جامعة الجزائر 2 . أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مشكلة الإرادة و الخطيئة عند بول ريكور

The Problem Of Will and Fallibility in PAUL RICOEUR

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الغربية المعاصرة

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
د/ فاطمة الزهراء بكوش	أ/ محاضرة أ	الجزائر2	رئيسا
د/ نادية سعدي	أ/ محاضرة أ	الجزائر2	مقررا
د/ نسيمة صلاح	أ/ محاضرة ب	الجزائر2	عضوا مناقشا
د/ فهيمة دراجي	أ/ محاضرة ب	الجزائر2	عضوا مناقشا

إعداد الطالب :

بلعوش طاهر .

إشراف الأستاذة :

د/ نادية سعدي.

السنة الجامعية : 2022/2021

ALGIERS 2 UNIVERSITY ABOU EL KACEM saadallah

HUMAIN SCIENCE INSTITUTE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE Problem Of Will and Fallibility in PAUL RICOEUR

مشكلة الإرادة و الخطيئة عند بول ريكور

THesis presented to obtaining the degree of Magister in Philosophy.

Name	First name	Position	Afilliation University
D/ BEKOUCHE	FATMA ZAHRA	Presidente	**ALGIERS2 UNIVERSITY**
D/ SAADI	NADIA	Thesis director	**ALGIERS2 UNIVERSITY**
D/ SALLAH	NASSIMA	Member	**ALGIERS2 UNIVERSITY**
D/ DARRAJI	FAHIMA	Member	**ALGIERS2 UNIVERSITY**

Student :

BELAOUCHE tahar.

Supervisor :

D/ SAADI nadia

Undergraduate Year : 2021/2022

بسم اللـــــــه الرحمان الرحيم

شكر و تقدير

بعد الشكر و الحمد لله الذي وفقني حتى إنجاز هذا البحث أرى أنه من واجبي أن أسدي الحق لأهله أيضا ، فأتقدم بخالص الشكر و التقدير لمشرفتي الدكتورة " سعدي نادية " على ما قدمته لي من مساعدة و توجيهات من أجل إنجاز هذا العمل .

كما أقدم شكري إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد ، فأخص بالذكر

أستاذنا : عبد الرحمان بوقاف .

الإهداء

إلى الوالدين العـزيـزيـن

إلى الزوجة الكريمة

إلى أبنائي الأعزاء

إلى إخوتي و أخواتي

الفهرس

\فهرس الموضـــــــــــــــوعات

المحتـــوى ـــ الصفحة

ـ المقـــدمة 1- 5

الفصل الأول : السياق التاريخي لمشكلة الإرادة و مسألة المنهج 6

المبحث الأول : فلسفة الإرادة من أرسطو إلى كانط 6

1) السياق الأخلاقي للإرادة عند أرسطو 6

2) السياق الإبستمولوجي للإرادة عند ديكارت 12

3) السياق النقدي للإرادة عند كانط 15

المبحث الثاني : مسألة المنهج عند بول ريكور 18

1) المنهج الوصفي و حدوده 18

2) التجريد الوصفي للخطأ 28

الفصل الثاني : الإرادي و اللاإرادي 31

المبحث الأول : القرار : الإختيار و الدوافع 31

1) القرار : قصدية القرار و المشروع 31

2) اللاإرادي الجسدي و الدافع 42

3) تاريخ القرار: من التردد إلى الإختيار 63

المبحث الثـــاني : الفعل الإرادي و القدرات 74

1) الوصف الخالص للفعل و الحركة 74

2) العفوية الجسدية : 79

أ) ـ الإنفعال 79

ب)ـ العـــادة 84

ت)ـ الحركة و الجهد 89
المبحث الثالث : الموافقة : الموافقة و الضرورة 94
1) الضرورة المعاشة 94
أ) ـ الطبـــــع 96
ب)ـ اللاشعـــور 96
ت)ـ الحيـــــاة 102
2) طريق الموافقـــة 106
الفصـــــل الثـــــــالث : الإنسان الخطاء و رمزية الشر 112

المبحث الأول : الإنسان الخطاء 112
1) مؤثـرية البؤس 115
2) التركيب المتعالي 123
3) التوليف العملي 128
4) الهشاشة العاطفية 136
5) مفهم اللاعصمة 143

المبحث الثـــــــاني : رمزية الشـــر.....149
1) الدنـــس 151
2) الخطيئة 158
3) الذنب 165
أ) وسواس الضمير 167
ب)مأزق الذنب 171
4) الأسطورة الآدمية 174
الخـــــــــــاتمة 182

مقـــــــــــــــدمـــــــــــــــــة :

بدأ ريكور التفكير في مشكلة الإرادة عندما كان أسيرا إبان الحرب العالمية الثانية ، هذا يبين لنا السياق الشخصي و التاريخي (أي معاناته الشخصية) الذي أحاط بهذا الموضوع ، فبحث في إرادة الإنسان و الشر الذي انتشر في هذا العالم ، قام تحليل العلاقة الوطيدة بين الإرادة و وجود الشر. إن مشكلة الإرادة تعتبر مسألة جوهرية ضمن مباحث الفلسفة منذ القدم (لأن الإرادة خاصية الإنسان و بها يجسد القيم الأخلاقية عمليا) ، لقد تطرق إليه فلاسفة اليونان مثل سقراط و أرسطو، و فلاسفة العصور الوسطى ، فنُذكِّر أن علماء الكلام اشتدّ الجدال بينهم خاصة حول مسألة الحرية الإنسانية و إرادة الإختيار (أي مسألة الجبر و الإختيار)، و أخيرا، إن فلاسفة العصر الحديث عالجوا المشكلة بإسهاب ابتداء من ديكارت أب الفلسفة الحديثة .

إن الحس العام كان يعتبر أن الإرادة كلها قوة أي " عندما نقرر فإننا نقدر" أو إرادة القوة حسب تعبير نيتشه الذي صرّح أن الفعل الإرادي هو القدرة على الخلق ، و كان يعتبرها ديكارت لاتناه و قدرة على التأكيد و النفي ، فالإنسان حسب ديكارت عبارة عن صورة مصغرة عن الله ، بصورة عامة إن المفاهيم الكلاسيكية للإرادة كانت تميل إلى حصر الإرادة في الفعل الصادر عن الروح ، فالإرادة في الأساس هي الحكم الذهني ؛ هذه كانت أطروحات ديكارت و سبينوزا ، إنها كانت تنظر للإرادة كقصدية للفكر ، " أريد" معناه أن أوجه الروح (الفكر) نحو هدف معين. إضافة لما سبق ، لا يجب أن نهمل سياقا فلسفيا مهما في الفلسفة الفرنسية المتمثلة في سيطرة التيار الوجودي بزعامة سارتر و غابريال مارسيل فالإنسان وِفق منظورهم مطلق الحرية بما أنه " حُكم عليه أن يكون حرا" ، فالإنسان قادر ، بل من واجبه ، على تحديد مصيره بنفسه بما أن " وجوده يسبق ماهيته " .

ينتقد ريكور هذه النظرة الروحانية و الوجودية للإرادة لذا أراد إعادة النظر في مختلف المفاهيم (الإرادة ، القوة ، الدوافع ، اللاإرادي ، الخطأ و الشر) . فبالنسبة إليه

القوة pouvoir تعني عدة أشياء: القدرات الفطرية، الإنفعال ، العادة، اللاشعور، إلخ ... ما يميز هذه القوى أو السلطات أنها لاإرادية فهي تكوّن الجزء اللاإرادي في الإنسان ، لذا حاول ريكور في كتابه " اللإرادي و اللاإرادي أن يفهم هذه العلاقة الثنائية و التبادلية بينهما. هنا يجب الإشارة إلى أهمية المنهج المتبع من طرف ريكور لفهم تلك العلاقة ؛ لقد تأثر ريكور منذ البداية بالفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل فطبّق منهج الوصف الماهوي أو الوصف الخالص على موضوع الإرادة ، لكن أيضا الأبوخية Epoché (أي تعليق الحكم أو الإختزال الفينومينولوجي) بمعنى الوضع بين قوسين مؤقتين للواقع من أجل محاولة الإحاطة بالماهية الفينومينولوجية للإرادة. كما تأثر أيضا بموريس ميرلوبونتي عندما طبّق الوصف الماهوي حول موضوع الإدراك (من مواضيع علم النفس مثل الإرادة أيضا) و خاصة فكرته حول الجسد الخاص الذي يعتبره ريكور ضروري لفهم التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي. كما تأثر أيضا برافيسون خاصة بكتابه حول العادة .

إن اهتمام ريكور بمشكلة الإرادة ستقوده حتما إلى مسألة الشر و الخطأ و الخطيئة التي تمثل الضعف البنائي للإنسان التي تجعل هذا الشر ممكنا في هذا العالم ، لكن سيحاول ريكور في هذا الموضوع تغيير منهج الدراسة أي دراسة إرادة الإنسان أمبيريقيا . بصورة عامة يستعير ريكور الهرمينوطيقا لدراسة مسألة الشر من خلال تأويل رمزيته .

من خلال ما سبق يمكن طرح إشكالية هذا البحث كما يلي : ما هي طبيعة العلاقة بين الإرادي و اللاإرادي في فلسفة بول ريكور؟ فما هي مراحل فلسفة الإرادة عند بول ريكور و ما علاقتها باللاإرادي و الخطيئة و الشر؟ و هل إرادة الإنسان مطلقة أم محدودة و متناهية؟

تحت هذه الإشكالية عالجت مشكلة الإرادة و علاقتها بالشر و الخطيئة . فتطرقت إلى جزئيات هذه المشكلة، أي دراسة مراحل الفعل الإرادي المتمثلة في القرار و الموافقة و التنفيذ وعلاقة كل ذلك بالجانب اللاإرادي المتمثل في الجسد الخاص و القوى المتمثلة في الإنفعالات و العادة و اللاشعور قصد شرح العلاقة التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي. ثم تطرقنا بعد ذلك إلى الإنسان الخطاء باحثين فيه مسألة الخطأ و اللاعصمة و الهشاشة

البنائية للإنسان ، و أخيرا ، تطرقنا إلى مسألة الشر التي عالجها ريكور هرمينوطيقيا. اعتمدت في هذا البحث على منهج تحليلي نقدي: و ذلك من خلال النفاذ داخل منهجية ريكور في دراسة مشكلة الإرادة و تحليل العلاقة بين الإرادي و اللاإرادي و العلاقة بين مسألة الإرادة و الخطيئة (الخطأ و الشر)، فحاولنا فحص الأفكار الأساسية لفلسفة ريكور حول الإرادة التي استقيناها من نصوصه الأصلية إضفة إلى مراجع لها علاقة بالبحث. كما وظفنا منهجا نقديا خاصة في خاتمة هذا البحث. هذا المنهج وظفناه وفق خطة البحث التالية: قسمنا هذا البحث إلى ثلاث فصول رئيسية :

1 ـ الفصل الأول : تناولت فيه نبذة تاريخية عامة عن مشكلة الإرادة فاخترت كنموذج فلسفة أرسطو و ديكارت و كانط ذلك بسبب تأثر ريكور بهما سواء كان إقتباسا أم نقدا لهم. ثم بعد ذلك تطرقت إلى مسألة المنهج ، أي بيان منهج ريكور في دراسته للإرادي و اللاإرادي و لماذا اختار الوصف الماهوي لذلك : بيّنا كيف درس الإرادة فينومينوليجيا ثم كيف انتقل إلى الوصف الأمبيريقي لمسألة الخطأ و الخطيئة و أخيرا لجوء ريكور إلى المنهج التأويلي لدراسة الشر من خلال رموزه و أساطيره .

2 ـ الفصل الثاني : تناولت فيه بالتحليل مسألة الإرادة عند ريكور و علاقتها باللاإرادي : سنبين أن " الإرادي و اللاإرادي" يكشف لنا تناهي الحرية الإنسانية . من أجل ذلك يجب تحليل الإرادة حسب المفهوم الريكوري . فقسمنا الفصل إلى ثلاث مباحث : الأول يتناول موضوع القرار ، الثاني يتناول موضوع الفعل و الحركة و الثالث يتناول موضوع الموافقة .

في موضوع الإرادي و اللاإرادي ينطلق ريكور من الكوجيطو الديكارتي ثم يحاول تجاوزه من أجل التوصل إلى تجربة كلية للكوجيطو ، أي محاولة إمتلاكه من جديد، خاصة أن ديكارت عقّد المشكلة بثنائية الجسم و الروح فجعل منهما خطان متجانسان و غير قابلان للفهم و المعرفة . فمحور إنطلاق البحث لدى ريكور في الإرادة هو " الكوجيطو الجريح" فهذا الجرح الداخلي يمكن دراسته بإلتزام المقتضيات المنهجية و التجربة الداخلية كما حددها هوسرل. كل أطروحة ريكور تتلخص في العلاقة التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي، هذان الجانبان

يتقابلان كأنهما أعداء يتربصان ببعضهما البعض ، لكنهما "أعداء" لا يفترقان . اللاإرادي يمثل الجسد الذي يرتبط به الإرادي في كل وقت ، لكن هذه التبادلية (إن كانت واقعية) لا تحل لنا مشكلة الإرادة، لأن هذا يعني أن كل فعل قد يجعل الإرادة تكون حسنة أو سيئة .

3 ـ الفصل الثالث : تناولت فيه مسألة الإنسان الخطاء و رمزية الشر. في " الإنسان الخطاء" يأخذنا إلى التفكير في النقائص البنائية لإنسانيتنا التي تُعرِّضنا لإمكانية الوقوع في الخطأ. يجعل ريكور الخطأ و تجربة الشر عند الإنسان خارج التجريد الوصفي و ذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح إفتراضات جديدة للعمل و منهجية أخرى للتعاطي معها. في " الإنسان الخطاء" يبحث ريكور عن الإرادة الأمبيريقية للإنسان أي ارادته الحقيقية و الفعلية ، و فيه يتناول ريكور مسألة اللاعصمة أي الهشاشة البنائية للإنسان التي تجعل الشر ممكنا، ثم ينتقل إلى فكرة اللاتناسب و قطبية المتناهي و اللامتناهي و الوسيط. ففي بنية الوسيطية بين قطبي المتناهي و اللامتناهي يمكن البحث عن الهشاشة النوعية للإنسان و عن كونه خطاء و غير معصوم . في هذا المبحث يبدو على ريكور الإضطراب و الحيرة إزاء موضوع الخطأ و الشر خاصة أن " لاشولييه " ذكر قبله أن الشر غير مفهوم و الخطأ غير معقول .

أما في " رمزية الشر " يتبين لنا أن الإنسان ليس فقط متناهي و خطاء بل أيضا مخطئ و أن حريته بإمكانها أن تنفي ذاتها من خلال الوقوع في الشر أو الخطيئة ، بالرغم أنها تملك إمكانية رفضه (أي رفض الوقوع في الشر). كما ينتقل ريكور أيضا في هذا الموضوع من الفينومينولوجيا إلى التأويلية (الهرمينوطيقا) فأدخل في دائرة تفكيره مسألة الرموز و الأساطير التي وصلت إلينا عبر الثقافات المتعددة ، فالرمز كما قال ريكور " يبعث على التأويل ". إنطلاقا من هذه العبارة حاول ريكور الغوص في آثار الأقدمين و أساطيرهم ، محاولا الإجابة عن السؤال القديم و الحديث في آن واحد : هل الشر قديم و سابق في وجوده عن وجود الإنسان أم أنه وُجد مع وجوده و بسببه ؟

إن فلسفة الإرادة هذه التي سنحاول توضيحها و تحليلها لا يجب فهمها من زاوية اليأس من حرية متغيرة باحثة عن براءة لا يمكن امتلاكها بل يجب فهم هذه الفلسفة كإعتراف متواضع

بأن حرية الإنسان ليست حرية إلهية بل هي حرية إنسانية لا غير ، أي تحتوي على المعنى و القيم فهي لا تخلق و لا تبدع لكنها تسعى نحو إمتلاء السعادة .

ما أغراني لإختيار هذا الموضوع قلة الباحثين (إن لم نقل ندرتهم) الذين تناولوا مشكلة الإرادة عند بول ريكور. لكن أثناء البحث واجهت صعوبات عديدة (ككل بحث جامعي) لإنجاز هذا البحث و إتمامه في الوقت المحدد :

أولا: ندرة مصادر و مراجع بول ريكور في المكتبات الجزائرية ، خاصة الدراسات الحديثة التي أُنجزت حوله (مما اضطرني الأمر إلى طلب بعض النسخ من فرنسا عبر وساطات بعض المسافرين إلى هناك).

ثانيا: ندرة الدراسات الفلسفية حول بول ريكور في العالم العربي خاصة ما تعلق بكتابه " الإرادي و اللاإرادي" بحيث تنعدم أية ترجمة عربية لهذا المؤلف (هنا ننوه بالترجمة التي قام بها عدنان نجيب الدين لكتاب : الإنسان الخطاء).

الفصل الأول : تصور الإرادة : السياق التاريخي لمشكلة الإرادة و مسألة المنهج .

المبحث الأول : فلسفة الإرادة من أرسطو إلى كانط.

① السياق الأخلاقي للإرادة عند أرسطو:

سنحاول تتبع تصور الإرادة تاريخيا من خلال التطرق إلى أطروحات بعض الفلاسفة، فاخترنا آراء كل من أرسطو، ديكارت و كانط، بحيث أشرنا في المقدمة أن بول ريكور تأثر بهم إما إقتباسا أو إنتقاداً. سنبين كيف عالج أرسطو الموضوع في إطار أخلاقي، و عالجه ديكارت في إطاره الإبستمولوجي المعرفي في حين تناول كانط المشكلة في إطارها النقدي.

إن موضوع الإرادة عند أرسطو لا ينفصل عن فلسفته بصورة عامة، فهو مرتبط بنظريته حول النفس و فكرة الهيولي و الصورة و فلسفته الأخلاقية خصوصا. قدّم أرسطو البذور الأولى لفلسفة الإرادة من خلال كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس"؛ منذ البداية حاول أرسطو تحديد دائرة الأفعال: هناك أفعال نقوم بها بملء إرادتنا(أو طوعا) " plein gré" و أفعال أخرى نقوم بها رغمًا عن إرادتنا(كرها) "contre gré ". إن الأفعال التي نقوم بها رغمًا عن إرادتنا نابعة من إكراهات خارجية عن الذات و من جهل حيثيات الفعل، و عليه اعتاد الفلاسفة، منذ أرسطو، على تفسير الفعل الإرادي بمعرفة حيثيات الفعل و بجوانية السبب أي أن الفعل يكون إراديا بأتم معنى الكلمة حينما يكون منطلقه من داخل الكائن الذي يأتيه.① أما الفعل الذي نقوم به رغما عن إرادتنا فهو فعل لاإرادي ناجم عن إما إكراه مادي أو عن إكراه معنوي (مادي كأن تجرفنا الريح و معنوي كذاك الذي يمارسه الطاغية) و إما ناجم عن الجهل (أي الجهل بحيثيات الفعل)، « لا الجهل بالخير و الشر بل الجهل بالظروف

---

① ـ إميل برهييه . **تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية**. تر: جورج طرابيشي. دار الطليعة بيروت. ط1 . 1982. ص 312

الخاصة التي كانت معرفتنا ستُعدّل عملنا»[1] (كثيرا ما نقول لو كنت أعلم ما فعلت كذا). كما أشرنا سابقا، طرح أرسطو مسألة الإرادة في إطارها الأخلاقي؛ فالأخلاق ليست علما من العلوم الدقيقة مثل الرياضيات، و إنما تعليم يرمي إلى أن يجعل الناس أفضل مما هم عليه. (نرى هنا الفرق بينه و بين فلسفة كانط الأخلاقية الرامية إلى أسس إبستمولوجية نقدية، حيث يرى أن الأخلاق تعتبر علما مرتبطا بالعقل العملي و معرفة القواعد الصورية للفعل، فالفعل الأخلاقي لا يهدف إلى غاية). « فلا يكفي أن تُعرف الفضيلة بل ينبغي أن تُمتلك و تُمارس»[2]. إن الفعل الإرادي هو الفعل المعقول المرتبط بالفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين(الإفراط و التفريط) كأن نقول الشجاعة وسط بين الجبن و التهور. فالفعل الإرادي يكون موضوعا في نقطة توازن بين رذيلتين ضمن تصرفات نموذجية مثل الإستعمال الحسن للذة و الألم، التصرف أمام الخطر، إستعمال الثروة، ممارسة الكرم، الصداقة، إلخ... إن فضائل الأفعال هذه ماهي في الحقيقة إلاّ كمالات الأفعال التي تحقق الخير و تنظم الحياة الجيدة أو العيش جيدا " le bien vivre" .« فما هو الخير؟ إن الكثير من الناس و الحذاق منهم يسمونه السعادة و يرون أن حسن العيش و حسن السيرة هي السعادة»[3]. بإختصار، إن تصور الإرادة عند أرسطو ليس تصورا مجردا بل حكمة عملية بما أنها تحقق الفضيلة الأخلاقية. لكن ما الذي يحدو بالناس إلى العمل؟ بدون شك ـ حسب أرسطو « إنه مراءً في أنهم ينشدون جميعهم السعادة: فما اللذة و العلم و الثروة إلا وسائل لبلوغ هذه الغاية»[4]. يرى أرسطو أن الفضيلة إستعداد ثابت وطيد لدى الفرد يتولد منه العمل الفاضل لكن هذا الإستعداد ليس فطري بل مكتسب؛ الإنفعالات و الأهواء كالخوف و الغضب مثلا لا تحكم

---

① ــ إميل برهييه . تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية. ص 312 .

