مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2023 المجلد: 06 العدد: 01 ص.ص: 1002-1028



# بول ريكور و الرمز الواهب للمعنى: من ابستمولوجيا الفهم إلى أنطولوجيا الوجود

# Paul Ricoeur and the Symbol presented for meaning : from the epistemology of understanding to the ontology of existence

سايب رندة[1*] ، مخبر حوار الحضارات و العولمة، جامعة باتنة1- الجزائر،

randa.saib@univ-batna.dz

شراد فوزية[2]، مخبر حوار الحضارات والعولمة، جامعة باتنة1- الجزائر،

fouzia.cherrad@univ-batna.dz

تاريخ إرسال المقال: 04-01-2023 تاريخ قبول المقال: 21-02-2023

**الملخص:** إن ممارسة التفكر في مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي يعد علامة فارقة بما هو انفتاح على الأفق المعرفي بمختلف أبعاده، ما جعله "فيلسوف التخوم"، ولأنه من جهة أخرى جعل التأويل مسلكا لعبور الفجوة التي تفصلنا عن الوجود بتفكيك الرموز، فالهيرمينوطيقا الأنطولوجية عنده لا بد أن تسبق بابستمولوجيا للفهم، وبهذا جسد ريكور الوجه المكتمل للهيرمينوطيقا في الأفق الفلسفي المعاصر والذي كان رهانه فيه احياء المعنى من اللامعنى وإعادة الفلسفة إلى اللافلسفة.

**الكلمات المفتاحية:** الرمز، المعنى، ابستمولوجيا الفهم، أنطولوجيا الوجود.

**Abstract:** The contemplative practice in Paul Ricoeur's hermeneutical project is considered as a turning point, as it provides insights into the epstimological horizon in its various dimensions, it also made him known as a frontier philosopher, in the same vein, this practice made interpretation a way to bridge the gap that seperates us from existence through deciphering the symbols. According to Ricoeur, ontological hermeneutics must be preceded by an epistemology that clarifies meaning. Thus, he embodied the complete shape of hermeneutics in the modern philosophical horizon, where he intended to revive meaning from the insignificant, and philosophy to non-philosophy.

**Key words:** symbol, meaning, epistemology of understanding, ontology of existence.

* سايب رندة

مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2023 المجلد: 06 العدد: 01 ص.ص: 1002-1028



## مقدمة:

إننا في محاولتنا لقراءة النصوص الريكورية الطلائعية نستشف سعيه لخلق سطح منهجي لممارسة التفلسف، يعود فيه إلى اللحظة الفينومينولوجية الهوسرلية وإلى ممارسة التأويل على النصوص الدينية بما هي أرض ملغومة بالرموز والأساطير، وهنا تحديدا كان من الضرورة استدعاء الفينومينولوجيا بما هي ممارسة للوصف الماهوي والهيرمينوطيقا بما هي ممارسة للتأويل كدعامتين للبحث في إشكالية الإرادة.

يمكن أن القول أن اللحظة التأسيسية لهذا المنهج أي انتقال ريكور من فينومينولوجيا الماهوية التقليدية، نحو فينومينولوجيا هيرمينوطيقية تتجلى في مؤلفه"رمزية الشر" الذي تناول فيه الشر ليس بوصفه مشكلة لاهوتية بل بوصفة مشكلة هيرمينوطيقية من حيث هو رمز، و هذه كانت اللحظة التي ساهمت في دلج ريكور في المنعطف اللغوي الفرنسي، إضافة إلى اطلاعه على منهج بولتمان الذي اعتمده في إزالة الأسطرة، و قد كان لهذا المنعطف الهيرمينوطيقي اللغوي الأثر الواسع في دمج ريكور بين فهم الذات و فهم الرموز التي تتجلى وفقها هذه الذات.

إذن فمشكلة الشر تمثل اللحظة الريكورية الأنموذجية لتأسيس هيرمينوطيقا رمزية، يغدو الرمز فيها بمثابة الركيزة الأنسب لإستيطان التوجه الهيرمينوطيقي، الذي كان من الضروري محاولة أشكلته في الأفق اللغوي، لتغدو فلسفة الرمز عند بول ريكور من جهة لحظة نسيان وفي ذات الوقت لحظة بناء وانشاء.

وهنا نتساءل، إلى أي مدى أسهم بول ريكور من خلال دلجه لمفهوم الرمز في الدائرة الهيرمينوطيقية إلى تأسيس فلسفة تفكرية فريدة؟ أو بعبارة أخرى ما الدافع الذي جعل بول ريكور يدرك ضرورة طرح مفهوم الرمز على الأفق الفلسفي ضمن الإنعطافة اللغوية؟

وتدفعنا هذه الإشكالية إلى طرح جملة من التساؤلات: كيف استطاع بول ريكور الفصل في مشكلة الشر بما هو مسطح لغوي من خلال الرمز بما هو اشكال فلسفي؟ كيف تمكن من التفكير انطلاقا من الرمز؟ ثم ما المنهج الذي عمد لتأسيسه في أفق الدائرة الهيرمينوطيقية بما هي الحامل الفكري الحق للمقدسات المسيحية؟

قمنا بإختيار هذا الموضوع نظرا لأهميته، فالرموز تملأ عالمنا المعاصر ويهيأ لنا بأننا نفهم دلالاتها الحقيقية، لكن المعاني فيها تتوارى وتحتاج إلى تأويلها لتهب لنا معان جديدة غير التي تظهر على السطح، وهو الطريق الذي عمد إليه ريكور بشغف وإصرار كبيرين حين اختار لنفسه الطرق الملتوية والمنعرجات الصعبة والقراءات العميقة والطويلة الناضجة.

كما وهدفنا من هذه المقاربة إلى إيضاح الرؤية الريكورية تجاه بعض المصطلحات التأسيسية وهي: الفهم، التأويل، الرمز، المعنى، والطريقة التي تداعمت فيها هذه المصطلحات لميلاد هيرمينوطيقا أنطولوجية بما هي الحلم المنظر، وبالتالي اضطررنا إلى خلق نوع من الحوار مع الفيلسوف للإستيطان بين ثنايا أفكاره.

وللإجابة عن الإشكالية التي طرحناها اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي من أجل مقاربة تمفصلات الإشكالية والتي تمثل المضامين الفكرية لبول ريكور.

## المبحث الأول: الرمز: مقاربة تأسيسية بإشكال فلسفي

بداية من الضرورة أن نوضح أن الإحاطة بمفهوم الرمز أمر فيه الكثير من العناء و المشقة ، ذلك لأننا نعي تماما أنه يتملص من كل تعريف ،كأنه يبحر بنا و معنا دون أن يغادر المرفأ و هو بقدر ما يتوضح يتخفى "فالرموز تسفر في تحجبها و تتحجب في سفورها"[1]حسب جورج غيرفيتش ، لذا فكل محاولة لوضع تعريف جامع مانع له هي مجازفة فكرية لا محال ، و عليه فإننا إزاء عرض مقاربات لمسألة الرمز من قبل جملة من المفكرين الذين تجنبوا الولوج لمتاهات التعريف النظري و هنا يحضرني تعليق ميلفورد سبايرو Milford spiro في نهاية مؤتمر 'أشكال الفكر الرمزي"، مخاطبا الباحثين "إن كل البحوث التي نوقشت في الندوة لم تتعرض من قريب أو بعيد لتعريف كلمة الرمز أو تحاول التمييز بدقة بين فئة الرموز و فئة غير الرموز"[2]، و هذا التعليق يكشف فيما يكشف أن معظم من قارب الرمز يعي تماما أن المعنى فيه يبقى قيد التأجيل و أن طبيعته تنسف الرؤى و تخترق الأطر المعتادة ، لكن رغم هذا و تأسيسا على الأهمية التي نوليها للرمز في ورقتنا البحثية هذه ، سنحاول أن نقف على أبعاد المفهوم باحثين عن تعريفات نرفع بها اللبس و التعقيد اللذين طالا لفظ الرمز،معتمدين على التقصي المعجمي لاستجلاء مفهوم الرمز و دلالاته ، و كذا الرؤى المقارباتية التأسيسية وفق تصورات فلسفية.

[1] – جون شوفالييه وآلان قيربرانت، مقدمة معجم الرموز، تر:فيصل سعد،الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، 2016، ص4.

[2] – أبو زيد أحمد، الرمز و الأسطورة و البناء الإجتماعي. مجلة عالم الفكر،الكويت،المجلد 16، العدد الثالث ،1985، ص 3.

إن كلمة رمز Symbole مأخوذة من اليونانية (sun-bolon) وهي علامة تعريف مؤلفة من نصفي شيء مكسور يجري تقريبهما لاحقا[1]، والحاصل أن الصيغة الأصلية لكلمة (sunbolon) أكدت معنى التوجه إلى الآخر باعتباره مشاركا في علاقة معينة[2]، لا يصلان إلى المعنى الكامل إلا حين يلتئمان وهو "إشارة إلى تمثل Représentation الذي يعمل بفضل الحاصل التماثلي أو المشابهة Ressemblance ما بين التمثل المحسوس والتمثل المعقول "[3] أو هو " علامة اعتباطية (...) يكون فيها الدال والمدلول متحدين بحاصل التشابه أو التماثل"[4]

و الغريب أن من اجتمع لتأليف المعجم الفلسفي "لالاند" قد وصل في نهاية المطاف إلى عدم ضبط تعريف واضح للرمز كما كان الحال في نهاية مؤتمر" أشكال الفكر الرمزي "، ليقر لالاند أن "الرمز هو في الآن نفسه أشياء كثيرة و لا شيئ"[5] لذا يغيب تماما عنا ادراك ماهيته المبتغاة فكأننا أمام لفظ واضح بالحدس ، غير أنه يمكن في هذا السياق استخلاص ثلاث معان مهمة من المقاربة اللالاندية للرمز و هي الرؤية التجانسية و الرؤية التجسدية و أخيرا الرؤية التجريدية ، و قد استمدت هذه الرؤى الثلاث دلالاتها في شتى المعارف منذ مطلع القرن العشرين خاصة منها العلوم الإنسانية بمختلف مجالاتها.

## المطلب الأول: الرمز في الفضاء اللساني

في كتابهما معنى المعنى (The meaning of meaning) بين كل من أوغدن و ريتشاردز Ogden et Richards أن "الرموز توجه و تنظم، تسجل و توصل، و بتقريرنا الأفكار من الأشياء"[6] فمصطلح Symbol يمثل في المثلث الإحالي الجانب الأيسر و الذي يوافق فيه "الكلمات المنطوقة المكونة من سلسلة من الأصوات المرتبة ترتيبا معينا"[7] ،يقابله على رأس المثلث الفكرة أو الإحالة ،و التي تعني ما يتم استحضاره في ذهن القارئ أو السامع من صور سواء كانت بصرية أو مهزوزة، في حين يأتي يمينا المرجع أو ما يشير إليه ( ما نتحدث عنه).

