الفصل الثامن

رمزية الشر عند بول ريكور

تمهيد

تتردد في تاريخ الشعوب – منذ ألاف السنين – أسماء شخصيات كبار تركوا آثاراً لهم في الفكر والحضارة تتناقلها الأجيال وتضفى عليها صفات عديدة قد يشترك في تكوينها كثير من الرجال في عصور وأماكن مختلفة، وقد نختلف حول ماهية هذه الأسماء وحول مزاياها وقيمها وأفكارها؛ لكن لابد من الاعتراف بقيمتها وأثرها على تطور الفكر الإنساني. ومن هذه الأسماء الكبيرة "بول ريكور" [1]، الذي تميزت فلسفته بحوارها المتواصل مع التيارات الفلسفية المعاصرة؛ مثل: "الوجودية" و"البنيوية" و"الماركسية" و"فلسفة الظاهريات" و"علم النفس التحليلي" .. وغيرها من الاتجاهات. وإذا تتبعنا مسيرة "ريكور" الفلسفية سنجد من الصعب حصرها في مدرسة بعينها، أو تيار فلسفي بذاته، لكن ما يمكن قوله أنه استطاع إقامة حوار أصيل بين مختلف الفلسفات. وقد شغلته مسألة الرمزية خاصّة ما يتعلق منها بالإرادة والذنب والشر ضمن توجه تأويلي فينومينولوجي، فالرمز "يُبعث على التفكير"[2] – كما يقول في كتابه "رمزية الشر" – وهو ليس غريباً عن الخطاب الفلسفي؛ من ثم أهتم "ريكور" بمسألة الشر ورأى أنها تمثل تحدياً للفلسفة واللاهوت، إذ تتخطى الواقع الإنساني لتأخذ بُعداً انطولوجياً يتركز في عدم توافق الإنسان مع نفسه، وبالتالي عدم التناسب بين الذات والذات؛ هذا اللا تناسب هو نسبة اللا عصمة عند الموجود البشرى ويؤدى إلى تعثره ووقوعه في الخطأ [3]. وقد عمد "ريكور" إلى قراءة نقدية لرمزية الشر في الأساطير القديمة، وتحدث عن مفاهيم "الدنس" و"الخطيئة" و"الأثم"؛ وحاول – عن طريق "فرويد" Freud (1856 – 1939) – الكشف عن اللا وعى التاريخي للإنسان؛ الذي يتجول في عالم الأساطير وما تحتويه من رموز ، كي يمكن البحث عن أصل الشر وتفسيره. كذلك استعان بالفكر اللاهوتي

عند"رودلف بولتمان" Bultmann (1884 – 1976) لتفكيك الأسطورة من أوهامها بغية الوصول إلى بُعدها الروحي، أي إعادة تأويل الأسطورة تأويلاً وجودياً يُجسد المعنى الأعمق الذي طمسته اللغة المجازية الحرفية لهذه الأسطورة. كما تناول الوظيفة الرمزية للأساطير وقصة السقوط ومأسويتها، ثم تتبع حركة الرمز وتوجهها نحو المستقبل. وفى هذا الصدد انطلق "ريكور" – في معظم مؤلفاته – من خلفية دينية تركت بصماتها الواضحة على فلسفته، فجمع بين اللاهوتي والفيلسوف.

مفهوم التأويل

تُطلق كلمة "هرمنيوطيقا" Hermeneutics (فن التأويل)، على الاتجاهات المختلفة التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الذين يعطون اهتماماً خاصاً بمشكلات "الفهم" و "التفسير"، أي تتناول معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان نصاً تاريخياً أو نصاُ دينياً؛ بمعنى أنها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة. والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة، معقدة ومتشابكة، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك، أنها تركز اهتمامها على علاقة المُفسر– أو الناقد – بالنص؛ هذا التركيز هو نقطة البدء والقضية الجوهرية عند فلاسفة الهرمنيوطيقا. وهذه النقطة بدورها تمثل الزاوية التي أهُملت – إلى حد كبير – في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون Plato (427 – B.C 347) حتى العصر الحديث. وقد اتسع مفهوم كلمة "الهرمنيوطيقا" في تطبيقاتها الحديثة، وانتقلت من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً

لتشمل كافة العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي، والفلكلور[4].

والكلمة ذاتها – "هرمنيوطيقا"– تأتى من الفعل اليوناني ερμηνεύειν (Hermeneuein) ويعنى "يُفسر" أو "يُوضّح"، والاسم ερμηνεία (Hermeneia) ويعنى "تفسير" أو "توضيح". والأصل اليوناني للكلمة (والمتضمن كلمة τέχνη -Techné التي تحيل إلى الفن أو الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية بقصد الكشف عن حقيقة شيء ما) يوحى بعملية " الفهم " خاصّة حين تشتمل هذه العملية على اللغة، فاللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العملية بلا ريب؛ هذا الفهم – الذي تتوسطه اللغة – هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى كلمة (Hermeneuein) وكلمة (Hermeneia) في الاستخدام القديم .هذه الاتجاهات الثلاثة للفعل "يؤول" – في اللغة اليونانية – هي:

1- يعبر بصوت عال في كلمات، أي "يقول" أو "يتلو".

2- يشرح ، كما في حالة شرح موقف من المواقف.

3- يُترجم ، كما في حالة ترجمة لغة أجنبية، هذه المعاني جميعاً قد يعبر عنها الفعل الإنجليزي To Interpret؛ غير أن كلا منها يمثل معنىً مستقلاً من معاني التأويل[5].

وقد ارتبطت "الهرمنيوطيقا" – في البداية – بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء اليونان[6]، حيث عنى التفسير بعلم اللغة وبنقد النص ثم انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص المقدسة. وقد بقيت الكلمة توحي بشيء ما خفي وسرى ومستور، شيء مضمر باطن في قلب النص؛ يُنْد عن الفهم العادي والقراءة المعهودة. ولم يكن خفياً على وعى المُفسّر – وهو

يستغرق في تأمل نص عبري أو يوناني أو لاتيني – أنه يؤدى إلى كيان معرفي مختلف ويقوم بوساطة بين شيئين، ويقف جسراً بين عالمين، عالم غامض مستغلق معتم هو عالم النص، وعالم واضح المعالم محدد القسمات كثيف الإضاءة هو العالم القائم الذي نحيا فيه ونألف ملامحه ونجول في كنفه [7]. واتسع مجال "الهرمنيوطيقا" ليشمل تفسير كل النصوص وليس الدينية فقط مع "شليرماخر" Schleiermacher (1768 – 1834) الذي عمل على توسيع دلالة هذا المصطلح فيما وراء نطاق اللاهوت أو المشكلات الجزئية في تفسير النصوص الدينية، بحيث أصبح نشاطاً عاماً في التفسير يقوم على الفهم . وقد قدم "شليرماخر" هرمنيوطيقا موضوعية Objective Hermeneutics[8] يعتبر فيها النص وسيط لغوى ينقل فكر المؤلف للقارئ، وبالتالي فهو يشير – في جانبه اللغوي – إلى اللغة بكاملها التي تحدد للمؤلف الطرائق التي يسلكها للتعبير عن فكره، ويشير – في جانبه النفسي – إلى الفكر الذاتي لمبدعه، الذي يعبر عن فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة. والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، يحاول من خلالها القارئ إعادة بناء النص لكي يفهمه. يقول: "إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل أفضل مما فهمه "[9].

وتأخذ الهرمنيوطيقا عند "ويلهلم ديلثاى"Dilthey (1833 – 1911) [10] بُعداً جديداً يرتبط بمعنى أوسع من مجرد النص، معنى يدل على فهم التجربة في العمل الأدبي؛ هذا الفهم يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة يخرج بالتجربة من إطار الذاتية إلى الموضوعية. والهرمنيوطيقا لا تعنى مجرد عملية الفهم [11] لشيء معطى محدد سلفاً، له وجود خارجي عند المتلقي الذي يحاول فهم هذا الشيء أو قل النص؛ لكنها تحدد الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي

الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، (وذلك من خلال اللغة أي الوسيط المشترك) وهكذا يتغير معنى "الفهم" نفسه من كونه عملية عقلية، إلى كونه مواجهة لفهم الحياة ذاتها. ومن هنا فالتأويل الصحيح – عند "ديلثاى"– يمكن أن يستنبط من طبيعة الفهم، حيث يقول: "يهدف التأويل إلى عملية فهم التعبيرات والإشارات والرموز التي تمثل الأساس الذي تبنى عليه معرفتنا بذاتنا ومعرفتنا بالآخرين، وينطلق هذا الفهم عندما تستيقظ التمثلات العقلية عبر تدفق الأحداث النفسية لما يحدث بداخلنا"[12]. ولذلك يهتم "ديلثاى" بتحليل البناء التاريخي للحياة الإنسانية وضرورة الكشف عن المعنى الموجود بداخلنا، وكيفية التعبير عن هذا المعنى وفهمه [13].