② ـ المرجع نفسه . ص 305 .

③ ـأرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس. تر: إسحاق بن حنين . حققه عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. ط1 1979 . المقالة الأولى. ص 57 .

④ ــ إميل برهييه . تاريخ الفلسفة . الفلسفة اليونانية. ص 306 .

عليها برذيلة أو فضيلة (عكس كانط الذي يعتبر أن الهيجان مرض النفس). الفضيلة الأخلاقية مكتسبة بالإرادة، لكن يصبح وجود الفضيلة محمودا متى أصبحت عادة التي تجعل فعل الفضيلة سهلا و يُنجز دون مشقة، بل بالعكس يشعر الفرد بلذة حينما ينجز عملا فاضلا. نجد هنا أن أرسطو لا يستبعد اللذة من الفعل الأخلاقي الإرادي. فالفضيلة هي تحصيل اللذة (لكن ليس بالمعنى الأبيقوري أي اللذة كغاية) « فالإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها »①. واضح إذن أن أرسطو كان يُعرِّف الفضيلة بأنها نزوع إرادي، فإنه أبعد ما يكون عن أنها تتضمن نية، فهذا النزوع ما هو إلا نزوعا إلى العمل، فإن اعدمت الشروط المادية للعمل لم يعد للفضيلة من معنى « إن الكريم بحاجة إلى المال كيما يتصرف بكرم، و العادل بحاجة إلى العلاقات الإجتماعية ، ذلك أن النيات لا منظورة، و الجائر يتباهى هو أيضا برغبته في العدل»②. نرى هنا بوضوح إختلاف هذا الرأي عن أخلاق الواجب عند كانط الذي يرى أن قيمة الفعل تكون بالنية (الإرادة الخيّرة) و ليس بالنتائج التي يمكن أن نحرزها. فالنية عند كانط كافية لتجعل الفعل أخلاقيا. لكن في مقابل ذلك، يرى أرسطو ، بوجود أفعال هي مزيج بين الإرادي و اللاإرادي، كالأفعال التي نأتيها عن خوف إتقاء شر أعظم أو إبتغاء خير أعظم، فهي إرادية أكثر منها لاإرادية مثل طرح ركاب البحر أحمالهم عند إضطراب البحر من عُصوف الرياح: فإن ليس يطرح أحماله طوعا، و جميع من له عقل يفعل ذلك لسلامته و رفاقه.③لنرجع إلى موضوع غاية الفضائل الأخلاقية، قلنا أنها تنظم " الحياة الجيدة" : فلنسمِّ هذا إستهدافا أخلاقيا" أي استهداف الحياة الجيدة الخيِّرة مع الآخر و من أجله في مؤسسات عادلة.④ فالأعمال لها إذن غايات: فإن كل شيء يقوم على الصلة القائمة بين الإختيار المفضل بين أمرين choix préferential

---

① ـ يوسف كرم . **تاريخ الفلسفة اليونانية . هنداوي . ص 244 .**

② ـ إميل برهييه . **تاريخ الفلسفة . الفلسفة اليونانية . ص 312 .**

③ ـ أرسطو . **الأخلاق إلى نيقوماخوس . ص 107 .**

④ ـ بول ريكور . **الذات عينها كآخر . تر: جورج زيناتي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1 . 2005 . ص 364 .**

و الرويةdelibération (أي التداول مع الذات و التفكير قبل إتخاذ القرار)[1]. أي أن الفعل الإنساني الحق هو الفعل الذي ينجزه الإنسان عن إختيار متبصر أي مسبوق بترو. فالترو لا ينصب على الغاية بل على مختلف الوسائل الجديرة بالإيصال إلى هذه الغاية « و ليس يروّي في غايات الأمور و إنما في الوسائل التي تؤدي إلى الغايات»[2]. و أخيرا، يميز أرسطو بين الفضائل الأخلاقية و الفضائل العقلية: الفضائل الأخلاقية تتصل بالخلق و بميولنا الطبيعية إلى هذا الإنفعال أو ذاك كالشجاعة و الإعتدال و السخاء، إلخ . أما الفضائل العقلية هي صفات التفكير العملي المؤدي إلى الفعل، فهي تمثل وضوح العقل الذي يتحرى الفضيلة و الحكمة العملية، فالإرادة هي إذن الحكمة العملية، فهي « الحصافة أي حسن التروي و التبصر إلى خير وسيلة جديرة بإيصالنا إلى غاية معلومة فالروية تكون فيما يؤدي إلى الغاية»[3] فهي الفطنة إذن (و كان اللاتينيون قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودنسيا prudential) أي التعقل و الحذر.[4] (يلاحظ هنا أن كلمة prudence الفرنسية قد تحيل أحيانا إلى رذائل كالبخل و الخوف و الجبن).

سنتناول أخيرا موقف ريكور من أرسطو في موضوع الإرادة. لقد تناول ريكور الفلسفة الأخلاقية عند ريكور في كتابه " الذات عينها كآخر" فأراد أن يبين الفلسفة التي تلتقي بالآخر القريب و بالآخر البعيد الذي هو الغريب. فتناول مسألة الهوية السردية التي تشكل الجسر الذي يربط الإنسان المتكلم و الفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعة عمله.

ميز ريكور أولا بين الأخلاق éthique و بين أخلاق الواجب morale . الأولى جاءتنا من أرسطو و هي تتعلق بكل ما هو حسن و يجعل معيشتنا طيبة، كما بيّنا سابقا، أما الثانية تتعلق بكل ما هو عمل إجباري فيه إلزام و إكراه و يقوم على معيار الكلية القابلة للتعميم و

---

① ــ بول ريكور . **الذات عينها كآخر** . ص 348 .

② ــ **المصدر نفسه ، ص 348** .

③ ــ أرسطو . **الأخلاق إلى نيقوماخوس** . ص 116 .

④ ــ بول ريكور . **الذات عينها كآخر . ص 350** .

قد جاءتنا من فلسفة كانط. إن الأولوية في هذا الميدان تظل للأخلاق التي تستهدف دائما غاية معينة، فهو إذن إستهداف أخلاقي ـ حسب تعبير ريكور فكتاب الذات عينها كآخر ـ أي غاية الحياة الخيرة مع الآخرين و من أجلهم في مؤسسات عادلة. فالحياة الحسنة للذات تنطلق من القدرة على تحديد الأهداف و إختيار الوسائل الكفيلة بالوصول إليها أي الروية، فتتحقق هذه الغاية من قدرتنا على العمل عن قصد (نلاحظ هنا تأثر ريكور بالقصدية و الفينومينولوجيا) لكن الذات عند سعيها للعمل و الإختيار تكتشف البنية الثنائية الحوارية للعيش بمعنى أنها تكتشف الآخر (نلمس هنا النزعة الوجودية لريكور)، هذا البعد يفرض على الذات موقفا متعاطفا مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم أي الإهتمام بهذا الآخر و العناية به (هذه نفسها فكرة التواصل عند غابريال مارسيل).

بإختصار، يمكن القول أن ريكور لم يُعِد قراءة أرسطو فقط بل أقام حوارا متجددا معه (خاصة كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس"). في تحليله لرغبة الإنسان في العيش جيدا، بيّن غائية هذه الرغبة الأصلية. لتحديد أهمية هذه الغاية كان على ريكور مواجهة أخلاق الواجب الكانطية. هكذا (حسب ريكور) يصبح إستهداف الحياة الجيدة عقلا عمليا يحدد لنا ما يجب أن نعمل، أي يحدد المعيار الذي يجب أن يخضع له تصرفنا و إمكانية جعله عاما أي صالحا لكل الناس و في كل الظروف. في الحقيقة صاغ كانط هذه المعايير من خلال قواعد الواجب (قاعدة التعميم، قاعدة الغائية، قاعدة إستقلال الإرادة) لكنها كانت قواعد صورية و قبلية تهتم بنيّة الفعل ليس بنتائجه، مما أوقع كانط في مثالية يصعب تطبيقها في الواقع، أي تصطدم واجبية كانط بواقع حيرة الإنسان و بظروف لا تعود هذه الأخلاق الصورية تفيد كثيرا، ذلك أن الوضع البشري في عمقه وضع مأساوي.

خلاصة القول، إن فلسفة الإرادة عند أرسطو تفتقد للإستقلالية (ليست سيكولوجيا خالصة) لأنها كانت دوما مرتبطة بسياقات ميتافيزيقية و أنطولوجية و أخلاقية. إن التأمل في الفعل الإنساني تُوجّهنا إلى ما يسميه أرسطو وِفق اللفظ اليوناني بـ: الإرغـون éregon أي

مهمة و وظيفة الإنسان التي تحدد نوعية الإنسان بما هو إنسان.①

إن فلسفة الإرادة عند أرسطو لم تكن لنهتم بها لو لم تُذكر لدى الفلاسفة الآخرين منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث .

---

① ـ بول ريكور . **الذات عينها كآخر . ص 365** .

② ــ السياق الإبستمولوجي للإرادة عند ديكارت :

إن سيكولوجيا الإرادة عند ديكارت أخذت دفعا قويا من خلال التفكير في الخطأ و الصواب، فنظرية الفهم (التعقل أو التصور) تعتبر الإطار الأساسي لمبحث الإرادة عند ديكارت، الذي نلمسه من خلال التأمل الرابع من كتابه " تأملات ميتافيزيقية" . لهذا تساءل ديكارت عن الخطأ و من المسؤول عن ذلك؟ فيرى أنه يتنافى وجود الله، مصدر كل حق، مع وجود الخطأ الشامل، و مع ذلك ، كما قال ديكارت، فإنني أخطئ غالبا في حين لم يعطني الكائن الكلي الكمال ملكة للخطأ.① فكيف يمكن أن أخطئ في قيمتين عظيمتين هما: الحق و الخير؟ إن الخطأ هو نوع من الشر، لذا اعتبره ديكارت ناتج عن عدم وجود معرفةً ما كان ينبغي أن تكون لي. لذلك حاول أن يفسر لنا الإستعمال السيء لهذه القدرة ـ الذي سنبينه في هذا المبحث ــ .

يرى ديكارت أن النفس هي الجوهر المفكر: فالإنسان يجد في نفسه مجموعة من الأفعال: كالشك، الفهم، التصور، الإثبات، النفي، الإرادة، إلخ و هي أمور لا يمكن أن تحد إلا بالفكر. يوعز ديكارت للفكر قدرة كبيرة على الحكم « أختبر في أعماق ذاتي، نوع من قوة الحكم التي أخذتها بدون شك عن الله »②. إذن توجد علاقة بين الحكم و الإرادة لكن يجب الإشارة إلى أن رأي ديكارت كان له سوابق عند الرواقيين عندما تحدّثوا عن الإرادة التي تتحكم في الإنفعالات، و العمل الذي يكون مطابقا للعقل و للقوانين الطبيعية. لهذا كان الرواقي يوصف أنه مطمئن النفس، رابط الجأش، صابرا لا يبالي بما يصيبه من بؤس وشقاء.③ إن ديكارت يربط لأول مرة بين موضوع الإرادة و مسألة الخطأ و الصواب، أي البحث عن أسباب الخطأ الإنساني، فحمّل ديكارت على الإرادة كل وزر الخطأ مما جعله

---

① ــ جنفياف روديس لويس. ديكارت و العقلانية. تر: عبده الحلو. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. ط2 . 1977. ص 67 .

② DESCARTES. MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES.PUF.5e. edition. 1968. Page 82.

③ ــ عبد الرحمان بدوي. موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. ج1 . ص 622 .

يزيل كل الشك عن "قوة المعرفة" الموجودة في ذات الفرد « ثم نظرت إلى نفسي، عن كثب، و تفحصت أخطائي التي تدل، وحدها، على أنني ناقص. فوجدت أن أخطائي تتوقف على علتين: قدرتي على المعرفة و قدرتي على الإختيار أو حرية الحكم، أي قدرتي على الحكم و الإرادة معا. ذلك أن بالإرادة لا أحكم و لا أنفي شيئا. بل أتذهن فقط معاني الأشياء التي يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو بالنفي »①. إن ديكارت في تقريره لحرية الإرادة كان يستهدف هدفا لاهوتيا هو تبرئة الله من نسبة الخطأ الإنساني إليه، فالخطأ الذي يرتكبه الإنسان لا يصدر عن الله بل عن حرية إرادة الإنسان « فالله قد وهبني ملكة، من خصائصها أن تحكم، أو أن تميز بين الصواب و الخطأ، كما وهبني سائر ما أملك من أشياء هي فيّ. و لما كان مستحيلا أن يريد الله خداعي، فمن الثابت أنه لم يهبني تلك الملكة لتقودني إلى الخطأ إذا استعملتها كما هو لازم.»② فالإرادة إذن هي التي تسيئ الحكم، لأن الحكم فعل تقوم به الإرادة (فالإرادة هي الحكم)، أما الإدراك أو قوة الفهم وحدها لا تخطئ.

إن الإرادة كمجرد قوة تعتبر بريئة، لكننا نفتقدها أثناء الفعل، فعندما أخطئ فلأنني لم أضع إرادتي ضمن حدودها (أي ضمن حدود الفهم). « إذن عما تصدر الأخطاء عندي؟ تصدر عن أن الإرادة، التي هي أوسع من الإدراك و أرحب، لا أبقيها في حدودها بالذات، بل أبسطها علي أشياء لا أدركها. و لما كان من شأن الإرادة لا تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل، و تختار الخطأ بدلا من الصواب و الشر بدلا من الخير. مما يوقعني في الزلل و الإثم »③.

إن ديكارت جعل الإرادة أعظم و أسمى، فهي قدرة لامتناهية على الإثبات و النفي. إن الإدراك يضع أمامنا مجموعة من البواعث و الدوافع و الأسباب فتأتي الإرادة كقدرة داخلية

---

①– DESCARTES renné. **MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES**. **PAGE 86**.

② - **ibid . page 82 .**

③**- ibid . page 89**

غير خاضعة على الإطلاق لقوانين السببية التي تتحكم في العالَم الطبيعي الخارجي « فالإرادة حرة بطبيعتها حتى أنه لا يمكن لأحد أن يمارس معها الإكراه على الإطلاق»①. فهذه القدرة اللامتناهية للإرادة البشرية جعلت منها نوعا من الإمبراطورية المستقلة داخل إمبراطورية العقلانية التي شيدها ديكارت، فهي إرادة على صورة الله « أما الإرادة التي أختبرها في نفسي فهي كبيرة جدا بحيث لا أتصور غيرها، أوسع منها و أعظم. إنها التي تجعلني أعرف ، خاصة أنّي على صورة الله و مثاله»②.

خلاصة القول، إن هذا البحث التصوري حول الإرادة عند ديكارت يقوم على هدف إبستمولوجي معرفي، أي للإجابة على التساؤل: لماذا لا يوجد الصواب فقط؟ و لماذا نخطئ؟. أما أرسطو ، عكس ذلك فنظرته للإرادة كانت ضمن سياق أخلاقي.

لقد تناول ديكارت الحقيقة من خلال الربط بين الفكر و الفعل. فارتبطت الإرادة بالكوجيطو: أنا أفكر إذن أنا موجود كما ارتبطت قبل ذلك بالشك (المنهجي و ليس الشك المطلق) الذي يضع قدرة تعليق الحكم (الأبوخية) أي الوضع بين قوسين بسبب غياب الأفكار الواضحة .

---

① ـ ديكارت . **إنفعالات النفس . تر: جورج زيناتي. دار المنتخب العربي . ط1 . 1993 . ص 34 .**

②- **DESCRTES. MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES. PAGE 87.**

③ ــ السياق النقدي للإرادة عند كانط :

مع كانط تختفي شروط اليقين التصوري التي كانت تتيح القول بوجود تجربة جوانية للإرادة و الحرية . فعلا قد اتسمت فلسفة كانط بأنها فلسفة نقدية، ذلك لأنه آلى على نفسه أن ينهض بمهمة شاقة عسيرة، و هي مهمة نقد العقل البشري في مختلف جوانبه.

الفلسفة النقدية لكانط، تنتهي بعد تحليلها للشروط الممكنة للمعرفة، أن المعرفة الوحيدة التي يمكن اعتبارها ممكنة و موضوعية هي تلك الخاضعة لشروط المكان و الزمان و المنظمة وفق نظام المقولات (التي فصلها في " نقد العقل الخالص").

نستنتج من ذلك، أنه لا يمكن أن نعرف إلاّ الطبيعة التي تخضع لقوانين السببية ، أي التتابع المطرد للأسباب و الحوادث. بهذا المعنى فتجربة الحرية تصبح مستحيلة. صحيح أنه يجب وضع وحدة " أنا أفكر" أصلا لكل التركيبات التي تجعل الأشياء موضوعية، لكن لا يمكن أن ننتقل من الإدراك المتميز لـ " أنا أفكر" إلى التجربة الحية لقدرتنا على الإختيار.

فهذا الإنتقال سيشكل " منطقا موازيا" للسيكولوجيا العقلانية، الذي تسجن الميتافيزيقا نفسها من خلال وهم التعالي. لهذا تعرض التأمل الرابع لديكارت لإنتقادات من طرف السيكولوجيا العقلانية، كما يتعرض للإنتقاد كل من يحاول تأسيس معرفة إستبطانية لسيكولوجيا الإرادة.

هذا يعني ، أن الإرادة لم تعد موضوعًا ضمن العقل النظري ــ لا يمكنني أن أدرك نفسي و أعرفها إرادة ــ لكنها أصبحت متعلقة بمجال العقل العملي، أي لا أعرف ما هي الإرادة (أي لا يمكن معرفتها) لكن يمكن تحديد الشروط العملية للإرادة الخيّرة . لهذا يكفي فقط التفكير في معايير الضمير الخلقي العادي، فسلطته مناظِرة ، في جانبها العملي ، للعلوم النظرية .

يميز كانط بين دائرتين: دائرة يمارس فيها العقل نشاطه و هي دائرة الظواهر (الفينومين) و دائرة لا يمكن للعقل الخوض فيها ، فهي دائرة الأشياء في ذاتها (النومين)، حيث مسلمات الله و الحرية و خلود النفس.

يرى كانط أنه إذا اتجهنا إلى النشاط الإنساني ، لوجدنا أن دعامة هذا النشاط هو الأخلاق، لذلك فالتجربة الأخلاقية الإنسانية تستلزم من القواعد لضبطها ما تستلزمه التجربة الطبيعية . فإذا تساءلنا : كيف تكون التجربة الأخلاقية ممكنة ؟ لرأينا بوضوح أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت قائمة أصلا و بالذات على الإرادة الخيّرة، و أن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون فعلا أخلاقيا إلا إذا كان صادرا عن هذه الإرادة: « من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل و بوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ، إن لم تكن الإرادة الخيّرة»[①]. فبهذه العبارات أسّس كانط لميتافيزيقا الأخلاق.