[1]– أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجد 3،تر: خليل أحمد خليل، ط1، منشورات عويدات: بيروت –لبنان، 2001،ص1398

[2]– بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الدين،ط1،مطبعة الفني: تونس–صفاقس، 2007، ص14.

[3] -les notion phylosophique، éd 2,France :presses universitaires, 1998, p2513.

[4]-André comte، dictionnaire philosophiue, éd 1, paris :presses universitaires, 2001, p569.

[5]–أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، تر : أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة:لبنان–بيروت، 2005، ص315.

[6]–أوغدن و ريتشاردز، معنى المعنى، تر:كيان أحمد حازم يحي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة: ليبيا–بنغازي، 2015،ص 67.

[7]–كيان أحمد حازم يحي، اللغة بين الدلالة ة التضليل، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة: ليبيا–بنغازي،2015، ص 84.

و الرمز وفق أوغدن و ريتشاردز يمثل صنفا من العلامات Sing التي تستعمل "للكلمات و تنظيمات الكلمات و الصور و الإيماءات و التمثيلات كالرسوم أو أصوات المحاكاة "[1]،هنا يظهر جليا أن الرمز يأتي مرادفا للكلمة و الإسم، و أن هناك نوعين من العلامات استنادا إلى وظيفة اللغة منها العلامات التي يستخدمها الإنسان للتواصل و هي العلامة الإحالية التي تتولد من الإحالات عن قصد و هي ما تعرف عند ريتشاردز بالرموز ،و منها العلامات الإنفعالية و التي ننظر إليها من الزاوية السايكولوجية أي أنها تتولد عن طريق العواطف ،و بهذا تأخذ العلامة مستويين مختلفين تكون في أحدهما "مضادة للرمز و في الآخر كلمة تعبر عن الصنف الذي ينتمي إليه الرمز و العلامة معا"[2] فالرموز هنا هي علامات من نوع مغاير و مختلف.

والعلاقة بين الرمز و الفكرة في النظرية الإحالية التي جاء بها الباحثون هي علاقة سببية " و هي العملية الذهنية التي يربط بها الشخص الرمز بسياق الفكرة"[3] و الرمز يأتي وسيطا بين الكلمات و ما تشير أو ترمز إليه و هو الحامل الحسي للفكرة لأن المعنى "يتأتى من خلال سياقات سايكولوجية متشابكة"[4]، أما علاقة الرمز بالمرجع أو الشيء فهي علاقة منسوبة بوصفهم، ذلك لأنهما لا يرتبطان مباشرة، بل تتوسطها الفكرة "و العلاقة بين الرمز و الفكرة هي علاقة سببية ،معنى ذلك وجود الفكرة يقتضي بالضرورة وجود الرمز الحامل الحسي لهذه الفكرة ، فالرموز لا تحيل إلى الأشياء إلا بواسطة الأفكار"[5]، بهذا أحال الباحثان الرمز إلى مفهوم فضفاض يصعب الإلمام بجوهره عن طريق اعتباره دالا لغويا على فكرة ذهنية لها ما يوازيها في الواقع المحسوس اللالغوي.

لكن النظرية الدلالية ثنائية الأبعاد لمؤسس اللسانيات البنيوية تختلف عن النظرية الإحالية ثلاثية الأبعاد لأوغدن و ريتشاردز التي مررنا بها آنفا، فالعلامة عند دي سوسير Ferdinand de Saussure كنظرية مكونة من وجهين الأول فيهما هو الدال Signification و هو الصورة الصوتية و هو ما يقابل الرمز عند أوغدن و ريتشاردز، أما الثاني فهو المدلول Signified و هو الفكرة أو ما يفهم من وقع الصورة الصوتية و الذي ينطبع في الذهن ،و باقتران الوجهين داخل العلامة اللسانية تتضح الدلالة و يتم

[1]–أوغدن و ريتشاردز، مرجع سابق، ص 85.
[2]–كيان أحمد حازم يحي، مرجع سابق، ص128.
[3]–المرجع نفسه، ص86.
[4]–نفسه، ص87.
[5]–أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ط2، كلية الدراسات العربية الإسلامية: الإمارات العربية المتحدة–دبي، 2013، ص46.

الفهم[1] ، يقول دي سوسير "لقد استخدمت لفظة الرمز للدلالة على الإشارة اللغوية ، أو بعبارة أدق للدلالة على ما أطلقنا عليه هنا الدال"[2]، و العلاقة بين الدال و المدلول هي علاقة اعتباطية غير معللة ، و هنا يجدر الذكر أن دي سوسير لم يتحدث عن الرمز اللغوي Symbol إلا ليؤسس للعلامة الألسنية و الذي يطلق عليه اسم الدال ، بل و رفض أن يتحدث عن الرمز كمصطلح يدل على العلامة " فالرمز يتميز بكونه ليس دائما اعتباطيا تماما ، فهو ليس خاويا بل نجد فيه شيئا طفيفا من الربط بين الدال و المدلول، فلا يمكن أن نعوض الميزان رمز العدالة بما اتفق من الأشياء "[3] ، لذلك هناك فرق بين العلامة أو يطلق عليه دي سوسير اللسان و الذي يحمل صفة الاعتباطية و جوهرها الاصطلاح و بين الرمز الذي يأخذ وظيفة تعليلية و جوهره المنطق مما لا يجعله أجوفا فهو " تأويل مفتوح فردي و هو عاجز عن التمثيل المحض لشيء بعينه ، فصار بذلك هو العبارة الرومنسية بلا منازع و سقط الدليل و معه المثل ، لأنه توفيق بين دليل و رمز –إلى مرتبة دنيا"[4] و بذا تبرز قدرته على تفريغ أو انتاج دلالاته عن طريق مختلف المحسنات البلاغية من مجاز و تشبيه و استعارة....

و طبيعة الرمز هذه جعلته مزدوج الدلالة بمعنى "تحويل الشيئ من دلالته بذاته على ذاته إلى دلالته بذاته على غير ذاته"[5]، و هنا تغدو أهم صفاته طواعيته للدلالة المزدوجة و التي هي في جزء منها منها ذاتية تنبثق منها طاقة ايحائية ، و جزء منها موضوعي يتعلق بقدرة المتلقي على التمثل ثم الربط بين الرمز و ما يشير إليه ، و يشير دي سوسير إلى أن كلا من الدال و المدلول يصنف على أنه ذو طبيعة نفسية و بواسطة التداعي يجتمعان ليكتمل عملية الفهم فلا يمكن للمرء ادراك المدلول دون رؤية أو سماع الدال فنحن لا تستطيع عزل الصوت عن الفكر و لا عزل الفكر عن الصوت و لكننا نقوم بذلك بعملية تجريد ذهنية من شأنها أن تقضي إلى معالجة من وجهة علم النفس البحت أو علم الفونولوجيا البحث، وهنا تحديدا يتمظهر اعتراض كل من أوغدن و ريتشاردز فهما "يريان أن الرمز يمثل غيابا يتلقى معناه من احالته الخارجية على العالم ، فالرمز يتعلق بشيئ ما و العلامة الإنفعالية تتعلق بشعور ما، أو بموقف ما، أو بأثر واع ما"[6] فاذا كانت لا توجد علاقة واقعية بين معاني الكلمات و بين تجليات العالم المحسوس

[1]–محمد قدور، مبادئ في اللسانيات، ط3، دار الفكر: سوريا–دمشق،2008، ص23.
[2]–فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، تر:يونيل يوسف عزيز، ط3، دار آفاق عربية:العراق–بغداد، 1985، ص 87.
[3]–فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تر:صالح القرمادي و آخرون، الدار العربية للكتاب: ليبيا–طرابلس، 1985، ص113.
[4]–تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، تر:محمد الزكراوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة: بيروت،2012، ص9.
[5]–عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر: تونس–تونس، 1986، ص64.
[6]–كيان أحمد حازم يحي،اللغ بين ادلالة و التضليل، مرجع سابق، ص280.

المحسوس نفقد إمكانية التيقن و التحقق من حقيقة ما يقوله الناس"بسبب الإهمال التام للأشياء التي ترمز اليها العلامات ،كانت نظرية العلامات هذه لسوء الحظ مبتوتة الصلة منذ البداية بكل ما يمت بسبب إلى مناهج التحقيق العلمية على أنه يبدو أن دو سوسير قد تابع المسألة بعيدا إلى الحد الذي يجعل هذا الخلل واضحا"[1] ، ففكرة المرجع التي أقصاها دي سوسير جعلها كل من أوغدن و ريتشاردز ركنا ثالثا في مثلثهما الإحالي.

**المطلب الثاني: الرمز في الفلسفة الثقافية:**

يشير أرنست كاسيرر Ernst Cassirer إلى أن الرمز يتفوق على العلامة أو الإشارة و هذا بتأكيد الفرق بينهما ، فلا ينظر للرمز إلا من جهة القوة التي ساهمت في إبداعه، و ليس باعتبار أنه منتوج فهو طاقة تجمع بين الفكر و الروح لتخلق رابطا بين الدلالات و العلامات الحسية " فالأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع ، بل هي الأعضاء المكونة له، مادام بفضلها وحدها ،عن طريقها، يصير أي شيئ واقعي موضوعا للفهم العقلي و هكذا يصبح لنا مرئيا في ذاته"[2] لذا فالرمز لا يتفوق على العلامة الا في ارتباطه بالإنسان الذي يتمتع بميزة أساسية هي امتلاك لجهاز رمزي الذي يعد الفارق بينه و بين الحيوان فالعلامة" جزء من عالم الوجود المادي أما الرمز فإنه جزء من عالم المعنى الإنساني"[3] ، فعالم الخطاب الذي تنتمي إليه العلامة هو عالم المادة الملموس ، بينما يدخل الرمز ضمن عالم انساني معنوي ف"ليس للرمز وجود واقعي لجزء من العالم المادي و إنما له معنى "[4] و الرمز بطبيعته هذه ينفتح على مدلولات عدة تتموضع وفق السياقات المستعملة فهو يمتاز بالتنوع و التجدد" الرمز ليس شاملا فحسب ،و إنما هو أيضا شديد التنوع"[5] على خلاف العلامة التي تأتي كإشارة تمتاز بالثبات و المحدودية فهي "مرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت لا يتكثر ، و كل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد معين"[6] ،إذن فالرمز هو من يسمح للإنسان بالخروج من أفق العالم المادي المحدود نحو عوالم أشمل يثبت من خلالها تجاوزه للحيوان.

---

[1]–أوغدن وريتشاردز، معنى المعنى، مرجع سابق، ص64.

[2]–أرنست كاسيرر، اللغة و الأسطورة، تر:سعيد الغانمي، ط1، دار الكتب: الإمارات العربية المتحدة–أبو ظبي، 2009، ص30.

[3]– أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، تر: إحسان عباس، دار الأندلس: لبنان–بيروت، 1961، ص78.