أما "هيدجر" Heidegger (1889 – 1976) فقد حاول – مثل "ديلثاى"– أن يبحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة ذاتها، ووجد في ظاهريات أستاذه "هوسرل" Husserl (1859 – 1938) بعض المفاهيم التي لم تكن متاحة "لديلثاى"، وجد منهجاً يمكن أن يُفسر مفهوم الوجود Being عند الإنسان بطريقة تكشف عن الوجود ذاته [14]، هذا المنهج يعود إلى المعطيات المباشرة للخبرة، و يصف هذه المعطيات كما تُظهر نفسها في تكشفها الأولى؛ أي البدائي البكر. ويظهر استخدام "هيدجر" للمنهج الفينومينولوجى في تحليله للوجود الإنساني في خبرة أساسية هي "خبرة الوجود في العالم"، فالإنسان يولد في عالم من الاهتمامات العابرة، ويكتشف نفسه في التزامه بمشروعاته العملية وانغماسه فيها . ويُزيف الوجود الإنساني عندما يتم تفسيره على أنه ذاتاً جوهرية، فليس الإنسان بالذات العارفة المنعزلة التي تدرك وجودها أولاً، ثم تحاول – بعد ذلك – البرهنة على وجود العالم (كما فعل "ديكارت"Descartes 1596 – 1650)؛ بل يدرك الإنسان العالم إدراكاً أولياً في خبراته واهتماماته المباشرة. ويذهب "هيدجر" في كتابه "الوجود

والزمان" Being and Time إلى أن الوجود الذي نطلق عليه اسم "الإنسان" يتميز – من بين جميع الموجودات – بأنه يحيا في حال من "الفهم" للوجود يسميها Dasein أي "الفهم الأنطولوجى للوجود" [15]، هذا الفهم ليس مجرد معرفة نظرية، وإنما هو نحو من أنحاء الوجود؛ إنه هو ذاته الوجود. وعلى هذا الأساس يقيم "هيدجر" هرمنيوطيقا للوجود الإنساني تتصل بالأبعاد الأنطولوجية للفهم ومن خلال وسيط هو اللغة، فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، وإنما هي ما يضمن إمكان ظهور الوجود وانكشافه بعد أن كان مستتراً؛ إنها التجلي الوجودي للعالم [16].

وتبدأ الهرمنيوطيقا الفلسفية Philosophical Hermeneutics [17] عند "جادامر"Gadamer (1900 – 2002) بطرح مفهوم نقدي للهرمنيوطيقا منذ "شليرماخر" مروراً "بديلثاى" و"هيدجر"، ويتناول – من خلال هذا الطرح – علاقة الفهم بالتجربة التي تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم ؛ وتهتم بتحليل مفهوم "الحقيقة" في الفن والتاريخ. فالفن – مثلاً – يقدم لنا نموذجاً خصباً للحقيقة التي تحدث في خبرتنا اليومية، وتُظهر لنا تناهى الفهم الإنساني (بوصفه حقيقة ترتبط بعالم الإنسان المعاش). الفن أقرب الأشياء إلينا، هو خطاب مباشر نتعامل معه بحميمية ونلقاه كما نلقى أنفسنا؛ وبهذا المعنى هناك قرابة بين خبرة الفن والخبرة الهرمنيوطيقية في كونها كشفاً للحقيقة التي ترتبط بعالم الإنسان. يقول "جادامر": "إن خبرة الفن تشكل موضوعاً خصباً للهرمنيوطيقا، لأنها خبرة يُقال فيها شيء ما يتطلب فهماً وتفسيراً ..... وتسعى الهرمنيوطيقا إلى أن تردنا إلى ذلك الطابع الحميمي المميز لخبرة الفن؛ بأن تعلمنا كيف نفهم ونُفسر ما يُقال لنا"[18]. والتاريخ– كما يرى "جادامر"[19]– ليس وجوداً مستقلاً في الماضي عن واقعنا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، ليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر

الزمان، إنه مثل العمل الفني وسيط يمكن المشاركة في فهمه. ومن هنا، نجد أن المهمة الأساسية للهرمنيوطيقا عند "جادامر" هي تجاوز اغتراب الوعي الإنساني، سواء كان موضوع الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أي ظاهرة إنسانية أخرى تحتاج إلى الفهم والتفسير لتصبح مألوفة في عالمنا.

الخطاب الفلسفي وتأويل الشر

انطلق "ريكور" من الدراسة التي افتتح بها كتابه: "من النص إلى الفعل" From Text to Action – بعنوان" "نحو مفهوم جديد للتأويل" – لإقامة هرمنيوطيقا علمية أساسها تفسير النصوص، وتعتمد على منهج موضوعي يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها "جادامر"، فلم تعد الهرمنيوطيقا قائمة على أساس فلسفي، وإنما صارت – ببساطة – علم تفسير النصوص أو نظرية للتفسير؛ بمعنى أن الهرمنيوطيقا هي نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يمكن اعتبارها نصاً [20]. يقول في هذا الصدد: "نحن في حاجة إلى تصحيح مفهومنا الأولى للهيرمنيوطيقا، من عملية التأويل الذاتية للنص، إلى عملية تأويل موضوعية تكون فعلاً يقوم به النص"[21]. والواقع أن دلالات التأويل عند "ريكور" قد اختلفت باختلاف توجهاته الفكرية، فنجده في بداية اهتمامه ب"الرمزية" يشير إلى التأويل بوصفه "علم قواعد فك الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية"[22]، بمعنى أن التأويل هو عملية فك الرموز التي تمضى من المحتوى الظاهري إلى المعنى الكامن أو الخفي. ونجده في فترة اهتمامه بالبنيوية، والفرويدية يركز على العلاقات الجدلية بين مختلف التأويلات، أي أنه يركز على مفهوم التأويل المشترك بين مختلف الأنظمة التأويلية؛ وعلى حد قوله: "سنحافظ دائماً على العلاقة مع الأنظمة التي تهتم بممارسة التأويل بطريقة منهجية"[23]. أما في الفترة الأخيرة التي اهتم فيها بتأويل النصوص، نجده يؤكد على أن التأويل يبدأ

من معرفة المعنى الموضوعي للنص المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف، وهذا المعنى ليس شيئاً مختفياً في النص، ولكنه شفرة موجهة إلى القارئ؛ هو عبارة عن نوع من الطاعة لما يطبعه فينا النص، وما يوحى به إلينا[24]. ولهذا فإن مفهوم "الدائرة الهرمنيوطيقية" [25] لا يتجاوز حدود هذا التحول في نطاق التأويل، إنه علاقة تربط ذاتية المؤلف بذاتية القارئ، أو – بمعنى أوضح – علاقة تربط خطاب النص بخطاب التأويل ربطاً جدلياً يحيل كلاً منهما إلى الآخر على نحو ما ذهب "جادامر". وفى هذا الإطار، رأى "ريكور" أن "تأويل النص"لا يحصرنا في إطار عالم المعنى المثالي، وإنما يجعلنا ننفتح على الوجود المعاش. والسبب يرجع إلى اللغة، لأنها تعكس كل ما كان موجوداً قبل النص، هي إطار شامل يشكل علاقة الإنسان بالعالم ككل؛ إنها اللعبة التي نشترك فيها جميعاً ولا نجد سواها للتعبير عن أنفسنا، يقول:"يمكن تحديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرف على جذورها في عمل اللغة المألوفة نفسها.. وهذه هي المشكلة التي أعمل عليها الآن وأتأمل فيها" [26]. وبناء على ذلك، يصبح فعل "التأويل" بمثابة السبيل إلى إعادة صيرورة الخلق التي أدت إلى وجود مؤلف النص، لكن ليس بهدف فهم هذا المؤلف – في حد ذاته – وإنما بهدف الوصول إلى التجارب المعاشة التي تسبق لغة النص "المؤلف"؛ وهذا النص نفسه لا يحقق اكتماله إلا داخل الذات المؤولة. ومن هنا نجد "ريكور" لم يهتم بتنظيم التأويل في خطوات واضحة وآليات محددة – كما فعل "شليرماخر"، و"ديلثاى"، و"جادامر" – وإنما تعامل معه بطريقة علمية موضوعية، وقام بقراءة شمولية لأهم تيارات الفلسفة المعاصرة.