إن فكرة القيمة المطلقة للإرادة الخيّرة، لا تضع بعين الإعتبار أي منفعة و لا أي غاية بعدية للفعل قد يرجوها الإنسان، تضم تصورا للإرادة التي تكون دائما عملية . فإذا كان العقل الخالص لا يستطيع أن يصل إلاّ إلى متنافيات، و بالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الأشياء، عاد كانط ليؤكد أن الإنسان يملك عقلا عمليا هو الإرادة. فهذ العقل العملي يسمح للإنسان أن يتمثل القوانين التي يمكن أن يسير أو لا يسير وفق مبادئها.[②] فالإرادة هي إذن عقل عملي أي ملكة الفعل تبعا لقواعد. لهذا سندرك أن معاني الإرادة و الواجب متضايفان ، فلا يمكن الولوج إلى الإرادة التي تمثل القدرة على المتناقضات، و لا أيضا إلى الإرادة التي تكون قدرة على الخلق دون قواعد أو قوانين . فلم يبقى لنا إلا الإرادة المحددة بالقانون ، القانون الأخلاقي. « شيئان يملآنني إعجابا: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي و القانون الأخلاقي في نفسي »[③]. في هذه العلاقة التبادلية، الإرادة الحرة هي سبب وجود القانون الأخلاقي و القانون الأخلاقي سبب معرفة الإرادة الحرة . و عليه فالإرادة لا يمكن معرفتها علميا إلا من خلال العمل الأخلاقي، أي القيام بالواجب لذاته أي إرادة العمل بمقتضى الواجب دون إعتبار لأية نتيجة أو لأية غاية .

---

① ــ كانط إيمانويل **أسس ميتافيزيقا الأخلاق . تر: د/ محمد فتحي الشنيطي . دار النهضة العربية. لبنان. ط2 . 1970. ص 51** .

② ــ جورج زيناتي . **رحلات داخل الفلسفة الغربية. دار المنتخب العربي. ط1 . 1993 . ص 66** .

③ ــ يوسف كرم . **تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف . ط5 . ص 257** .

لهذا يميز كانط بين الأفعال المطابقة للواجب و الأفعال الصادرة عن الواجب : الأولى تهدف إلى منافع لذلك فهي ليست أفعال خير و لو كانت مطابقة للواجب كالتاجر الذي لا يغش زبائنه (فهو قام هنا بالواجب) لكنه مدفوعا برغبة الحصول على منفعة مثل جلب الزبائن . أما الثانية فهي أعمال أخلاقية حقيقية لأنها صادرة عن إرادة خيّرة فهي كذلك للنية الحسنة التي تتضمنها و ليس للنتائج التي ترغب في الحصول عليها.

لكن هل هذا المسعى النقدي لكانط نجح في استبعاد كل أثر لتجربة الإرادة التي تختار ضد الواجب؟ في الحقيقة لا. نرى أن وضع الإرادة المعقولة يحيلنا إلى ضدها، أي الرغبة التي يجعلها كانط ضمن دائرة " الأمراض" ، أي دائرة الإكراه و الخضوع. كما أن موقف كانط لا يمنعنا من تصور إرادة تعسفية، موضوعة إلى حد ما في مفترق طرق بين القانون الأخلاقي و الرغبة. فهذه الإرادة التعسفية تجعل القانون الأخلاقي ليس كتحديد عقلاني فقط بل أيضا كإكراه و كعقبة أمام تجربة إنسانية للواجب (لا عجب أن نيتشه اعتبر فكرة الواجب الكانطي خطرا على الفرد بل يرى أنه يسبب الإفلاس العميق).

خلاصة القول، إن فلسفة كانط النقدية فصلت بين الإرادة و الرغبة (في حين بول ريكور سيحاول تبيان تبادليتهما) ، كما فصلت الإرادة ذاتها أي قامت بتجزئتها: إرادة عملية خالصة، التي هي تركيب بين الحرية و القانون، و إرادة إنسانية فقط، التي تكون نتيجة عوارض داخل التجربة الأخلاقية .

المبحث الثاني : مسألة المنهج عند ريكور

① ـ المنهج الوصفي و حدوده :

حاول ريكور توسيع التحليل الفينومينولوجي أي الوصف الماهوي على كل عمليات الشعور بما فيها الإرادة بعد أن كان هوسرل طبّقه على مجال الإدراك، فمن خلال كتابه " الإرادي و اللاإرادي تواجه الفينومينولوجيا لأول مرة مشكلة الإرادة. قال ريكور في سيرته الذاتية : « كنت قد أخترت مسألة العلاقةبين الإرادي و اللاإرادي موضوعا للأطروحة الكبرى، و كان هذا الإختيار يستجيب لمقتضيات عدّة ؛ إذ كان يسمح بمدِّ التحليل الماهوي لعمليات الوعي إلى مجال العاطفة و الإرادة »①.

لقد أشار هوسرل نفسه إلى هذه الإمكانية: « تطورات مماثلة تنطبق[...] على دائرة الإنفعال و الإرادة ، أي على أمور مُعاشة كالتلذذ و التألم، التذوق بكل ما تحمله من معاني ، الأمل، القرار ، الفعل ؛ كل هذه الأمور المُعاشة تتضمن عدة جوانب قصدية : جانب النيطية noétique و جانب النيمية *noématique.»[2] .استعار ريكور منهج هوسرل القصدي لدراسة موضوع الإرادة فقام بوصف الأشكال المختلفة للتبادلية بين الإرادي و اللاإرادي.[3]

1- **بول ريكور، بعد طول تأمل. تر: فؤاد مليت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.ط1 2006 . ص 41.**

2 Francois Dosse.Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. La decouverte/poche.paris.2001.p196

*** النيطية: تتعلق بقوالب الـ " انا أفكر" ذاته كالإدراك والذكرى. و ما يرافقهما من فروق في الوضوح و التميّز . أما النيمية : تتعلق بأوصاف الموضوع المقصود و بالتحديدات التي يعزوها الأنا إليه ، من خلال قوالبه الشعورية المحددة و بالأنماط الخاصة التي تبدو عليها هذه القوالب مثل أنماط الوجود من ممكن و يقيني و الأنماط الزمانية. أُخذت هذ التعاريف من كتاب: تأملات ديكارتية. هوسرل. تر. تيسير شيخ الأرض. دار بيروت. 1958 .ص 56 .**

3- المصدر نفسه : ص 196.

هنا يجب الإشارة إلى أن الدراسات السابقة، أي دراسات علم النفس التجريبي التي كانت تعتمد على التفسير ، كانت تدرس الإرادة و تفسرها تفسيرا هرميا، أي تصعد من الأسفل إلى الأعلى أي من مجال اللاإرادي كالحاجة ، العادة ، إلخ إلى المستوى الأعلى أي الإرادة. فهذه الدراسة كانت في الغالب تفصل بين الإرادي و اللاإرادي، فلم تبين التبادلية بينهما.

كان ريكور يطمح إلى دراسة فينومينولوجية للإرادة مشابهة " لفينومينولوجيا الإدراك" لميرلوبونتي ، فقال: « و كنت أطمح ـ ربما كان الأمر لايخلو من بعض السذاجة ـ بتعميم التحليل الماهوي و توسيعه، إلى إيجاد ما يقابل فينومينولوجيا الإدراك الحسي لميرلوبونتي على مستوى النظام العملي .»① . مما سبق ، نستخلص تأثر ريكور بالمدرسة الفينومينولوجية و صعوبة مهمته باعترافه ذاته بذلك .

لقد استهل ريكور مؤلفه هذا بالحديث عن قضية المنهج أي تحديد المنهج الملائم لدراسة الإرادة . فنبّهنا منذ البداية أنها ستكون فينومينولوجية أي تجريد لموضوعات الإرادة أو ما كان يسميه هوسرل " بالتحديد الماهوي" la reduction eidétique.②

في الحقيقة هذا المنهج يضع صعوبة و يحمل حلاً للمشكلة في آن واحد.* فالفينومينولوجيا تقوم بتحليل ووصف العيني(الحسي) ، في حين أن الإرادة العينية للإنسان هي إرادة منحطة و ناقصة ، ناتجة من جهة عن الخطأ la faute ومن جهة أخرى ترتبط ـ سلبيا أو إيجابيا ـ أثناء عملها و ممارستها بالتعالي ، هذا قد يكون اعترافا باستحالة وجود فلسفة للإرادة على الأقل من الناحية الفينومينولوجية(الوصفية) ، فالدارس لمشكلة الإرادة يجد نفسه أمام معضلة : فإما يبتعد عن ما هو عيني و إما يدرس الإرادة على ضوء حادثة يعجز الفكر عن

1ـ بول ريكور، بعد طول تأمل. تر: فؤاد مليت . ص 41 .

2ـ paul Ricoeur.volon. et involon.aubier. PARIS. Page :07

*** لقد ذكر " هانز غادامير" في كتابه : الحقيقة و المنهج ، إن الظاهرية القصدية وضعت العقل كعقل ، في حقل التجربة المنهجية و العلم ، و بذلك حولت مهمة المعرفة تحويلا كليا . فكلية العقل المطلق تشمل جميع الكائنات في تاريخية مطلقة تجد فيها الطبيعة بوصفها بناءًا عقليا مكانا لها.(غادامير : الحقيقة و المنهج . تر. حسن ناظم . علي حاكم صالح. دار أويا. ط1، . 2007 . ص 341).**

إدراكها، و فعلا تبدو الإرادة دائما معقدة و مبهمة و مشوهة .[1] إن هوسرل يُخرجنا هنا من إحراج ، عجز البعض من بعده نسبيا عن تجاوزه ، قال ريكور:« الوصف لايعني بالضرورة الوصف الأمبريقي ، بمعنى لوحة من الأشكال التي يقدمها الإنسان على شكل وقائع في سلوكاته الإرادية ».[2] فالوصف الماهوي يحاول الكشف عن هذه الوقائع السلوكية الإرادية التي هي إنجازات خالصة إلى حدٍّ ما ، لذلك شبّه ريكور الإنسان " بالمتاهة " .

فهذا النموذج الماهوي يكشف لنا التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي: " الوضعية الأولى التي يكتشفها الوصف الماهوي هو التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي."[3] فلا يُفهم أحدهما إلاّ بالآخر، فالحاجة و الإنفعال و العادة ، إلخ... لا تأخذ كل معانيها إلاّ بربطها بالإرادة التي تطلبها أو تُخضعها أو تؤثر فيها بصورة عامة. فالإرادة تُعطي معنى لتلك البُنى، أي تحددها بالإختيار و تحركها بالجهد و تتبناها بالموافقة. وعليه فمن الخطأ أن يتصور علم النفس أن اللاإرادي هو مجرد واقعة جسدية مستقلة و تامة في حدِّ ذاتها، و التي من خلالها ستتكشف، بصورة غامضة و مفاجئة ، قِوى الإختيار. فاللاإرادي لا يكون مفهوما في ذاته، لذلك أول وضعية يكشفها لنا الوصف الماهوي هي التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي. هنا يجب أن نشير إلى عدم اتفاق ريكور مع الموقف الديكارتي للإرادة : يرى ديكارت أن إرادتنا لامتناهية، فالحكم ليس معرفة بل هو فعل الإرادة الذي يحكم. فالشك المنهجي دليل على حريتنا في إصدار الأحكام. فمعارفنا تبقى محدودة و متناهية لكن إرادتنا لامتناهية نظير إرادة الله ، أي حرة في أن تمنح تصديقها أو تحجبه .[3]

---

1 .paul ricoeur. Volont. Et involont. Page 07

2 Ibid . page 08 .

3ـ اميل برهييه . تاريخ الفلسفة. الجزء الرابع. القرن 17 . تر. جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. ط 1983 . ص 126

إن دراسة مشكلة الإرادة تقوم على دراسة البنى الأساسية للإرادي و اللاإرادي؛ فالإرادي يقوم على ثلاث تمفصلات مختلفة تتمثل في: إتخاذ القرار، تنفيذ القرار(أو الفعل)، الموافقة (أو القبول)، لكن بما أن أية وظيفة تُفهم من خلال نوعية هدفها أو، كما قال هوسرل ، من خلال قصديتها (كل شعور هو شعور بشيئ ما حسب القاعدة الذهبية للفينومينولوجيا الهوسرلية) فإن الوصف الماهوي للإرادة يجب أن يكون موجها من طرف تمفصلات هذه الإرادة. " اللاإرادي يرجع إلى الإرادي لِيمنح له الدوافع ، القِوى، القواعد ، بل أيضا يضع له الحدود."① فالإرادي (أو البراغماpragma) هو المشروع الذي أكوِّنه عندما أقرر ذلك، فهو مؤلف من فعلي و من الضرورة التي لا يمكن إلاّ الموافقة عليها ، بما أنها ليست تابعة لي ، فهما يكوّنان جزءًا كليا في التحليل الريكوري للشروط الأساسية للإرادة ، و بمقتضى التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي فإن تمفصلات الإرادي تملك كل منها مقابلا لها من جهة اللاإرادي . هنا نجد ريكور يوظف في موضوعه الثورة الكوبرنيكية التي يصفها بأنها أحد مكتسبات الفلسفة عندما يقول: « كل عمل جزئي يقوم به الإنسان يدور في فلك عمله المركزي و هو الذي أطلق عليه الرواقيون اسم المبدأ المُوجِه.»② يشبّه ريكور دوران اللاإرادي في فلك الإرادي بثورة كوبرنيق عندما وضع نظاما كونيا تكون فيه الشمس مركز العالم .ما أراده ريكور من بحثه في هذه المسألة هو إعادة الإعتبار للذاتية . فإذا كانت العلوم الطبيعية تدرس الإنسان كجسد ، أي كبنية خارجية ، فإن المسألة التي تطرح نفسها أمام الفيلسوف هي العالم الداخلي للإنسان المُهدد في بنيته الداخلية.③

---

1 –paul ricoeur. **Volont. Et involont. P 09**

2– ibid . page 09

3 ـ د. عدنان نجيب الدين .مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. د. دار الفكر اللبناني.ط1 . 2008 .ص 30 .

فالقرار الإرادي سيُعرض إذن على أنه مُبرر بالدوافع ، فتصور الإرادي يحيلنا إلى ، ذلك الذي لا يمكن تجنبه بالنسبة للقرار و الجهد المتمثل في لاإرادية الطبع و اللاشعور و الحياة. مع دراسة اللاإرادي تظهر عقبة الجسماني التي تضع باستمرار إحراجا و صعوبة لولوج التجربة الكلية للكوجيطو الموجود بين الضرورة و الحرية . فالجسم يكون فعلا معروفا كموضوع أمبيريقي أُسِّس من طرف العلوم التجريبية ، و بالتالي إن معرفة الإرادي ستُعهد أيضا تدريجيا إلى العلوم الأمبيريقية. بينما اللاإرادي يتقهقر إلى مجرد وقائع أمبيريقية، فالإرادي من جهته يتلاشى بلا قيد و لا شرط:« فا" الأنا أريد" كمبادرة حرة ، تُبطل، لأنها لم يعد لها أي معنى أمبيريقي.»[1]. بذلك يُؤسس علم أمبيريقي للوقائع النفسية، صُمِّم كقسم داخل الوقائع بشكل عام. إن حياة الشعور تقهقرت عندما أصبحت مجرد واقعة فضيعت طبيعتها الخاصة و المميزة ، أي القصدية و المرجعية إلى الأنا الذي يعيش في هذه الحياة الشعورية.[2] إن العبور الوصفي لريكور يدفعه إلى التميز عن مساعي لها جدارتها و فضلها ، لكنها في الغالب تُجانب ما هو مهم و أساسي. على إمتداد بحثه الماهوي ، إن الخفضية الطبيعاتية reduction naturaliste مُستهدفة كخصم أساسي. صحيح أن الدوران détours عبر العلوم التجريبية ضروري لبلوغ معرفة موضوعية للإنسان ، خاصة في جانبه اللاشعوري ، اللاإرادي : « يُعرف الجسم بصورة أفضل كموضوع أمبيريقي مُؤسس من طرف العلوم التجريبية .».[3] ستكون المهمة إذن الكشف عن الضرورة في صيغة المتكلم ، أي طبيعة أناي. إن المقاربة الإستبطانية الخالصة للجسم ـ الذات سوف لا تكون لها حق

1ـ paul ricoeur. **Volont. Et involont**. Page 12.

2ـ المصدر نفسه ، ص 12 .

3- François dosse. **Paul ricoeur , les sens d'une vie**. Page 198.

الأولوية على حساب البحث العلمي للجسم ـ الموضوع : فمعرفة الذاتية subjectivité لا تنحصر فقط في الاستبطان الذي يهمل كلية تجسُّد الذات ، مثلما أن علم النفس الأمبيريقي ينحصر في سيكولوجية السلوك التي تترجم الأفعال إلى لغة وقائع غُفلية anonyme متجانسة مع وقائع الظواهر الطبيعية . فهذه المعرفة حول الذاتية يجب أن تحترم أصالة الكوجيطو كحُزمة وقائع قصدية للذات في حدود الإرادي و اللاإرادي ، الروحاني و الجسماني. إذن إن فهم العلاقات بين الإرادي و اللاإرادي يتطلب و باستمرار أن يكون مسترجعا وفق الموقف الطبيعياتي naturaliste أي الكوجيطو مفهوما بصيغة المتكلم cogito saisi en premiére personne [1]. فالمشكلة بالنسبة إلينا هي بالأحرى أن نفهم كيف يمكن الذات أن تكون ، في الوقت نفسه شخصا نتكلم عنه و ذاتا فاعلة تشير إلى نفسهابصيغة المتكلم ، في الوقت الذي تخاطب فيه شخصا ثانيا.[2]

في جانب الذات يرى ريكور ، أن الإعتراف بأولوية الأجساد هو أمر في غاية الأهمية لمفهوم الشخص، الذي هو مفهوم بدائي (أصلي) . فأولى المشاكل المحيّرة هي أن قضية الجسد الخاص تعود إلى الواجهة من حيث هي مسألة علاقة الجسد الخاص بالعالم الموضوعي للأجساد . فهي إشكالية مرجعية محضة ، و من دون تسمية ذاتية بيِّنة ، ليس هناك، بالمعنى الحقيقي مشكلة تتعلق بالجسد الخاص إذ علينا أن نكتفي باثبات مايلي :« ما أسميه جسدي ، هو على الأقل جسد، شيء مادي. ».[3] إن مفهوم الجسد الخاص يحدد هذه الذاتية المتجسدة و يمكِّن أيضا من تفادي أية ثنائية تجعل من الإنسان مركب من ثنائيتين انطولوجيتين متنافرتين (كالروح و الجسد عند ديكارت) مقارنة بالجسمانية الذاتية. هنا

1- paul ricoeur, vol.et invol . p14

2– بول ريكور، الذات عينها كآخر. تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة. ط1. بيروت 2005. ص122.

3– المصدر نفسه ، ص [119 ـ 121].

تظهر بوضوح خاصية الواحدية moniste للأنثروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور و أيضا في كتابه " رمزية الشر ". فعلاً يرى ريكور أن ديكارت يُعقِّد المشكلة عندما ينظر إلى الإنسان كثنائية (الجسم و الروح) فيجعل الروح و الجسم خطان غير متجانسان للمعرفة، فجعل الروح موضوع التفكير المجرد و الجسم موضوع الهندسة، فأسس بذلك ثنائية للفهم تحكم علينا أن نتفكر في الإنسان كذات جريحة①. لذلك وعدنا بإمكانية ترميم الوعي، بكل فئاته من وعي الشيئ الديكارتي إلى الوعي الديني، و بلورة نمط من الكوجيطو المرمم و لو كان في بعض نفسه مجروحا بلا رجعة.هذا الكوجيطو الذي عظمه ديكارت و الذي أعلن نيتشه سقوطه و إنهياره②. بصورة عامة « هو هذا الإقرار الذي دافع عنه ريكور بصمت عنيد: " إنّ معنى "أنا" هو معنى فريد في كل مرة "! علينا أن نتدرب على استعمال "أنا أكون" ضد "أنا أفكر" دون أي خجل فلسفي من ذلك».③ إن مفهوم الجسم الخاص يكشف عن الفرق الشديد بين الجسم كجسم للذات و الجسم كموضوع أمبريقي. فالحرية ليست لها موضع بين الأجسام الأمبريقية لذلك يدعونا ريكور إلى تغيير النظرة و إلى إكتشاف الكوجيطو: هنا يبين ريكور أنه من الصعب على لغة الموضوعية الأمبريقية أن تترجم الجهد الإرادي إلى مجرد وقائع، أو على الأقل إلى وقائع لاحتمية، و هذا يعني صعوبة دراسة التجربة الداخلية للحرية موضوعيا، لذلك:« فالحرية ليس لها مكان بين الموضوعات الأمبريقية؛ يجب عكس النظرة و إكتشاف الكوجيطو.»[3] هذا يعني ضرورة توسيع الكوجيطو على الخاص مما يتطلب تغيير المنهج، أي الإنتقال من المنهج الأمبريقي إلى المنهج الفينومينولوجي.

