

"هرمنوطيقا الدين و الأخلاق في فلسفة بول ريكور"

Hermeneutics of Religion and Moral in Paul Ricoeur's Philosophy

إيناس كرييش

1جامعة الجزائر2، أبو القاسم سعد الله، الجزائر

inesskribech@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/10/25 تاريخ القبول: 2022/05/07 تاريخ النشر: 2023/03/31

ملخص:

ارتبطت مسألة القيمة بالعديد من الفلاسفة المعاصرين أمثال ديلتاي، شلايرماخر، هيدغر، وصولا إلى غادامير وبول ريكور. هذا الأخير الذي وجه اهتمامه إلى دراسة تجاوز فيها البعد الأنطولوجي والفينومولوجي إلى البعد الأخلاقي والديني، فكانت قفزته تتم عن المكانة المرموقة التي إحتلها في عالم الإبداع الفلسفي الفرنسي، خاصة من خلال تلك المسحة الدينية الباطنية التي تهدف إلى بلوغ تأمل ذاتي يجعل من الأخلاق عنوانه الرئيسي، وعليه فإن الإشكالية تتعلق بالسؤال: كيف أدرج "بول ريكور" الظاهرة الدينية والأخلاقية في تيمات الهرمينوطيقا؟ و إلى أي مدى أفلح في تحقيق فلسفة الإرادة داخل الخطاب الديني على اختلاف مقولاته، و من ثمة الوصول إلى تأويل نقدي تكون فيه اللغة أساس تلك التأويلية؟ من أجل الإجابة عن هذه الإشكالية، تتبعنا المنهج التحليلي التاريخي الذي سمح لنا بالاطلاع على موقف "ريكور" من تأويلات سابقه، لتبقى هرمنوطيقا الدين والأخلاق عند "ريكور" هي وحدها المؤسسة لخطاب التناهي الذي يسمح بإقامة حوار متسامح بين الديانات والمنظومة الأخلاقية على اختلاف مقولاتها.

الكلمات المفتاحية: الدين، الأخلاق، الهرمنوطيقا، القيمة، اللغة.

Abstract : *The question of value has been associated with many contemporary philosophers such as Deltay, Schleiermacher, Heidegger, Gadamer et Paul Ricoeur. The latter who went to a study in which he transcended the ontological and phenomenological to the moral and religion dimension. His jump was indicative of the place he occupied in the world of French philosophical creativity, especially through that esoteric religion streak that aims to achieve self-reflection that makes moral its main title. Therefore, the problem relates to the question: How did Ricoeur include the religion and moral phenomenon in the themes of hermeneutics? In order to answer this problem, we followed the analytical method, which enables us to see the interpretations of the previous ones, to remain the hermeneutics of religion and moral for the final discourse that establishes a dialogue with the religions including the moral system of different sayings.*

Key words: religion, moral, hermeneutics, phenomenon, ontological.

مقدمة:

يعد مشروع الهرمينوطيقا من بين أهم التيارات الفلسفية الهامة في الفكر الغربي المعاصر الذي مازال لحدّ هذه اللحظة ذو مكانة علمية لا نظير لها في عالم الفكر، لما لها من قدرة على توليد المعاني والدلالات بموجبها أصبح الحديث عن لغة منفتحة لا منغلقة أمراً جائزاً ومشروعاً، ولئن اتخذ "ريكور" من الهرمنوطيقا طريقاً للكشف عن ظاهري "الدين والأخلاق"، فذلك لأنه أراد أن يصل بسؤاله إلى بعده الأقصى، وهو ما أتاح له فرصة وضع مخططه التأويلي أمام كل دوغمائية فلسفية تدّعي إمتلاك الفهم والحقيقة، و الانتقال بسؤاله من الفنومولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومنه إلى الأنثروبولوجيا التي أعطى من خلالها تفسيراً جديداً للإنسان يعلي من الفهم كمقولة أساسية في النص التأويلي، ليصبح الرهان الريكوري

متعلّقاً بالبحث داخل الحلقة الهرمنوطيقية التي تبحث في ثنايا الأصل التاريخي، بحيث يكون العالم هو النص المفتوح على الوجود الإنساني، والمفتوح على تفسيره بواسطة اللغة.

لا شك في أن التأمل في مسارات المعرفة المرتبطة بالكائن اللغوي قد قاد "ريكور" إلى تبني النقاش مع نصوص فلسفية هامة مكنته من إعادة المغزى الخطابي للنص المؤول، الذي بوجهه يتمكن القارئ من الإضطلاع على المعنى الأصلي للنص التاريخي المؤول، ومن ثمة القدرة على فهمه في قالبه التأويلي الصحيح. ضمن هذه الوجهة، يطرح "ريكور" المسألة الدينية والأخلاقية داخل تيمات الهرمنوطيقا، فهل أفلح "ريكور" في تحقيق مشروعه الفلسفي؟ وما هي الأسس التي تتوقف عليها هرمنوطيقا الدين والأخلاق؟

من أجل الإجابة عن هذه الإشكالية، تتبعنا المنهج التحليلي التاريخي الذي سمح لنا بفهم الأفكار المؤسسة لهرمنوطيقا الدين والأخلاق، والعودة إلى التاريخ من أجل التماس التأويلات السابقة على "ريكور" في الموضوع المطروح.