من هذا المنطلق، دعا "ريكور" إلى التأمل المباشر للذات عن طريق التأويل الذي طوره انطلاقاً من "الفينومينولوجيا"(فلسفة الظاهريات) و"الوجودية"، حيث قال: "ما كان بإمكاني أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن الشر دون تأويلية من نوع ما" [27]، ولذلك شرع بوضع أطروحته عن "فلسفة الإرادة" التي

سعت إلى الإجابة عن أسئلة مثل: هل الشر سابق على وجود الإنسان أم أنه موجود بسببه؟ وإذا كان من صنعه، هل يُساق إلى فعله بصورة مستقلة عن إرادته؟ أم أنه حر في فعله أو الامتناع عنه؟ وإذا لم يكن من صنع الإنسان، فمن المسئول عن إيجاده؟ لماذا تدعونا الأديان إلى محاربته واستئصاله من الوجود؟ لماذا تؤسس النظريات الفلسفية والأخلاقية، وتُسن القوانين والشرائع للتخلص من الشرور؟ ما وضع الإنسان ومصيره أمام مسألة الجبر والاختيار؟ لماذا ارتبط الشر بالخطيئة؟ . لا شك أن مفهوم "الشر" يجعل من الفلسفة ذاتها إشكالية، ويفرض عليها أن تضع نفسها موضع التساؤل عن سبب وجودها ودلالة هذا الوجود؛ أو كما يقول "ريكور": "تواجه الفلسفة الشر كتحدً لا مثيل له، وهذا ما يعترف به كبار المفكرين ....وأحياناً بكثير من الحسرة، لكن المهم ليس هذا الاعتراف، بل الكيفية التي يتلقى بها هذا التحدي"[28] .

لقد سبق ل"ليبنتز"Leibniz (1646– 1716) أن حاول رفع هذا التحدي من خلال كتابه "العدل الإلهي" Theodicy [29]، فذهب إلى أن الله قد خلق العالم على أكمل وجه ممكن، وكأفضل ما يكون الكمال؛ أي أن حكمة الله تعالى تجعل من هذا الشر الموجود في العالم باعثاً على خير أكبر وأكمل في الكون. ولذلك يُعد الشر نتيجة لازمة لما هو أفضل، بمعنى أن السماح بالشر – على النحو الذي أقره الله – هو من أجل خيرية العالم . يقول: "إن تصور عالم بلا آلام أو شرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا. ذلك لأنه لو محا الشر من الوجود أصلاً، فلن يصبح هذا العالم على الصورة التي هو عليها الآن؛ ولم يكن بذلك أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحياناً الخير، وربما يؤدى اجتماع شرين إلى الخير. إذن من المبالغة أن نقول إن الشر يفوق الخير في العالم"[30]. لكن كيف يكون الله قادراً ولا يمنع وقوع الشر؟ ثم أي مجد يمكن أن يُنسب

إلى الله، والإنسان تعس وآثم وفى كل مكان توجد السجون والحروب والأوبئة؟ وتاريخ الإنسانية – كما صرح "بيير بيل" Pierre (1647 Bayle– 1706) [31] – ما هو إلا سجل حافل بالجرائم وخيبة الأمل؛ والمجد الحقيقي هو الذي ينحصر في أن يحقق الله للبشر النظام والسلام والطمأنينة، أما المجد الذي يستمده من شقائهم فليس إلا مجداً زائفاً. هكذا عجز كتاب "الثيوديسيا" عن تبرئة الله من إثبات خيريته. وقد أشار "ريكور" إلى ذلك بقوله: "إن فشل الثيوديسيا ناتج من اللحظة التي نواجه فيها شروراً وآلاماً لا تستطيع لكثرتها أن تُعوض بأي كمال معروف"[32].

والشر إذا كان يبدو لغزاً بالنسبة لكثيرين – كما رأى "ريكور" – فذلك لأننا نضع المفاهيم والمصطلحات المختلفة في قالب واحد عندما نتحدث عنه، أي "نضع تحت مصطلح واحد، على الأقل في التقليد الغربي اليهودي المسيحي، ظواهر متفرقة كالخطيئة والتألم والموت"[33]. وفى رأيه أنه لكي نزيل الخلط في دلالة الألفاظ، لابد أن نلجأ إلى التمييز بين الشر المُقترف أي الشر الذي تدينه الأخلاق والدين، والشر المتلقي أي الذنب الذي يكون موضوعاً للاعتراف ويكون سبباً للاستجواب والمحاكمة"، وهذا ما يجعل من الفعل الإنساني موضوعاً للاتهام والتأنيب ويتضمن تحميل الفاعل المسئول فعلاً من شأنه أن يكون ذا قيمة معنوية. أما الاتهام فيُطبع الفعل بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة. ويعنى التأنيب حكم الإدانة الذي يفعله يكون الفاعل معلناً كمذنب ويستحق العقاب. هنا يكون الشر المعنوي متداخلاً مع التألم، بحيث يصبح العقاب معه إيلاماً مفروضا"[34]. ولجأ "ريكور" إلى معالجة هذا الخلط بين الشر والتألم وأيضاً الخطيئة حينما تحدث عن تأويل الرموز والأساطير.

هرمنيوطيقا الرموز

لا شك أن الفكرة القائلة أن "الرمز يُبعث على التفكير" تمثل شعار هرمنيوطيقا الرموز عند "ريكور"، هذا الشعار يدل على خصوصية العالم الرمزي في التعبير عن مضمون التفكير انطلاقا من "الرمز". ويلزم عن هذه الفكرة أمران: الأول، يتعلق بالمعنى الذي يؤدى إلى البعد الرمزي، والأمر الثاني يتعلق بالمعنى الذي يجعلنا نفكر. وقد حدد "ريكور" ثلاث مراحل متكاملة للتعبير عن مضمون التفكير من خلال الرمز: المرحلة الأولى تتمثل في فهم الرمز انطلاقاً من الرمز ذاته، شريطة أن يكون هذا الفهم نتيجة لمسيرة فينومينولوجية. بعد ذلك نصل في المرحلة الثانية إلى هرمنيوطيقا هدفها فك رموز الرسالة التي يحملها الرمز. وتأتى المرحلة الثالثة وهى فلسفية خالصة، وهى مرحلة التفكير انطلاقاً من الرمز. هذه المراحل "تضع – على حد قوله – معالم حركة الفهم التي تنبثق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير منطلق من الرموز"[35] .

في المرحلة الأولى، عمل "ريكور" على تأويل الأساطير ليكتشف الأبعاد الرمزية التي تتضمنها، موظفاً إياها في خدمة تفكيره الفلسفي الباحث عن أصل الشر. ويستشهد في ذلك بمفهوم الرمزية الدينية عند مؤرخ الأديان "ميرسيا إلياد" Mircea Eliade (1907 – 1986) [36] وتجليات "المقدس" أو ما يسميه "إشراقات المقدس"[37]. فالعالم القديم عند"إلياد" كان يجهل الفعاليات الدنيوية غير المقدسة، وبناء على ذلك رأى أن كل عمل يحمل دلالة محددة، إنما يشارك – على نحو ما – فيما هو مقدس؛ بدءاً من أعمال القنص مروراً بالاشتراك في القتال، وصولاً إلى النشاط الجنسي؛ كل هذه الأعمال يمكنها أن تشترك في الفعل المقدس وترمز إليه. يقول: "أي موضوع من الموضوعات أو فعل من الأفعال لا يصير واقعياً، إلا بمقدار ما يكرر نموذجاً أولياً أو يحاكيه"[38] ، من هذا المنطلق ينبغي أن ننظر

إلى الرمز كشكل من أشكال التفكير الذي يعكس التجربة الدينية. وفى الرمز ليس هناك تضارب فكرى أو تأملات متشعبة، بل هناك فهم مباشر للطقس الديني الملغز؛ فالرمز بطبيعته يحمل بُعداً دينياً. الرمز يعبر عن التعقيد الذي يخص علاقة المقدس بالوجود الإنساني، ولعل ما قام به "إلياد" ينصب في هذا الاتجاه. وهناك مسألة ذات أهمية بالغة وهى مسألة التمييز بين الرمز وتجلياته، فالرمز هو المقدس عينه، في حين أن تجلياته هي صوره وأشكاله المتعددة. ويوضح "إلياد" هذه الفكرة بقوله: "لو أن حجراً مقدساً جرى تبجيله، فذلك لأنه مقدس؛ وليس طريقة تكوين الحجر هي التي تكشف عن جوهره الحقيقي" [39]. عند هذه النقطة يرى "ريكور" أن "إلياد" يُعرف كيانات عينية مثل: الأشجار والجبال والدهاليز والسلالم ...الخ بأنها رموز مقدسة تعبر عن المكان المقدس، هذه الكيانات تتخطى ذاتها مشيرة إلى رمزية كونية تُشكل العالم الحقيقي [40]. معنى هذا، أن تجربة المكان المقدس تجعل من الممكن بناء العالم؛ حيث يظهر المقدس نفسه في المكان ويكتشف ذاته من خلال ما هو واقعي .