1- paul ricoeur.vol. et invol. Page 13.

2- بول ريكور. الذات عينها كآخر . تر: د. جورج زيناتي . مركز دراسات الوحدة العربية . ص 103 .

3- فتحي المسكيني. الكوجيطو الجريح . دار الأمان الرباط . ط1 2013 . ص 14 .

4- PAUL RICOEUR . volon. Et involont . page 16 .

إن الكوجيطو حسب ريكور لا يعني إذن الكوجيطو بالمعنى الديكارتي أي الذاتية المجردة و لا يعني أيضا الأنا غير المتجسد حسب لب فلسفة هوسرل ، في هذا الجانب يُعتبر ريكور وريث أستاذه " غابريل مارسيل" الذي ربط إستكشاف الجسد بتشبث الفكر بواسطة الموضوع فعَكَسَ الموضوعية إلى الوجود و المشكل إلى الغموض.① إن ريكور حاول بذلك التوفيق بين مطلبين متقابلين: الوضوح و العمق، و العلاقات الواضحة بين الأمور و المعاني و العلاقات السرية الغامضة، فعلا علم النفس لا يستطيع دراسة الكوجيطو كوقائع أمبريقية التي يسميها الوقائع النفسية؛ هذه الوقائع التي يمكن دراستها بطرق الملاحظة و الإستقراء. إن علم النفس بهذا المعنى يتنكر لذاتية الإنسان كالقصدية، الإهتمام، الدوافع، إلخ... وعليه فإنه عاجز عن فهم و توضيح المعنى العميق لوجوده المادي و الشهواتي، فحياة الإنسان هي حياة شعورية و تجربة ذاتية جسدية و ليست مجرد حياة معرفة و تصور و تجريد وفق الكوجيطو الديكارتي و الهوسرلي « فعلم النفس(هذا الذي يهتم فقط بالجانب العقلي التجريدي) عاجز عن خاع صفة الوضوح على وجودي الحسي ».② كما لا يوجد مجالاً للشك أيضا إذا قلنا أن ريكور تأثر بهيديجر، أي با" التحليلية الوجودية" للدازاين ككائن في العالم ، لكن يجب الإشارة هنا أن هيديجر كانت له انشغالات أنطولوجية أي كان يبحث عن كسر هيمنة فلسفة الذات لذلك حدد معنى الإنسان بمصطلح الدازاين « الكائن ـ هنا ». إن الكوجيطو الريكوري يعني هذا الإرادي الذي يتعايش مع شساعة اللاإرادي الذي يحدده ، كما أن بعض أشكال الإرادي تكون ممكنة أيضا بفضل هذا اللاإرادي (فالقرار يكون دائما بدافع الأسباب التي يتم قبولها و الفعل الصادر بالضرورة عن هذه البواعث و القِوى التي تحركها). فالقرار الإرادي ليس مجرد حكم ذهني باهت ، فليس صحيح أن " الإرادة هي الحكم" كما قيل

---

1 – paul ricoeur. **Volont. Et involont**. Page 18.

2 – ibid . page 19

من قبل ، بل أن القرار الإرادي مشحون بدوافع و بواعث و انفعالات التي هي من صميم اللاإرادي . هذا التصور للكوجيطو يقودنا إلى تحديد نقطتين أو جهتين : فالأولى لها علاقة بالوضعية الحقيقية لريكور بالنسبة لديكارت و هوسرل : بصفة عامة ، من الواضح أن فكر ريكور لا يملك نفس طموح الفيلسوفين : ديكارت و هوسرل ، فإذا كان المشروع الديكارتي و الهوسرلي له أبعاد إبستمولوجية أي إلى تأسيس المعرفة و ضمان صحتها فإن مشروع ريكور له أبعاد أخلاقية أي يهدف إلى بناء و تكوين الإنسان . فديكارت و هوسرل جعلا من المعرفة موضوع إمتيازي للتفكير في حين أن فكر ريكور يتمحور كله حول مشكلة الحرية و الإرادة ، سواء في مؤلفه حول فلسفة الإرادة أين بيّن أن الحرية لا يمكن إمتلاكها كلية و ليست عملا تام الإنجاز بل عملا مستمرا*، أو في كتابه " في التفسير: محاولة في فرويد" أين برهن ، بالإعتماد على دلالية اللذة ، أن التفكير الفلسفي يجب أن يستحوذ على لذتنا في الكينونة و على الجهد الذي نبذله في الوجود .① و عليه يظهر لدى ريكور إنشغالا وجوديا و دينيا بعيدان بالتأكيد عن المسائل الخالصة للإبستمولوجيا و فعلا في كتابه " رمزية الشر" ينكشف غرض ريكور اللاهوتي و الدعوى من خلال إعادة تخريج العلاقة بين الدين و الإيمان.② لكن هذا لا يعني أن ريكور أراد أن يتميز كلية عن سابقيه من الفلاسفة الذين تأثر بهم ، بل ظهر منذ البداية معترفا بأهمية المقاربة الفينومينولوجية الهوسرلية .

أما النقطة الثانية ، فهذه البصمة المنهجية لا يجب أن تدفعنا كثيرا إلى التسرع في استخلاص قرابة كبيرة بين فلسفة ريكور و فلسفة هوسرل ، على حساب فلسفة ديكارت .

*** – يظهر هنا تأثر ريكور بشخصانية مونييه ، الذي قال في كتابه " الشخصانية " : « كل انتصار للحرية ينقلب ضدها ، فينادي إلى كفاح جديد : فكفاح الحرية لا يتوقف ».**

1 – paul ricoeur : de l'interpretation :Essai sur Freud . page ,534.

2– فتحي المسكيني ، الكوجيطو المجروح . ص 155 .

فعلا اعترف ريكور بوجود لدى ديكارت بعض من الحدوس التي تنسجم جيدا مع تفكيره الخاص . فالحدس الرئيسي للديكارتية يتمثل في العلاقة بين الكوجيطو و البرهان الذي يقوم على فكرة فقر الكوجيطو و قسمتيتها لأجلها* و نقائص كينونتها الذي يكشفان للمخلوق بأن لها أسس متعالية لدى خالقها . فنقائص الكينونة هذه هي علامة ، إن صح التعبير ، على قدرة الخالق الذي يتأسس عليه الكوجيطو①. فهذا الحدس السالف الذكر يتصل بالمعنى النهائي لماهوية الإرادة التي من خلالها لا تكون حرية الإنسان أصيلة إلاّ إذا اعترفت بمحدوديتها و توافقت مع الضرورة و تفتحت على التعالي ، لكن « يجب الفهم أن طريق الموافقة لا يمر فقط عبر الإعجاب بروعة الطبيعة ، الملخّصة في اللاإرادي المطلق بل عبر الأمل الذي ينتظر شيئا آخر... فالأمل ضروري لأن العالم مختلف تماما عن التعالي ، فالأمل يقول لي : أن العالم ليس موطن نهائي للحرية : فأنا أوافق على الضرورة لكنني آمل أن أتخلص و أتحرر من الفظاعة لكي أتمتع في آخر الوقت بجسم جديد و طبيعة جديدة ممنوحة للحرية»②. غير أن ريكور يبدو أنه وقع في مفارقة عندما جعل من موضوع الإرادة غاية إجتهاده ، سواء في " الإرادي و اللاإرادي" ، أين ينكشف فيه الكوجيطو على حقيقته النزاعية ③ ، و في " الإنسان الخطاء" و في " رمزية الشر" أين يظهر فيهما صدى لِنفس الإشكالية أي موضوع الهشاشة الوجدانية للإنسان و قلقه الأساسي و التقطع الناجم عن تناهي ظروفه و اللاتناهي الذي يمتد إليه من خلال الأمل ، إضافة إلى عدم تطابق الإنسان مع ذاته ، فكل هذا يبين لنا إشكالية الكوجيطو المحطم .

لكن من جهة أخرى يبدو ريكور أنه يأخذ عكس ما كان يلوم عليه ديكارت : « حتى بالنسبة للمفهوم الأولي للشخص فالرغبة ليست هي القرار ، الحركة ليست الفكرة ،

*** – « في أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله » : ديكارت – مبادئ الفلسفة ، تر: عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة و النشر – القاهرة : 1975 .**

①- paul ricorur :volont.et involont. P :435.

② – ibid. page 451 .

③– ibid . page 21.

و الضرورة ليست الإرادة التي توافقها فقط . فالكوجيطو في داخله محطما» ① . هذا الجرح الأنطولوجي ، و التصدع البنائي ألا ينتج عن الغرابة الجذرية لطبيعتين مرتبطتين مع بعضهما البعض دون التمكن من الإندماج بإنسجام ؟ إن ريكور يعتقد بالأحرى في وجود طبيعة أساسية متميزة بالبراءة و هي أنطولوجية أولية بالرغم أنها تاريخيا متأثرة دائما بالخطيئة : « علينا إذن ، بقدر ما هو صعب و مفارق ، التفكير بطريقة ما في إبراز الطبيعة الأساسية للحرية و عبوديتها »② .

② ـ التجريد الوصفي للخطأ :

إن الوصف الماهوي ليس من اختصاصه فهم طبيعة الخطأ لأنه ليس عنصرا من الأنطولوجيا الأساسية بل نفكر فيه إلاّ كونه مجرد إقتحام عارض و سقوط .③ فالخطأ لا يُكوّن نظاما مع الممكنات الأساسية المتضمنة داخل الإرادة و لاإراديتها. فالخطأ يعتبر جسما خارجيا بالنسبة لماهوية الإنسان. فالخطأ يبقى غير مفهوم ، فهو عبثي و غير معقول. إن ريكور يُخرج موضوع الخطأ من فينومينولوجيا الإرادة إلى مجرد وصف أمبيريقي أي موضوع تاريخي . يجب أن نسجل هنا ملاحظة هامة ؛ إن ريكور عندما رفض جعل الخطأ عنصر بنائي لكينونتنا فقد عارض بذلك الفيلسوف الدانماركي " كيركيجارد" الذي اعتبر الخطأ جزءًا من الهوية الذاتية (ipsiété) للإنسان بل أكثر من ذلك جعله مساويا لها ؛ فالخطأ حسب كيركيجارد يرتبط ارتباطا وثيقا بالفرد ، بمعنى أن الشر لا يرتكبه إلا فرد و إرادة فردية ، فالخطأ يصعب فهمه أو دراسته دراسة نظرية مجردة ، ذلك لأنه يرتبط بالإرادة لا بالعقل و من ثم هو موضوع فعل لا تصور.④

---

① - paul ricoeur. **Volont. Et involont**. Page 17.

② – المصدر نفسه ، ص 29 .

③ – المصدر نفسه ، ص 27 .

④ – إمام عبد الفتاح إمام .**كيركيجورد رائد الوجودية**. جزء 2 . 1986. دار الثقافة للنشر و التوزيع. ص 372.

نظرا لعبثية الخطأ و لا معقوليته فلا يمكن الفصل بين التعالي و الخطأ : فالتعالي يحرر الإرادة من الخطأ ، لذلك يعيش الناس التعالي كتطهير للحرية و خلاص من الخطأ بل كنجاة.① من هنا سيحاول ريكور أن يقودنا إلى شاعرية الإرادة (عمل لم يتمكن من إنجازه) كمنهج جديد للإكتمال الوجودي للذات.② إن الإمكانيات الأساسية للوجود المنكشفة و المُبَينة من طرف البحث الماهوي لا تأخذ معانيها النهائية إلاّ حينما يرفع التجريد الذي مكن من تأسيسها .

إن ريكور انتقل إذن من الفينومينولوجيا المتعالية إلى الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية التي سيكون لها الدور لجعل هذا الخطأ ـ التي يبدو في الظاهر عبثي ـ مفهوما و معقولا. نتوقف عند مصطلح " الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية: تعني الفينومينولوجيا الدراسة الوصفية للظواهر كما تبدو لنا، و أنها تعني العودة إلى الأشياء ذاتها، و أن الظواهر إجمالا ليست ظواهر عبثية أو عفوية و إنما هي ظواهر تختزل قصدا معينا يشكل ماهية توجهها الأساسي، بحيث يتحول كل شعور ـ بما أن الشعور هو أداة إلتقاطنا للظواهر ـ إلى شعور بشيء ما. إلا أن فينومينولوجيا هوسرل فيها نقائص منهجية، لذلك سيحصل منعرجا هرمينوطيقيا (أشار إليه " جان غراندان" في كتابه: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا): هذا المنعرج قد بدأه في الحقيقة هيديجر عندما حاول الغوص داخل الكينونة عن طريق فهم المعاني الدفينة، بواسطة رموز الكائن التي هي اللغة. لذا نجد ريكور عرج نحو الهرمينوطيقا لتفسير أغوار المعاني و الدلالات من خلال تأويل النصوص و الأساطير، فقد طبق هذا المنهج التأويلي عند دراسته لمسألة الخطأ و الشر. إن الغموض الأنطولوجي البنائي لواقع الإنسان سيكون بالتالي منظورا إليه ليس كثنائية جذرية و إنما كنتيجة لتناقض كماله الوجودي في إطار إستلابٍ ليس تاما رغم ذلك. لذلك يمكن القول بفكرة طبيعة أساسية موجودة و مستمرة في الذنب الكلي. فعلا إن الخطيئة (أو الذنب) التي تميز الإنسان لا تكون كذلك إلا إذا كانت نتاج الحرية و موضوع التأنيب. لذلك يجب النظر، و لو كان الأمر

---

① paul ricoeur : volont. Et involont. Page 31.

② Ibid. page 32 .

مفارق و صعب، إلى الطبيعة الأساسية للحرية و إستعبادها ؛ فالإنسان ليس حرا جزئيا و ليس مذنبا جزئيا بل ذنبه تاما في قلب حرية تامة متمثلة في القدرة على إتخاذ القرار و التنفيذ و الموافقة، و هي المحطات الثلاث للإرادة. فالإرادة لا تتمثل فقط في الإختيار، بل يجب ترجمتها إلى حركة و عمل ، لأن الإرادة التي لا تتوقف عند النية(أي مجرد تصور الفعل) فقط تصبح نفيا لها. لكن ، ككل كائن نهائي فالعمل(التنفيذ) لا يضاهي أبدا النية، بل يكتفي الإنسان فقط بأن يتقبل نتائج أعماله المتميزة في النهاية بالنقائص، خاصة أن الإرادة ارتبطت بعناصر لاإرادية. يوجد في الإنسان عدم التسامح مع عدم الكمال و عدم النقاوة في إنجاز الأعمال الذي قد يتحول إلى أشد تهديد له. في الحقيقة سنقول دائما أن الأفضل و الأكمل هو عدو الخير بل و عادمه أيضا. فالإرادة بذلك يجب أن توافق ما صدر منها و إلا فهي ليست إرادة.

في الأخير يمكن القول أن الحقيقة الأمبيريقية للإنسان ككائن مُستعبد مُضافة إلى الحقيقة الماهوية للإنسان ككائن حر لا تُحذفه : انني حر بالرغم أن هذه الحرية غير متيسرة لي.① إن كل هذا سيكون واضحا من خلال دراسة و تأويل "رمزية الشر" الذي سيكون قراءة لتاريخ الإنسان و حضارته، تحت علامة السقوط أو الإنحطاط الذي يميزه.

---

①- **PAUL RICOEUR. VOLONT. ET INVOLONT. PAGE 29.**

الفصل الثاني : الإرادي و اللاإرادي .

المبحث الأول : القرار: الإختيار و الدوافع

① ـ القرار : قصدية القرار و المشروع

إن الوصف الخالص يهدف إلى المعرفة المجردة لفعل إتخاذ القرار في قصديته . فالقول أن " الإرادة هي الحكم " هو الإقرار بأن قصدية المشروع هي حكم ، و هي بالذات تعتبر جزءا من الأفعال بالمعنى العام.① و بهذا فإن ريكور يعارض مفهوم التفكير عند ديكارت ، الذي يرى أن التفكير هو الشعور بالذات. فعلا إنه يرفض أن تكون الإرادة مجرد قوة داخلية يمكن إحاطتها و معرفتها بالعقل ، إن ريكور يحاول أن يبين عكس ذلك ، أي أن الشعور يرتبط بالوجود الخارجي أي العالم ، فهو ليس شعورا إنعزاليا منطو على نفسه. التفكير يُفهم بعلاقته بالغير " بتوجهه نحو الغير يمكن للتفكير أن يُفهم ". إن هذا الربط بين الذات و الغير يكون ممكنا بفضل اللجوء إلى القصدية.« مع هوسرل نعني بالقصدية هذه الحركة النابذة centrifuge للفكر متجهة نحو الموضوع: أنا موجود فيما أرى ، و ما أتخيل و ما أريد ».② وعليه إن إتخاذ القرار لا يعني السكون إلى الذات و الوهم ، كأن الفكر مُعطى لذاته و موجود غير مشكوك فيه و إنما يعني التوجه نحو الموضوع الخارجي ، أي في المشروع أكون خارج ذاتي ، دون الإطالة في تأمل إرادتي . القصد الذي يهدف إلى المشروع يُعرِّفه ريكور بقوله: « القرار يعني ، أي يحدد في الفراغ désigne à vide③ ، ذلك الفعل المستقبلي المتوقف عليَّ فيكون في استطاعتي».④ فالقرار هو بمثابة حكم عملي أُصدره على الأشياء و المواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلية أمامي ، و بصدور القرار أحسم الموقف أي أتخذ موقفا قاطعا ينهي التردد و التمني الغامض من جهة و أتحمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأنني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع .

---

① Paul ricoeur : volon et involon : pp 41 – 42

② – ibid. page 42 .

③ ــ الحكم في الفراغ يعني أن المشروع الذي أفكر فيه خالٍ من المحتوى المادي فهو فكرة بدون صورة حسية واضحة تقابلها ، فهو تصور مجرد . فالتحديد في الفراغ هو إتخاذ قرار لما سأفعله و ليس لما هو موجود .

④ ــ المصدر نفسه : ص 42 .

فالقرار يجب أن يكون متميزا عن الصورة التي لا تقابل موضوعا و هي في الفراغ و الصورة المملوءة ① . فإذا كان القرار يعني بصفة مجردة المشروع ، فالصورة تملأ قصدي بحضور جسماني . إن الصورة ليست أساسية للقرار لكن سوف نرى أن التخيل ، كإلتقاء بين الحاجة و الإرادة يمكن أن يواكب مسيرة القرار و يساهم في تسهيل العمل، أو على العكس من ذلك، في تعطيله عندما تفتنني الصورة إلى الحد الذي تحررني من المشروع الذي سأنجزه .