1. منزلة الظاهرة الدينية و الأخلاقية في المنهج الفنومولوجي:

ارتبط ظهور المنهج الفنومولوجي بالفيلسوف الألماني "هوسرل" مع بدايات القرن العشرين الذي عزز فيه مفهوم الوعي بما هو أساس كل معرفة، فعن طريق فكرته عن "القصدية" يصبح كل وعي مرتبط بشيء ما، يقول: ((كلمة القصدية لا تدل على شيء آخر غير هذه الخاصية الأساسية و العامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعور بشيء ما، وأن يحمل في ذاته هو، بوصفه أنا أفكر، موضوعه المفكر فيه)) (إدموند هوسرل، 1970، ص141) بمعنى أنه لا يمكن تصور موضوع خارج وعي الذات، فالوعي منتج إلى شيء ما، ولا يوجد موضوع مهما اختلفت طبيعته دون غاية و قصد. وإذا كان "ديكارت" قد أقرّ بـ: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فإن "هوسرل" يقلب هذه المعادلة لصالح الوعي، وبذلك أعطت الفنومولوجيا الأولوية للوعي على الذات، بهدف الكشف عن أفعال الإدراك في علاقتها بالظاهرة الموجودة. لكن "هوسرل" لم يلبث أن وقع في شرك المثالية

الذاتية - وهذا ما سيرفضه ريكور- الأمر الذي دفع بعض تلاميذه إلى مدّ المنهج الفنونولوجي إلى ميادين أخرى فضلا عن الشعور ، حيث قام "شالر" بتطبيقه في ميادين الأكسيولوجيا أو علم القيم مؤكدا على ((أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم، وبتحقيق كل واحد منها، فالفعل يكون خيرا إذا حقق قيمة إيجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شريرا إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دنيا..والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس)) (بدوي، 1984، ص41)

يواصل "هيدغر" وضع ماهية هذا الفكر موضع التساؤل الذي لم يجد له ماهية إلا في كونه وجودا في العالم، وبذلك يتحول السؤال الفنونولوجي إلى سؤال أنطولوجي يقوم أساسا على إنكار الوعي الذاتي - مع هوسرل- و التأسيس لمعرفة وجودية محضة، وعن طريق ((الفهم-يقول هيدغر- تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الموجود الذي تلقاه داخل العالم، فتصل إليه ويصبح في متناول يدها)) (هيدغر، 1977، صص75-76) أي يصير مكشوفاً وظاهراً، هكذا يعمّق "هيدغر" المفهوم الهرمنوطيقي ليصبح مرتبطاً بالأبعاد الأنطولوجية للفهم التي تحل محل إبستيمولوجيا التأويل، ف((الفهم و التأويل طريقتان لوجود الإنسان، فليس الفهم شيئاً يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه)) (عادل مصطفى، 2003، ص53)، هنا يعلّق "ريكور" بقوله: ((الفهم-عند هيدغر- دلالة أنطولوجية، فهو رد فعل وجود مقذوف إلى العالم، يجد طريقه بإسقاطه إمكانياته الخاصة عليه)) (ريكور، 1999، ص72)، وبموجب هذا الفهم الأنطولوجي الهايدغري الذي أعاد تأويل ماهية الإنسان يستأنف "ريكور" سؤاله عن المشروع الهرمنوطيقي، بحيث ((إن مسألة الحقيقة -حسبه- لم تعد مسألة نظرية/منهج، وإنما مسألة تحلّيات الكائن الذي يقوم وجوده على الفهم)) (ريكور، 2005، ص40) هذا الفهم الذي يستوجب إدخال الهرمنوطيقا موضع التفسير و التأويل، واضعاً بعين الاعتبار الظاهرة الدينية و القيمة الأخلاقية قيد البحث، بحيث يصبح السؤال متعلّقاً بـ: كيف أن القيم الأخلاقية

والإيمان قد أصبحت مسألة شعورية بحثة مع الفنونولوجيا؟ وهي الإشكالية التي مهّدت إلى تأويلية الدين والأخلاق.

لقد كانت الهرمينوطيقا إلى زمن غير بعيد على صلة وثيقة بالتفسير اللاهوتي (الإنجيل) الذي غالباً ما كان يؤدي إلى اختلاف الرؤى و تعدّد المفاهيم، وهو ما عبّر عنه الشاعر الإنكليزي "وليام بلاك" (william blake) في قصيدته "الوحي الأزلي" قائلاً: ((كلانا قرأ الإنجيل ليل نهار، ولكن ما قرأته أنت كان أسوداً و ما قرأته أنا كان أبيضاً ((دايفيد جاسير، 2007، ص113)، من هنا كان اهتمام الفلاسفة بالمسألة الهرمينوطيقية بغية الوصول إلى فهم صائب للنص من شأنه أن يزيح عنه كل لبس وسوء الفهم الذي قاده إليه التفسير القديم، بل من هنا أتى "شلايرماخر" و حاول نقل المعنى المتداول إلى معنى أكثر وضوحاً و جلاء، بحيث لم تعد الهرمينوطيقا معه متعلقة بالنص الديني بل بالأحرى تتعلّق بتجربة اللغة حيث تكون هذه الأخيرة شرط الخطاب الفلسفي، يقول "شلايرماخر" في رسالة بعثها إلى صديق له في جوان 1805: ((إيّ ألقى درساً في الهرمينوطيقا و أبغي تأسيس علم لم يمثل إلى حدّ الآن غير مجموعة من الملاحظات المتفكّكة و غير المُرضية، علم يحوي اللغة بأسرها كحدس و يبحث عن النفاذ من الخارج إلى صميم أعماقها)) (نبهة قارة، 1998، ص46)، ومن أجل ذلك، يقيم "شلايرماخر" وزناً لعملية الفهم المتعلقة بالحالة الإبداعية للمبدع سواء منها الداخلية أو الخارجية، و هو ما يدل على اهتمامه بالتجربة النفسية حيث تكون اللغة وسيطاً بين النص و المؤول و على حدّ قراءة "ريكور" فإن ((البرنامج التأويلي لشلايرماخر يحمل في طيّاته البصمة المزدوجة، الرومانسية والنقدية: الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع سيرورة الإبداع، و النقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونياً)) (ريكور، 2000، ص61)