وتحدث "ريكور" – في المرحلة الثانية – عن لاهوت الكلمة عند "رودلف بولتمان" الذي نظر إلى مسائل العقيدة المسيحية نظرة نقدية بغية التأكد من صحتها، واستبعد الطابع الأسطوري من العهد الجديد وحاول تفسيره على نحو وجودي؛ وذلك من خلال مشروعه "الديمثيولوجى" Demythologize [41] (أي نزع الطابع الأسطوري) الذي وجد فيه بداية لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التي ما زالت تهمين على تفكيره في عصر العلم. يقول: بولتمان "الهدف الحقيقي للأسطورة ليس تقديم صورة موضوعية عن العالم في حد ذاته، بل التعبير عن إدراك الإنسان لنفسه في العالم الذي يعيش فيه. لذلك لا يجب تفسير الأسطورة تفسيراً كونياً، وإنما يجب تفسيرها تفسيراً انثروبولوجياً أو وجودياً " [42].

جاءت نظرة "بولتمان" متسقة مع برنامجه أو مشروعه "الديمثيولوجى" الذي هو عبارة عن نقد لأسطورة العهد الجديد لكونها تتحدث عن رؤية أسطورية للعالم عفا عليها الزمان، ولم تعد مقبولة بالنسبة للإنسان المعاصر الذي أصبح ينظر إلى العالم نظرة موضوعية وعلمية لا تقبل أي تدخل خارق للطبيعة، ويجدها الأصدق والأكثر انطباقاً على الحقائق، وتتناقض الرؤية الأسطورية من كافة الاعتبارات؛ وذلك بغرض إعادة تأويلها على نحو يكشف عن "الكيرجما" التي تختفي وراء لغتها المجازية الرمزية، والتي يمكن أن تكون مفهومة حتى بالنسبة للإنسان المعاصر "اللا – ميثولوجى"[43]. وتمثل قضية تفكيك الأسطورة وإزالتها مشروعاً سلبياً من وجهة نظر "ريكور"، هذا المشروع يتطلب من الفرد أن يعي الطابع الأسطوري الذي تتسم به الرسالة التي تقول: " أن مملكة الله قد اندمجت – بشكل أساسي – في شخص يسوع المسيح"[44]، وهذا يعنى أن هناك استعمال جديد للهرمنيوطيقا يعبر عن رغبة في فهم أفضل للنص (العهد الجديد)، أي تحقق كامل للنص الذي لا يتحدث عن نفسه ولكن يتحدث عن الحدث نفسه؛ ومهمة الفهم – في هذه الحالة – هي ضبط المقصود بالنص .

إذن مهمة الفهم هي إزالة المعنى الزائف السطحي للنص وصولاً إلى المعنى الباطن الصحيح، وهذا المفهوم الأخير نجده واضحاً عند "فرويد" في علاقة الحلم بالأسطورة. فهناك تشابه واضح في آلية العمل بين الحلم والأسطورة – فيما يرى "فرويد" – وتشابه الرموز لكليهما، فهما نتاج العمليات النفسية اللا شعورية[45]. وفي الأسطورة – كما في الحلم – نجد الأحداث تقع خارج حدود الزمان والمكان، والبطل (كذلك صاحب الحلم) يخضع لتحولات سحرية ويقوم بأفعال خارقة هي انعكاس لرغبات وأمانٍ مكبوتة، تنطلق من عقالها؛ بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمارس دور

الحارس على بوابة اللا شعور. وعلى حد قوله: "هناك تشابه بين أخيلة العُصابين وأخيلة الجماعات والشعوب، كما نجدها في الأساطير والقصص والحكايات الخرافية"[46]. ويعتقد "فرويد" أن بعض العناصر في الأحلام تحتفظ بمعناها الدائم، وتؤول كرموز ذات معانٍ ثابتة تزودنا بفهم عميق لنفس الإنسان الخافية ورغباته المكبوتة. وهذه الرموز ليست مقتصرة على الأحلام، وإنما هي موجودة في الأساطير والأدب الشعبي والدين والفن؛ وفى عدد كبير من المجالات. يقول: "إن الرمزية ليست خاصية من خواص الأحلام، بل هي من خواص التفكير اللا شعوري، ونجدها في أغاني الشعب وأساطيره ورواياته المتوارثة؛ وفى التعبيرات الدارجة والحِكم المأثورة والنكات الجارية أكثر مما نجدها في الحلم"[47]. إذن يستخدم الحلم الرموز الموجودة – من قبل – في التفكير اللاشعوري، وهو يستخدمها لأنها أكثر اتفاقاً ومقتضيات تكوين الحلم، من حيث قابلتها للتصوير؛ ولأنها أيضاً تفلت من رقابة العقل الواعي. ويعلق "ريكور" على مفهوم رمزية الحلم والأسطورة عند "فرويد" بقوله: "يجب على الدراسة التاريخية المهتمة بمتابعة فكر فرويد عن الثقافة، أن تبدأ من تأويل الأحلام ... حيث وضع فرويد وحدة الإبداع الأدبي والأسطوري، وكذلك المعنى الحقيقي لمفهوم الحلم؛ كما أعاد تأويل نتائج الأجناس القديمة عن طريق التحليل النفسي[48]. وهكذا طور "فرويد" هرمنيوطيقا تحليلية – نفسية رأت في الأساطير والرموز طرائق مختلفة لإخفاء رغبات اللا شعور.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تعبر عن مضمون التفكير من خلال الرمز، وضحها "ريكور" بأنها مرحلة تتضمن السمات الدلالية للرموز، وهذه السمات تربط بين المعنى الحرفي والمعنى المجازى في اللغة، أي تربط صورة كل رمز باللغة وتتضمن بالتالي وحدة الرموز. وتصطدم دراسة

الرموز بمعضلة تتلخص في أن "مفهوم الرمز يجمع بين بُعدين، بل بين عالمين للخطاب؛ أحدهما لغوى والآخر من مرتبة غير لغوية ... وهكذا يمكن أن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى"[49]. لكن ما الذي يقصده "ريكور" بمرحلة التفكير انطلاقا من الرمز؟ المقصود بهذه المرحلة هو التفكير الذي يغوص في آثار القدماء وما تحفل به أعمالهم من أساطير، إنه التفكير الفلسفي الذي يريد الإجابة عن تساؤلات الثقافة المعاصرة؛ حيث لم يكن بإمكان الفكر الحديث قبول هذه الأساطير مع تطور العلوم، إذن فهم الرموز يؤدى إلى نقطة البدء، أي بداية التفكير في الرموز عن طريق اللغة. يقول "ريكور": "إن الرمز ليس غريباً – بشكل جذري – عن الخطاب الفلسفي، فهو موجود في عنصر الكلام، ولا توجد لغة رمزية دون تأويل، وكل خطاب – وإن كان غير متماسك – يصبح خطاباً متماسكاً من خلال التأويل"[50] .