إن موضوع المسؤولية يظهر بالتأكيد من خلال تحليلات ريكور للإرادة و الحرية : إن شجب حرية اللامبالاة يكشف لنا أن الحرية لا تكون أصيلة إلا إذا كانت ملتزمة في الأفعال و الحركات التي تتبنى مسؤوليتها . أكون مسؤولا لأنني مفتوح على الممكن بخلاف " الوجود في ذاته " لسارتر ، هذا الشيء المتكتل و الهامد② . فأنا مهمة و مشروع للإنجاز و التحقيق، ورغبات في الوجود و الحياة . لكن بخلاف " الوجود لذاته " لسارتر، فالحرية هنا مفرطة لا حدود لها. فحريتي في الحقيقة تبقى خاضعة لمتطلبات و شروط من الواجب الموافقة عليها. إن هذا التداخل بين الإرادي و اللاإرادي سيؤدي إلى ظهور إمكانية فقدان الذات و انحصار الحرية فيما يسميه ريكور بالخطيئة: في الأصل ، و في البداية كانت لي الممكنات لإتخاذ القرار و الإندماج بذاتي في مشروع ما ، و أسند لنفسي العمل الذي سأنجزه ليتحقق لي ما يناسبني ، و إذا بي أجد نفسي مكتفيا فقط بالتمني أن أكون في مستوى الحدث ، مثلا عندما أكون تحت قيد إنفعال يحرمني من أية مبادرة و من أية إرادة : « إن إمكانية هذا الإلتباس متضمنة في الشرط الجسماني ذاته ، فجسدي كثيرا ما يدهشني ، يحررني أو يخيبني ، فهو على حدود الأشياء التي لا أتحكم فيها كالصحة و الثروة و الجو الجميل و الأشياء التي أتحكم فيها كالحكم الخالص ».③ فهذا الخطر الدائم لإنزلاق الإرادة نحو الخضوع للأهواء و الإنفعالات لا يعني البتة أن المسؤولية غير ممكنة أو أنها ستسقط

---

① **Paul Ricœur : volont et involont : p 44**

②- **عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة . ج 1 . ص 56 .**

③ **Paul Ricœur : volont et involont : p 46**

عن الإنسان ، بل على العكس من ذلك ، فالمسؤولية تبدو غير ممكنة أن توجد إلا اذا كان هناك إغراء يجعل الإنسان يمنح نفسه للرداءة و الجبن ؛ فأن أكون مسؤولا يعني أرفض الإنحلال في الغُفلة (أو المجهول) anonymat أي في حياة مُسيّرة من طرف الجميع و من لا أحد في آن واحد ، و التأكيد على الضرورة الأنطولوجية للفعل.« فالأنا هو الذي أجعله مشروعا و فعلا عندما أقرر مشروعا أو أفعل شيئا ».①

ففي هذا السياق انكب ريكور على تقريظ التفكير ، فنفى نفيا قاطعا تمثيل التفكير على أنه حوار يقوم به الشعور مع ذاته بعد ولوجه فيه و تعليقه للقصدية التي كانت تربطه بالعالم . فيكون التفكير بهذا المعنى استبطانيا و مفلسا لكل مشروع متوجها نحو العالم .② بيد أن هذه النظرة تهمل أهم ما في التفكير ألا وهو التفكير الذي يتموضع و يحمل في الخطاب تلك الإحالة العملية للذات نفسها التي يسميها ريكور " بالإسناد قبل تفكري للذات " ③ و التي يعتبرها من مميزات المشروع ، أي مشاركة ذاتي في تنفيذ المشروع . فمشاركة ذاتي في المشروع و في الفعل تحمل إذن بذور إمكانية التفكير : أي" جعل الإرادة مستعدة لحكم المسؤولية : أنا الذي ..." ④ إن التفكير لا يحول دون إتخاذ القرار و الفعل بل على العكس من ذلك يكشف الذات داخل المسؤولية و الفعل كممكنة لتجسيد الإنفتاح نحو العالم . « فالتفكير يأخذ بذلك كل معناه كلحظة ديالكتية باطنية ، أحرك من خلاله بالتناوب بين الأنا و المشروع ، كل واحد يثير الآخر».⑤ فالأنا من خلال إلتزامه و قبل التفكير في هذا الإسقاط للأنا ، يُقحم ذاته و يندمج في مشروع الفعل الذي سيتم إنجازه .فالتفكير لايهدف إلى التقليل من قيمة هذا الإندفاع نحو الحرية بل على العكس من ذلك لتأكيده و الدفاع عنه . فالتفكير يمكن حتى أن يساعد و يأتي لإنقاذ الشعور الذي يكون عرضة للإنفعالات و للإستلاب

---

① Paul ricoeur :volont. Et involont. P 47 -

② ibid. page 59 .

③ ibid . page[57-60].

④ ibid . page 57 .

⑤ bid . page 59 .

(الأنا ينزع من ذاته): « فالشعور بالذات هي اللحظة الحاسمة لإسترجاع الذات ، فتعلن انتفاضة الحرية : و في لمح البصر ، يزول ذلك الإستلاب ».① لا يوجد هنا بالتأكيد، في إطار الوصف الفينومينولوجي الخالص لبُنى الإرادة ، ما يدفع إلى الإلحاح على نسبة المقاربة الهرمينوطيقية التي سينادي بها ريكور في دراسته لرمزية الشر . غير أن موضوع التفكير يبدو أنه يستفيد من تسليط الضوء عليه ، و لو بصفة ضيقة الآن ، نابع من هذا المنظور . إن ما يلح عليه التحليل الماهوي ، إمكانية تحديد الشعور لذاته بتحديد توجهاته و أفعاله .* فالشعور لم يعد يقتصر على الظهور كما هو ، و ليس مجبرا على الموافقة على من يُخضعه : فالشعور يمكن أن يرفض و يقول : " لا " ، فينفتح بذلك على الممكن . لذلك سيستعين ريكور بالهرمينوطيقا (أو التأويلية) لفهم الشعور. إن الهرمينوطيقا ستلج في سبل أكثر ظلامية عندما تبين أن هذه التحولات لم تكن ممكنة إلا باللغة.

إن رمزية الشر ، عند كشفها للواقع الإنساني من زاوية الدنس و الكدر ، الخطيئة و الإستلاب فإنها تضع يدها أيضا في إتجاه إصلاح البراءة الأصلية . و تمنح بذلك للشعور فرصة ولوج طريق التأويلية و معرفة الذات. فاللغة الرمزية تفتح الطريق لحياة تفكرية و ملتزمة . فالفكرة القائلة بأن " الرمز يبعث على التفكير" ② و يناديه يبين جيدا هذه العلاقة بين الفكر و الفعل. إن اللغة تحدَد ذاتي و تضيئها ؛ فتحديد الفعل هو تحديد للذات ، هذا التحديد أساسي لمواجهة إغراء فصل الأنا عن أفعالها . فأنا (الذي أقصد) ، هو الأنا الذي سيفعل (أي الذي يكون مُسقِطا projetant) إنني أتحدد ذاتا في موضوع إرادتي.③

كل قرار نابع من دافع ، لذلك سنتوقف عند مسألة دوافع الإرادة الذي سيقودنا إلى حدود

---

① **Paul Ricoeur : volont. Et invol.page 59**

②– **. p.Ricoeur: la symbolique du mal . aubier . p. 324**

③ –**p.Ricoeur : volont. Et involont. P. 58 .**

الإرادي و اللاإرادي ، لأن الجسم الذي هو في الوقت نفسه عضو للحركة و منبع للضرورة ستكون االحرية موافقة له (أي للجسم). ففي أول الأمر بحث ريكور في المقابلة بين الدافع و السبب : فالأول ينتمي لنظام الشعور و الثاني لنظام الأشياء . فالسبب يأخذ معناه من ارتباطه بالمسبب بحيث أن الظاهرة الطبيعية تكون محددة و خاضعة كليا لحتمية السبب الذي أحدثها . أما القرار فلا يمكن فهمه و تفسيره بالرجوع فقط إلى دوافعه . « الدافع في الواقع لا يؤسس القرار إلا إذا قبلت الإرادة أن تتأسس عليه. إنه لا يعين الإرادة إلا بقدر ما تعين الإرادة ذاتها».① فهذه العلاقة الدائرية الصارمة بين الدافع و الموافقة و القرار ليست كالعلاقة بين السبب و المسبب ، فبالنسبة للدافع فالتحديد ليس إحداث سبب بل يعتبر تأسيس ، إعطاء مشروعية ، و تبرير للقرار ، و من ثمة للفعل. لذلك يرى ريكور أن من العبث محاولة توحيد لغة علم النفس بلغة الفيزياء في كونية عامة من نمط السببية.② لذلك يجب التخلي عن فكرة إدراج البُنى الأساسية للإرادة (المشروع ، العزم و القرار ، الدافع ، الحركة ، الموافقة ، إلخ ...) داخل أغوار الحتمية بمعنى داخل إطار الكونية العامة القائمة على نظام السببية الفيزيائية. فعلا إن الإرادة مرتبطة بالكوجيطو أي الأنا أفكر الذي لا يمكن حصره في التفسيرات الموضوعية و الطبيعية ؛ هنا يعترف بالوقوع في معضلة و هي إما الإعتراف بنظام الكون و تسلسلاته الحتمية و بالتالي التضحية بالشعور لصالح هذه الكونية العامة و إما الإقرار بإستقلالية الكوجيطو و قدرته على إتخاذ القرار. لذلك نجد ريكور ينتقد مدارس علم النفس التركيبية و التحليلية و موقف برغسون القائل بديمومة الشعور فهي تؤمن

---

① ـp.Ricoeur: **volont. Et involont.p.65**

② ـ**ibid . page 66 .**

بحتمية نفسية مشابهة للحتمية الطبيعية. لذلك يرى ريكور أن ظهور القصدية من خلال الظاهراتية، سيكون نقدا جذريا لأنصار الحتمية النفسية . فالشعور ليس ظاهرة طبيعية لأن العلاقة بين الدافع و القرار ، غير مستقرة بل هي تصاعدية أو تنازلية، فيبدو ذلك من خلال التردد ـ سواء لإنجاز القرار أو تنفيذه ـ بالنسبة للدافع ، فالتحديد (من طرف الدافع) لا يعني إحداث السبب بل التأسيس و إعطاء المشروعية و التبرير، و ذلك حسب المقولة القديمة : « الدافع يُخضع دون أن يقتضي»① بمعنى أن الدافع يعني هنا الحتمي وليس الضرورة (أو الإقتضاء). فالدوافع (المتمثلة في اللاشعور و الطبع و الحياة) تُحدِّد حياة ووجود الإنسان حسب مقولة ياسبيرس «الظروف المُحددة للوجود الإنساني»② . إن ريكور مضطر لدراسة حالة يكون فيها الدافع قيمة و دراسة العلاقة بين الوصف الخالص للإرادة و الأخلاق . إن تفكيره هنا مستوحى في الآن نفسه من فكر ماكس شيللر و غابريال مارسيل : من الأول ، يمكن القول ، أنه أخذ فكرة تأخرة القيم Historialisation ③ . يعتبر ذلك من أهم مشكلات الأخلاق ، أي علاقة القبلي بالتاريخ ④ ، و العالمية بالفردية: « أن لا توجد الثوابت الأخلاقية إلى جانب أو تحت الأحكام، و العواطف و القيم الأخلاقية المتغيرة. إلا أن التاريخ المتغير يمثل حالة تمظهر القبليات الأخلاقية ، فهذا ما يجب الإشارة إليه آليا

---

① **Paul ricoeur: volont. Et involont. P.69.**

②**- ibid . page 69 .**

③**ـ ترجمة مصطلح Historialisation نقلناها عن ترجمة جورج زيناتي لكتاب ريكور: الذاكرة، التاريخ و النسيان.ص. 453 .**

④**ـ يرى ماكس شيلر أن نظام القيم قبلي(لكن قبلي مادي أي عكس القبلي الصوري لكانط) و هو نظام لا يحتوي على قيم أخلاقية، فالقيم الأخلاقية في نظر شيلر مرتبطة ارتباطا ضروريا بالأفعال التي تحقق أو تميل إلى تحقيق وجود كل القيم الأخرى أو عدم وجودها. فالفعل الأخلاقي هو الذي يحقق القيمة الأخلاقية .(أنظر كتاب: نظرية القيم في الفكر المعاصر. د/ الربيع ميمون. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. الجزائر 1980).**

لتبرير عبارتنا " تأرخة القيم "»[1] فالدافع يصور و يُتأرخ القيم و العلاقة بين القيم : فعندما يضع الإنسان مشروعا سيضمِّنه قيمة أخلاقية لكنها لا تأخذ صورة حكم قيمة ، فالمشروع الذي يُعلي الدافع إلى مستوى القيمة يأخذ أيضا علاقة الذات بالآخرين: فأنا الذي أبرر أمام... في نظر كذا... أبحث عن موافقة و قبول ، إلخ ... « إن ماهية الإرادة أن تبحث عن مبررات و أسباب أخلاقية : فعبرها يكون التقييم الإجتماعي ».[2] إن التقييم الأخلاقي للمشروع يضعنا في هدوء إندفاعي فيجعلنا نفكر في مدى مشروعية مشاريعنا التي قررنا تنفيذها فنطرح مسألة قيمنا ذاتها. و خلاصة القول، إن تعيين الإرادة بالدافع يعني أن الدافع يُقيِّم أي أن الإرادة تعطي قيمة للدافع ، و هذا ما يقودنا حتما إلى فلسفة القيم أي إلى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل إرادي .

إلا أن ريكور يخشى أن شيلر بالغ نوعا ما في التركيز على استقلالية القيم . لذا يقرر ريكور مع " غ . مارسيل" على أهمية الإخلاص للقيم من خلال الإلتزام الملموس[3] . أن يكون الدافع قادرا على تأرخة القيم لا يعني البتة أنه قادر على تمثلها سرمدية بل على ضرورة كشف اقتضاء فوق ـ شخصي[4]. إذن توجد مفارقة للقيم:« فلا هي نتاج كلي للتاريخ، و ليست مبتدعة بل هي معترفة و محترمة و مكتشفة لكن في حدود قدراتي على

---

① -Paul ricoeur: volont. Et involont. Page 69 . note 1 .

② - ibid . page 70 .

③ــ يقول (غ . مارسيل): " ليس ثمة شيئ أدعى إلى اليأس و رفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة و تجاوزها " و يمكن التخلي عن اللحظة الراهنة و تجاوزها بممارسة حريتي خلال ارتباط إختياري ثلاثي الأبعاد : مواجهة حاضري الراهن ، قبول ماضي و تخطيط مستقبلي و في مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتي . (علي عبد المعطي محمد . أعلام الفلسفة الحديثة. ج2 . دار المعرفة الجامعية 1997 . ص 267).

④ــ القيم الأخلاقية عند مارسيل مرتبطة بوجود الآخر. لذا فهي تقوم على الحب و المشاركة . فالقيم هي اقتضاء للتواصل بين الأنا و الآخر ؛ بإختصار الفوق ــ الشخصية تعني أن القيم نتيجة للإرتباط بين " الأنا " و " الأنت " و " الأنت المطلق " الذي هو الله .

التأثير في التاريخ و إبداعه».[①] إن الإلتزام يعني أن تصبح شاهدا على القيم فتكون فارسه.[②] إن تأرخة القيم يعني أن نضفي عليها طابعا تاريخيا من خلال إبداعنا للتاريخ. من هنا نفهم لماذا يكون مجرد التفكير الخالص في القيم خارج كل التزام بل يعتبر قلق دائم.[③] أي قلق حول أسس القيم ، قلق أثناء التفكير في المشروع و قلق حول النتائج و الغايات الممكن تحقيقها. في الأخير ، يخلص ريكور إلى أن العلاقة وطيدة بين القيم و الدوافع ، فالقيم الأخلاقية تقوّي الدافع و تعطي معنى له ، فالمشروع المحفز هو الذي يحتوي على أحكام أخلاقية.[④] فعلا، فالسارق أو المجرم قد ينفّذ مشروعا لكن دافعه خال من أية قيمة أخلاقية ، و بالتالي لا نحكم عليه بقوة الإرادة .

فالمشروع هو لحظة داخل شعور نضالي، فبإثارة المشروع يمكنني ملاقاة القيم و تحقيقها ، فبمقدار فهمنا لطبيعة القيم سنتمكن ، في اللحظة المناسبة ، من الإمساك، بما يسميه ريكور بالحلقة الهرمينوطيقية للمعتقد و الفهم[⑤] التي لا تظهر لي حسبها حقيقة المقدس في سذاجة ثانوية و في نقدية بعدية إلا إذا كنت أؤمن قبل ذلك بما تكشفه لي الرمزية ، أي بمعنى آخر اذا قبلت أن أُستدعى .

لكن قبل الرجوع إلى الرمزية ، يتحدث ريكور هنا عن الحلقة الدائرية التي تكوّن الإرتباط بين التفكير الأخلاقي و الممارسة : إن الإرادة تبحث دائما عن مشروعيتها في دائرة القيم الأخلاقية ، أي باللجوء إليها مثلما أن التقييم الأخلاقي لا يمثل سوى لحظة من لحظات

---

① -Paul ricoeur: volont. Et involont. P . 72 .

② -ibid . page 73 .

③ ibid . page 73 .

④ ibid . page 72 .

⑤ــ سيشير ريكور إلى ذلك في كتابه رمزية الشر : أي أن الرمز يحمل على التفكير و أن رمزية الشر تتضمن الطريق الهرمينوطيقي المفتوح عل رمز الشر .

المبادرة الإرادية. من هنا ندرك لماذا مجرد التفكير في القيم يمثل قلقا دائما.[1] أي قلق التفكير في القيم ، و قلق الغايات الأخيرة للفعل ؛ مثل هذا القلق يتأتى من التفكير لكن الأكيد أن التفكير لا يستطيع أن يضع حدا له ، ذلك أن ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة ، كذلك ليس هناك إدراك صافي تتجلى من خلاله القيم الأفضل ، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء. إنني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها[2] . لكن اذا انفرط العقد الذي يربط بين التفكير الأخلاقي و الممارسة سيتم السقوط نحو الأعماق المظلمة للقلق ، فسيفسد كل واحد الآخر .

بعد أن تم تقديم الدافع أولا كسند للقرار الذي يؤسس عليه المشروع و ثانيا كمصدر " لتأرخة القيم" . ينتقل ريكور الآن لدراسة البعدين الأساسيين للقرار : فاعليته و إنفعاليته (قابليته للتأثر). « أستطيع فعلا أن أتحدد بالنسبة لشيئ ما و أتخذ القرار يعني أن أتحمل بذاتي تبعة أفعالي أي أكون مسؤولا عن المشروع و إثارته بأسباب تقوم على تأرخة القيم التي تعطي مشروعيته »[3] .

عندما أقرر أنني مسؤول يعني انني قادر على تحديد ذاتي و رفض سلبية الإنفعال و عبودية اللاشيئ في إطار ملاحقة لا نهائية الذي سماه ريكور" شرية اللانهائي" للإنفعال[4] . هذه المسؤولية، رغم كونها تامة، فهي رغم ذلك ليست مرادفة لحرية مطلقة لأنها يجب أن

---

① **Paul ricoeur: volont. Et involont. P. 72 .**

② **ــ جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية . دار المنتخب العربي.ط1 . 1993. ص 71 .**

③ **paul Ricoeur: volont. Et involont. P:81.**

④ **ibid . page 27.**

تكون مستعدة لقبول لما لا تبدعه أي أن المسؤولية تستوجب القيمة و القدرة [1] .إن المسؤولية الأصيلة و الحقيقية غير موجودة دون الشعور بالتكليف بمهمة ما ، أي أن الغير يمنح مشروعية لأفعالي و إختياراتي الحرة .

و عليه ، يجب رفض فكرة حرية اللامبالاة لأنها منطوية على ذاتها أما الحرية الحقيقية فهي ممارسة و أفعال في العالم ، بل أيضا و أساسا لأنها ليست مدعمة بالقيم (كما رأينا سابقا) التي وحدها تسمح للحرية بالتطور و الإلتزام من أجل مشروع و هدف :« بواسطة هذه القيمة التي تمنح المشروعية ، لا أكون فقط مسؤولا على... بل أيضا مسؤولا أمام...؛ لأن القيمة ، داخل الوضعية التاريخية الحرجة التي اخشاها ، تكون رابطا ماوراء ذاتيا لمجموعة من البشر فأكرّس نفسي لهم»[2] . فهذه الرابطة بين الفعالية و الإنفعالية تعلن عن المحدودية المتأصلة للحرية التي لا تكون حرية إلهية بل سوى حرية إنسانية . « أن أريد ليس معناه أن أخلق »[3] .