أما فهم شلايرماخر للأخلاق فقد قام على توافق المبادئ و بين اختلاف مظاهر الحياة العينة، وعلى التوافق بين متطلبات الفرد وبين إرادة المجتمع، حيث صنف الأخلاق ضمن ثلاث مجالات: (نظرية الفضيلة، نظرية الواجب، ونظرية الخيرات) (بيتر كوزمان وآخرون، ص149)، و يختص الخير -حسب شلايرماخر- بأربع مؤسسات أخلاقية تشمل كل من الدولة والحياة الاجتماعية والعلم والكنيسة، و لتوضيح هذه الفكرة يتعد "شلايرماخر" عن كل ما له صلة بالعقلانية و الأخلاقية حيث: ((لا يتأسس الدين عنده على العقلانية و الأخلاقية، بل إن أساسه في الشعور بالاستقلال المطلق)) (المرجع نفسه، الصفحة نفسها)، و في هذا تعبير واضح وصريح على أن "شلايرماخر" يضع الشعور أو الوعي أساسا لتشكيل الخير و هي الفكرة التي وجدت صداها في فكر "هوسرل" أيضا.

تتضح معالم الاتجاه الهرمينوطيقي من جهة أخرى مع "دلتاي" من خلال موقفه الإبيستيمولوجي من العلوم الإنسانية، حيث نجده يميز بين علوم الفكر (العلوم الإنسانية) و علوم الطبيعة يقول: ((فالطبيعة توجد بالنسبة للإنسان بفضل عودته للتجربة المعيشة، و فقط في عودته إلى الحياة تنبثق الدلالة و القيمة و الغاية والتوجه الكبير الآخر الذي يحيي العمل العلمي)) (W.Dilthey, p34) معنى ذلك أن استقلالية علوم الفكر لا يرتبط بالإنسان وحده وإنما بعلاقته مع الطبيعة، بل بالأحرى بانفتاحه على التجربة المعيشية بما في ذلك الظواهر اللغوية و الإجتماعية و الثقافية، و أكثر من ذلك يحيل "دلتاي" إلى "فهم الواقعة الإنسانية" فهماً زمنياً خاضعا للتاريخ، و هو ما يؤكد بقله: ((من وجهة نظر العلاقة الحيوية يجب أن يُمنح للأشخاص و للأشياء و للأحداث شكلا و تلوينا بواسطتهما يستطيعوا أن يكونوا إدراكات وصور ذاكرية في الحياة نفسها)) (Ibid, p87)

لقد أخذ "دلتاي" على عاتقه مهمة إصلاح إبستيمولوجيا علوم الفكر/العقل، و وراء ذلك الزخم المعرفي تكمن الهرمينوطيقا بما هي محاولة وضع النص في قلبه

المفهومي الإيستيمولوجي، يريد "هيدغر" أن يتعداها إلى الفهم الأنطولوجي من خلال قلبه للمسألة بحيث يُصبح الفهم ذا أسبقية على التفسير و يكون التأويل بموجب ذلك هو مجرّد طريق لإضاءة ما تمّ ضياعه في التقنية، يقول "ريكور": ((لو أننا تمكّنّا من وضع الخط الأول من الهرمنوطيقا الإقليمية إلى الهرمنوطيقا العامة، تحت علاقة الثورة الكوبرنيكية، لوجب وضع الخط الثاني الذي نشرع فيه الآن تحت علامة قلب كوبرنيكي ثان، يعيد وضع أسئلة المنهاج تحت مراقبة أنطولوجيا أولية)) (ريكور، 2000، ص 68).

أكثر من ذلك، يتحدث "ريكور" منذ صفحاته الأولى من كتابه "صراع التأويلات" عن "تطعيم هرمنوطيقي للظاهراتية" يقول في ذلك ((لقد تشكلت المشكلة الهرمنوطيقية قبل ظاهراتية هوسرل بكثير، و إنه لمن أجل هذا أتكلم عن التطعيم، و يجب القول أيضاً أنه تطعيم متأخر)) (ريكور، 2005، ص 33)، غير أن "ريكور" لكي يصل إلى الهرمنوطيقا وبالأخص إلى هرمنوطيقا الدين و الأخلاق جعل من التصورات الأنطولوجية بداية طريقه التأويلي، ومن الفهم الهيدغري خادم الهرمنوطيقا الأول، فكانت الأنطولوجيا بمثابة المعبر التي نقلت بموجبها الهرمنوطيقا إلى ميدان الدين والأخلاق، و كانت بذلك الظاهرة الدينية بمداها الأنطولوجي هي محاولة لفك رموز المقدس التي تضاهي كلام الكائن، يقول "هيدغر": ((إن جوهر المقدس لا يدع التفكير فيه إلا إنطلاقاً من حقيقة الكائن)) (المصدر نفسه، ص 459)، وبذلك تحاول الهرمنوطيقا أن تتجاوز التفسير إلى التفكيك انطلاقاً من المعنى الأخلاقي، وهذا ما تحاوله تأويلية "ريكور" تفسيره وفهمه على ضوء تأويل النص، فكيف ذلك؟