الأبعاد الرمزية والأبنية الأسطورية

عمل "ريكور" على اكتشاف الأبعاد الرمزية للأساطير خلال تحليله لمفهوم "الشر"، كي يستطيع تحجيمه والتخفيف من آثاره المدمرة. وقد رأى أن الأسطورة تعبر عن اللا وعى التاريخي للإنسان، الذي يتجول في عالم الأساطير وما تحتويه من رموز، كي يمكن البحث عن أصل الشر وتفسيره. وإذا كانت الرموز الأولية [51] Primary Symbols– كما رأى "ريكور" – لا تحتوى على أي بعد من أبعاد الأسلوب القصصي، فإن الرموز الأسطورية تروى قصصاً عن أشخاص وأمكنة وأزمنة خرافية تتجاوز الواقع الموضوعي المحدد، وتشتمل هذه القصص على بداية تجربة الإنسان ونهايتها؛ وتمثل فيها الرموز الأولية ما يُعرف بالإقرار أو الاعتراف. والواقع أن الإنسان يقدم هذا الاعتراف بصورة رمزية يمكن تتبعها بفضل الطقوس

المتعددة الخاصة بعملية الاعتراف ذاتها والتي وضحها لنا تاريخ الأديان. بمعنى أن الذنب الذي يعترف به إنسان الأسطورة أمام آلهته ناتج عن اعتقاده وتسليمه بما ساقته تلك الأساطير من ذكر لغضب الآلهة، سواء التوراتية منها أو اليونانية أو البابلية أو غيرها؛ مع ما يرافق ذلك من تهديد ووعيد لهذا الإنسان، يجعله يعيش في حالة قلق دائم على مصيره. كما يعنى الاعتراف – من جهة أخرى – إقرار هذا الإنسان بأنه ضحية شر قد اجتاحه أو حاصره . يقول "ريكور" في هذا الصدد: "خلف كل لاهوت، وكل تأمل؛ بل خلف أي إنشاء أسطوري، فإننا ما زلنا نلتقي رموزاً، 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 بمسئوليته عنه أو يعترف بأنه ضحية له "[52] .

ولا شك أن "الرموز الأولية" توضح – بصورة جلية – البناء القصدى للرمز الذي تتنوع مجالاته من خلال مظاهره المتمثلة في: "الدنس"، و"الخطيئة" و"الإثم". ويعتبر "الدنس" رمزاً يؤدى لمن اقترفه عملاً يحمل معنى الشر المتمثل في المعاناة، ويُعتبر أيضاً تعدً على نظام جرى تعريفه على أنه شبكة من الممنوعات. أما رمزية "الخطيئة" فهي علاقة الانفصال بين الإنسان والله بفعل خرق القانون الإلهي، ويأتي "الإثم" كوجه من وجوه الشر؛ وهو يرمز إلى اللحظة الذاتية للخطأ والتي يشعر من خلالها المذنب بأنه متهم ومدان. لكن هذه المظاهر لا يمكن فهمها إلا عن طريق ارتباطها بالأبعاد الثلاثة للرمز، أي ارتباطها بالبُعد الكوني والبُعد الحلمي والبُعد الشعري. لقد كان الإنسان يقرأ مقدساته في عناصر الطبيعة كالشمس، والقمر، والسماء، والمياه والنباتات...الخ؛ [53] ثم ما لبثت هذه العناصر أن فقدت حدودها الحسية لتصبح مثقلة برموز لا حصر لها. لكن ما معنى أن

تصبح هذه العناصر في الطبيعة رموزاً؟ تصبح هذه العناصر رموزاً عندما تؤدى جميعها إلى اللغة قبل أن تؤدى إلى التفكير. فإذا قلنا مثلاً: "السماء" فهذا يعنى الشيء نفسه إذا قلنا "المقدس" أو "المتعالي"، أي أن ظهور الشيء ودلالاته ينتميان إلى زمن واحد هو زمن الخطاب اللا متناهي. ومن هنا، فالحركة التي نسير معها من رمزية "الدنس" إلى رمزية "الخطيئة" ثم إلى رمزية "الإثم"، ما هي في الحقيقة إلا ابتعاد تدريجي عن المعنى الكوني للرمزية. على أن البُعد الحلمي يبدو أكثر أهمية، حيث نجد – في هذا البُعد – الوظيفة الكونية للرمزية لدى الإنسانية تتحول إلى الوظيفة السيكولوجية؛ هذه الوظيفة تعبر عن ذاتها في المفهوم الكهنوتي الذي يجعل المقدس ظاهراً في السماء وفى المياه والنباتات والأحجار...الخ. وما هو كوني وسيكولوجي هما قطبان لصورة التعبيرية عينها، أو كما يقول "ريكور": " أنا أعبر عن نفسي من خلال تعبيري عن العالم، هذه التعبيرية المزدوجة (الكونية والسيكولوجية) تجد ما يكملها في نموذج رمزي آخر وهو نموذج الخيال الشعري"[54].

من هذا المنطلق، يمكن تفسير الوظيفة الرمزية للأسطورة عن طريق السرد، فالأسطورة هي سرد لشكل من أشكال الحياة تم التعبير عنه بكلام حافل بالرموز. ويمثل السرد الأسطوري بنية ثقافية من مجموع البني المكونة لثقافات العالم عبر تطوره الحضاري، وعبر صيرورته التاريخية. ويذكر "ريكور" أربعة نماذج للسرد الأسطوري الذي يُصور أصل الشر ونهايته، النموذج الأول: يتمثل بقصة الخلق، بل مأساة الخلق حيث يمتد معنى الشر إلى أصل الأشياء وهو "الكاوس" (χάος chaos)[55] الذي يتصارع مع فعل الخلق الخاص بالخالق، ومقابل هذه النظرة للأشياء، نجد الخلاص الذي يشبه فعل الخلق نفسه. وتماثل الشر والكاوس، وكذلك تماثل الخلاص والخلق يشكلان السمتين الأساسيتين لهذا النموذج من الأساطير. والنموذج الثاني: يتمثل بعملية السقوط التي أنزلت

الإنسان من الجنة إلى الأرض، والتي تتخذ شكل الحدث غير العقلاني لعملية خلق غير منجزة؛ وتعبر الأسطورة الآدمية عن هذا النموذج الذي يلقى الضوء على كثير من جذور الشر الذي يصيب الإنسان. ويعتبر "ريكور" أن قصة السقوط [56]هي القصة الأنثروبولوجية المثلى التي يمكننا أن نرى فيها أصدق تعبير عن مسألة الندم والتوبة. أما النموذج الثالث: فهو النموذج المأسوي الذي استطاع أن يبلغ في التراجيديا اليونانية أوج ظهوره، ويشير"ريكور" – في هذا النموذج – إلى البطل المأسوي الذي لا يرتكب الخطأ ومع ذلك فهو مذنب. والنموذج الأخير: هو نموذج الأسطورة المنعزلة التي كان لها تأثير قوى في الثقافة الغربية، وتعبر هذه الأسطورة عن مصير النفس الآتية من خارج العالم الحسي وضلت سبيلها إلى هذا العالم .

رمزية الشر ورمزية الخلاص

يطرح "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 وهى رمزية الخلاص"[57]. ولقد طورت فكرة الخلاص تاريخاً موازياً للتاريخ الذي أدى إلى مفهوم "الدنس" و"الخطيئة" و"الإثم"، وارتكز – هذا التاريخ – على رمزية بدائية تتمثل بالتطهير والتحرر من الإثم وفك الوثاق؛ كذلك بعملية الاسترداد أو الفداء؛ أو كما يقول " كيركجارد" Kierkegaard (1813 – 1855) فعل الاستسلام Resignation الذي يعبر عن أدق فهم لفعل الاختيار[58]. وعن طريق الاستسلام يعلن الفرد اعتماده الكلى على الله، ويتخلى نهائياً عن أشياء العالم بشكل كامل؛ ومن ثم يدرك أنه لا يستمد وجوده من العالم ولا من ذاته

الخاصة، وإنما يستمده من الله. ولكي يحافظ الفرد على العلاقة المطلقة بالله، عليه أن يتخلى عن العالم؛ بحيث يصبح – بهذا الاستسلام – غريباً في عالم التناهي، ومنفصلاً تماماً عن كل شيء دنيوي[59]. وتُعيدنا رمزية الاسترداد إلى فكرة القوة التي تجعل الإنسان أسيراً، فيتعين عليه دفع فدية كي يتخلص من الأسر؛ أي يحصل على الخلاص.