[4]–أرنست كاسيرر،مرجع نفسه، ص 115–116.

[5]–نفسه، ص 84.

[6]–نفسه، ص 84.

مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2023 المجلد: 06 العدد: 01 ص.ص: 1002-1028



إن التمشي الكاسيرري سعى إلى تأسيس نظرية ترنو للإجابة عن سؤال "ما الإنسان ؟", فالرموز برأيه لا تصنف ضمن المقولات الطبيعية بل هي مقولة ثقافية وهذا ما أشار إليه في كتابه مقال في الإنسان بقوله :"مادام الإنسان خرج من العالم المادي ,فإنه يعيش في عالم رمزي وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية ،أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية، وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها"[1] فالتمثيل الرمزي يمثل قدرة وفاعلية الإنسان وهو بواسطته يشكل الأسطورة واللغة، والرمز يقدم نفسه وفق نظرية كاسيرر على أنه الوسيط بين الإنسان والعالم، ينبع من تطور الوعي الإنساني عبر التاريخ ليتجلى في صورة حسية مفعمة بالمحتوى الروحي , لذا فجل التمظهرات الرمزية تمثل فاعلية الطاقة الفكرية والروح ،لذا فالإنسان "طوق نفسه بأشكال لغوية برموز فنية برموز أسطورية لدرجة لم يستطع معها أن يرى أو يعرف أي شيء إلا من خلال هذا الوسيط الاصطناعي"[2] ويبرر كاسيرر هذا التوجه إلى رفض الإنسان المواجهة المباشرة مع العالم الخارجي لكونه لم يعد " قادرا على أن يواجه الحقيقة مباشرة،أي لم يعد يستطيع أن يحدق فيها وجها لوجه (.....) وبدلا من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه , بمعنى من المعاني يتحدث دائما إلى نفسه،حيث تلفع بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا ولا يعرف شيئا إلا بواسطة من هذه الوسائل المصطنعة "[3] ،إذن فطبيعة الرمز هي التي تضفي الدلالة على الحياة الإنسانية أو يمكننا القول أن الرمز يحول المادة كانطباع حسي أو كعلامة لممارسات دالة.

هنا يقترح كاسيرر تعريفا أعمق للإنسان باستحضار الرمزية " فلنحد الإنسان إذا بأنه حيوان ذو رموز بدلا أن نحده بالعقل أو النطق، فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص من سواه واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعنى الطريق الى المدينة"[4]، بمعنى أنه يرفض تعريف الانسان وفق رؤية كلاسيكية إما بوصفه حيوانا ناطقا أو حتى كائنا مفكرا بل رؤية تتساق نحو إستيعاب البعد الحضاري للموجود البشري والمتمثل في العديد من السلوكات الثقافية.

يبرز اعتراض كاسيرر على اللسانيات التقليدية وعلى دي سوسير تحديدا الذي جعل العلاقة بين الرمز و مدلوله اعتباطية تتأسس على الاصطلاح , واعتراضه من جهة ثانية على كانط والكانطية

---

[1]–نفسه، ص 67.

[2]–عثمان حشلاف، الرمز والدلالة في المغرب العربي المعاصر، منشورات التبيين: الجزائر، 2000، ص 6.

[3]–أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، مرجع سابق، ص67.

[4]–المرجع نفسه، ص ص 68، 69.

الجديدة التي انشغلت بنقد المعرفة العلمية وأهملت المعرفة الإنسانية خاصة في وجهها الحضاري بشتى تمظهراته الرمزية، هذه الرموز التي أبدعها الإنسان كعلامات تشكل ارتباطا وثيقا بين الامتداد المادي الحسي وبين الدلالات المعنوية، فالعالم الرمزي الكاسيرري يحاكي الواقع الموضوعي كما هو الشأن للمقولات الكانطية , ويسعى إلى تنظيمه ،فإذا كان العقل النظري الكانطي هو الحد الأساسي الذي نميز به الإنسان , فهو عند كاسيرر لا يعدو أن يكون إحدى التمثلات الجوهرية البشرية الرمزية، فالعالم لا يستمد قيمته وأهميته من المواد التي يبنى بها بل من الأشكال التي تتجلى فيها هذه المواد فينسلخ جلده المادي ليرتدي بنية رمزية و لا يتأتى للإنسان فهمه إلا بواسطة إمتلاكه لحمولة رمزية .

ورغم الأهية التي يحظى بها الطرح الكاسيرري إلا أن لنا مأخذا عليه، إذ لا يمكن عموما اعتبار جملة السلوكات الإنسانية ذات دلالة رمزية، لأن هناك الكثير من السلوكات التي يمارسها الإنسان بما هي أفعال طبيعية ليس لها أية دلالات أبعد مما تظهر عليه.

## المطلب الثالث: الرمز في علم النفس

مما لا شك فيه أن المنهج الذي يعتمده علم النفس في دراسته للسلوك الإنساني بوجهيه الواعي واللاواعي يتفق وطبيعة البحث الرمزي، هذا ماجعل الرمز موضوع دراسة لهذا العلم وارتأينا المرور الحثيث على أهم أعلامه، كارل غوستاف يونغ C.G.Jung ،سيغموند فرويد S.Freud والذي "يعتبر الوضعاني الأخير (LE DERIER POSITIVISTE) باعتبار أن منهجه التحليلي النفسي يقوم على قواعد جلية منها أنه يسعى إلى فهم ماهو موجود من دون أن يحاول تفسير مالا يحدث"[1] فرويديا يقدم الرمز نفسه بطريقة استعارية مجازية فهو "العلاقة التي تجمع بين المحتوى الظاهر والمعنى الخفي لسلوك أو لفكرة أو لقول "[2] أي أن الرمز يأتي كرابط خفي بين عالمين للإنسان العالم المحسوس الواقعي والعالم الباطني الجواني والذي يظهر نفسه بسلوكات عدة، توصف هذه العلاقة بين هذين العالمين بالعلاقة الرمزية .

وقد أخذ فرويد الرمز إلى مساحة جديدة حيث اعتبره نتاجا للتفكير اللاشعوري، فالرمز دلاليا يسحبنا نحو رغباتنا المكبوتة اثر القبود الأخلاقية أو الاجتماعية ،لذا فالرمزية عند سيغموند فرويد "هي مجموع الرموز ذات الدلالة الثابتة والتي يمكن أن توجد في مختلف انتاجات اللاوعي"[3]، والرمزية تبرز نفسها من خلال مجموعة من الطقوس البشرية أكثر مما تبرز في الأحلام، ونقصد بالطقوس الأعمال

[1]–بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص52.
[2]–جون شوفالييه و آلان قيربرانت، مقدمة معجم الرمز، مرجع سابق، ص13.
[3]–مرجع نفسه، ص 12.

الفنية التي تحتضن الكبت الإنساني و فيها يحول الفنان ميوله اللاشعورية إلى أعمال فنية ، تتمثل في أغاني الشعوب وجملة الروايات المتوارثة والأساطير المتداولة والنكات وغيرها . ويغدو الرمز من خلالها متنفسا يشير إلى مخبوءات الذاكرة اللاشعورية، وهنا يوضح فرويد أن ما يعنيه من الرمز "إلا كونه دلالة أو إشارة إلى شيء معين[1] فيتحول الرمز معه إشارة أو علامة، إذن فالرموز وفق التمشي الفرويدي لا تنفصل ولا تتجزأ عن اللاوعي هذه المسافة التي تسمح بميلاد جملة من الأفكار تتحول إلى لغة جديدة هي اللغة الرمزية ف "الرموز تتبع من اللاوعي وابداع الرموز هو الوظيفة الأهم للاوعي"[2].

يعارض يونغ التوجه الفرويدي فهو يقزم الرمز إلى مجرد استعارة أو مجاز أو علامة (إشارة ) إنما هو مصطلح او اسم أو حتى صورة قد تكون مألوفة في الحياة اليومية وهي فضلا، معان إضافية، خاصة يزاد على معناها التقليدي والواضح أنها تنطوي بداهة على شيء مهم ، مجهول أو منخفي عنا[3] ، إذن فالرمز صورة خالصة وفق التمشي اليونغي وهو ليس دلالات لغوية تنوب عن أشياء واضحة ومعروفة، بل على العكس تماما تعبر عن وقائع تكاد معرفتنا بها أن تكون معدومة، وعليه فالصورة (Image) هي الأقرب والأقدر من سواها على فهم أغوار النفس الإنسانية، ف"الدليل اللغوي هو دائما أقل دلالة من المتصور (Concept) الذي يمثله، مقابل إحالة الرمز بصفة دائمة على مضمون أكثر اتساعا من معناه الفوري والبديهي الحاصل في الذهن"[4] .

ويتفق كارل يونغ مع فرويد في أن الرموز هي نتاج الجزء اللاواعي فينا فهو " صورة محتوى يتعالى في قسم كبير منه عن الوعي "[5] لكنه يقسم اللاوعي إلى اللاوعي الفردي الذي يخص الإنسان منذ ميلاده، والجمعي والذي يكون موجودا قبل ميلاد الفرد فينا، وميزته أنه منبع الابداع، فاللاوعي الجمعي في تقديره يعبر عن النماذج الأصلية " وتكون هذه النماذج في الروح البشرية بمنزلة أنماط مشكلة سلفا ومنسقة (تنسيقية) ومنظمة (قصدية )"[6] ، وهذه النماذج هي التي تساهم بدرجة كبيرة في بناء وتطور الشخصية وتعبر عن نفسها في أسطورة الخلق والحياة والموت "[7] وعليه يميز يونغ بين نوعين من الرموز، الرموز، الرموز الفردية، والرموز الجماعية والتي يولي لها أهمية قصوى لكونها مرتبطة بالصور الدينية

[1]–مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس: بيروت، 1996، ص170.

[2]–كارل غوستاف يونغ، الكتاب الأحمر، تر: متيم الضائع، رنا بشور، ط1، دار الحوار: سوريا، 2015، ص 78.

[3]–كارل غوستاف يونغ، الإنسان ورموزه، تر: عبد الكريم ناصيف، ط1، دار التكوين: سوريا،2012، ص18.

[4]–بسام الجمل، مرجع سابق، ص18.

[5]–بسام الجمل، مرجع سابق، ص 17.

[6]–جون شوفالييه و آلان قيربرانت، مقدمة معجم الرموز، مرجع سابق، ص10.

[7]–بسام الجمل، مرجع سابق، ص 30.

التي تأخذ قيمتها من أصلها الإلهي وتعتبر وحيا عند المؤمن ويشير يونغ إلى أن أهمية الرمز تأتي من كونه متصلا بالمجهول الذي لانستطيع وصفه، وأنه يموت فيه إذا انجلى عنه رداء الغموض يوما ما، " ومادام رمزيا حيا إلا بقدر ثراء دلالته , ولتظهر هذه الدلالة للعيان أو بعبارة أخرى حتى نجد التعبير الأفضل لتأدية الشيء المنشود وغير المنتظر أو المتوقع فإن الرمز يموت ولم تعد له إلا قيمة تاريخية"[1]،فهو مادام محافظا على إبهامه و استتاره يحافظ على كونه رمزا.