عندما نؤكد أن الدافع ينحني دون الخضوع للضرورة ، لا نعلن فقط أن الحرية قادرة على الرفض مما يسبب اندماجها ، بل أيضا و خاصة أن عليها أن تكون فارسة القيم التي ستظهر لها في المواقف المهمة و الخطيرة ، لكي لا تخون الحرية ذاتها بوقوعها في اللامسؤولية . إن ريكور في هذا المستوى الماهوي ، يصور الشيئ بصفة جلية من خلال إبرازه لبعض المواقف القصوى : كالتضحية بحياتي من أجل الغير أو من أجل الحقيقة أو من أجل معتقداتي ، فهذا ما هو مطلوب مني القيام به إذا أردت أن أكون مخلصا لكل ما

---

① **paul Ricoeur: volont. Et involont. P 78**

② **ibid . page 79 .**

③ **ibid. page456 (resume du livre) .**

هو نبيل . من هنا تبدو حياتي ، في بعض مراحلها، مجتمعة داخل قيمة شاملة ليست موجودة داخل تجربتي الإنفعالية اللامحدودة و المشوشة ، بل موجودة خارج ذاتي أي انطلاقا من الموت . من هنا يبرز ريكور لنا قيمة التضحية : فهي قمة الإرادة و إثبات للذات و للقيم في آن واحد ، فالحياة لا تظهر لنا كقيمة أخلاقية إلا عندما تكون مُهددة (وجود الخطر) و متعالية في آن واحد ، أي مهددة بالموت و متعالية بالقيم . فالتضحية ، تجمع في وضعية فريدة ، كل من التهديد و التعالي ① .

بإختصار إن كل تحليلاتنا ــ سواء بتوضيح المفاهيم أو بتفسير الإستعارات الكاشفة أو بجهود شخصية تبرز خبرات أساسية ــ تفضي في النهاية إلى نفس المفهوم حول جوهر القرار : إتخاذ القرار يعني أن :

أ/ وضع مشروع عملي للفعل الذي يكون نابعا من ذاتي .

ب/ اعتبار ذاتي كفاعل مسؤول عن المشروع.

ج/ تحفيز مشروعي بدوافع معقولة تُتأرخ القيم لتعطي مشروعية لقراراتي و أفعالي.

في الأخير إن الفاعلية و الإنفعالية اللتان تميزان أفعالنا تعلن عن المحدودية المتأصلة لحريتنا ، فهي في النهاية حرية إنسانية و ليست حرية إلهية ② .سنوضح ذلك عندما ننتقل إلى تحليل دور الجسد و اللاإرادي الجسدي في أفعالنا ، فإرادة الإنسان محدودة بعائق الجسد.

---

① paul Ricoeur: volont. Et involont. Pp 115- 116.

② ـibid . page 81 .

② اللا إرادي الجسدي و الدافع :

بعد الوصف الخالص لبنى القرار و علاقتها بمشكلة الدوافع، التي قادتنا إلى مشكلة اللاإرادي داخل الإرادي أي علاقة اللاإرادي الجسدي و الدافع: فالجسد هو مجرد مصدر للدوافع من بين المصادر الأخرى؛ فالحاجة (كدافع) ستكون المكان المفضل لكشف التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي. فالجسد هو أول موجود. ليس لإرادتي أي دخل في وجوده فوجوده يسبق كل كوجيطو وكل تفكير[①]. هذا اللاإرادي موجود من أجل الإرادة كما أن الإرادة موجودة بسبب اللاإرادي: فاللاإرادي يجعل الإرادة ممكنة و يمثل أيضا ما يمكن للإرادة التحكم فيه. لكن هذا لايعني أن الإرادة بإمكانها أن تمنع بروز الحاجات و تقمعها في ذاتنا، بل يعني فقط أنها مستقلة عنها و قادرة على الإختيار؛ فأنا لا أستطيع المناقضة الأبدية لظهور الجوع في ذاتي أو إنكار قيمة الغذاء الذي يطلبه جسمي، لكن من واجبي بل يمكنني إختيار البقاء مخلصا لأصدقائي أو لقضية ما تعهدت بخدمتها و التضحية من أجلها عِوض الإنسياق الآلي نحو التخفيف من آلامي؛ فالجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع و هي القيم الحياتية، مثلا هل أُفضل حياتي على كل القيم الأخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها أسمى؟[②]

هكذا تكشف الحاجة الغموض الأساسي للجسد، إنها تتمرد على كل تفكير منطقي، لأنها تنتمي إلى عالم الإنفعالية(مجال العواطف) و المشاعر، عالم البحث عن اللذة و الألم، الإنفعالية تنتمي إلى الناحية الذاتية للكوجيطو. لذا يرى ريكور أن الوصف الماهوي يجنبنا

---

①ـ جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية . ص 71 .

②ـ المصدر نفسه ، ص 71 .

الوقوع في إغراءات الطبيعاتية① و أحكامها المسبقة و تفسيرها الأعلى بالأدنى.

يرى ريكور وجود علاقة بين الجسد الخاص و الجسد ـ الآخر و الجسد ـ الموضوع ضمن موضوعات العلم لأن الجسم واحد فهذا التضايف ليس مُدرك بالصدفة بل بالتشخيص بمعنى أن كل لحظة من لحظات الكوجيطو تمثل علامة لإحدى لحظات الجسم الموضوع؛ هنا يعتبر ريكور أن التفسير الماهوي للجسد كثورة كوبرنيقية لم يعد فيها الشعور مجرد علامة للجسد ـ الموضوع بل أيضا أن الجسد– الموضوع مؤشر لوجود الجسد الخاص في سياق الكوجيطو الذي يربط بينهما. بإختصار إن الجسد هو تجربة شعورية مُعاشة② .

من أجل رفض مشكلات الطبيعاتية و دوار الموضوعية سيلجأ ريكور إلى السيميائية(علم الأعراض) semeiologie من أجل تطبيقها لفائدة الكوجيطو: هذه السيميائية تبين لنا أن العلاقة بين الجسم ـ الذات و الجسم ـ الموضوع ليست قبلية بل بعدية أي نتيجة اكتساب اللغة③. إن ما تقودنا إليه هذه السيميائية لرفضه: القول أن الحاجة ـ كلحظة من لحظات الشعور ـ تكون عرض للجسم ؛ بل بالأحرى يجب تفسير الحاجة عبر الإشارات الجسدية التي تكشفه كنقص و كعلامة للجسم الخاص . هذه الإشارات الجسدية التي يشارك فيها الكوجيطو كوجود ذاته ، الحاجة ليست إذن إحساس داخلي التي تعني مجرد نقص عضوي يدفع إلى رد فعل حركي . من هنا نجد أنفسنا أمام وجهتي نظر مختلفتين، النظر إلى الجسد كجسد خاص يشكل جزءا من الكوجيطو ، أو النظر إليه كجسد موضوع أي كأي موضوع

---

① ـ الطبيعاتية naturalisme تَعتبر الجسد مجرد موضوع قابل للدراسة الموضوعية(التأثر بعلم النفس الفيزيولوجي) لذا يرى ريكور أن التفسير الماهوي يُجنبنا هذا التفسير السطحي الذي يغرينا بمعاماة الجسد مثل باقي الأجسام الجامدة الأخرى.

② paul Ricoeur: volont. Et involont. P. 84 .

③ ibid . page. 16 .

آخر قابل للدراسة الموضوعية . يعتبر اللاإرادي الجسدي منبعا للدوافع ضمن منابع أخرى: الحاجة بالمعنى الدقيق، تمثل أحد الأجزاء المكونة للإرادي الجسدي ، الحاجة تشمل بصورة عامة مجال الدافعية و تحدد أيضا الصورة المشتركة لكل الدوافع بأنها تنحني دون أن تخضع للضرورة .

يجب التعمق في دراسة الإنفعالية لإبراز الجانب المظلم فيها التي من خلالها تنفذ الحاجة كدافع من الدوافع. الإنفعالية نعيشها كنقص و مطلب و اندفاعية. النقص و الإندفاعية نعيشهما في اطار إنفعالية فاعلة عكس اللذة و الألم نعيشهما في اطار إنفعالية منفعلة. بإختصار، الحاجة هي حالة إنفعالية من حيث أنها نقص أو عوز يصبح اندفاعا نحو ما يمكن امتلاءه و تلبيته، لذلك فالحاجة تأخذني دائما خارج ذاتي، فالجوع مثلا اندفاع نحو موضوع خارجي ما، فهذا ما يفسر أصالة الإنفعالية الفاعلة.

يرى ريكور أن الحاجة(و ما تمثله من اندفاعية) ليست مجرد تقهقر بل هي مرتبطة بالخبرة الإنفعالية للكوجيطو، أي للحاجة قصدية تسمح لي بإدراك أن كل ما في ذاتي ليس محدد و ليس محتم بقوانين الطبيعة أي أستطيع أن أواجه حاجياتي مع بقائي سيدا بل قد أضحي بها اذا اقتضى الواجب ذلك:« إذا لم أكن سيدا على الحاجة كنقص، استطيع ردعها كسبب للفعل»[①] . ما يؤكد على قصدية الحاجة ، أن الموضوع الذي يلبيها و يتممها(بما أنها نقص) قد يكون هنا موجودا معي، و قد لا يكون هنا معي لذلك يجب البحث عنه و التفكير فيه كأنه " الموضوع ـ الغائب"[②] كما أشار إلى ذلك سارتر في كتابه " التخيلي" فعلا يرى سارتر في التخيل بعدا لاواقعيا و وليد الحرية و دليل على قاطع عليها، فالشعور ليس

---

① paul Ricoeur. **Volont. Et involont**. P 90.

② ـibid. page 86 .

مقسورا أو مُلزما بالتعلق بما هو كائن، فهو تحرر من معطيات الواقع[1] .

أخذ ريكور من سارتر فكرة القصدية التي يتمتع بها الشعور عندما يتجه إلى موضوع ما (سواءا كان موجودا الراهن أو كان غير موجودا أو يمكن أن يكون موجودا). و عليه، يمكن القول أن الحاجة تستبق انفعاليا الغذاء، الماء، إلخ...[2] .

يتساءل ريكور بعد ذلك : عن إرادتنا في خِضم كل هذه الحاجات التي تواجهنا؟ إن حكمتنا في مفترق طرق بين إرادتنا و حاجاتنا (التابعة للجسد)[3] . لكن الإنسان يحافظ على انسانيته عندما يقوم بمواجهة الحاجات وردعها(كما أسلفنا من قبل)، بل و أحيانا التضحية بها، كأن الجسد هو مؤشر للقيم الحيوية، يعطي للتضحية خاصيتها التراجيدية : « هكذا كل قيمة تأخذ خطورة و بعدا تراجيديا مقارنة بالقيم التي يقوم جسدي بتأرختها »[4] .

التضحية ، كوضعية كارثية تضع إجمالا مسألة وجودي أمام الموت ، هي الدرجة القصوى لهذا التعهد داخل الكينونة و التعالي. التضحية هي تأكيد بالكلية ـ أي بالقيمة و الوجود ـ لكن من ناحية حياتي : « سنقول: حياتتي لا تظهرلي كقيمة إلا عندما تكون مهددة و متعالية في نفس الوقت، فهي مهددة بالموت و نتعالية من طرف القيم الأخرى. التضحية تجمع و توحِّد في وضعية فريدة هذا التهديد و التعالي »[5] .

قصارى القول، إن الحاجة لا تكون دافعا بالنسبة للإنسان (أي لأفعاله) إلا إذا كانت

---

①ـ عبد الرحمان بدوي. موسوعة الفلسفة. ج1 ، ص 566 .

② paul Ricoeur. Volont. Et involont. P 86

③ ibid . page 89 .

④ ibid . page 90 .

⑤ ibid . page 116 .

تلبية هذه الحاجات غير آلية و غير عفوية. من هنا نفهم الفرق بين الإنسان و الحيوان: فالحيوان يلبي حاجياته بأفعال لاإرادية نابعة من الغريزة التي تكون كافية له للتكيف مع بيئته الطبيعية الأصلية، أما اذا كانت أفعال الإنسان مجرد ردود أفعال إنعكاسية لحاجاته سيعتبر ذلك نكوصا عن انسانيته؛ في الحقيقة ان النقائص التي تميز جسد الإنسان تدفعه إلى الإبداع و إنتاج المعرفة و اللغة اللتان توجهان أفعالنا ضمن حضارة معينة[①] .

ان ريكور يدعونا من خلال ما رأينا إلى تحمل مسؤولية انسانيتنا، فالإنسان كائن عاقل ذو إرادة عليه تجاوز الحيوانية إلى تعالي الإنسانية . فالإرادة هي التعالي عن حدود اللاإرادي. إن معارفنا و مكتسباتنا و تراثنا و مهاراتنا هي التي توجه أفعالنا و تصرفاتنا، و تجعل الوعي حاضرا في كل ما ننجزه .

التعالي ـ يشبه إلى حد ما فكرة الروح المطلقة عند هيجل* ـ لا يكون كذلك إلا اذا كان بجانبي و قريب مني و له القدرة على الظهور في بعض المواقف الخاصة. بما أن معنى الفعل لا يظهر إلا في الوضعية ذاتها التي وُضع فيها سنتعرف على نظرة ريكور حول الإنتحار : يعتبره " مجرد سلب و تدمير"[②]. سيبدو للوهلة الأولى فعلا شجاعا و تضحيةً و

ـ①paul Ricoeur. Volont. Et involont. P 91.

***ـ عندما يبلغ الوعي مقام الماهية المطلقة الواعية بنفسها أو الروح المطلق من حيث وعيه بذاته.(هيجل. فينومينولوجيا الروح. تر: ناجي العونلي. مركز دراسات الوحدة العربية.ط 1 . 2006 . مقدمة المترجم).**

إن النسق الفكري الهيجيلي هو دائرة الدوائر: الدوائر الثلاث الأساسية هي: اللوغوس، الطبيعة و الروح. يكون الروح في البداية ضائعا و كأنه تائها في الطبيعة: الروح لا يزال حينئذ نائما؛ إستيقاظه الحقيقي يكون بالوعي، الوعي بالعالم و الوعي بالذات. لكن هذا الروح الذاتي هو روح فردي الذي لا تكون المعرفة أعلى لحظاته بل الإرادة . بالإرادة يعارض الروح الطبيعة ... حينئذ تنقلنا الإرادة من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي .(Hegel: principes de la philosophie du droit. Trad. Andre Kaan. Et prefacé par jean Hyppolite. Gallimard.1940. page 9- 10).

② paul Ricoeur. Volont. Et involont. P 116.

إنكارا للذات لكن في الأخير ما هو إلا نتيجة للامعقولية و التكبّر، كما أن الإنتحار يمكن أن يكون أكثر من مجرد الإستسلام للجبن و الخوف اذا كان يرمي مثلا إلى التخفيف عن الغير حضورا لم يجلب له إلاّ العذاب و الشدة و الشقاء. ألم يذكر ريكور عندما كتب عن كارل ياسبيرس① أن الإنتحار ، بطرحه مسألة ارتباطنا الحيواني بالحياة ـ ارتباط غريزي و لاإرادي ـ يدعونا إلى البحث عن معنى لحياتنا ؟ لماذا الدعوة إلى رفض إمكانية أن يكون الإنتحار ، كفعل إحتجاجي ، فعلا يقصد و لو جزئيا لتحريك و تغيير لما هو جدي في الحياة ؟

إنني هنا، لا أقصد تبرير فعل الإنتحار، فأنا أوافق ريكور لإعتبار الإنتحار فعل غير معقول و جبان، لكن يبدو لي وجود تناقض في آرائه في بعض الأحيان ، لأنه لا يمكن اعتبار الإنتحار ، مهما كانت الإعتبارات ، قصدا لما هو ذو قيمة في الحياة. قد يقول مجادل ما أن انتحار شخص في ذلك "البلد" أحدث ثورة و جلب لهم ديموقراطيةً ، لكن انتحار ذلك الشخص لم يغير واقعه الشخصي إلا تغييرا " سحريا" حسب تعبير سارتر.

إن الصعوبة التي توجد أحيانا أثناء وضعية التمييز بين القيم الأصلية التي تحقق حريتي و تنسجم معها و القيم التي تعمل على استلابها و جعلها غريبة عن ذاتها، كانت نتيجة مشكلة التخيل، لهذا يدعونا ريكور للبحث في هذه المشكلة: فالتخيل ليس حضورا عقليا présence mentale② ، بل توجه قصدي نحو الغياب، و منفذ للشعور نحو لاشيئية الواقع③ . الحاجة هي موضوع الغياب الذي يقوم التخيل بإبرازه. نلاحظ هنا، كيف يستأنس ريكور بأفكار "سارتر" حول "التخيل و الخيالي": يرى سارتر أن موضوع التخيل غير واقعي

---

① **M. Dufrenne et paul Ricoeur: K. Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris . seuil 1947. Pp 229-233**

②**paul Ricoeur.volont. et involont. P 93.. (هذه الفكرة أخذها ريكور من كتاب سارتر: الخيالي)**

③**ibid . page 93.**

و موجود في آن واحد، يكون غائبا و صعب المنال و غير ملموس لكنه مُحفّزا من طرف إرادتنا لتخيله①. في كتابه الخيالي حاول سارتر فهم النشاط التخيلي للشعور، فالتخيل هو نوع أصلي و أساسي في القصدية الشعورية التي تربط الذات بالعالم الخارجي. فالتخيل ليس مجرد حلة عارضة من الشعور بل يمثل تعالي الشعور نحو ما هو غير موجود الذي من خلاله يمارس الشعور قدرته العدمية. فالشعور التخيلي المنتج للصورة الخيالية يكتشف في ذاته "عدمية الذات بالنسبة للعالم، و عدمية العالم بالنسبة للذات" ، فالتخيل بالنسبة لسارتر هو نشاط شعوري قصدي يتوجه نحو التعالي ؛ هذه الفكرة يوافق عليها ريكور لكنه لا يوافقه عندما ينتقل من الوجود إلى العدم② .

التخيل، أي تخيل الشيء الغائب و الفعل اتجاه الشيء يكون في مفترق الطرق بين الحاجة و الإرادة: « فبإيقاظ حاجة الشعور لموضوعه، سيرفع التخيل الحاجةَ إلى كرامة الدافع من أجل إرادة ممكنة».③ فمثلما يقدم الإدراك للجسد موضوع الحاجة كوعد بالإرتياح و الرضى، يقدم أيضا الموضوع المُتخيل خصائص الموضوع و تنير الحاجة في معناها④ .

الموضوع التخيلي، عكس الذي يثير حواسي ، ليس حاضرا و ليس في الخدمة لذلك يمكن لهذا الموضوع أن يكون منبعا للمغالطة و خيبة الأمل: « بالفعل، لا يكتفي التخيل فقط أن

---

①ـ عبد الرحمان بدوي. موسوعة الفلسفة .ج1 . ص 566 .

②ـ قال سارتر في " الخيالي": « هكذا إن أطروحة لاواقعية العالم(الذي نتخيله) منحت لناامكانية النفي كشرط ، في حين أن هذا النفي لا يكون ممكنا إلا بواسطة عدمية العالم ككلية، وهذه العدمية ستنكشف لنا كوجه آخر للحرية حتى داخل الشعور». (j.p.Sartre. l'imaginaire. Page 354.).

③ paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 91.

④ ibid . page 93 .

يدل للحاجة موضوعها الغائب بل إنها تُفتنه و تُغريه»[1] . أي أن التخيل يُفسِد الحاجة و يجعل الشعور معجب به.