وتتضح رمزية الخلاص من خلال اختراق أفق الخيال الميتافيزيقي[60] الذي يتم التعبير عنه باللغة المباشرة للتجربة الدينية، ويظهر بمجيء المُخلص؛ الذي يخلق عالم جديد غير هذا العالم الذي يتم تجاوزه. وهذا المُخلص هو ابن الإنسان، لكنه ليس الإنسان الأول بل إنساناً سيأتي، إنه إنسان النهاية، وهو بهذه الصفة يكون الإنسان الأول الذي خُلق على صورة الله ومثاله؛ وهو إنسان كامل غير مقترف للخطيئة. والإنسان المُخلص ليس أسطورياً، وليس له صفة أنثروبولوجية؛ بل هو إنسان أخروي لأنه قادم ليقيم عالم العدالة. ولدى ابن الإنسان القدرة على غفران الخطايا، وهذه القدرة هي عملية اختراق جيل جديد في جيلنا، لكن الملفت للنظر هو أن تكون هذه القدرة على الغفران تنبثق من رؤية أخروية، أي من مجيء ابن الإنسان .

ومجمل القول، أن مسألة الشر كانت وما تزال تمثل تحدياً للإنسان على امتداد التاريخ البشرى، وذلك نظراً إلى صلابتها وتشعباتها وتعقيداتها وهيمنتها على الواقع البشرى. فضلاً عن تأثيراتها على المنطلقات الفكرية والتوازنات النفسية والجسدية لهذا الكائن البشرى الذي يجد نفسه أمام مشكلة لا يعلم مصدرها ولا طريقاً إلى الخلاص منها. وقد تعاقبت أجيال من المفكرين والأنبياء والحكماء على التصدي لهذه المسألة، فبقيت على مر الزمان – كما يقول "ريكور" – تحدياً للفلسفة واللاهوت على حد سواء، وهو تحدً لا مثيل له. ومن "رمزية الشر" انطلق "ريكور" من الحكمة القائلة "الرمز

يُبعث على التفكير" فأنفتح على كافة العلوم الإنسانية مثل: التحليل النفسي، والتاريخ واللغة. ومن صراع التأويلات ومفهوم السرد عمد إلى تأويل الرموز والأساطير، محاولاً نقد النص على ضوء المناهج الحديثة .

*****

الهوامش

(1) ولد "بول ريكور" Paul Ricoeur في 27 فبراير عام 1913 بمدينة "فالنس" Valence بفرنسا. وكان الوليد الثاني بعد أخته "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 وقُتل هناك عام 1915، وتولت أسرة أبيه حضانته وأخته. 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 1938. وأثناء هذه الفترة نشبت الحرب العالمية الثانية ، وأُستدعى للالتحاق بالجبهة الفرنسية، لكنه وقع في الأسر عام 1940، و قضى خمس سنوات في معسكرات الاعتقال، قرأ خلالها أعمال "كارل يسبرز" Karl Jaspers (1883 – 1969) وترجم المجلد الأول من كتاب "هوسرل" Husserl (1859 – 1938) "أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة". وفى عام 1950 ناقش أطروحته عن " فلسفة الإرادة"، وقد جعلها مجرد بداية لمشروع فلسفي كبير، أما أطروحته الثانية فكانت ترجمته لهوسرل، وعُين – خلال هذه الفترة – أستاذاً في جامعة "ستراسبورج" Strasbourg. وصدر له كتاب بعنوان : "التاريخ والحقيقة"، وهذا الكتاب قاده مباشرة إلى السوربون ليحتل كرسي الفلسفة العامة أي كرسي الميتافيزيقا. وفى عام 1960 صدر المجلد الثاني من "فلسفة الإرادة"، أما كتابه عن " فرويد" فقد صدر عام 1965، وجزء من هذا الكتاب كان عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في جامعة "يال" Yale الأمريكية، والجزء الآخر ألقاها في جامعة "لوفان"Louvain ببلجيكا. وفى عام 1966 قام بالتدريس في جامعة "نانتير"Nanterre ، وانتخب عميداً عام 1969 – وهو العام الذي صدر فيه كتابه " صراع التأويلات" – لكنه استقال من منصبه بعد أن تعرض لاعتداء من قِبل بعض الطلاب، وبعد اتهامه باليسارية. ذهب "ريكور"إلى جامعة "لوفان"، ثم عاد إلى جامعة "نانتير" لكنه آثر الابتعاد عن مهمة التدريس في فرنسا، ثم انتقل إلى جامعة "شيكاغو"Chicago عام 1970. وفى عام 1975 صدر كتابه عن "الاستعارة"، وهو عبارة عن ثمرة محاضرات ألقاها في جامعات "لوفان" و"باريس" و"شيكاغو"، ثم صدر

كتابه بالإنجليزية عن "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى" عام 1976 .ويُعد كتابه " الزمان والسرد" بأجزائه الثلاثة من أهم الكتب الفلسفية التي أنتجها القرن الماضي، وقد صدر المجلد الأول عام 1983 بعنوان فرعى هو : "الحبكة والسرد التاريخي"، والمجلد الثاني صدر في العام التالي بعنوان فرعى : "التصوير والسرد القصصي"، أما المجلد الأخير صدر عام 1985 وقد حمل العنوان الفرعي "الزمان المروى". وكتابه عن "محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا" لم يظهر في طبعته الإنجليزية إلا عام 1986، وفى العام نفسه صدر كتابه "من النص إلى الفعل"، أما كتابه "الذات عينها كآخر" الذي صدر عام 1990، وهو عبارة عن عملية قام بها المؤلف بتجميع كامل لفلسفته. أما عام 1995، صدر كتاب "العادل" وهو مجموعة من المحاضرات التي ألقيت في مؤسسات مختلفة. وفى عام 2000، صدر له كتاب ضخم بعنوان: "الذاكرة، التاريخ، النسيان. وهو تكملة لكتابيه "الزمان والسر" و"الذات عينها كآخر". وفى عام 2001، صدر المجلد الثاني من كتاب "العادل". وفى مطلع عام 2004، صدر له كتاب بعنوان: "مسارات التعرف والاعتراف"، والكتاب يعود إلى المشكلة التي شغلت "ريكور" وهى مشكلة "الهوية" بعد انهيار يقينية الكوجيتو الديكارتي . وتوفاه الله في 20 مايو عام 2005 .

– لمزيد من التفصيل يمكن النظر إلى:

- Charles E Reagan, Paul Ricoeur : His Life and His Work, The University of Chicago, Chicago & London, 1996, pp. 4-50.
- Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 2000 , p.772.
- Charles E. Reagan, In Memoriam: Paul Ricoeur (1913-2005) ,The Review of Metaphysics, Vol. 59, No.1 (Sep,2005), pp.277-278.
- Robert C. Ulin, Social Thought & Commentary: Remembering Paul Ricoeur 1913-2005 ,Anthropological Quarterly, Vol. 78, No.4 (Autumn,2005), pp.885-897.
- Simom Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, 2008, p. 318.

– أيضا : د. جورج زيناتي، المقدمة التي صدر بها ترجمته لكتاب ريكور،الذات عينها كآخر، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، بيروت– لبنان،2005، ص ص 9 – 38 .

(2) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, Translated from the French by Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1967, p.347.

(3) بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت – لبنان، 2003، ص 219.

– يُنظر أيضاً إلى: عدنان نجيب الدين، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني، بيروت – لبنان، 2008، ص 11.

(4) Anthony C. Thiselton, Hermeneutics: An Introduction, Berdmans, Publishing, Co, Cambridge, 2009, p.1.

- Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer, Illinois: Northwestern University Press, 1969, p.3

– يُنظر أيضاً إلى: د.نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان، 2005، ص 13.

– كذلك: د. أحمد أبو زيد، بول ريكير وفن القراءة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثامن – ديسمبر 2003، ص 48.

(5) Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, New Haven and London, 1994, p.2.

– أيضاً:

– Randy L. Maddox, Contemporary Hermeneutic philosophy and Theological Studies, Religious Studies,Vol. No.4 (Dec,1985) p.517.

– يُنظر أيضاً إلى: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 34.

(6) ترتبط كلمة "هرمنيوطيقا" لغوياً بالإله "هرمس" Hermes الذي كان – بحكم وظيفته – يتقن لغة الآلهة ويفهم ما بجول بخلد هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى بني البشر. ويذكر كل من اطلع على الإلياذة أن "هرمس" كان ينقل الرسائل من زيوس (كبير الآلهة) إلى كل جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر؛ وهو إذ يفعل هذا فقد كان عليه أن يعبر المسافة الفاصلة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر. وهرمس ليس مجرد رسول بين البشر، ذلك لأن الرسالة التي يحملها ليست رسالة عادية ؛إنه يحمل الخبر الصاعق والنبأ الجلل. والتأويل – في أسمى معانيه – هو أن تكون قادراً على فهم هذه الأنباء، بل أن تفهم قدرية الأنباء؛ أن تؤول هو أن تسمع أولاً ، بمعنى أن تصغي . ولا يصبح الإنسان "هرمسياً" بحق أي حامل الرسالة إلا إذا فتح – أولاً وقبل كل شيء – كيانه كله لعملية "التجلي".