و في نهاية التمشي الفلسفي الذي مارسناه ليكون بمثابة بداية الإشتغال في هذا المقال من أجل محاولة الإحاطة ببعض المقاربات للإلمام بالسياقات المختلفة لمفهوم الرمز، ننتقل إلى الفلسفة الهيرمينوطيقية الرمزية لبول ريكور بما هي المسطح الأهم هنا و تحديدا إلى مشكلة الشر بما هو حامل لرمزية وجود الإنسان منذ الأزل،فكيف أدرج بول ريكور مسألة الشر في الفضاء الهيرمينوطيقي وفق رؤية فلسفية؟

**المبحث الثاني: هيرمينوطيقا الشر (الذات ورمزية الشر)**

يستند الفعل التأسيسي الريكوري لرمزية الشر إلى ظهور مقاله الوجود والهيرمينوطيقا، وهو ما يمثل الدخول لدائرة الصراع التأويلي بما هو انتقال من الفينومينولوجيا الماهوية والتي ظهرت في مؤلفه الإرادي واللاإرادي إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية رافقت جل أعماله فيما بعد.

يضعنا ريكور أمام حقيقة الوجود الهش للذات الإنسانية، هذه الذات التي تقف بين سقوطها في الخطيئة بسبب حرية إرادتها، و الفاعلة للشر و الباحثة عن الغفران في ممارستها لتجربة الإعتراف ،إنها ذات تائهة في دائرة تأويلية مليئة بالرموز الأسطورية و العقلانية التي تفيض بمعان و دلالات مختلفة تفوق إمكانية الفهم الواحد و تهز فكرة التفسير النموذجي، ليظهر الشر بما هو قضية لغوية و أنطولوجية، رغم أن اللغة تحاول أن تحيط بالتنوع الدلالي للشر ،غير أنه ينفلت منها،لذا كانت مشكلة الشر البوابة التي من خلالها استطاع ريكور الولوج إلى الأفق الهيرينوطيقي ، و هي من جهة أخرى تعد الخيط الناظم لمجمل مشروعه التأويلي التفكري و هي تدمج الإرادة بما هي اشتغال لاهوتي و الرموز بما هي اشتغال فلسفي حيث أن الفكرة كانت"ادخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر".

لم يكن الإشتغال الريكوري معكوفا في البحث عن أصل الشر أو عن أسبابه، أو حتى عن النظر في وظيفته، بل أراد التعامل معه بما هو ظاهرة للوجود الإنساني، و بما هو موضوع للفهم و ليس للتفسير، و هنا تبرز هيرمينوطيقا الرمز الريكورية كطفرة في الأفق الواسع لتأويل الرمز الديني لذا فهي

[1]–جون شوفالييه و آلان قيربرانت، مرجع سابق، ص14.

"الوجه الآخر للرمزية الدينية"[1]، و تمارس هذه الهيرمينوطيقا وظيفتها التفكرية مرة انطلاقا من الرمز و يتضح هذا في العبث بالوجه الأسطوري للشر للكشف عن الوجه الرمزي الحقيقي له، و أخرى بممارسة التفكير النقدي للحداثة بما هي تجاوز للمقدس الذي تسعى الهيرمينوطيقا الريكورية لإعادة قيمته من جديد، و هنا يتضح مسعى ريكور في العودة بالهيرمينوطيقا إلى أصلها التأويلي الديني النقدي بعيدا عن الهيرمينوطيقا الفلسفية.

إن وضع الشر كموضوع للتأمل يحيلنا أمام سؤال جوهري:ما معنى أن يكون الإنسان خطاء؟ وهل يمكننا القول أن الإنسان هو من أدخل الشر إلى هذا العالم؟ هل الشر مصادفة وجودية أم أنه اسئناف ذاتي؟ كل هذا يسحبنا نحو ما يصطلح عليه ريكور"رمزية الشر"، ليثبت أن الرموز تفيض بالدلالات و المعاني، و أن الفعل التأويلي يسعى إلى إزالة الأسطرة ، لأن الأساطير لا تتكلم معنا بطريقة مباشرة و حرفية بل عن طريق دلج العبارات المجازية و ممارسة التأويل على الأرضية الرمزية الذي "يهيء لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه"[2] ، فالرموز تدعو الفيلسوف لخوض غمار التأويل على المسطح الرمزي الديني للكشف عن المعاني المدفونة "بإزالة الأسطرة" لتفعيل ارتباطها بالواقع الإنساني، بمعنى "الإعتراف بالأسطورة بوصفها أسطورة و لكن بغية تحرير العمق الرمزي فيها"[3]، و يتمظهر هذا التحرير إما بالتخلي عنها في وجهها الخرافي أو بفك الرموز في نصوصها لإنتاج معنى جديد يساهم بدوره في خلق انسان جديد و هنا تغدو إزالة الأسطرة أفقا للإشتغال المتعدد من قبل الجميع لأجل غاية واحدة وهي إعادة البحث في المعنى الأسطوري و ذلك بدحض الرؤى الزائفة، هنا تحديدا يتحدث الرمز الديني من جديد لنستمع إليه من جديد إنه "انفتاح الرمز" من أجل تفجير المعنى الرمزي.

و على اعتبار أن الشر يمثل الأزمة الكبرى للدين و للوجود و للذات على حد الوصف الريكوري، حاول مقاربته في مؤلفيه رمزية الشر و الإنسان الخطاء، و من ثم الإحاطة به من خلال تأويل تمظهراته الرمزية و التي كانت الخطيئة أولها فهي تمثل اللحظة التأسيسية لهيرمينوطيقا الشر و التي عمل ريكور على دلجها في الخطاب الفلسفي ليثبت أن "الخطيئة ليست طبيعية و لكنها إرادة"[4] لذا فالشر أنطولوجيا هو نتاج إرادة إنسانية هشة و قلقة وجوديا تستدعي ضرورة العقاب لكبح جماح الذات و دفعها نحو

[1]–بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)، تر: منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديدة: لبنان–بيروت،2005، ص372.

[2]–بول ريكور، الإنسان الخطاء، تر:عدنان نجيب الدين، ط1، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 2003، ص 15.

[3]–بول ريكور، المصدرالسابق، ص 390.

[4]–بول ريكور،صراع التأويلات ، مصدر سابق، ص337.

الإعتراف لكي لا تلجأ إلى "النفور من الحقيقة"،و عن طريق تأويله لعقيدة الخطيئة الأصلية و ذلك بممارسة النقد على اللغة الدينية اللاهوتية و في مقاربته لسؤال الشر وجد نفسه ناقدا صارما للغة الدينية لتفجير رمزيتها على اعتبار أن الشر هو ذاته الخطيئة الأصلية و لكن في نسخة لاهوتية ، ليثبت أنها أي الخطيئة وافد غنوصي و ليست عقيدة مسيحية،و هي رد فعل اللاهوتيين كدفاع عن دينهم و قد وصفها ريكور بالمعرفة الكاذبة التي يعتقد أنها تنتقل عبر الولادة فتعاقب الذات الإنسانية لممارستها رغم غيابها لحظة انبثاقها، و كان الأصح أن تعاقب الذات الفاعلة الأولى لها فقط، و بذا يخلص ريكور عن طريق الإستدعاء الأوغسطيني إلى "أن مفهوم الخطيئة الأصلية بوصفه تصورا جدليا و دفاعا عن الدين،يعني أن الشر ليس شيئا يكون و لا كائن و لا طبيعة لأنه منا و لأنه عمل الحرية"[1].

وخلخلة منه للرؤية الغنوصية و استنادا إلى التصور الكانطي و الأوغسطيني للرؤية الأخلاقية للشر (رغم دحضه للرؤية الكانطية التي أكدت الأصل العقلي له)، صاغ ريكور نظرية يثبت فيها العلاقة المتبادلة بين الحرية بما هي أصل للشر، و بين ممارسة الإعتراف بالشر بما هو دليل على الذات الواعية بالمسؤولية تجاه حريتها، و عليه أكد ريكور أن الشر ظهر بفعل الإرادة الإنسانية الحرة و هو لا ينفصل عن الشر الواقع له، و بموجب هذا يغدو الإنسان فاعلا و ضحية و هذا ما يستدعي ثنائية الإعتراف و الغفران.

و لكي يستطيع ريكور تحليل عناصر رمزية الشر بعد دحضه لمنطق الخطيئة الأصلية، عاد لمقاربة الأساطير بما هي بوابة التفكير الفلسفي، و التي تعد أسطورة "السقوط للإنسان الأول" أهمها ، و يدفع ريكور بالتأويل إلى أبعد نقطة ممكنة عن طريق ربطه لهذة الأسطورة بأسطورة "البراءة" ،على اعتبار أن الأولى لا تكون ممكنة إلا في حضور الثانية[2]،و خرج ريكور من مقاربتهما إلى القول أن السقوط الذي يتأتى بفعل الإغواء هو الإمكانية الأولى للشر و بالعودة التأملية التفكرية لهاتين الأسطورتين تساؤل ريكور عن الأصل الأول في الإنسان أهو البراءة أم الخطأ؟

و لأجل تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية عمد ريكور إلى دراسة مفهوم اللاعصمة من أجل الإجابة عن السؤال ،ما معنى أن يكون الإنسان خطاء؟، و هنا يستحضر الرؤية اللايبنتزية و التي تفضي إلى القول أن الشر يعود أساسا إلى محدودية المخلوق، و لتجاوزه يطرح ريكور مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركا في العدم باعتباره متناهيا بل كون الإنسان غير متطابق مع ذاته، فمفهوم اللاتناسب بين الذات و الذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجيا الحقيقة الإنسانية، لأنها تشكل

[1]–المصدر نفسه، ص321.

[2]–بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص216.

درجة الوجود الإنساني و كميته و تصنع محدودية الإنسان مرادفا للاعصمة[1]، و عليه و بالعودة إلى التأسيس الأنثروبولوجي الفلسفي للاعصمة يعرف الإنسان ككائن خطاء بالعودة إلى القول بالمحدودية التي تكشف عن عدم تطابق الذات و ذاتها،و هي النقطة التي تفضي إلى إمكانية الشر الإنساني، و رغم هذا فإن الشر لا يظهر إزاء هذا الضعف، و هذه المفارقة الأخيرة تقع في قلب رمزية الشر[2].

يخرج ريكور من هذه المفارقة بالقول إن الضعف أو اللاعصمة هو إمكان لحدوث الشر و ليس أبدا أصلا له، و اللاتناسب يجسد فعل الشر من طرف الذات، و التهرب من الإعتراف به ف"من الشر أن يكون الإنسان حافلا بالأخطاء، و لكن الشر الأكبر أن يكون عنده كل هذه الأخطاء و لا يريد الإعتراف بها"[3]، و هذا ما يؤسس للبنية الأنطولوجية الإنسانية بما هي ضعف و لاتناسب.

