Tran disciplinary Hermeneutics. Working from the Inner self, Creating Ecologis of Knowing University of Mixico City, Colonia,2015.

36- Heather Tan: Ricoeur's theory of Interpretation,: instrument for data interpretation hermeneutic phenomenology, university of Alberta, 2009.

37- J. Aron Simons: Paul Ricoeur: Memory, History forgetting, Trans by: Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago university, 2004.

38- John B. Thompson: Critical hermeneutics: Study in the Thought of Paul Ricoeur and Hurgen Habermass, Cambridge University Press, 2003.

39- John D. Caputo: Radical hermeneutics, Repetition, De construction, and the Hermeneutic project, studies in phenomenology of existential philosophy, Indian University Press, 1987.

40- Katarzyna Weichert: The Role of Image and Imaginations in Paul Ricoeur's Metaphor theory, Editors, a Journal for Philosophy of Culture, 2019.

41- Kevin J. Vanhoozer: Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur, study in hermeneutics and theology, Cambridge university press, New York, 2004.

42- Lisa Madline Smith: Natural Science and Philosophical Hermeneutics: An Exploration of understanding in the thought of Warner Heisenberg and Hans Georg, Gadamer, National Library of Canada, 1997.

43- M. Grief , P. C. Couns: Ricoeur's theory of interpretation, An instrument for data interpretation in Hermeneutic phenomenology, Monash University, Australian, 2009.

44- Marcelino Agis Villaverde: Paul Ricoeur and Philosophy in the twentieth century, translated by: Danny J. Anderson, Universidad de Santiago de compostela, 2005.

45- Nikos Kaplantzis: Paul Ricoeur visual hermeneutics and political science: an incompatible relation, Vol 1, New directions of Media Research, 2016.

46- Peter B. Ely, S. J.: Revisiting Paul Ricoeur on the symbolism of Evil: Theological Petrieral, Seattle University, Seattle Washington, U.S.A., 2001.

47- Richard Kearney: The Hermeneutics of Evil, Revue de Métaphysique et de Moral, Universitaire de France, 2007.

48- Scott Davidson Marc. Antoin Vallée Editors: Hermeneutics and phenomenology in Paul Ricoeur, between text and phenomenon, Vol2 Library of congress springer, international publishing Switzerland, 2016,

49- Sebestian Purcell: A companion to Ricoeur freedom and nature, E.d. Scott Davidson, New York Lexington Press, 2018.

50- Susann M. Laverty: Hermeneutic and phenomenology, A comparison of historical and methodological considerations, university Calgary, Alberta, Canada, 2003.

51- Zang Longxi: The Hermeneutic circle, Textual imagination, and validity of interpretation, the Conference on Christianity & Literature, 2018.