– يُنظر في ذلك إلى: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص24.

– أيضاً: هوميروس، الإلياذة ، التحرير والمراجعة بإشراف د. أحمد عتمان ، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد(750)، القاهرة، 2004، (ك 2، 105،ص 137، ك 5، 390، ص 230).

– كذلك: لويس مينار، هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس : ترجمة كاملة للكتب الهرمسية مع دراسة عن أصل هذه الكتب، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا – دمشق، 1998، ص 208– 209 .

– أيضاً:

– John B. Thompson, Critical Hermeneutics : A study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas, Cambridge University Press, London ,New York , 1981, p.36.

(7) John B. Thompson, Critical Hermeneutics, p. 37.

– أيضاً:

- Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer,p.15.

– يُنظر كذلك إلى : عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص26.

(8) يُعد "شليرماخر" بحق أباً للهرمنيوطيقا الحديثة، حيث جعلها فناً مستقلاً بذاته عن أي مجال من مجالات المعرفة. وقد حرص على وضع معايير عامة ضرورية لعملية الفهم، ومن ثم لعملية تفسير النصوص؛ لذلك كان"شليرماخر" ممهداً لمن جاءوا بعده خاصة "ديلثاى" و "جادامر" .

(9) Schleiermacher, Hermeneutics and Criticism and Other Writings, Translated and Edited by Andrew Bowie, Cambridge university Press, 1998,p.5.

– يُنظر أيضاً إلى: د.نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص22.

– أيضاً : د.سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – الحمرا، لبنان، 2002، ص87.

– كذلك:

- Manfred Frank, Richard Hannah and Michael Hays, The Text and Its Style, Schleiermacher's Hermeneutic Theory of Language, boundary 2, vol. 11, No. 3, The Criticism of Peter Szondi (spring, 1983), pp. 11- 12.

(10) "ويلهلم ديلثاى" من أهم ممثلي فلسفة الحياة، ولد في "ببيرخ"Bebrich بالقرب من "مانتز" Maniz عام 1833، وتوفى في عام 1911. كان والده من قساوسة الكنيسة البروتستانتية، ولذلك كانت رغبة أسرته أن يدخل السلك الكهنوتي، فدخل جامعة "هيدلبيرج" Heidelberg لدراسة اللاهوت، وبعد أن قضى فيها عاماً، انتقل إلى جامعة "برلين"Berlin. وفى عام 1867 عين أستاذاً في جامعة "بازل" Basel في سويسرا، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة "كييل" Kielثم إلى جامعة "برسلاو " Breslau .وفى عام 1882 عين في كرسي الفلسفة في جامعة "برلين" حتى عام 1905. من أهم مؤلفاته: "العالم الروحي"، و"المعنى في التاريخ"، و"الخبرة والشعر"، و"مدخل إلى الدراسات الإنسانية".

– يُنظر في ذلك إلى:

- W. Dilthey, Selected Writings, edited, translated and introduced by H. p . Hickman, Cambridge University Press, London- New York- Melbourne, 1976, p.6.

– أيضاً : د. محمود سيد أحمد ، فلسفة الحياة " دلتاى نموذجاً"، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، 2005 ، ص 9 .

(11) يرى "ديلثاى" أن "الفهم" Understanding في العلوم الإنسانية يناظر "التفسير"Explanation في العلوم الطبيعية، فإذا كان التفسير يهتم بربط أحداث ملاحظة بعضها بالبعض الآخر وفقاً لقوانين الطبيعة؛ والتي لا تخبرنا عن الطبيعة الداخلية للأشياء ولاعن العمليات التي تقوم بدراستها. فإن الفهم يحاول أن ينفذ إلى المعاني الموجودة داخل الأشياء، أي المعاني التي تُمكننا من معرفة الحالات الباطنية الخاصة بنا ؛ بمعنى أن الفهم يرتكز على ما نسميه بالرؤية الداخلية للطبيعة البشرية التي نمتلكها جميعاً.

– يُنظر إلى:

- Rudolf A. Makkreel, Dilthey: Philosopher of the Human Studies, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1975, p.314.

– أيضاً: د. محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة " دلتاى نموذجاً"، ص 61.

– كذلك: د.نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص27.

(12) W. Dilthey, Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History, Translated with an introductory Essay by Ramon J. Betanzos, Wayne State University Press Detroit, 1988, p.25.

(13) لمزيد من التفصيل يمكن النظر إلى :

- Ludwing Stein, Historical Optimism: Wilhelm, The Philosophical Review, Vol. 33, No. 4 (Jul. , 1924) pp. 329- 344.

(14) اعتنق "هيدجر" – في فترة من حياته – "الفينومينولوجيا المتعالية" عند "هوسرل"، وشعارها يستهدف العودة إلى الأشياء ذاتها. واعتناق هذا الشعار كفيل – فيما يرى "هيدجر"– بالقضاء على كل الصيغ المجردة والمفاهيم الجوفاء، ويستبعد أيضاً المشكلات الزائفة التي تحجب الظواهر والمعطيات بدلاً من أن تكشفها.

– يُنظر إلى: د. محمود رجب، لمحات عن فلسفة هيدجر، من تصدير كتاب مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1974، ص ص 25 – 26 .

– أيضاً: د.نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص30.

(15) M. Heidegger, Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, (H.5,p.24).

– يُنظر أيضاً إلى: د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص 69.

(16) Massimo Marassi and Kiaran O'Malley, The Hermeneutics of Rhetoric in Heidegger, philosophy & Rhetoric, Vol. 19, No. 2 (1986), p. 79. –

يُنظر أيضاً إلى: د. إبراهيم أحمد ، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم بيروت – لبنان ، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 65.

– كذلك: جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقى للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 108.

(17) تنطلق الهرمنيوطيقا الفلسفية عند "جادامر" من مفاهيم ثلاثة أساسية هي: التفسير والفهم والحوار، وهذه المفاهيم ترتبط ارتباطاً جدلياً في العملية الهرمنيوطيقية . فإذا كانت الهرمنيوطيقا – بوجه عام – هي اتجاه في التفسير ، فإن التفسير ذاته لا يكون ممكناً إلا من خلال الفهم والحوار . لكن الفهم بدوره لا يكون فهماً خاصاً دون حوار ، فالفهم يتحقق من خلال حوار تنفتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر .

– يُنظر في ذلك إلى: د. سعيد توفيق ، المقدمة التي صدر بها ترجمته لكتاب هانز– جيورج جادامر: تجلى الجميل ، تحرير: روبرت برناسكونى ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، 1997 ، ص11 .

(18) Gadamer, Philosophical Hermeneutics, Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London,1976, p. 98.

– أيضاً:

- Nicholas Davey, Unquiet Understanding: Gadamer 's Philosophical Hermeneutics, State University of New York Press, 2006, p. 3.

(19) Lewis Edwin Hahn, The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, Chicago and La Salle, Illinois. Open Court. Established,1997, p. 173.

(20) بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، 2003 ، ص 17 .

– أيضاً:

- Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation, Edited by David Wood, London and New York, 1991, p. 126.

(21) بول ريكور ، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، 2001 ،ص 120 .

(22) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p.14.

(23) بول ريكور ، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة د. منذر عياشى، مراجعة د. جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، 2005 ،ص 42 .

(24) Paul Ricoeur, A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination, Edited by Mario J. Valdes University of Toronto Press, Toronto and Buffalo,1991, p.7.

– يُنظر أيضاً إلى: د. محمد هاشم عبد الله، ظاهريات التأويل: قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، مجلة التسامح، سلطنة عُمان – مسقط ، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، السنة الثالثة ، شتاء 2005، ص 118.

(25) إن عملية فهم النصوص عملية تدور في دائرة تسمى "الدائرة الهرمنيوطيقية"، وتتسق هذه العملية مع التصور الهرمنيوطيقى للوجود عند "هيدجر" و"جادامر"؛ حيث يدور النص – خاصة النص الأدبي الذي يرتبط بالعمل الفني – على علاقة التوتر الناشئة بين الوجود واللا وجود (الوجود والعدم)، أو بين التجلي والاختفاء .