إذن يؤكد ريكور أن مفهوم الشر بما هو اشكال فلسفي يمثل محورا أساسيا ضمن الإشتغال الفلسفي و اللاهوتي معا و هو بمثابة تحد عميق لكليهما و هي الحقيقة التي يعترف بها مع كثير من الحسرة جملة من عمالقة الفكر في شتى المذاهب، لكن وفق الرؤية الريكورية ليس المهم هنا هو الإعتراف بل الطريقة التي يتعامل بها مع هذا التحدي، بل لنقل مع هذا الفشل، و مهما حاولت المقاربات الميثولوجية و الفلسفية عقلنة الشر و أصبغت عليه الدلالات فإنها لا تستطيع إقناعنا ، و العيب هنا لا يعود إليها ،بل يعود إلى أن الشر يتوارى من المعنى و يقاومه و هو رغم ضبابيته يغزو الوجود الأنطولوجي للإنسان و يجبرنا على التفكر و التأمل فيه من خلال تمظهراته الرمزية.

لكن ماذا لو كان عصيا،صلبا،سديما ،بمعنى ماذا لو فاجأنا الرمز بمقاومته كل التفسيرات المجازية و إنفلاته من الترجمة ، هنا لن يفضي الرمز إلى التفكير بل سيغدو شللا و جمودا فكريا، و هنا نستشف مشكلة ريكور في قوله"كيف يمكن التفسير انطلاقا من الرمز من دون العودة إلى التفسير المجازي القديم؟كيف نستخرج من الرمز غيرية altérité ،تحرك الفكر من دون أن تكون غيرية لمعنى موجود بالفعل، مخفي،متحجب، و مغطى؟"[4]

## المبحث الثالث: هيرمينوطيقا الرموز

تمثل مقولة إن "الرمز يهب التفكير" التي كانت حصيلة رمزية الشر، شعارا لهيرمينوطيقا الرمز عند بول ريكور، والذي سعى من خلالها إلى طرح مفهوم الرمز بما هو باعث للتفكير الهيرمينوطيقي، و

[1]–بول ريكور، الإنسان الخطاء،مصدر سابق، ص10.
[2]–المصدر نفسه، ص217.
[3]–نفسه، ص 42.
[4]–بول ريكور، الرمز يفضي إلى التفكير،تر: عفيف عثمان، مجلة المحجة، لبنان، العدد 37، 2022، ص 21.

كذا بما هو تحد فلسفي، أراد من خلاله خلق مفهوم التفكر Réflexion بعيدا عن التأويل المجازي التقليدي و استعانة بالتأويل انطلاقا من الرمز، هذا التأويل الذي يصفه ريكور بالتأويل الخلاق (Interprétation Créatrice) "تفسير يحترم اللغز الأصلي للرموز و ينقاد ليتعلم منها، لكنه بدء من هنا ،يرفع شأن المعنى ،و يشكله،متحملا كامل مسؤولية الفكر المستقل"[1]، و يتراءى من هذا الإقتباس أن ريكور يرغب في بناء نوع من التأويل مرتبط بالفهوم القبلية و مستقل عنها في الآن ذاته،و قد اقترح ريكور لبلوغ هذا الفهم ثلاثة مراحل مستعينا بالرموز بما هي خيط هاد نحو التفكير:

**أ-المرحلة الأولى (الفينومينولوجية):** هذه المرحلة وفق الرؤية الريكورية تعني "فهم الرمز من خلال الرمز" شرط أن يكون الفهم ضمن أرضية فينومينولوجية، وهي عملية تعقل إذ تضفي حيوية على الرموز، ويتم الفهم هنا استنادا لوساطة تجليات المقدس.

عمد ريكور إلى تأويل الأسطورة للكشف عن المخبوءات الرمزية فيها ثم سحبها نحو الأرضية التفكرية الفلسفية، و قد استشهد في ذلك بمحاولة ميرسيا إلياد Mircea Eliad بما هي الأنموذج الأجدى لمقاربة هذه المرحلة ، و الذي أكد أن فهم الرمز عنده هو "إعادة وضعه في كلية متناغمة مع الرمز، لكن أرحب منه، و على مستوى الرمز نفسه،تشكل مذهبا Systeme"[2] ، و يخلص ريكور في قراءته لميرسيا إلياد إلى أن الفهم له وجوه عدة، الأول فيها يتم من خلال استخدام جملة من المكافئات كإظهار للتعددية الدلالية لنفس الرمز، أما الوجه الثاني للفهم فيأتي من خلال فهم رمز برمز آخر، بعدها فهم الرمز من خلال تجليات و تمظهرات المقدس من أساطير و طقوس و شعائر و غيرها، و الفهم الأخير يتضح من خلال فهم إمكانية و قدرة الرمز الواحد أن يستوعب مجموعة من مستويات التجربة أو التمثل.

لكن رغم أن المرحلة الفينومينولوجية هي عتبة التفكير في الرمز ورغم سعيها إلى مقاربة فهم الرمز في كيانه الكلي المتسق عبر مستويات الفهم الفينومينولوجي، إلا أنها تحيلنا إلى مرحلة لاحقة بالضرورة ذلك لأن الفهم فيها يبقى "غير منخرط أو غير ملتزم و غير معني بما يفهمه"[3] فهي بعزلها للرمز عن بقية النسق الرمزي تحوله إلى وثن لا يحيل في النهاية لغير نفسه، و هو ما يدفعنا إلى المضي نحو أسلوب مخالف من الفهم و مساحة أرحب للبحث عما هو حقيقي داخل الرمز بالولوج إلى المرحلة الموالية.

---

[1]-المصدر نفسه،ن ص.

[2]-نفسه، ص22.

[3]-حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الإنسانية، ط1، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات:لبنان-بيروت، 2016، ص59.

**ب-المرحلة الثانية(الهيرمينوطيقية):** و هنا كان من الضرورة الانتقال من سؤال –ما هي دلالة الرمز؟–نحو سؤال جديد و أعمق–ما الذي تعنيه هذه الدلالة بالنسبة لي؟–، و هنا يوضح ريكور أن "عالم الرموز ليس في النهاية عالما هادئا و متصالحا... فكل رمز هو مدمر للأوثان بالنسبة إلى رمز آخر، و بالطريقة نفسها، كل رمز متروك إلى نفسه يميل إلى أن يشتد و يتجمد في عبادة أوثان، و بالمشاركة في هذه الدينامية فقط ، يستطيع الفهم أن يدخل إلى المعبد النقدي فعلا للشرح (L'exégése) و يصبح هيرمينوطيقيا"[1]، فالتأويل هنا يظهر عبر جدلية المعنى بما هو معطى من طرف الرمز و مبادرة المؤول، علما أن هذا الجدل قد ظهر في المرحلة السابقة لمحا، ليتعزز في هذه المرحلة و يبلغ الذروة في المرحلة التفكرية الفلسفية.

من هنا كانت الدائرة الهيرمينوطيقية الريكورية تنطلق من فهم مسبق نحو فهم متجدد من خلال ممارسة التأويل على الرموز ، فيغدو التأويل بهذا ضرورة حداثية لفهم تجليات المقدس ثم إنقاذ الذات بالإيمان من الضغط الحداثي الذي وقعت فيه حين نست مقدساتها، أو لنقل غفلت عنها ،و يركز ريكور في هذه المرحلة على أهمية "التذكر من أجل البدء من جديد" لكون عالمنا المعاصر يعيش أزمة نسيان تبلغ حدها الأقصى مع الاتجاه المنطقي بطرفيه الصوري و الرمزي ، ما أسس لميلاد اتجاه مخالف يدعو للاهتمام بالرمز بما هو واهب للمعنى و يسعى إلى الاستعادة في مقابل النسيان ،و يمثل هذا الاتجاه "الهيرمينوطيقا الحديثة".

فالذات الإنسانية اليوم لا تستطيع إلا أن تدور في فلك الحداثة و تمظهراتها لذا فهي تحتاج إلى نوع من النقد يخالف النقد الحداثي " نمط جديد من النقد، النقد البناء و ليس النقد الاختزالي، بمعنى آخر إننا بالتأويل نستطيع أن نفهم من جديد"، هنا يطرح ريكور نمطا جديدا من الفهم يرتبط بالإيمان داخل حلقة هيرمينوطيقية نشطة تحت شعار"ينبغي أن نفهم كي نؤمن لكن يجب أن نؤمن لنفهم" و هو ما يعزوه ريكور لرودولف بولتمان Rudolf Bultmann الذي أشار لهذا في مقاله (مشكلة التأويل)"كل فهم، كما كل تفسير...موجه على الدوام بطريقة طرح السؤال، و بما يستهدفه–ماذا بعد؟–فثمة افتراض دائما، أي أنه منقاد بفهم مسبق للشيئ في الموضوع الذي يستوجب النص في شأنه و لا يمكنه إلا الانطلاق من هذا الفهم المسبق بشكل عام إلى الاستجواب و التفسير" و هنا يشيد ريكور بالطرح البولتماني الذي نبه إلى أن التأويل لا يستدعي قرابة بين الحياة و الحياة التي يلتمسها المفسر، و لكنه يستدعي قرابة الفكر مع ما تبتغيه الحياة و هنا تحديدا تتضح جدلية الإيمان بما هو نتاج تأويلي و الفهم بما هو تجميع للمعاني من

[1]–نفس المرجع، ص60.

مجلة طبنـــة للدراسات العلمية الأكاديمية ISSN 2661-7633 / EISSN 2716-8883

السنة: 2023 المجلد: 06 العدد: 01 ص.ص: 1002-1028



الرمز، هذا الأخير الذي يمثل الوجه النصي للقداسة، فقد مارس بولتمان الرؤية النقدية على العقيدة المسيحية من أجل تكوين عقل معاصر خال من المؤثرات الأسطورية و هذا ضمن مشروعه الديميثولوجي و الذي يعنى بنزع الأسطرة عن العهد الجديد بما هو تعديل مبدئي للخط الحداثي ،و الذي اعتبره ريكور مشروعا ملائما مع بعض التحفظ ، الذي يبرره بضرورة التمييز بين "إزالة الأسطرة (Démythologiser) و بين إستبعاد الأساطير أو التخلص منها (Démythiser ) و التبسيط و إزالة الغموض (Démystifier )من جهة أخرى"[1].