2. تأويلية الدين و الايتيقا: من الفنونولوجيا إلى الهرمنوطيقا:

أ. تأويلية الدين:

إن المنطلق الأول لأي معرفة دينية هي معاودة إثبات العقيدة استناداً إلى معطيات النص المقدس، وبعض نصوص القديسين، أو نصوص الصحابة و التابعين، والأئمة والفقهاء، وعليه ((فالهرمنوطيقا في علم اللاهوت (الثيولوجيا) تدل على فن التأويل، تأويل وترجمة الكتاب المقدس(الأسفار المقدسة)، فهو في الواقع مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق، وعلى وجه الخصوص عند القديس أوغسطين في مؤلفه العقيدة المسيحية)) (غادامير، 2006، ص63)، و لئن اتخذ "ريكور" من الهرمنوطيقا طريقاً لمشروعه الفلسفي، فذلك لأنه أراد أن يصل بسؤاله إلى بعده الأقصى، أي تحويل السؤال الأنطولوجي والفنونولوجي إلى سؤال هرمنوطيقي، وذلك ما لا يتسنى إلا من خلال بعض المفاهيم المتداولة (الخطيئة، الشر، الكتاب المقدس)، حيث يرتبط مفهوم الخطيئة عند "ريكور" -بدايةً- بخطيئة آدم باعتبارها الخطيئة الأصلية في الديانة المسيحية، والتي أدت بالإنسان إلى محاولته للتكفير عنها، وعزمه عن تحقيق هدفه النابع من وعيه التام بإرادته لا الاستسلام للطبيعة الوراثية. و يذهب "ريكور" إلى القول بأن الخطيئة قد ولّدت في الإنسان روح المسؤولية، و هو بذلك يدحض كل قول بأن الإنسان أسير الخطيئة أو الشر بل هو مسؤول عن أفعاله و سلوكاته و ((إذا كان السؤال: من أين يأتي الشر؟ يفقد كل معنى أنطولوجي، فإن السؤال البديل: من أين أتى فعلنا للشر؟ يهبط بمسألة الشر كلها في كرة الفعل... لا توجد نفس مدفوعة تعسفياً نحو الشر)) يقول "ريكور" (ريكور، 1999، ص277)، الخطاء، صص228-229)

يؤكد "ريكور" من جهة أخرى على أن الكتاب المقدس (الإنجيل) مرتبط بتأويل نصوصه وإيضاح لغته التي من شأنها تحييب على المشكلات المهمة في النص كمشكلة ((ما العلاقة بين الفهم و التفسير في إطار فعل القراءة الشامل؟)) (ريكور، 1999، ص277)،

وهو ما يعني أن التأويلية التاريخية للإنجيل تدخل في إطار الفهم العام للنصوص المقدسة المتمثلة في نصوص الإنجيل أو نصوص القديسين، ولعل اهتمام "ريكور" بتأويل أساطير الكتب المقدسة هو ما سمح له من الولوج داخل الفكر اللاهوتي والمقدس، وذلك بفضل قراءته لبعض كبار اللاهوتيين من أمثال "رودلف بولتمان" الذي أثار فكرة "نزع الطابع الأسطوري"، وبشهادة "ريكور" نفسه: ((فقد كان بولتمان محققاً على هذا المستوى إذ قال يجب إزالة الأسطورة، أي تنجز من غير تحفظ ولا طرح)) (ريكور، 2005، ص448)، كما ((يشير "بولتمان" إلى أن رسالة الإنجيل تقوم في سياق التصور الكوزمولوجي للسماء من فوق، والأرض في الوسط، والعالم السفلي من تحت، أي عالم المستويات الثلاث)) (عادل مصطفى، 2003، ص39)، إلا أن اللاهوت الإنجيلي قد ظل حبيس معضلات تأويلية رومانسية، و ((لهذا السبب ظهر أن الدراسات المكرسة لكلمة الله، أو بمزيد من العموم، للكلام الإلهي من هذا هذا المنطلق أكثر جدوى وأعم ثراً من دراسات الأسطورة ونزع الأسطورة)) (ريكور، 1999، ص277)

ب. تأويلية الأخلاق:

عمل "ريكور" أثناء مساره الفكري التأويلي على توسيع الدائرة الهرمنوطيقية، هذه الأخيرة لم تكن محصورة في الوجود والدين فحسب بل إلى البعد آخر شمل الإيتيقا و الأخلاق، وإذا كان "ديكارت" قد أعلن قبلاً "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فإن "ريكور" يقلب المعادلة الديكارتية من التفكير إلى الوجود الإنساني المرتبط بالحرية، إذ "أنني مادمت أفكر فأنا حر، حيث يربط في كتابه "الإنسان الخطاء" قضية الشر بحرية الإرادة، ((فالشر – كما يقول – يأتي للإنسان كما الخارج بالنسبة للحرية)) (ريكور، الإنسان الخطاء، ص10)، لكن قبل خوضه في الإيتيقا، عرّج "ريكور" على المسألة الميتافيزيقية، وهو ما يوضحه الفصل الثاني من كتابه "بعد طول تأمل" يقول: ((إنني أعتبر من وجهتي أن الإيتيقا متقدمة من جهة النظام التصوري على الأخلاق التي سبق لي أن ذكرت بإحالتها على الإلزام، إن الإيتيقا تنبني –