(26) بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة: مقالة ضمن المقالات التي حققهـا ديفيـد وورد بعنوان: الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركـز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الدار البيضاء – المغرب، 1999 ،ص 279 .

– كذلك: د. محمد هاشم عبد الله، ظاهريات التأويل: قراءة في دلالات المعنى عنـد بـول ريكور، ص ص 119 - 120.

(27) بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ص 271 .

(28) بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء ، ص 219 .

(29) يُعد "ليبنتز" من أبرز الفلاسفة الذين استخدموا كلمة Theodicyعلى نطاق واسع، وذلك عند مناقشته لمشكلة الشر وحرية الإنسان والعناية الإلهية في العالم. وقد نشر عام 1716 كتابـاً يحمل هـذا العنـوان: Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of man and the Origin of Evil. بناء على طلب الأميرة " صوفيا شارلوت" أميرة بروسـيا، ورداً على الفيلسوف الفرنسي "بيير بيل". تناول "ليبنتز" ثلاث مـسائل وردت فـي العنـوان الفرعي للكتاب وهى – كما قلنا – الخير الإلهي والحرية الإنسانية ، ثم أصل الـشر. وهـذه المسائل الثلاث تتداخل فيما بينها، لأن الحرية الإنسانية هي سبب الشر في العالم، على الأقل بالمعنى الأخلاقي أي الخطيئة؛ كما أن مسألة الشر ترتبط بالعدل وفعـل الخيـر الإلهيـين. وتناول أيضاً مسألة توافق حقائق العقل مع الإيمان، وفيها فند مزاعم "بيل"؛ وانتهى إلى تقرير أن حقائق الإيمان فوق العقل ولكنها لا تنفيه.

– يُنظر إلى:

– Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of man and the Origin of Evil ,Translated by E.M. Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990, par 1, p. 73.

(30) Leibniz, op cit, p.129.

(31) "بيير بيل" فيلسوف وناقد فرنسي، جاهد في سبيل استئصال الخرافات من عقول الناس، ونبذ الإيمان بالمعجزات إلا ما ورد منها في العهد الجديد؛ لذلك كان تأثيره بالغ الأهمية في الفكر الأوروبي إبان القرن الثامن عشر.

(32) بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء ، ص 232 .

– يُنظر أيضاً إلى:

– Stephen D. O'Leary, The Problem of Evil Revisited: Theodicy Argument as Forensic Rhetoric ,Philosophy & Rhetoric, Vol. 29, No. 2 (1996), p. 122.

(33) المرجع السابق، ص 220 .

(34) المرجع السابق، ص 221 .

(35) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 350.

(36) كشف "ميرسيا إلياد" عن الكثير من الأوهام التي يعانى منها بعض المجتمعات، والتي يجب محوها مع غيرها من الأساطير. وقد بَين– في إطار ذلك – معالم الحدود لعديد من الأمور التي تعبر عن "المقدس"، بينما هي في واقع الأمر تتبع من ميثولوجيا ابتكرها الإنسان عبر تاريخه، وجعلها قيداً على فكره وحريته. وفى كتابه "المقدس والدنيوي" بدأ بتحليل أشكال الخبرة الدينية، ونجح في إظهار محتواها وبين خصائصها؛ وسعى إلى تقديم ظاهرة "المقدس" بكل تعقيداتها وتعارضها مع ما هو دنيوي أو مدنس.

– يُنظر في ذلك إلى:

– Mircea Eliade, Man and Sacred: A Thematic Source Book of the history of Religious, Harper and Row, Publishers, New York, 1974, p. 3.

– كذلك: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1987، الجزء الأول، ص. 9

(37) مفهوم "المقدس" تعبير استخدمه أيضاً "رودلف أوتو"Rudolf Otto (1869- 1937) - الباحث في تاريخ وفينومينولوجيا الدين – ليوضح شعور المؤمن أمام المقدس بالخوف الشديد، كذلك شعوره بجاذبية وسحر لا مثيل لهما. وخبرة "المقدس" هي نوع آخر مختلف يعانيها الفرد في مجال المقدس فحسب. يقول في كتابه "فكرة المقدس": " ينتمي مفهوم المقدس إلى مجال الدين، وهو ينطوي على عناصر أو لحظات تجعله بمنأى عن ما هو عقلاني . ولا يمكن الإفصاح عنه ولا يقبل الوصف، بمعنى أنه يمتنع عن الفهم بلغة التصورات" .

– يُنظر في ذلك إلى:

– Rudolf Otto, The Idea of the Holy: A Inquiry into the Non- Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, Translation by John W. Harvey, Oxford University Press, 1928, p. 5.

(38) ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي ، ترجمة حسيب كاسوحة ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ص5.

(39) ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس ، ترجمة عبد الهادي عباس ، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1980، ص90.

(40) بول ريكور ، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص95 .

– كذلك: ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص 49 .

(41) يتكون مصطلح "الديمثيولوجى" Demythologize من مقطعين: الأول De ويعنى نفى أو نقيض أو نزع أو استبعاد، والثانيMythology يعنى أسطورة. وقد استخدم "بولتمان" هذا المصطلح مضافاً إليه كلمة "الكيرجما"Kerygma التي تعنى كلمة الله المبشرة إلى الناس من خلال حادثة أو فعل الله في المسيح.

(42) R, Bultmann, New Testament and Mythology in Kerygma and Myth: A Theological Debate, Edited by Hansw Bartsch, Translated by Reginald H, Fuller, London, S. P. C. K, 1964, Volume 1, p. 10.

(43) يُنظر في ذلك إلى: د. وهبه طلعت أبو العلا، جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996، الكتاب الثاني، ص 46 .

(44) بول ريكور ، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 446.

– أيضاً:

- Karl Simms, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 2003, p. 3.

(45) إن العمليات اللا شعورية التي يقوم عليها عمل الحلم عند "فرويد"، هي التي مكنته من تفسير تكوين الأحلام؛ وساعدته أيضاً على فهم تلك الأعراض المحيرة التي استرعت انتباهه نحو الأمراض العُصابية والذهانية.

لمزيد من التفصيل يُنظر إلى : مصطفى صفوان، المقدمة التي صدر بها ترجمته لكتاب سيجمند فرويد، تفسير الأحلام،

مراجعة د. مصطفى زبور، دار المعارف، القاهرة ، 1958 ، ص ص 11 - 12 .

(46) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة د. مصطفى زبور، وعبد المنعم المليجى، دار المعارف، القاهرة ، 1967 ، ص 51 .

(47) فرويد، تفسير الأحلام، ص 163 .

(48) بول ريكور ، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 446.

– أيضاً:

- David M. Kaplan, Reading Ricoeur, State University of New York Press, 2008, p. 47.

(49) بول ريكور ، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمى، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الدار البيضاء – المغرب، 2006 ،ص 95 .

– يُنظر إلى:

– Douglas R, McGaughey, Ricoeur's Metaphor and Narrative Theories as a Foundation for a Theory of Symbol, Religious Studies, Vol. 24, No. 4 (1988), p. 415.

– أيضاً: بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد ، ص 49 .

(50) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 348.

(51) يطلق "ريكور" تسمية الرموز الأولية على اللغة الأساسية، أي اللغة الوحيدة التي تنفرد بتجربة الاعتراف؛ وذلك لتمييزها عن الرموز الأسطورية.

– يُنظر في ذلك إلى: - Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 161.

– أيضاً: د. عدنان نجيب الدين، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور ، ص 158.

(52) بول ريكور ، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 340.

(53) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 14.

(54) I bid, p. 163.

– يُنظر أيضاً إلى:

– Stephen N, Dunning, History and Phenomenology: Dialectical Structure in Ricoeur's The Symbolism of Evil, the Harvard Theological Review, Vol, 76, No. 3 (Jul 1983), p. 343.

(55) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 172.

– يُنظر أيضاً إلى:

– Stephen T, Tyman, Ricoeur and The Problem of Evil, an essay on the philosophy of Paul Ricoeur edited by Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1995, p. 464.

(56) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 243.

(57) بول ريكور ، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ص 371.

(58) S, Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, translated by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941, p.371.

(59) I bid, p. 367.

(60) Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, p. 330.

* * * * *