إن التمشي الريكوري سعى إلى تحرير الأسطورة بما هي رمزية تدحض المزاعم التاريخية عن طريق ممارسة النقد بالهدم كخطوة أولى نحو إزالة الأسطرة ،من أجل إعادة تأويلها بما هي استعادة و بناء، بمعنى العودة إلى البحث في هذه الرموز عن جوهرها الخفي الأساسي بعيدا عما يسميه ريكور السذاجة الإنسانية الأولى، البحث فيها عن شيئ ما أضاعته الإنسانية حين انغمست في الحضارة المادية التي سحرتها فسقطت في نمط مخالف من السذاجة التي أضاعت فيها إيمانها ،نحن بحاجة إلى النقد لأن "كل نقد هنا هو نزع الأسطرة باعتباره نقدا بمعنى أنه دائما يزيح صفه شبه تاريخية عن الأحداث،إن النقد لم يزل يطرد لوغوس الميتوس ...كما لو كان هذا النقد الوتد المتقدم للحداثة، إن النقد لا يمكنه أن لا يكون نزع الأسطرة،و هذا هو المكسب الذي لا رجعة عنه للصدق و النزاهة العقلية و بالتالي للموضوعية"[2] ،و توضيحا فالنقد الريكوري لا يعني الرفض المطلق للأسطورة بل يعني رفض الأسطورة بما هي تفسير، أو بمعنى أدق تنحية الأفكار المسبقة التي غلفت فهم الذات بهالة أسطورية لذا انتقد ريكور بولتمان لكونه"اختزل في بعض الأحيان الأسطورة إلى معناها الحرفي من دون أن يأخذ في الحسبان بنيتها أو تركيبتها الرمزية"[3]، و عليه فالنقد الهيرمينوطيقي كما يؤسسه ريكور يسعى لمخالفة و رفض الميتوس بما هو وجه للفهم موجه لخدمة سلطة معينة و هو ما يدفع الهيرمينوطيقا الحديثة لأن "تسرع من حركية نزع الأسطرة لكي تتمكن من إعادة تحيين البعد الرمزي ، باعتباره إشارة أصلية للمقدس و بهذا تساهم الهيرمينوطيقا في إعادة احياء الفلسفة عند التقائها بالرموز ، إنها إحدى طرق التجديد"[4] ،و

[1]–حسام الدين درويش، مرجع نفسه، ص59.

[2]–عطية بن عطية، المقدس وتأويل الرمز والإشارة، (أطروحة دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2017، ص 123.

[3]–حسام الدين درويش، مرجع سابق، ص68.

[4]–عطية بين عطية، المقدس وتأويل الرمز والإشارة، مرجع سابق، ص123.

هنا يتم تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية في المرحلة الموالية من فهم الرمز ، يتحول التفكير من داخل الرموز إلى التفكير انطلاقا من الرموز.

**د-المرحلة الثالثة(الرمز كمنطلق للتفكير)**:و يصف ريكور هذه المرحلة بالفلسفية لانهمام الفيلسوف في تشييد صرحها الرمزي، هنا يضع ريكور رهانا لمحاولة تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية دون إلغائها بالتأكيد ،بمعنى الانتقال إلى "التفكير انطلاقا من الرمز pensée apartir du symbole"[1] لأن هذه المرحلة الفكرية حملت رهانات ريكور لبلوغ الأرض الموعودة لمشروعه و هي الغاية التفكرية الأنطولوجية، و تتعين مهمة التفكير انطلاقا من الرمز في التحقق من الإشارة الرمزية عن طريق التأويل الخلاق لإستبعاد التأويلين المجازي و العرفاني، أما التأويل المجازي فمشكلته تكمن في أنه يتعامل مع الرمز على أنه فلسفة مبهمة تتوارى خلف غلاف تخيلي لتضليل البسطاء بسذاجة عن الحقيقة، و هذا بالتأكيد يشكل خطرا على هيرمينوطيقا الرموز، و لكنه حتما لا يقل خطرا عن التأويل العرفاني الذي يسعى ل"عقلنة الرموز و تجميدها على الصعيد التخيلي"[2]،و هذا ما يظهره ريكور في رمزية الشر بما هي الاشتغال المفضل لهيرمينوطيقا ريكور الرمزية، و عليه من الضرورة ازاحتها من هيرمينوطيقا الرمز ،و مقاربة الرمز بالتأويل الخلاق الذي يهدف إلى التفكير فيما يوحي به، و قدرة الرمز هذه تكمن في فهمه لكينونة الذات و من ثم الكينونة في كليتها.

مسعى ريكور في التفكير انطلاقا من الرمز هو بلوغ ما تريد الرموز قوله بخصوص الوجود عن طريق التأويل ، ففهم الرموز يعيدنا إلى نقطة البداية، بداية التفكير في الرمز من خلال اللغة من أجل الإجابة عن التساؤلات الوجودية المعاصرة "إن الرمز ليس غريبا –بشكل جذري–عن الخطاب الفلسفي، فهو موجود في عنصر الكلام و لا توجد لغة رمزية دون تأويل ، و كل خطاب – و إن كان غير متماسك–يصبح خطابا متماسكا من خلال التأويل"[3]، ففهم الرمز في هذه المرحلة هو نوع من الفكر ينطلق من الرمز بسحب السمات الدلالية له و يضعها على المسطح اللغوي، بمعنى أن يفكر و يتفكر داخل اللغة التأويلية ذلك لأن " فعل التفكر هو اقتران بالفهم الرمزي للكينونة في مجال اللغة، لأنه لا وجود للرمز قبل الإنسان الذي يتكلم و لا يمكن لهذا الكائن أن يفكر و يتفكر إلا لغويا"[4]، و يكون هذا

[1]–علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ط1، دار الروافد الثقافية: لبنان–بيروت، 2015، ص40.

[2]–حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص71.

[3]–أمل مبروك عبد الحليم، رمزية الشر عند بول ريكور، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية:سلطنة عمان، 2014،ص342.

[4]–علية الخليفي، مرجع سابق، ص47.

عبر إنتاج الكلمات ،و هو ينتقل إزاء هذا الفهم بما هو طريقة في المعرفة إلى الفهم بماهو طريقة في الكينونة .

لذا فعملية التفكرانطلاقا من الرمز بما هي الإشتغال الأساسي في هذه المرحلة تقترن بالفهم الأنطولوجي للوجود على أرضية التأويلية الرمزية الخلاقة ،حيث أن ما تكشفه الرموز هو أنطولوجيا الذات داخل أنطولوجيا الوجود، و التأويل الهيرمينوطيقي في النهاية يسعى إلى فك رمزية الكائن بما هو –الوجود هنا– وفق المعجم الهيدغري، لأن "الرمز يعطي للتفكير أن الكوجيتو موجود داخل الكينونة و ليس العكس"[1] فتفسير رمزية الذات وفق التمشي الريكوري يدفعنا إلى التفكر من داخل الإنسان لإعادة النظر في الأنا أفكر الديكارتية و التي هز ركائزها الإرتيابيون لإعتبارهم الذات ترتكز على اللاوعي و دحضهم لمقولة الوعي ،و خلال هذه اللحظة يتحرك فعل التفكر ليقلب المعتاد عن طريق "تفسير الإحساس لا الإدراك المباشر للأشياء الخارجية"[2]، وهنا يغدو نوعا من أركيولوجيا علم النفس لتقويض الرؤى السابقة التي أرادت حصر فهم الذات في الإدراك المباشر الخارجي الفارغ ،هذه الأركيولوجيا التي سعت إلى فهم الذات من جديد عبر تحرير فعل التفكر الرمزي و لكن هذه المرة من داخل الذات و ليس من خارجها ، كما و أدخل ريكور فعل التفكر أرضية التحليل النفسي، فقد دفعه نحو كل ما يتعلق بالذات لإضفاء نوع من الشمولية على التأويل الهيرمينوطيقي بما هو دعامة الفلسفة التفكرية الريكورية .

لكن في نهاية هذه المراحل التفكرية الثلاث في الرمز وتوازيا مع انفتاح ريكور على مختلف المناهج، كان من الضرورة أن نتساءل عن المنهج الذي اعتمده ريكور لدراسة الفهم ضمن هذا الإنفتاح على مختلف المشارب الفلسفية.

## المبحث الرابع: من التفكر في الرموز إلى معاودة التأسيس الأنطولوجي

يمتاز المجال الفلسفي الذي ينتمي إليه ريكور بثلاث سمات أساسية تظهر بوضوح في قوله واصفا إياه بأنه"يندرج ضمن فلسفة تفكرية و يبقى في منطقة الفينومينولوجيا الهوسرلية ، و يريد أن يكون إحدى المعايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا" و هذا ما يفسر صعوبة الإمساك بفلسفته التي تجبرنا على الالتفاف على مختلف المناهج التي يوظفها،و قد اختلف النقاد فيه، فالبعض اعتبره انطلق كوجودي و انتهى إلى فينومينولوجي هيرمينوطيقي، في حين اعتبره البعض وجوديا في المبتدإ وعند المنتهى، و قد كان هذا الارتحال المنهجي لأجل البحث عن الصورة الأنطولوجية الكاملة للذات الإنسانية.

[1]- paul ricoeur, philosophie de la volonté 2 :finitude culpabilité,paris :édition du seuil,1960, p486.

[2]–علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص43.

ومن أجل فك هذا الغموض المنهجي تحدث ريكور عن فكرة "التطعيم" بما هو زرع للهيرمينزطيقا في الأفق الفينومينولوجي وهذا وفق رؤيتين.

**المطلب الأول: الأنطولوجيا المباشرة** :هذه الطريق التي يصفها بول ريكور بالقصيرة والتي تأثر من خلالها بهيدغر يقول معلقا :" وإني إذ أسمي الطريق الموجزة أنطولوجيا الفهم , فذلك لأنها اذ تقطع الصلة مع مناقشات المنهج , فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أنطولوجيا الكائن المتناهي،بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه درجة للمعرفة ولكن بوصفه درجة للكينونة"[1]، فهايدغر قد عمد الى تأسيس مشروع فينومنيولوجي يتناسب وما جاءت به فينومنيولوجيا هوسرل الذي أسس منهجا قدم من خلاله المبادئ الرئيسية للفكر الفينومنيولوجي، والذي استفاد منه هيدغر في نقاط عديدة من أجل صقل أفكاره ، وخالفه تحديدا في فكرة الكينونة المطلقة الهوسرلية والتي كانت امتدادا للذاتية الكانطية، بل "هو متحدد دوما في الهنا والأنا، إنه كينونة هنا أي أنه موجود دائما ضمن وجودية تاريخية معينة"[2]

ويجدر الإشارة إلى أن أهم القضايا التي اشتغل عليها هيدغر هو سؤال الفهم والذي عرف جدلا واسعا في الساحة الفلسفية نظرا لأهميته وتمشي هيدغر في طرحه لمسألة الفهم جعله يصب جل اهتمامه " بفهم الوجود تحديدا" فتحول الفهم عنده إلى إدراك الكينونة بمعنى أن الهيرمنيوطيقا تصبح عملية فهم ضمن الإطار الوجودي، فالنص الأدبي هو الوسيط الأنسب لحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، لأنها في نظر هيدغر مثل الوجود تماما لا يكشف بل يخفي أيضا "[3]. أي أن الهيرمنيوطيقا عنده تقترن بأنطولوجيا الفهم، هذا الذي لم يعد طريقا للمعرفة وأضحى طريقا نحو الكينونة، وهنا تنبثق لحظة القطيعة مع باقي أشكال الهيرمنيوطيقا التي آمنت بالفهم سبيلا للمعرفة خاصة منها هيرمنيوطيقا دلتاي، والهدف من الهيرمنيوطيقا هنا ليس بلوغ الحقيقة بل هو تطوير الفهم، فالفهم هنا وبفضل التأويل ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل، إن فهم الوجود عند هايدغر " يتجاوز الصيغة الهوسرلية، أي قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود الإنساني، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية، فالفهم الهيرمنيوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الذي يكتشف الوجود من حيث هو ظاهرة ....."[4] لذا نظرة هيدغر للوجود تختلف تماما عما هي عند هوسرل بل وتتجاوزها فالأخير دعا إلى قصدية الوعي، في حين أن هيدغر دعا إلى قصدية الوجود الإنساني، فيوجه الفهم الهيرمنيوطيقي عمله باتجاه الوجود كظاهرة

[1]–بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق،ص 36.