من جهة الإصطلاح المعجمي - على صفتي الخير والشر)) (ريكور، 2006، صص 145-146)، ويغلق "ريكور" باب الحديث عن فهمه للأخلاق حينما يقر بأن الإنسان يقصد بعض المشروعات (مشروع الإرادة)، ليكون الممكن سابقا عن الفعلي، يقول: ((إن جزءاً من الفعلي يكمن في التحقيق المقصود للإمكانات التي يستقيها مشروع ما.. إذ إنني أسكن عالماً يوجد فيه شيء ما "لا بد أن أقوم به" و ينتهي "ما لا بد أن أقوم به" إلى البنية التي هي العالم)) (ريكور، 1999، صص 79-80)، وعليه فإن "ريكور" يريد أن ينقل الهرمنوطيقا من النظري إلى العملي، وهو بذلك ينقل كل ما له علاقة بالمعرفة والإبستمولوجيا إلى نظرية الإرادة. وبموجب ذلك يرتبط فهم الإرادة والحرية عند "ريكور" بقضية الشر حيث يؤكد على ذلك بقوله: ((إن قرار مقارنة الشر من جهة الإنسان وحرية ليس إختياراً تعسفياً بل خاص بطبيعة المسألة نفسها، وبالفعل فإن فضاء تظهر الشر لا يبرز إلا إذا إعترفنا به.. هذا القرار بفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها.. حتى لو توجب على الحرية أن تكون فاعل الشر)) (ريكور، الإنسان الخطاء، صص 20-21)

تتضح الرؤية الأخلاقية على إثر ذلك مع "كانط" -الذي اتخذ "ريكور" بداية تأويله للأخلاق- حيث أننا نلمس في فلسفته اتجاهين رئيسيين، يُعنى الأول بالعقلانية التي تتخذ من "العقل" مبدأها في المواجهة، وهو ما يظهر خاصة في كتابيه "نقد العقل المحض"، و"نقد العقل العملي"، ويُعنى الاتجاه الثاني بالفلسفة الأخلاقية حيث أن الأخلاق عنده ((تتوقف على صورة الأفعال لا على مضمونها، أي على كون هذه الأفعال قد تمت وفقاً للواجب والقانون، وهذه الصورة هي المميّزة للإرادة الحَيَّة)) (محسن أزرعي، 2004، ص 121)، بالمقابل تتوقف الأخلاق عند "ريكور" على الفعل ذاته، لأنه يهتم بالفعل "Agir" الذي يرتبط أساساً بالجهد والرغبة في الفعل، وهذا لا يعني الابتعاد عن التأويل الأخلاقي، بل على العكس ((فالفكر أخلاقي - كما يؤكد ريكور - مرتبط بإدراك "الأنا" من خلال جهدنا المبذول لكي توجد، ومن خلال رغبتنا لكي نكون)) (ريكور، 2005، ص 385)

لقد أراد "كانط" أن يُجاوز التصور العقلي الأخلاقي بغية تأسيس فلسفة أخلاقية قائمة بالدرجة الأولى على مبدأ الإرادة الخيرة والواجب، ومن ثمة يمكن الانتقال من فلسفة الأخلاق إلى ميتافيزيقا الأخلاق، وهذا ما يوضحه كتابه الموسوم بـ"أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، يقول: ((إن مثل ميتافيزيقا الأخلاق هذه معزولة عزلاً تاماً، والتي لا تختلط لا بالأنثروبولوجيا ولا باللاهوت، لا بالطبيعة ولا بمعرفة الأشياء الخارجة عن التجربة.. ليست هي فحسب الجوهر اللازم لكل معرفة نظرية بواجبات محددة بيقين، بل هي كذلك الأمر الضروري الذي له أعلى أهمية للإنجاز الفعال كما تقتضي به هذه الواجبات)) (كانط، 1991، ص252)، وتمتد الأخلاق الكانطية لتشمل السعادة بحيث يصبح السؤال متعلقاً بـ: كيف يكون الإنسان سعيداً؟ بيد أن تحقيق ذلك مرتبط بمسألة الإحترام حيث يكون ((لغز الإحترام -حسب ريكور- هو لغز التوليف العملي للعقل والتناهي.. في الإحترام أنا ذات تطبع، وسيد يأمر)) (ريكور، الإنسان الخطأ، ص122)

إننا إذ نتخذ من أخلاق "كانط" بداية الطريق الريكوري، فإننا لا نغني بذلك أن هناك إتفاقاً تاماً بينهما، ذلك أنه يحضر في هذا المقام نقد "ريكور" للإلتزام الكانطي بما هو الوهم الرئيسي للأخلاق عند "كانط"، وهو ما ((يفترض أن نستبدل المنهج الشكلي بمنهج تفكيك الرموز، ومن هنا فإن الكانطية تنطلق من تحليل مقولي، بينما الفرويدية تنطلق من تحليل فقه لغوي)) (ريكور، 2005، ص392) حيث يُفهم من هذا التقابل أن الأخلاق الكانطية لا تخرج عن المعرفة الإستيمولوجية، في حين تأخذ الفرويدية على عاتقها تفكيك الرموز التي استمدتها من فقه اللغة و التفسير، إذا كان "كانط" يتخذ من الواجب (القانون) أساساً لإرساء معالم فلسفته الأخلاقية، فإن "ريكور" يعتبر الأخلاق هي الخيط الرابط بين الحرية كنقطة الإنطلاق، والقانون بوصف نقطة الوصول، بل إنه (ريكور) يتوجه في نهاية المطاف إلى الممارسة الفعلية المتجسدة في الحياة الواقعية، حيث يرى أن الفعل هو نص قابل للتأويل باستمرار.