التخيل ، كقوة مُغالطة أحيانا، يصبح نقطة التجسيد المفضلة لنشأة الخطأ la faute (كما سنشير لاحقا في هذا البحث) ؛ فالخطأ مرتبط إلى حد كبير باللاشيئ و التكبر و سقوط الشعور في أغوار الإغراء و الأسر.[2]

إن التخيل ، يمكنه بذلك تكبيل الحرية و جعلها سجينة " اللاتناهي السيئ للرغبة.[3] هذا ما يحدث، إنطلاقا من ذلك الإغراء ، للرغبة المُتخيلة التي ستُجتث من الحاجة و تُطلب لذاتها. في الحقيقة كل الحضارة الإنسانية مطبوعة باللانهائي و إفراط الرغبة، فالتخيل هو المكان المفضل لنشأة الخطيئة التي ترتبط الحرية من خلالها باللاشيئ و بمسؤوليتها لهذا الأسر الذي يقع فيه الإنسان. في كتابه " رمزية الشر" بجعله الشر و الخطيئة نتيجتان لإفتتان الحرية لنفسها، سيكون ذلك تعميقا لموضوع الإغراء السالف الذكر. إن التخيل يمكنه بذلك إشاعة الحاجة و الإرادة بالتمثيل إنفعاليا للذة المستقبلية أو الآتية. غير أن تخيل اللذة ليست فقط ذات طبيعة انفعالية. فهذا الإستباق يحتوي على خاصية صورية التي تكون في نفس درجة المعرفة: « فتخيل اللذة يتضمن معرفة للقيمة: أستبق اللذة معناه أكون مستعدا لأقول: هذا لذيذ»[4] . و بما أن نواة معنى التخيل يمثل المعرفة فإن رغباتنا يمكن أن تكون خاضعة

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P . 94.**

② **ibid . page 94 .**

③ **ibid . page 99 .**

④ **ibid . page 97 .**

لملكتنا في الحكم و على اعتبارها كدوافع يمكن مقارنتها بدوافع أخرى ممكنة. فاللذة تدخل في الدافع عن طريق التخيل فتصبح عندئذ لحظة من لحظات الرغبة.① كمعرفة يمكن للتخيل، الذي يضخم رغباتنا ، الوقوع تحت تأثير إرادتنا و قبل ذلك تكون حياتنا قابلة للتقييم. فكل قدراتنا على رغباتنا ستُحمل على هذه اللحظة التمثلية.② إن ريكور سيتحدث عن مسألة الشر في مواضع أخرى(الإنسان الخطاء و رمزية الشر) لكنه تناول موضوع الشر في " الإرادي و اللاإرادي" الذي يتمثل في الألم و العدوانية، و إلى ما يمثله الخيال في عملية تشكُل الإرادة و ظهورها من خلال سلوك الرغبة أو الخشية ، و كذلك دور الجسد في الكشف عن قيم اللذة و الألم و أثرهما على المستوى الحياتي . إضافة إلى علاقة الخير و الشر بمسألة الوجود و الحرية.③ إن ريكور يأخذ الشر بدلالته اللفظية و في بعده العملي ، فالشر ضد الخير (مثلما يرى الموقف الشائع أن اللذة منافية للألم)، إن كل منهما يمثل قيمة مناقضة للأخرى. فبينما يمثل الأول قيمة سلبية يمثل الثاني قيمة إيجابية. فيتسائل ريكور: هل اللذة كاشفة عن الخير و الألم كاشف عن الشر؟ بهذا التساؤل يشكك ريكور في النظرة السطحية التي ترى أن اللذة و الألم متناقضان و متنافران . إن للألم درجات أولها التخيل، فنحن نتخيل الألم قبل حصوله، فيكون صورة ذهنية تتمثل في الخشية la crainte ، التي تتنامى حتى تصل إلى التجربة الواقعية فيتحقق الألم معنويا أو جسديا. لكن للألم وظيفة تختلف عن وظيفة اللذة . أكد ريكور عل ذلك حين استشهد بقول "برادين" عن " اللاتجانس

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 97**

② **ibid .page 95 .**

③**ـ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص 100 .**

④ **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P . 100 .**

الوظيفي للذة و الألم".[1] لكن كيف تتمثل لنا اللذة أولا؟ يرى أرسطو « أن البشر إذا كانوا جميعهم يتوقون إلى اللذة، فمعنى ذلك أنهم يرغبون في الحياة ».[2] يرى ريكور من جهة أخرى أن اللذة هي الإلتقاء السعيد و الإندماج الحي بين الراغب و المرغوب فيه و بين الشيئ و الجسم الحي داخل حميمية النشوة[3]. و كلما كان هذا الإندماج عميقا كانت النشوة أعظم. النشوة كأوج اللذة يمكن ادراجها في إطار الحاجة و الإفتقار العميقين إلى شيئ ما، مما قد يؤثر على الوحدة المعنوية للكائن البشري و كما أن الألم يبدأ بالتخيل ، كذلك اللذة حيث يشكل تخيلها دافعا قويا بإتجاه تحقيقها. إضافة إلى ذلك، ان عملية التمثلassimilation التي تسبق اللذة هي ذات طابع دافعي impulsive و ليس إنعكاسي(أي ليس فعل منعكس) كما في حال الألم. كما أن اللذة يمكن أن تكون بدافع الحاجة الغريزية، لكنها يمكن أن تُعلق و أن تُضبط و أن تخضع للإرادة.[4]

رغم أن الألم و اللذة يتشاركان في صفة كونهما مظهرين طبيعيين، لكنهما يختلفان عندما يتعلق الأمر بالعامل الإرادي. فعندما نُدخل عامل الإرادة هنا، نكون قد أدخلنا عامل الفكر الذي يسبق أو يرافق الإرادة « فالفعل الإرادي هو أفضل مَثَل على هذا الإنتقال من الفكر إلى الطبيعة »[5] . و بينما يسبق الفكر هنا الفعل الذي يأخذ صورة العمل في الطبيعة، فإن الإنفعال و التأثر الإيجابيان عند اللذة و السلبيان عند الألم، هما اللذان يسبقان الفعل.[6]

---

① paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 101.

②ـ د/ عدنان نجيب الدين. مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص 100 .

③ـ المرجع نفسه ، ص 101 .

④ paul Ricoeur. Volont. Et involont. P.101.

⑤ـ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص 101 .

⑥ paul Ricoeur. Volont. Et involont. P . 101.

في مقابل ذلك، يجد ريكور أن الألم لا يمكن بأي حال من الأحوال تشبيهه باللذة. فالتأثر و الإنفعال يسبقان الفعل. فالألم لا يأتي نتيجة الحاجة، كما أنه لا يمكن أن يُعلَّق أو أن يخضع للإرادة. فالألم هو أول بالنسبة إلى عملية الدفاع التي لها وظيفة مُدافعة عن كل ما هو غريب و معادٍ للحياة. و ليس هناك شيئ آخر قبله يمكن تشبيهه بالرغبة التي تسبق اللذة. فليس هناك حاجةً للألم تسبقه و لا أحد يرغب فيه.① و الإنفعال الناتج عن الألم يسبق الفعل الساعي إلى التخلص منه. كما أنه لا يمكن تشبيهه بالإفتقاد أو الفراغ. فالألم، و لا سيما الجسدي، هو موضعي عندما يكون حسيا، و هو في الوقت نفسه، متميِّز من الناحية التشريحية و الفينومينولوجية، إذ أنه يسير على خط آخر عن خط اللذة كما نعيشها على صعيد التجربة. فهو يمتلك نقيضه الخاص به ؛ فتوقف الألم ليس لذة إلا من باب التمايز، فهو لذة الإسترخاء التي نشعر بها داخل «الحياة الإنفعالية»② . أما الفعل الذي يلي الألم فلا يمكن تشبيهه بالفعل الذي يلي اللذة. فذلك هو ردة فعل من النموذج الإنعكاسي. وليس قبلية الفعل التي تأخذ صفة المحرك كما هي الحال مع اللذة. فالألم يحقق صورة(schema) المثير و ردة الفعل.③ لذلك فإن السيطرة على الجسد و قت الألم ليس لها نفس معنى السيطرة على الجسد عند التوتر الناتج عن الحاجة، فالشخص نفسه الذي يستطيع الإضراب عن الطعام، لا يستطيع منع نفسه من الصياح عند تعذيبه، لأن الإضراب عن الطعام فعل إرادي، بينما لا يكون الصياح سوى ردة فعل غير إرادية أو ما نسميه بالفعل الإنعكاسي. ويرى ريكور أن الإرادة عندما تكون منبهرة بالخيال و مأخوذة به تكون مستسلمة، و عندما نكون أمام هزيمة حقيقية للإرادة. و بالمقابل ، فتحت تأثير الضرب أو

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 101.**

② **ibid . page 102 .**

③ **ibid . page 102 .**

الوخز أو الحرق أو الجرح أو الصدمات الكهربائية إلخ ...، لا يكون عمل الإرادة مشتملا على تعليق الدافع أو إنجازه. بل أحيانا يمكن للإرادة أن توقف الإنعكاس الخارجي و تحتويه فيكون كبت الصراخ و الهمهمة ممكنين كلما كانت ميكانيكية العصب العضلي تسمح للعضو بالإستجابة. لكن اذا كان الإنعكاس(reflexe) غير ممكن ضبطه و السيطرة عليه، عندها لا نصبح أمام إرادة منبهرة و مأخوذة، بل أمام إرادة محبطة و محطمة ، لأن الإنسان المُعذَّب ليس مسؤولا عن صراخه الذي هو صدى لإنفعاله اللاإرادي.

بهذا المعنى، يرى ريكور ، وجوب القول أن الألم المُتلقى ليس سببا للإرادة، و لا سببا مضادا للإرادة. بينما تكون الحاجة محركا قويا، لأنها تثير فعلا معلقا(suspensif) و تسمح بمرور فترة لبناء فعل أصلي منبثق من التصور Representation . هذا التصور الذي يُطلق عليه عملية التخيل.① فما هو الدور الذي يلعبه التخيل على صعيد الخشية من الألم و الممانعة التي تتصدى له ؟

يُدخل ريكور عامل الخيال في موضوع الشر. فالخيال يُحدث تحولا عميقا في هذا الموضوع انطلاقا من المشابهة الشديدة القائمة بين الألم المسبق أي المُتخيل و اللذة المسبقة أو المُتخيلة. فاللذة المُتخيلة تسمى رغبة، و الألم المُتخيل يسمى خشية crainte .

فالرغبة تشكل امتداد للحاجة التي تسبق اللذة، بينما الخشية تقلب العلاقة بين الفعل و اللقاء المؤلم. فالخشية يمكن أن تسبق التهديد و تنذر به، كما تفعل الحاجة و الرغبة باستباقهما اللذة و جذبنا باتجاه تحقيقها. و هكذا فإن الخيال يماثل بين الخشية و الرغبة السلبية، إذ أن الخشية تُظهر الألم كشر، أي كنقيض للخير. فما هي العناصر التي يراها ريكور تدخل مع تخيل الألم ؟

---

① **PAUL RICOEUR . VOLONT. ET INVOLONT. PAGE. 102-103 .**

الخشية من الألم تعني موضوعيا تخيل الأشياء و الكائنات التي تُكوّن العوامل و الوسائل أو وسائط الألم . و لكنها أيضا تخيل إنفعالي للألم. هذا التخيل الإنفعالي للألم، كما هو حال التخيل الإنفعالي للذةٍ يحصل في فترة زمانية محددة، و هي الشعور الحاضر الذي يفرضه علينا ما يمكن أن نسميه رمز الألم[1] . فالإبرة ترمز إلى الألم الناتج عن وخز الجسد بواسطتها. و بتخيل الإنسان لوخزة الإبرة مثلا أو للحرق أو للسعة الحشرة، يتطلع بشكل إنفعالي للألم بمشاعر حاضرة يمكن أن تتسع و تبرز بشكل إنفعالي عصبي. و هذا ما يُرتّب اتخاذ الجسد وضعا معينا هو أشبه بالوضع الدفاعي للجندي المتأهب لصد ضربة متوقعة من العدو. من هنا، فإن الألم قبل أن يصبح واقعا مُعاشا، يسيطر على الجسد. و الخيال الذي يسبقه، يتجه إلى تقليد الموقف الإنفعالي للرغبة ، إنما بشكل سلبي . فالخشية تخلق اكتئابا يمكن أن يصل إلى حد الرعب الذي يسبق التجربة الجسدية الكبيرة للألم و العذاب. ووسائل التعذيب تخلق حالة نفور تام. و في المقابل، فإن مواضيع الحاجة تخلق حالة انجذاب ، وهكذا فإن قوة الإغراء و التوتر التي ترافق تخيل الألم هي نفسها القوة التي ترافق تخيل اللذة ، و لكنها قوة تدفع بالإتجاه المناسب لكل منهما.

إذا كان الألم يمثل مظهرا صارخا من مظاهر الشر، فإن ردة الفعل الطبيعية عند الإنسان، هي الممانعة و المُدَافعة، فتتولد حركات دفاعية استباقية، و هي بخلاف ردات الفعل على الألم، تحذر من الملاقاة المؤلمة معه . هذه التصرفات الدفاعية و الهجومية تشبه السلوكات الغذائية و الجنسية. إنها حركات حقيقية يمكن تعليقها أو استيعابها بواسطة الإرادة. إذ من الممكن أن تعصف بالإنسان رغبة جامحة في تناول قطعة من الحلوى مثلا، أو أن يشعر برغبة شديدة في ممارسة الجنس، و لكنه مع ذلك يكبت هذه الرغبة، بانتظار الوقت الملائم. هذه التصرفات ليست انعكاسية بل منضبطة بإدراكات عن بُعد . في حين انه يمكننا،

---

① PAUL RICOEUR. VOLONT. ET INVOLONT. PAGE 103 .

بصعوبة، أن نمنع أنفسنا من الصراخ تحت الضرب و نمنع أنفسنا من الهرب عند التهديد بالضرب، فتلك هي مهمة الإرادة الحقيقية في مواجهة الألم. إن الخوف من الألم محرك أكثر تأثيرا مما هو الألم المُتلقى نفسه ، فهو المحرك للإستيعاب أو للقبول. فالهرب مثلا يمكن أن يكون خطأ في وقت تكون إرادة التضحية في سبيل المجد مطلوبة ، بينما لا يكون الصراخ بسبب العذاب خطأ. و لأن الإرادة لا تسقط أمام هذا أو ذاك، بنفس الطريقة، و بسبب كونها مُحبطة بسبب ردة الفعل ، فإنها لا تنهزم إلا أمام نفسها، أي بإنغوائها في حالة الرغبة التي نشعر أنها لا تُقاوم ، أو في حالة الخشية التي لا نستطيع مدافعتها أمام خطر نشعر بأنه داهم.

هكذا يمكن القول: إذا كانت هناك مشكلة للإرادة أمام الألم المُتلقى، فإن المشكلة تبدو أقل سعيا إلى إمساك الجسد و كبت الصراخ مما لو أردنا مواجهة الألم الآتي، أي الألم المُتَمثَّل الذي يسبق الألم المُتلقى. و هكذا تتوحد الرغبة و الخشية من جهة الفعل نفسه، و تتوحد كذلك الشجاعة. فمقاومة البرد و الحرارة و العطش و التعب و النعاس، برغم الفارق العميق للمحنة من الناحية الجسدية، هي معركة واحدة، حيث يحتل الصراع ضد الإنعكاسات مكانا ضيقا و حيث يحتل العوامل المضادة، المنبثقة عن الخيال، المكان الأساسي . فشهداء الواجب و العلم و الإيمان و المكافحون من أجل الحرية، يجابهون، في الوقت نفسه جسدا ليس هو كتلة من افنعكاسات بل من الدوافع ، و كذلك خيالا يجمع ما بين الإرادة و الجسد.

من هنا يمكن فهم الألم المحتمل أو الوشيك كشر، و هذا الفهم هو موقف تقييمي للألم. و على هذا المستوى، يصبح الألم المُتمثَّل دافعا ذا قيمة و أنه الطريق الشاق للخير. و على هذا المستوى أيضا تتأسس التقابلية symétrie الحقيقية للذة و الألم ، و التي هي تقابلية قيمية و ليست تجربة مُعاشة. و هكذا يكون التغاير الوظيفي للذة و الألم قد تم اجتيازه في اقتران

التقييمات المتضادة داخل النوع المشترك، ألا وهو نوع قيمة المستوى الحياتي[1].

و بالطبع، إن التضاد بين الخير و الشر العضوي، لا يمكن فهمه كتضاد إلا على مستوى التفكر الذي تحدثنا عنه ؛ فهو يُفهم من خلال التعارض القائم على مستوى التخيل الوجداني لكلٍّ من الألم و اللذة. و لكن بالنظر إلى شكل الفهم، فإن هذا المستوى من التخيل يقدم معرفة واضحة بالنسبة إلى القيم المتضادة للذة و الألم.

هذا التغاير العميق للذة و الألم هو أساسي بالنسبة إلى سيكولوجية الإرادة، ذلك أن هذين الموضوعين ليس فقط متغايرين، بل لا يمكن مقارنة أحدهما بالآخر: « فاللذة لها نقيضها الذي هو الحرمان، و الألم له نقيضه الذي هو الدرجة صفر في سلم الألم [...] اللذة و الألم ليسا ضدين في داخل زوج إنفعالي متجانس؛ و ليس هناك أية عملية حسابية عاطفية تستطيع أن تقول لي ما إذا كانت اللذة التي تضع حدا لهذا الحرمان، تستحق عناء الحصول عليها. فاللذة السلبية التي تعني وقف التألم من أحد الأسنان بسبب البرودة، هل تستحق مكابدة الإمتناع عن اللذة الإيجابية الحاصلة من تناول كأس من الشراب المُثلَّج و الإستعاضة عنها بكأس من الشراب الحار أثناء الصيف»[2]. كذلك فإن تعارض القيمة الإيجابية و القيمة السلبية يبقى شكليا، لأن اللذة و الألم يمكن أن يُقَيما معا. فتغاير اللذة و الألم بالنسبة إلى موضوعهما، يكشف عن واقعٍ أن الحياة تحتوي أبعادا قيمية كثيرة متعارضة، بل و معقدة. ففي داخل أية قيمة تتعلق بأيٍ من اللذة أو الألم، يكون التعارض و التشابه قائما في آن واحد، حيث نجد أحيانا لذة في التألم، كما أننا قد نجد أحيانا لذة في التألم، كما أننا قد نجد أحيانا أخرى تألما في اللذة. و هذا ما يُظهر تعقد القيم على المستوى

---

① PAUL RICOEUR. VOLONT. ET INVOLONT. PAGE 103-105 .

② ibid . page 105 .

الحياتي[1]. و أخيرا ، يرى ريكور أن هذا التعارض بين اللذة و الألم، يعلن أن الحياة تتضمن أبعاد مختلفة للقيم و تُدخِل إلى أصل الإختيار غموضا أساسيا الذي سيعتبر مبدأ للتردد. فبهذه التشكيلة من الدوافع الممكنة سيحيلنا ريكور في أحد المقاطع حول الغموض الإنفعالي إلى أصل الكوجيطو[2] : الحياة هي حزمة من المتطلبات غير المتجانسة التي تكشف قيم متنافرة، و تعددية يجب إيضاحها و توحيدها بفضل الإختيار و القرار. إن إلتباسية الحياة هذه، تُترجم على مستوى القيم الحيوية، على سبيل المثال من خلال الجاذبية نحو السهولة و الصعوبة في آن واحد .

من جهة تبدو الحياة فعلا أن لها ضُعف اتجاه السهولة و الممتع بحيث أن ريكور يتحدث عن « أضعف مقاومة في البنية الإنفعالية للإنسان منه يمكن دخول الدوار الإنفعالي ».[3]

ومن جهة أخرى، يعترف ريكور بنقد نيتشه لهذا التأويل الإحساسي للحياة: « الحياة، كما قال نيتشه، لا تنزع فقط نحو التوسع و السيطرة، إنها تبحث عن القوة و تفتش عن العائق، وتنزع إيجابيا نحو الصعب »[4]. إن حياة الإنسان، على الرغم من اللاإرادي الجسدي، تتضمن جزء من اللاحتمية التي هي أصل المشكل الأخلاقي للإختيار الذي سيظهر مثلا في المقارنة بين الملائم في حدود الطريق الصعب و الطريق السهل في اتجاه لذة عابرة

---

①ـ د/ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص . 105 .

② paul Ricoeur. Volont. Et involont. Pp [114-116].

③ ibid . page 111 .

④ـ المصدر نفسه ، ص 111 . « يذكر نيتشه أن الحياة إنما تدخل في صراع من نوع آخر من الحياة. إن للتعددية أحيانا مظاهر دياليكتيكية » (عن : جيل دولوز : نيتشه و الفلسفة . تر: أسامة الحاج. بيروت 2001 . ص. 13 . ومن نفس المرجع ، قال نيتشه : " ما الذي يكون فاعلا ؟ إنه النزوع إلى القوة " . ص. 57 .)

و زهيدة : هذا ما يطلق عليه ريكور « مبدأ التردد في أصل الإختيار »[1].

إن الدراسة المعمقة للجسم كمجال كلي للدافع سيسمح لنا بتعميق هذه الحقيقة أي إنفعالية غامضة للإرادة و سيسمح لنا أيضا باللحاق بموضوع تعالي القيم. فلنتوقف قليلا عند التمييز الذي قام به ريكور بين الإلزام obligation و الإكراه contrainte .