[2]–اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ط1، دار الأمان: الجزائر، 2011، ص ص 128–129.

[3]–نفس المرجع، ص131.

[4]–عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الإختلاف: الجزائر، 2008، ص209.

فريدة متخفية يرنو البحث التأويلي إلى اكتشاف أغوارها ومن ثم فهمها كما هي، وهنا يتاح له فهم ثلاثي الأبعاد فهم للذات، وفهم للوجود الخاص ، والوجود ككل .

لكن بول ريكور في نافلة إطلاعه على المشروع الهيدغري رأى "أن السؤال الذي يظل بحاجة إلى حل لدى هيدغر، في نظري هو: كيف نوضح سؤالا نقديا بعامة في إطار هيرمنيوطيقا أصلية؟ ومع ذلك يبقى، أن على خط العودة هذا، يمكن للتصريح بكون الحلقة الهيرمنيوطيقية، في نظر المفسرين، مبنية على نظام سبق الفهم على الصعيد الأنطولوجي الأصلي، أن يختبر نفسه وأن يتضح، غير أن الهيرمنيوطيقا الأنطولوجية تبدو عاجزة لأسباب بنيوية، عن بسط إشكالية العودة هاته "[1]

ووصف ريكور للأنطولوجيا الهيدغرية بالعجز يأتي من اختلافه معه في الطريقة التي مارسها هيرمنيوطيقا، فهو يؤكد أن الوجود الإنساني لا يتحقق إلا وفق ممارسة انعطاف لغوي يتجلى في تأويل الرموز بوصفها شاهدا على الوجود، ومسألة الكينونة تعد الشيفرة التي من خلالها تحقق فهم الكائن والعالم بوصفه دلالات ورموز هذه الأخيرة التي تأخذ دور الوسائط التي تسمح بممارسة الفهم مع نفسها ومع الآخر ، فالهيرمنيوطيقا الهيدغرية أقصت جملة المسائل المنهجية والمعرفية التي هي شرط لفهم الرموز اللغوية وتأويلها واعتبرتها مسائل ثانوية وفي المقابل سلطت الضوء على الأسئلة الأنطولوجية لكينونة الذات الفاعلة، فالفهم في هيرمنيوطيقا هيدغر يأتي " بوصفه طريقة في الكينونة، أي بوصفه طريقة يوجد بها أو يكون من خلالها الكائن أو "الدازاين" Dasein وليس بوصفه طريقة في المعرفة "[2]

وعليه فالتأسيس الأنطولوجي المباشر لم يعد اختيارا لريكور ما دفعه لاقتراح الطريق الطويل (long chemin) وقد كان لمؤلف هيدغر المثير "الوجود والانسان " تأثير عميق على المشروع الريكوري الذي سار فيه انطلاقا من رؤية تصحيحية للتأسيس الأنطولوجي الهيدغري والتي انبقثت عنها الطريق الطويلة نحو تأسيس أنطولوجي للوجود الإنساني، الذي لايتحقق إلا بتأويل الرمز كشاهد على الوجود، وليس تأويل الوجود الذي يفهم الكينونة.

فالطرح الهيدغري جعل من اللغة منطلقا في سعيه للدمج بين القلق الأنطولوجي والمعرفة التاريخية، لكن ريكور أكد عجز هيدغر في إيجاد ممر ينتقل فيه كممارسة بين الفهم والكينونة , وهنا تنبثق الفكرة الريكورية في إيجاد الوسيط الرمزي اللغوي كشاهد وجودي، ثم فتح باب التواصل مع كل هيرمنيوطيقا تمارس التأويل كمنهجية ثم بلوغ لحظة الفهم عن طريق رفض كل ممارسة تفصل بين الحقيقة و التفسير كمنهج لنكشف أن الفهم الريكوري هو " طريق من طرق الكينونة والبحث في الوجود الرمزي

[1]-paul ricoeur, du texte à l'action( essais d'herméneutique 2), paris :édition du seuil,1986,p105.

[2]–حسام الدين درويش، اشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، مرجع سابق، ص39.

لهذا الإنسان، الذي لايمكنه أن يكون كذلك إلا من خلال فهم الوجود وربطه بسياق التفكير والتفكر، لا لشيء إلا لأن عملية فهم الوجود الكائن هي ضرب من ضروب فهم الأنا بما هو الإنسان الوحيد الذي تمكنه التفكير في دلالات حدث الوجود "[1].

**المطلب الثاني: الأنطولوجيا اللامباشرة:** ويصفها ريكور " بالطريق الطويلة" , والتي تمر بعدة مراحل هادئة لبلوغ نوع من الأنطولوجيا تدفع المشروع الهيرمنيوطيقي قبلا لتحميه من انزلاقات الفلسفة البنيوية وتأخذه بعيدا عن مخلفات الكانطية الجديدة وهذه الطريقة تعتمد "نقطة انطلاقها من المستوى الذي يمارس فيه الفهم أي من مستوى اللغة "[2], أي أن المشروع الأنطولوجي عنده لايكتشف دلالاته إلا حين يتخذ اللغة موضوعا له وعلى هذا الأساس وجب "أن تكون أنطولوجيا الفهم مسبوقة ومتوسطة بدراسة ابستمولوجية و مهنجية للفهم "[3]، هنا يبرز تجاوز ريكور لهيدغر الذي اهتم بالدازاين ككائن يفهم وأهمل كيفية فهمه، بلغة أخرى تحول ما انطلق منه هيدغر في تأسيس مشروعه، إلى غاية يسعى إليها بول ريكور فلا يغدو الفهم عنده طريقا للكينونة، إلا بعد دراسته كطريق للمعرفة وبالنظر الى هذه الطريق اللامباشرة تصبح الأنطولوجيا " الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ باللغة و بالتفكر "[4] ، فالفهم عند ريكور يغدو تحليلا عميقا لأنطولوجيا الوجود الإنساني ككينونة رمزية داخل الدائرة الهيرمنيوطيقية ذلك لأن " فهم التعابير المتعدة المعنى أو الرمزية يمثل لحظة من لحظات الفهم للذات "[5].

ما دفع ريكور إلى خلق فهم جديد لرمزية الوجود متخذا من التحليل أو التأويل اللغوي عونا له , فالمشروع الريكوري أدرك منذ لحظة انفلاته عن الرؤية الهيدغرية أنه لا وجود لصلة مباشرة بين الهيرمنيوطيقا و الفينومنيولوجيا لشدة الاختلاف بينهما كأنموذجين للتفكير، لكن هذا التباين لا يلغي التقاطع العميق بينهما من جهة أخرى و هذا ما يبرر لفظة التطعيم الريكورية التي تفضي بضرورة الجمع التأسيسي بينهما إذ أنه " ليس هناك سبيل للإعتقاد بأن اللقاء بين الهيرمنيوطيقا والفينومنيولوجيا كان قدرا محتوما بشكل مسبق"[6] ;، و هذا ما يؤكد أنه لا توجد صلة مباشرة بين الفكرين ما استدعى و لكن كان من الضرورة أن يفضي كل منهما إلى الآخر، لذا وجه بول ريكور نقدا للهوسرلية في صيغتها المثالوية ( Idéaliste) ثم احتفظ بها كضرورة مسبقة للهيرمنيوطيقا، و شككت الهيرمنيوطيقا في النزعة الذاتية

[1]–علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص ص 50–51.

[2]–بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص41.

[3]–حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، مرجع سابق، ص38.

[4]–بول ريكور، مصدر سابق، ص57.

[5]–المصدر نفسه، ص41.

[6]-Jean greisch, paul ricoeur , l’itinérance du sens, jérom million, grenoble, 2001,p20.

الفينومنيولوجية لهوسرل (l'immsnence de soi) وقوضت وعي الذات سواء لذاتها أو للأشياء الأخرى فأصبحت الذات باحثة عن المعنى بعدما كانت مصدرا له، واستعانت في بحثها عن معنى وجودها بالعلامات والرموز والنصوص، وبالتالي " فان التأمل هو نقطة إلتقاء يقع من خلالها تفسير العلاقة بين فهم الإشارات وفهم الذات، ولذا فإننا في هذه الذات نملك حظا للتعرف على الموجود "[1] ، هنا تحديدا تظهر لحظة التشابك بين البعد التفكري والهيرمنيوطيقي في فلسفة ريكور وتجاوزه بهذا فلسفة الوعي التي أصبحت تقدم معرفة مشكوكة تحتاج البحث فيها ،ما جعل لحظة الوعي الريكورية تتحول إلى معرفة النهايات بعدما كانت معرفة البدايات ،وعليه لا يصبح فهم الذات مباشرا دون وسيط وهو ما أبرزته فلسفته ف" يجب على التفكر أن يكون غير مباشر لسببين : بداية، لأن الوجود لا يثبت نفسه إلا في وثائق الحياة وأيضا لأن الوعي بداية وعي زائف ولأنه ينبغي دائما الارتقاء بنقد تصحيحي من سوء الفهم الى الفهم "[2].

في تحليلنا لهذا الاقتباس الريكوري نستشف أن بلوغ فهم الذات يحتاج حضور العملية النقدية و التأويلية كوسيط، ويعود هذا أولا الى كون الإدراك الحدسي للذات يفضي بالضرورة الى كوجيتو فارغ، هذا الذي نسعى الى ملئه بما يطلق عليه ديلتاي ،" التعابير التي تتموضع فيها الحياة "[3]وهي جملة الاشكال الرمزية الإنسانية وفق تعبير كاسيرر، وما نقصده بالكوجيتو الفارغ ، ليس الفارغ فعلا ولكن الممتلئ بنوع من الوعي الزائف (un fauxcogito) ،وهنا يأتي النقد كضرورة تجاوزية تحررية من هذا الوعي الكاذب فالفلسفة التفكرية الريكورية تحتاج في النهاية منعطفا هيرمنيوطيقيا ( un détour herméneutique) ذو بعد نقدي لتجاوز هذا الوعي الزائف الذي يدفعنا ثانيا للتأكيد على أن هذه الانعطافة دون التأويل والنقد ليست فقط عاجزة أمام بلوغ معرفة الذات بل الأمر يتجاوز هذا الى العجز أمام التعابير التي تتمظهر بها ويرجع هذا العجز للتأويلات الكاذبة الصادرة عن الوعي المغلوط ( la conscience fausse)[4].