3. نقل هرمنوطيقا الدين والأخلاق إلى ميدان الأنثروبولوجيا:

استطاع "ريكور" بفضل قراءاته و تأويلاته أن يسير بالهرمنوطيقا في طريق الأنثروبولوجيا، محاولا بذلك نقل الدين والأخلاق من الأنطولوجيا والفنومولوجيا إلى الأنثروبولوجيا النفسية والبنوية، ليصبح السؤال مرتبطا بمدى توفيق "ريكور" في تحقيق مشروعه الهرمنوطيقي ووصوله إلى تأويل نقدي تكون فيه اللغة طريقا للتأويل؟ وهو ما يحيلنا إلى العلاقة التي تربط "ريكور" بالتحليل النفسي و البنوي.

أ.هرمنوطيقا التحليل النفسي:

اهتم "ريكور" بالتحليل النفسي نتيجة إهتمامه بمشكلة الإرادة و الخطيئة (الذنب) و الأساطير الكبرى، حيث يقول في هذا السياق: ((فلما كنت قد درست مسألة الشعور بالذنب أو الخطيئة بمساعدة الأساطير الكبرى، فإني رحت أتساءل فيما إذا لم تكن هناك قراءة أخرى مختلفة، قصدت القراءة التي تحيلنا إلى ناحية اللاوعي أو الوعي الباطن، وليس إلى ناحية التراث النصي الكبير)) (هاشم صالح، 1989، ص44)، وفي خضم ذلك، يتساءل "ريكور" عن طبيعة الخطاب الفرويدي و كيفية تأثير الرغبة أو النزوة (la pulsion) في تفسير الوعي، يقول "فرويد": ((تكون النزوة مكبوتة تماما بحيث لن نجد لها أي أثر، فإما تتجلى في شكل إنفعال مصبوغ بتلوين كيميائي من، أو تتحول إلى قلق، بحيث تضعنا هاتان الإمكانيتان أمام إعادة التفكير في مصير النزوات: انزياح (Transposition) الطاقة النفسية للنزوات إلى إنفعالات وقلق)) (Freud, 1968, p56)

يعد الكشف عن الوعي و اللاوعي -بما هو المسألة الأساسية في التحليل النفسي- هو الطريق الذي بموجبه نختزل التحليل النفسي الفرويدي إلى مواقف أخلاقية و تربوية ترتبط أساسا بعلاقة الشخص مع السلطة الأسرية التي تؤثر على الأنا، بل ((إن الظواهر التي اعتقد فرويد أنه يرى فيها أصل ضميرنا الأخلاقي والديني لتظهر بوصفها سيرورة لإستبدال يحل

إلى الصورة المستترة للأب الموروثة من عقدة أوديب)) (ريكور، 2005، ص 507)، وعليه كانت رؤية "فرويد" للأخلاق صادرة عن علاقات الطفل الذي يعمل على تقليد و تقمص الأفعال و السلوكات التي يفعلها الأب أو غيره، وفي هذا السياق، يشير "فرويد" إلى "الطوطم" فيقول: ((خلال آلاف القرون كان هناك أول نظام عرفه الدين، وهو نظام الطوطمية أو الأب الأول، هذا النظام الذي يحتوي على عدد من القوانين و النواهي أو المحظورات، ما هي إلا نتائج للنبد الغريزي)) (فرويد، 1991، ص 138)، بحيث يأخذ "ريكور" عن صورة الأب ثلاث مواضيع أساسية تتناسب مع فرضياته التأويلية يقول ((وإني لمسّم هذه المواضيع الثلاثة: وضع الأوديب، تقويض الأوديب، دوام الأوديب.. إن نقطة النقد في الأوديب تكمن في البحث في التأسيس البدئي للربّة.. إذ إن منها يصدر إستيهاهم أب بمسك بإمتيازات يجب على الإبن أن يستولي عليها لكي يستطيع أن يكون هو ذاته)) (ريكور، 2005، صص 534-535)

ضمن هذا التوجه، يرى "ريكور" أن "فرويد" قد استطاع تأويل الثقافة ووضع التحليل النفسي في صلب الصراع المعاصر حول اللغة، حيث يؤكد ذلك بقوله: ((إن الفعالية الرمزية في التحليل النفسي هي ظاهرة حدودية ترتبط بالحدود بين الرغبة والثقافة التي هي ذاتها ظاهرة حدودية بين الدوافع و التمثيلات النائية عنها أو المتأثرة بها)) (ريكور، 2006، ص 101)، و تحيلنا الرغبة في نهاية المطاف إلى "الحلم" بما هو مسرح تجسيد المكبوتات اللاواعية، وإذا كان تأويله عند السابقين منصبا على الأشكال الظاهرة منه، أي مجرد تفكيك لرموزه، فإن "فرويد" قد كشف عن المضمون الباطن للحلم وراء شكله الظاهري، يقول ريكور ((كل حلم إنما يرمي بمحتواه الباطن إلى تحقيق رغبة لا شعورية لدى الحالم، وأن كون هذه الرغبة لا شعورية يلجأ إلى عمليات تفكير بعيدة المدى لإخفاء معالم تلك الرغبة المنوعة أو المكبوحة، ومن هنا نستنتج وجود تباين أحدهما سطحي و الآخر خفي)) (ريكور، 2006، ص 101)

ب.هرمنوطيقا الأنثروبولوجيا البنيوية:

يحاول "ريكور" من خلال بحثه المشروع عن الهرمنوطيقا تفسير الإشارات التي يستخدمها الإنسان في حوار مع الآخر، وبذلك أضحت اللغة المفتوحة داخل عالم نص مفتوح أمراً لازماً للإنتقال من لغة الألسنية المنغلقة إلى لغة جديدة تجد أساسها في الإفتتاح على مختلف العلامات و الإشارات المعبرة عن مختلف التصورات و الرغبات التي من شأنها أن تعلي من الإنسان داخل عالم الألسنية، هنا يصرح "ريكور" عن سبب إعطافه إلى ذلك بقوله: ((المنعطف الألسني حصل لدي داخل إهتمامي بعلم التأويل، وذلك لأن التفكير بالأساطير يعني البقاء داخل هماللغة، ولما كنت في أعمالي عن رمزية الشر وفرويد قد إستخدمت كثيراً مفهومي الرمز و الرمزية، فقد لاحظت أن عملي تنقصه القاعدة التأسيسية الألسنية)) (هاشم صالح، 1989، ص46).

يظهر إهتمام "ريكور" بمسائل اللغة بشكل واضح من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين "ليفي شتراوس" و "سارتر"، حيث بين ((أن اللغة في البنيوية لا تشير إلى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالماً خاصاً بذاتها، ولا تستبعد البنيوية إحالة النص إلى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي "قصده"، والقارئ الذي "يؤوله")) (ريكور، 1999، ص275)، وإذا تتبعنا البصمة التي تركها "ليفي شتراوس" في الفكر الفرنسي عامة، وفي فكر "ريكور" خاصة لوجدنا أنه يولي أهمية بالغة للغة من حيث هي أحد الأركان الأساسية في علم الإنسان، ففي تحليله للأسطورة يقول: ((تتكون الأسطورة كسائر اللغة من وحدات مكونة، وتفترض هذه الوحدات المكونة قبلاً الوحدات المكونة الحاضرة في اللغة)) (ريكور، 2006، ص132)، وإذا كان تطبيق النموذج البنيوي على الأساطير عند "شتراوس" بمثابة تمهيد للخطاب اللغوي، فإن هذا ما مهد الطريق أمام "ريكور" للإهتمام بالمعنى بدل البنية، لكن "ريكور" يختلف مع "شتراوس" في تصويره للعلاقات المكونة للأسطورة، فالتفسير لا يفصح عن تأويل الأسطورة بقدر ما يؤدي إلى

فهمها و إستيعاب حوادثها، وعليه ((يظهر التأويل بوصفه مقاطعة ملحقة بإمبراطورية الفهم و الإستيعاب)) (ريكور، 2006، ص120)، وإذا كان "شترأوس" ((ينطلق من مسلمة أساسية و هي أن كل أنثروبولوجية يجب أن تكون بنيوية بالضرورة)) (عمر مهيل، ص30)، فإن "ريكور" يختلف معه، فالهرمنوطيقا خارج المجال البنيوي، فهي تمتد لتشمل مجالات الدين والقيم بما في ذلك الأخلاق.

يوصل "ريكور" قراءته التأويلية ليجد في فلسفة "غادامير" الأنطولوجية فهما تأويليا للعلاقة بين الشخص المؤول و الشيء المؤول، بحيث تكون اللغة وسيطا للفعل التأويلي، وهو ما أوضحه "غادامير" في كتابه "الحقيقة والمنهج" بقوله: ((ليس التأويل شيئا تعليميا بالنسبة لنا، إنه فعل الفهم نفسه الذي يتحقق - ليس بالنسبة لأولئك الذين يؤول لهم مؤول بل للمؤول نفسه- في وضوحية التأويل اللغوي..ولا يكون الوضع اللغوي الذي يحققه الفهم من خلال التأويل معنى ثانيا بمعزل عن ذلك الفهم الأول)) (غادامير، 2007، صص521-522)، فاللغة عند "غادامير" هي الوسيلة لحدوث الفهم الذي يؤدي إلى فهم التأويل، بحيث يكون الفهم والتأويل شيء واحد، وهو الأمر الذي فعله "دلثاي و هيدغر" من قبل، حيث تكون ((اللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل. فالفهم برمته يحدث في وسط لغة ما، تتيح للموضوع أن يتأني بكلمات مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤول الخاصة)) (المرجع نفسه، ص511)، بالمقابل نجد "ريكور" يتخوف من النزعة التأويلية عند "غادامير" فيما يخص تقديم التأويل على أنه حقيقة أو منهج، وفي هذا يحاول "ريكور" ((مقاومة إغراء فصل الحقيقة التي يتصف بها الفهم عن المنهج الذي وضعته قيد العمل العلوم التي انبثقت عن التفسير)) (ريكور، 2005، ص11) بيد أن "ريكور" كان أنطولوجيا أكثر منه مؤولا، حيث أعطى الأولوية للفهم على التفسير، هذا الأخير الذي اعتبره ليس سوى وسيط يربط فهم العلاقات بفهم الذات، وبذلك يعكس "ريكور" المعادلة بقوله: ((الفهم هو جعل العملية الخطابية حاملة للإبداع

الدلالي، فليس التفسير هو السابق، ولكنه ثانوي مقارنة مع الفهم بوصفه تنظيماً أو تنسيقاً بين العلامات، يغدو التفسير مجرد سيميوطيقا تتأسس على قاعدة الفهم من الدرجة الأولى)) (غادامير، 2006، ص 27)، وهو ما يعني تجاوز المعنى الأنطولوجي إلى المعنى الأنثروبولوجي المتعلق بالفهم، بحيث تصبح قراءة النص ليس مجرد لعبة لغوية في نطاق الرمز و العلامة، أو تكهنات في سبيل إدراك المقاصد الخفية للمؤلف، وإنما القدرة التأويلية على تشكيل النص على ضوء مادته وشيئته بالموازاة مع عالم الذات، وبذلك يصبح فعل التأويل صادراً من النص ذاته، وهو ما جعله يعيد النظر في النموذج البنوي، بحيث يعطي الأولوية إلى ((فلسفة لغوية تقوم على معجمية الترك، التخلي، الانتماء الحر، ولا تنتمي إلى الألسنية ولا إلى التحليل اللغوي ولا إلى الفنونولوجيا ولا حتى التحليل الوجودي المبين في الوجود و الزمان)) (الزواوي بغورة، 2005، ص 115)، وهذا ما يفسّر محاولة "ريكور" في إعطاء مفهوم جديد للغة يربطه بالنص من جهة، وما يقف ورائه من قيم من جهة أخرى، بل تهدف تأويلية "ريكور" إلى فهم الإنسان و المعنى من خلال فهم الذات القائم على العلامات، الرموز، والنصوص.

خاتمة:

إن تجربة "بول ريكور" الفكرية تجربنا على الوقوف عند تلك التوليفة العجيبة بين كل تيارات الفكر في القرن العشرين، فمن الفينومينولوجيا إلى اللسانيات، ومن الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا البنيوية، ومن التحليل النفسي إلى البنيوية، وبين هذا وذاك لم تعد الأخلاق و الدين منذ "موت الألوهة" (نيتشه) محل جدل عقلي أو لاهوتي، بل إن الظاهرة الدينية و الأخلاقية يجب أن تُفهم في أفق الهرمينوطيقا وحدها. وعلى أي حال فإن "بول ريكور" قد ظل في كل كتاباته يهتم بتأويل النصوص و إخراجها من دائرتها المغلقة لتشمل فروعاً علمية متعددة من شأنها أن تفتح دروب الفكر على اتساع حقل الهرمنوطيقا.

إن الملمح الأساسي للنص الديني و الأخلاقي يكمن في تواصله مع دلالات النص البنيوي واللغوي الذي من خلاله استطاع "بول ريكور" من إخراج مسألته انطلاقاً من فنونولوجية مهددة بالشكلائية الفارغة وأنطولوجيا تدّعي الصمت الإيتيقي والديني المطبق إلى الهرمنوطيقا المؤسسة لخطاب جديد يسمح بإقامة حوار بين الديانات و المنظومات الأخلاقية بعيداً عن أي نزعة من شأنها أن تعيق طريق الفهم والتأويل، وفي ظل ذلك المسعى، حرص "ريكور" على نقد الأسطورة من جهة، والانفتاح على الرمز من جهة أخرى بهدف تطويع النص و إدخاله في قلبه التأويلي الأصيل، ولئن أصاب "ريكور" في تحليلاته التأويلية،

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1. هوسرل، إدموند، (1970)، تأملات ديكرتية، تر: نازلي اسماعيل حسين، القاهرة، دار المعارف.
2. بدوي، عبد الرحمن، (1984)، موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
3. هيدغر، مارتين، (1977)، نداء الحقيقة، تر، عبد الغفار مكاي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر.
4. مصطفى، عادل، (2003)، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، بيروت، دار النهضة العربية.
5. ريكور، بول، (1999)، الوجود والزمان والسرد، تر، سعيد الغاني، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
6. ريكور، بول، (2005)، صراع التأويلات دراسة هرمنوطيقية، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة، جورج زيناقي، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة.
7. جاسير، دافيد، (2007)، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر، وجيه قانصو، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم-ناشرون
8. قارة، نبيهة، (1998)، الفلسفة و التأويل، ط1، لبنان، دار الطليعة للطباعة و النشر.
9. ريكور، بول، (2000)، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر، محمد براءة وحسان بورقيبة، ط1، عين للدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية، المركز الفرنسي للثقافة.
10. كونزمان، بيتر، و آخرون، أطلس الفلسفة، تر، جورج كتورة، المكتبة الشرقية.
11. غادامير، هانز، (2006)، فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، تر، محمد شوقي الزين، ط2، الجزائر، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي
12. ريكور، بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر، عدنان نجيب الدين، بيروت، المركز الثقافي العربي

13. ريكور، بول، (2006)، نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى، تر، سعيد المغاني، ط2، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.
 14. أزرعي، محسن، (2004)، من نقد العقل إلى أنطولوجيا العصر، مجلة أوراق فلسفية، عدد 11.
 15. كانط، إيمانويل، (1991)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم، عمر مهيل، موخم للنشر
 16. صالح، هاشم، (1989)، حوار مع بول ريكور، انتظر النهضة، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 64-65
 17. فرويد، سيقموند، ((1991)، موسى والتوحيد، تر، عبد المنعم حنفي، ط1، دار الراشد.
 18. مهيل، عمر، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، الساحة المركزية بن عكنون، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية
 19. غدامير، هانز، (2007)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة، جورج كتورة، ط1، دار أويا للطباعة والنشر.
 20. بغورة، الزواوي، (2005)، الفلسفة واللغة، بيروت، دار الطليعة.
- باللغة الأجنبية:

1. Dilthey, W, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, tra. Sylvie Mesure, paris, Ed. Du Cerf .

2. Freud, Sigmund, (1968), Métapsychologie, tr, J. Laplanche, Gallimard, Folio