إذن نحن هنا بإزاء فلسفة تفكرية تبحث في الوجود الإنساني كوجود رمزي وإدراج هذا الوجود في أفق هيرمنيوطيقا التحليل النفسي، وهنا تحديدا يتم القطع مع فلسفة الوعي , للتأكيد على مصداقية اللاوعي الانطولوجية على اعتبار أن الفهم عليه ان يعنى بالكينونة الداخلية للإنسان او " لنقل من داخل

[1]–علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص51.

[2]–بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص50.

[3]-paul ricoeur, le confilt de l'interprétation, paris : édition du seuil, 1969, p114.

[4]–حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، مرجع سابق، ص43.

الذات في إتجاه الخارج ، أي من اللاشعور في اتجاه الشعور ومن صلب الأنا في إتجاه الاخر"[1] , وهنا ينشأ نوع من الأنطولوجيا يدحض الأحكام السابقة التي أنشأتها فلسفة الوعي ويظهر التأويل على أنه طريقة لفك الرموز لنصل لفهم الذات وفق رؤية رموزها اللاشعورية ليظهر الجانب الشفاف من الكوجيتو الديكارتي لكونه يعتمد طريقا واضحة و مباشرة، بينما الكوجيتو التأويلي الريكوري يمتاز بالإحاطة الطويلة و المقصودة حول الرموز و الأساطير.

وعلى هذا يتحول الوعي كمرحلة أولى في الفهم التقليدي إلى مرحلة أخيرة مع الفهم الريكوري لأن " الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة انطلاقها، ولا ترتكز على ذاتها الا في النهاية، وبقول آخر إنها تلك التي لا تملك معناها الا من خلال صورة لاحقة، فالصورة الجديدة هي التي تستطيع ان تكتشف "[2]

واللسان عموما هو ما يربط الأنا بالآخر بطريقة رمزية وعليه يحسم بول ريكور " قضية الكينونة في انتماء اللسان إلى الكائن "[3]، ففهم الوجود هنا مرهون باللسان الذي أخذنا في جدلية بين "الأنا أكون" و "الأنا أتكلم" فالصرح اللغوي وفق التمشي الريكوري يحيلنا إلى أنطولوجيا رمزية للوجود، يؤسس لها ريكور انطلاقا من بعث جديد لعملية التفكر في الرمز كأرضية لممارسة الفعل الهيرمنيوطيقي على الدلالة اللغوية للوجود، إنها أنطولوجيا الإقرار والاعتراف التي تؤمن بالاختلاف.

لذا فالعلاقة الجدلية بين الوعي واللاوعي تقودنا إلى فهم عميق لرمزية الوجود، على اعتبار أن اللاوعي حسب الوصف الريكوري يمثل شغف الليل والوعي يمثل قانون النهار، هنا بات من الضرورة اقتران الأنا الديكارتية المفكرة بالأنا أكون لنخلص لنوع من الأنطولوجيا الكافية لفهم عمق الذات من جهة وفهم الآخر[4] من جهة أخرى فتت[5]غير صياغة السؤال من " ما الكائن " إلى " من هو الكائن" لتتم معاودة دفع الكينونة الى مستوى اللسان بالارتكاز على الأفق اللغوي بما هو " حمل للكلام ودلالته اللغوية للوجود في العالم في دائرة التأويل الهيرمنيوطيقي من خلال إعادة التفكير وتحديدا من معاودة التفكر réflexion انطلاقا من الرمز"، فالتساؤل " من هو الكائن" يحملنا إلى نوع من التأويل للوصول إلى فهم

[1]–علية الخليفي، مرجع سابق، ص52.

[2]- paul ricoeur, le confilt des interprétations, p114.

[3]–علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص56.

[4]–المرجع نفسه، ص54.

[5]–نفسه، ص57.

الوجود الكلي للإنسان ككينونة رمزية ,و الذي يثبت وجوده من خلال الكلام بما هو تحليل وتفسير للوجود.

**خاتمة:**

إجمالا وبالعودة السريعة لما مررنا عليه، نستنتج ما يلي:

-إن "الأنا" عند بول ريكور لا يمكن أن تبلغ حقيقة ذاتها عن طريق الاستبطان أو التأمل الذاتي، وإنما بواسطة تأويل الرموز والعلامات والنصوص، لبلوغ المعاني المستترة خلف المعاني الظاهرة وهذا ما يبدو جليا في تناوله لمشكلة الشر بإخراجها من الدائرة الأسطورية نحو التفكير الفلسفي.

-سعى بول ريكور إلى دلج مفهوم الرمز بمفهومي الفهم الدلالي والتفسير الهيرمينوطيقي، من أجل احياء المعنى الفلسفي داخل الدائرة الهيرمينوطيقية وبهذا خلص إلى المراحل الثلاث لهيرمينوطيقا الرمز.

-تمكن بول ريكور بفرادة طرحه إلى الدلج بين مستوى اللغة الرمزية ومستوى فهم الذات، فبلوغ المعنى الحقيقي لا يتأتى إلا من خلال التأويل الرمزي، وتفكيك الرموز يمنح الإنسان الحرية في تفجير المعاني بعدما عاش أسيرا للرؤية التطابقية بين الرمز والمعنى.

-يؤكد بول ريكور على ضرورة تطعيم الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا من خلال مقاربته لمسألة المنهج المناسب للظاهرة الإنسانية، فالفينومينولوجيا تجسد الطريقة الأنسب لوصف أي ظاهرة إنسانية، والهيرمينوطيقا هي أحسن وسيلة للفهم.

-عمد بول ريكور إلى اختبار الطريق الطويل للأنطولوجيا بعد مقاربته قراءته للأنطولوجيا الهيدغرية التي مثلت نقطة انعطاف في مشروعه الفلسفي بما هي ضرورة ابستمولوجية ونقدية، وذلك من خلال انتقاله من ممارسة التحليل الأنطولوجي للدازاين، نحو فلسفة أرحب وأعمق هي فلسفة اللغة، وهذه الإنعطافة تعد اللحظة الأهم في بناء الذات الحداثية من خلال ترميم الكوجيتو"الديكارتي اليقيني والنيتشوي المهزوز".

ويتبين مما سبق أن بول ريكور من خلال قراءته التأويلية للعالم الرمزي سعى إلى فتح أفق رحب يأتي الرمز، العلامة، النص، وسيطا يفتح المجال أما تطلعات جديدة للذات التي تسعى لتحقيق مشاريعها عبر الإندفاع نحو العالم الخارجي بما هي ذات عارفة وفاعلة ومنفعلة.

## قائمة المصادر والمراجع:

**قائمة الكتب العربية:**

1. أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ط2، كلية الدراسات العربية الإسلامية: الإمارات العربية المتحدة–دبي، 2013.
2. أرنست كاسيرر، اللغة و الأسطورة، تر:سعيد الغانمي، ط1، دار الكتب: الإمارات العربية المتحدة–أبو ظبي، 2009.
3. أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، تر: إحسان عباس، دار الأندلس: لبنان–بيروت، 1961.
4. أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة: لبنان–بيروت، 2005.
5. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجد 3،تر: خليل أحمد خليل، ط1، منشورات عويدات: بيروت –لبنان، 2001،ص1398.
6. أوغدن و ريتشاردز، معنى المعنى، تر:كيان أحمد حازم يحي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة: ليبيا–بنغازي، 2015.
7. بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الدين،ط1،مطبعة الفني: تونس–صفاقس، 2007.
8. بن تومي الياميين، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ط1، دار الأمان: الجزائر، 2011.
9. بول ريكور، الإنسان الخطاء، تر:عدنان نجيب الدين، ط1، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 2003.
10. بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)، تر: منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديدة: لبنان–بيروت،2005.
11. تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، تر:محمد الزكراوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة: بيروت،2012.
12. جون شوفالييه وآلان قيربرانت، مقدمة معجم الرموز، تر:فيصل سعد،الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، 2016.
13. حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلوم الإنسانية، ط1، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات:لبنان–بيروت، 2016.
14. عبد السلام المسدي، اللسانيات و أسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر:تونس–تونس، 1986، ص64.
15. عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الإختلاف: الجزائر، 2008.
16. عثمان حشلاف، الرمز و الدلالة في المغرب العربي المعاصر، منشورات التبيين:الجزائر، 2000.
17. علية الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ط1، دار الروافد الثقافية: لبنان–بيروت، 2015.
18. فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تر:صالح القرمادي و آخرون، الدار العربية للكتاب:ليبيا–طرابلس، 1985.
19. فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، تر:يونيل يوسف عزيز، ط3، دار آفاق عربية:العراق–بغداد، 1985.
20. كارل غوستاف يونغ، الإنسان ورموزه، تر: عبد الكريم ناصيف، ط1، دار التكوين: سوريا،2012.
21. كارل غوستاف يونغ، الكتاب الأحمر، تر: متيم الضائع، رنا بشور، ط1، دار الحوار: سوريا، 2015.
22. كيان أحمد حازم يحي، اللغة بين الدلالة ة التضليل، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة: ليبيا–بنغازي،2015.
23. محمد قدور، مبادئ في اللسانيات، ط3، دار الفكر: سوريا–دمشق،2008.
24. مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس: بيروت، 1996.

**قائمة الكتب الأجنبية**

1. André comte, dictionnaire philosophiue, éd 1, paris : presses universitaires, 2001.
2. Jean greisch, paul ricoeur, l'itinérance du sens, jérom million, grenoble, 2001
3. Les notions phylosophique, éd 2, France : presses universitaires, 1998.

4. paul ricoeur, du texte à l'action (essais d'herméneutique 2), paris : édition du seuil, 1986.
5. paul ricoeur, le confilt des interprétation, paris : édition du seuil, 1969.
6. paul ricoeur, philosophie de la volonté 2 : finitude culpabilité,paris :édition du seuil,1960.

الرسائل الجامعية:

1. عطية بن عطية، المقدس وتأويل الرمز والإشارة، (أطروحة دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله.

المقالات:

2. أبو زيد أحمد، الرمز و الأسطورة و البناء الإجتماعي. مجلة عالم الفكر،الكويت،المجلد 16، العدد الثالث ،1985.
3. أمل مبروك عبد الحليم، رمزية الشر عند بول ريكور، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: سلطنة عمان، 2014.
4. بول ريكور، الرمز يفضي إلى التفكير، تر: عفيف عثمان، مجلة المحجة، لبنان، العدد 37، 2022.