بينما الإلزام يثير الحرية و يدعوها إلى كينونة أوسع و فائضة فإن الإكراه يكبلها و يقيدها[2]. في هذا الضوء يدرك ريكور الطلب بأن القيم ، كالعدل مثلا ، تؤثر في الأنا . فالغير هو الأنت. هذه هي الحقيقة التي تحرك في العمق قاعدة العدل . فالعدل بالمفهوم الكانطي يعني: أن تعامل الشخص كغاية لا كمجرد وسيلة.[3]

من الناحية الأخرى لغيرية الإلزام، فإن الأوامر الإجتماعية، توقظني نحو سلطة متعالية تضع فرديتي أمام ما يتجاوزها و يؤسسها في آن واحد. « الإكراه علامة للأنسنة القيم التي ترهق و تثقل على الشعور: النداء هو علامة للإبداع، لـ " تأرخة " حية للقيم من طرف بشر هم في ذاتهم أحياء. الإكراه و النداء أحدهما يمثل الحد الأدنى و الآخر الحد الأعلى لـ " التمثلات " الجماعية »[4]. إن اقتضاء العدل، بإذلاله لحياتي بالذات أمام قيمة الغير، يلزمني بذلك إلى الإحترام و الإلتزام للنضال ضد كل مُغتصب و كل ما هو شرف. لكن الإكراه سيتحول إلى نداء عندما يصبح العدل مجرد قيمة مجردة و يتجسد عبر سخاء الشعور المناضل .

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 110 .**

② ـ **ibid . page 121 .**

③ـ **إيمانويل كانط . أسس ميتافيزيقا الأخلاق. تر. محمد فتحي الشنيطي. 1970. دار النهضة العربية. بيروت. ص 125.**

④ **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 121.**

يكشف التعالي الغموض و الإلتباس الإنفعالي الذي يميزني و لا تجانس الدوافع في أصل الإرادة.① و يكشف لي أيضا أن التصميم العضوي للقيم الحيوية وحدها ليس هو كل التصميم الإنساني. فلست مُقدرا للإنطواء على ذاتي في عزلة عقيمة بل للتفتح على الغير و على العالم: « أنا ناقص و افتقر من شيئ آخر غير الخبز و الماء. فما هو؟ »② . فعلا كثيرا ما نقول: نحن متعطشون للعدل، أي تنقصنا القيم. « فالعدل ، المساواة ليست إلاّ مجرد قواعد حيوية لإندماج الأفراد في " النحن "»③. في نهاية الأمر، الغير هو الأهم (ربما يعارض ريكور هنا مقولة سارتر: الجحيم هو الغير.) فأنا ناقص بالنسبة لأنا الآخر، فهو يكملني مثل الغذاء الذي ينقصني دوما. كينونة الأنا ليست متوحِّدة solipsiste بل كينونة في المجتمع. فهذه الدائرة البينذاتية intersubjectivite يمكن أن تكون مماثلةللدائرة الحيوية: « الأنا الآخر ، مثلما اللاأنا ـ كالغذاء مثلا ـ يأتي لتكملة الأنا.»④ فمن خلال هذه البنية الأساسية للبينذاتية ، ان القيم التي ستجعلها ممكنة ستكون بدورها جذابة و ليس إلزامية فقط ⑤.

بهذا المعنى إذن يتحدث ريكور عن جاذبية القيم .

في الأخير، يختم ريكور موضوع الدوافع اللاإرادية من خلال الإشارة إلى ضرورة النظر في الصعوبة التي تثيرها الفلسفة الكانطية حول الواجب الأخلاقي . فلا يمكن النظر إلى هذه

---

①ـ " الإنسان الخطاء" يلح على هذا الموضوع، أي على الغموض و الصراع الداخلي كينونة الإنسان من خلال وصفه كتمزق بين تناهي الإحساسي و لا تناهي الروحي .

② paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 122 .

③ ibid . page 122 .

④ ibid . page 122 .

⑤ bid . page 122 .

الصعوبة إلا من خلال وجهة النظر المحدودة من فينومينولوجيا الإرادي و اللاإرادي و ليس من خلال وجهة النظر الأخلاقية القبلية التي وضعها كانط .

يرى ريكور أنه ليس من المستحيل تجنب هذه الصعوبة لأن فلسفة الأخلاق الكانطية تتضمن فينومينولوجيا ضمنية implicite في مقابل فينومينولوجيا ريكور الصريحة التي تضع، كما أشرنا سابقا ، نظرية في القيم. الفينومينولوجيا الضمنية للكانطية ، تكون فيها الإرادة مستحِقة لهذه التسمية عندما تطيع فقط مبدئا قبليا متمايزا عن ملكة الرغبة ، أي تطيع العقل كقوة عملية . إن الكانطية تستولي عليها مشكلة الإرادة " الخالصة " المستقلة عن الشروط الأمبيريقية ، أي من كل الدوافع الإنفعالية.① الإرادة " الخالصة " محددة إلاّ من العقل كقوة عملية مُسيطرة . فما يحدد الإرادة و يوجهها ليس جانبها " المادي " البعدي بل جانبها "الصوري " القبلي.② لكن استبعاد "ملكة الرغبة" خارج مجال الإرادة " الخالص" يفترض تصور أوسع للإرادة الإنسانية التي ستأخذنا بالتحديد إلى نظرية عامة للدافعية motivation .

يرى ريكور ، بالفعل أن ميولات الإحساسية لا يمكن أن تدخل في صراع و تنافس مع «المبدأ القبلي للإرادة» إلا في داخل نفس الباطن النفسي ، أي في داخل نفس الدافعية .

إن الأخلاق الكانطية ذاتها تفترض إجراء مماثل بين الدوافع أو الأسباب الملخصة في فكرة السعادة و « مبدأ الإرادة الذي ينتج الفعل بصرف النظر عن أي تدخل لموضوعات ملكة الرغبة »③ .

---

①ـ إيمانويل كانط. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. تر: محمد فتحي الشنيطي. ص . 43 .

②ـ المصدر نفسه ، ص 66 .

③ـ المصدر نفسه ، ص 66 (قال كانط : مبدأ الإرادة وحده، ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة) .

إن الصراع بين الواجب و السعادة يفترض إجراء مشترك للدافعية. حسب ريكور هذا يعني أمرين: من جهة يستوجب أن الدوافع الإنفعالية لا تجتذب بالضرورة معها الإرادة، و إلاّ فإنها لا يمكنها أبدا تبديل الدوافع الإنفعالية بالدوافع العقلية ؛ بتعبير آخر فالحتمية النفسية تستوجب إذن الإنفصال على مستوى ملكة الرغبة. ومن جهة أخرى ، العقل العملي لا يمكنه أن يحدد الإرادة إلا إذا كانت الإحساسية لا تحددها الضرورة، بمعنى آخر:«الدوافع البعدية» و «المبادئ القبلية» يجب أن يضفي عليهما رِداء مشترك من الدافعية.①

يرى ريكور أن المعارضة الكانطية بين الواجب و الإحساسية من الناحية الأخلاقية يفترض فينومينولوجيا أكثر شمولية للدافعية و القرار الذي يضم موضوعات المعارضة ذاتها.②

إن كانط يعتبر الإحترام تلك العاطفة التي تعبر ببساطة عن الشعور الذي أملكه حول طاعة إرادتي للقانون دون سيطرة المؤثرات الأخرى على إحساسيتي.③ باختصار ، يرى كانط أن القانون " الأكثر عقلانية" يؤثر في ذاتي عبر عاطفة مماثلة للعواطف الحيوية(المرتبطة بالرغبات و الإنفعالات). لذلك يستخلص ريكور من هذه الدراسة الكانطية، أن الأخلاق الكانطية يمكن وضعها داخل فينومينولوجيا تتجاوز معارضة العقل بالإحساسية. إن الواجب سيكون أنا كعقل الذي يقودني كإرادة. إن الدافعية التي تُخضِع ستكون استقلالية وليس نداء.④

نلاحظ من الدراسة التي قام بهار يكور حول كانط في موضوع الإرادة و الإحساسية و

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 125 .**

② **ibid . page 125 .**

③ **ibid . page 125 .**

④ **ibid . page 125 .**

الدافعية ، تأثره الواضح بالكانطية حتى أنه حاول التوفيق بين مثالية كانط في موضوع الإرادة الخالصة و نظرته للإرادة المرتبطة بوثوق باللاإرادة ، محاولا في ذلك الإستفادة من الفينومينولوجيا فاستخدمها لتبرير هذا التقارب بين الإرادة الخالصة و الدافعية في فلسفة كانط.

إن الصعوبة التي أشار إليها ريكور سالفا حول الواجب الأخلاقي ترتبط خاصة بموضوع احترام القوانين . فهي تمثل صلب الصعوبة : لأن كانط يحذرنا بأن كل احترام لشخص ما هو في الحقيقة إلاّ احترام للقانون (قانون النزاهة إلخ ...)، بحيث ثمّن كانط هذه القيمة " الصورية" بالكلية و التعميم (قاعدة التعميم)*، لكن ريكور تساءل منتقدا : أليست هذه القيمة " الصورية " مأخوذة في الواقع من القيمة " المادية " للآخر ؟ فأي مشروع عام و كلي لا يمكنه في الآن نفسه أن يكون ضارا على الغير؟ ، أي ما هو كلي يتضمن أنه مفيد للغير. و منه يرى ريكور أن هذه القيم " الصورية " ما هي سوى قيم " مادية " للغير. و في الأخير يستعين بغابريال مارسيل: « لتعذري أن أكون مخلصا للغير ، أحاول أن أكون ثابتا ، أن أبقى في وفاق مع نفسي »①.

***ــ قال كانط : " افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانونا كليا للطبيعة." (نقلا عن عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة. ج 2 . ص 283 .).**

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 126 .**

③ تـــاريخ القـــرار : من التردد إلى الإختيـــار :

بعد التجاوز الأول للماهوية الخالصة التي تم إجراؤها من خلال إدخال الجسد في دراسة الدافعية، كان التجاوز الثاني أيضا بفضل الدافع الذي سيحدد بالنسبة للإختيار الذي يدعوه و يجسده . الإختيار يُنهي تاريخ القرار ، أي تاريخ مضطرب بين إمكانية الدافع و فعلية المشروع المنجز : « الإختيار هو هذا التقدم، هذا الخَلْق، هذا النمو الذي يوجد به و هو النسبة للمشروع و النسبة للذات و النسبة للدافع »[①]. ما يهم هنا الإشارة إليه هو الإختيار كخاتمة لتاريخ متجذر في اللاإرادي الجسدي و كفعل مبدع هو إنعكاس لممكنات الحرية. الإختيار سيظهر إذن على حدود الإرادي و اللاإرادي ، و على حدود الطاعة و المبادرة.

إن القدرة على الإختيار تظهر في صورتها الأكثر بدائية في التردد : التردد هو اللاقرار، هو عيب في الإختيار و تصميم للإختيار. من جهة، التردد كعيب في الإختيار ، هو اعتراف بضعفي في تحديد ذاتي و كينونتي . في حين أن القرار يجذرني في الكائن بفتح،عن طريق مشروع فعلي ، إمكانياتا و أفاقا في العالم ، أما اللاقرار يتركني عرضة لكآبة اللاصورة و النقص. هذا النقص في الإرادة ، يؤلمني في بعض الأحيان : يجعلني أشعر بضياع ذاتي و أشعر بالقلق لأني لم أكن بعد ، لعدم كوني أنا. في التردد ، أكون متعددا بل لا أكون.[②] ومن جهة أخرى التردد كبداية للإختيار هو إرادة متضايقة باحثة عن دوافع تندمج معها و مشروع لإنجازه بالرغم أن الشعور الذي يشك و يتردد لا يمكنه تبني مسؤولية الأفعال التي استشف بغموض إمكانيتها. لكن هذا الشعور لم يشرع بعد في إنجاز هذه الأفعال، بالرغم عن عجزه في التماثل مع ما صمم القيام بفعله. يجب إذن مقاومة إغراء

---

① paul Ricoeur. **Volont. Et involont**. P. 129 .

② **ibid . p. 131 .**

نكران هذه الطبيعة الأساسية لحقيقة الشعور من خلال البحث عن توضيع objectiver الأنا: لا أُعرِّض نفسي لأي إتهام، لأي منازعة مع الغير؛ و لكن مع ذلك أنا لست لاشيئ بل إنني " أنا " على كيفية مريبة:« أنا مستعد على أخذ علمٍ بأناي الذي يولِّدني كأنا مُبيَّن ؛ التردد يعني مجابهة " الهُمْ " و التخلص من الجموع»① . بهذا يرى ريكور أن التردد يعزلني، فالأنا كأنه " ملك بدون مملكة"②، فهو الشعور الإبتدائي inchoative الذي لم يتبن بعد دائرة مسؤوليته. إن هذه الوضعية المترددة و الحائرة للأنا ينتقدها ريكور، فيرى أن الشعور ليس كينونة مجردة و ثابتة و التي يمكن إظهاره إلا بوضعه بين قوسيْ التجربة الحسية و الحركية التي تجعله ممكنا بل يفيده أيضا كقناع لإخفائه .

فالشعور ليس أيضا مغمورا كليا في الإحساس إلى درجة أن العابر و الجزئي سيغطيان كل تجربته. الشعور هو إشكالية و غموض. الشعور ليس معطى أولي بل واجب للإنجاز . فالشعور الذي يحس بالمعانات أمام تشتت وجوده يكشف بحثه عن الوحدة المُقدّر ليبقى دائما غير راضٍ : « فأنا ملزم بصرامة إلى اعتبار هاتين الوضعيتين : من جهة، في التردد أنا موجود كإرادة من خلال هذه الدعوة للوحدة ، و الإثبات القطعي الذي ينقذني كموضوع إثبات في حيرتي ذاتها و الذي يجعلني شعورا تعيسا؛ و من جهة أخرى، في التردد ليس لدي طريقة أخرى للوجود إلا هذا الشك و إلا هذا التفكك»③. بهذا المعنى يقول ريكور: إنني شعور مناضل منغمس في غموض أولي أو ابتدائي لكن متعطش للوضوح و للشفافية. التردد و « حيرة الأنا كلا تحديد للدوافع يجب أن يكون مفاجأة بين حدوديْ الغياب و التحديد

---

① **PAUL RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 134 .**

② **ibid . p. 134 .**

③ **ibid . p . 135 .**

الكلي »[1]. فالتردد ليس مجرد فوضى و تضايق لكن بداية للإختيار. فالإختيار و القرار هما بصورة عامة فاعلية و إنفعالية. فالإختيار هو من جهة انفعاليةً، أي فعل الإبداع الذي من خلاله يُعبِّر الذات عن نفسه، و يُظهِر وجوده و حضوره في هذا العالم و يساهم في تحويل ذاته و العالم في آن واحد. لكن هذا بطبيعة الحال لا يصبح ممكنا إلا بوجود جزء من اللاتحديد (أو اللاحتمية) التي من خلالها يمكن للحرية أن تنتشر. الإختيار من جهة أخرى ، يمكن أن يكون فعل إبداعي تام لأن كل إبداع أصيل هو إظهار للتعالي. الإختيار إذن مرتبط إلى حد ما بالحتمية (التحديد). أن أريد توضيع objectiver الشعور إلى حد إخفاء كل نزاع في داخله، هو إهمال لحريته و للمعاناة التي تصاحبه (ممارسة الحرية تتضمن معاناة على كل حال). لهذا فالإلحاح على موضوع ألم وجودنا و معاناتنا في هذا الوجود و إعتبار القلق مصيرنا المحتوم، يعتبر كل ذلك خيانة لرغبة اللاتناهي القابعة في أعماق الإنسان. إن المبحث من الموافقة إلى التعالي يكشف لنا عمق وحدة الحرية و الضرورة، والإبداع و التأمل. (هذا الأمر سنتطرق إليه لاحقا في هذا البحث) .

إن ريكور يتساءل لماذا يجب على الإرادة أن تبدأ و تبدأ من جديد دون انقطاع من اللاتحديد ؟ لماذا الإنسان له تاريخ يطور كل المعاني انطلاقا من ابتدائية الغموض ؟ فالإجابة عن هذه التساؤلات ستحيلنا إلى جهة الجسد الذي يمنح المادة لفكرة الدافع. فالوجود الجسماني هو مبدأ من الغموض و من اللا تحديد الذي لا أكون فيه منذ الوهلة الأولى مشروع محدد. و عليه فالمشروع ملتبس و غامض، الأنا عديم الصورة لأنني متضايق من غموض أفكاري الغارقة في انفعالية الوجود الجسدي. فالجسد يذهب إلى الأمام كـ " انفعالات النفس " على حد تعبير ديكارت.[2] بسبب غموض الدوافع (المرتبطة بالجسد) فالدافعية

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 135 .

② ibid . p . 136 .

تستغرق وقتا، لذلك فالإختيار يجب أن ينتصر على شعورٍ متردد و حائرٍ. فلو وصفنا الحرية كتامةٍ و مبدعةٍ أو كمبدعة للوجود سيضيع منا إدراك العلاقة بينها و بين الداوافع عامة و دوافع الجسد خاصة، بل لا يمكننا أيضا تبرير الوقت المستغرق في اختبار الحرية و ذلك لعدم إدراك رابط الزمانية و التجسيد .

من هنا يعني أن المعنى الأساسي للحرية الإنسانية سينهار، أي أن الإختيار ليس إبداعا. فالحياة ، و اللاإرادي الجسدي و بصورة عامة حقل الدافعية ، كل ذلك لا يكون كلانية منسجمة و متناسقة ، إضافة إلى ذلك، عدم تدرجية القيم سيزيد من غموض الشعور و يزيد من صعوبة الإختيار، لذلك فالوقت ضروري لإزالة الغموض و توضيحه، أي أن وضوح القرار يتطلب وقتا.* بإختصار إن مبدأ التردد كائن في الغموض الجسدي الذي يخضع له الوجود الإنساني (فعلا يصعب الإختيار عندما يعاني الإنسان من الألم أو الجوع أو الإرهاق إلخ...) ، فمن هذا التردد " يتكون كل تاريخ القرار "[①]. من التردد إلى القرار يتقدم و يعيش في المدة . لذلك يدعونا ريكور إلى تعميق ما يسميه بمفارقة الإختيار ، فهي مفارقة المبادرة و الطاعة، لذلك يتطلب تحليل و توضيح دور الإنتباه . بالنسبة لكائن متجسد ، الحرية النابعة من الإختيار هي إذن زمانية. فالتجسد و الزمانية يطبعان الحياة الإنسانية كما أشرنا إلى ذلك سابقا . إن الإختيار يُنهي شيئا ما و يضع خامة لحادثة ما .

يرى ريكور أن الإنتباه أثناء الحركة (لأنه يتوجه إراديا و دائما نحو موضوع ما) سلطة على المدة التي تسمح بالمداولة الباطنية المُميِّزة للتردد ، في الإنتباه الذي يتوقف فيه

***ـــ في الحقيقة نرى أن التردد ليس دائما ميزة ملازمة للإختيار و القرار ، فماذا نقول عن اتخاذ القرارات الهامة و الحاسمة و القرارات التي تُتخذ في مواقف لا تتقبل التأجيل و الإرجاء. فالقائد العسكري في المعركة لا يحق له التردد في الإختيار و في اتخاذ القرار و في التنفيذ أيضا .**

① **PAUL RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 141.**

الإختيار تتمكن الإرادة من خلالها التحكم في المدة التي يكون سيلها جذريا لاإراديا : « إن فرضية العمل الذي سنقوم بإثباته هو أن سلطة توقيف المداولة ليست مغايرة لسلطة توجيهها و أن هذه السلطة على هذا التتابع هو الإنتباه »①.

فالإنتباه يتحمل إذن تتابع الممكنات التي تتكشف لأناي عندما أداول مع ذاتي لكنه أيضا يمكن أن يوجهه و يتحكم فيه و يسيّره عندما تكون حركة نظراتي تحت سلطتي و قدرتي. لذلك نرى أن كثيرا من الفلاسفة يعتبرون الإنتباه فاعلية ذهنية متوجهة إلى الشيئ و هذه الفاعلية جهد إرادي فهي إذن صورة أولى للإرادة.② فعندما أداول مع نفسي ، تكمن سلطتي في الإنتباه ذاته .

فيما يخص التتابع و المدة تساءل ريكور كيف يمكن أن تكون صور التتابع الزمني إرادية؟ يبدو الزمن صورة من صور الذاتية لأن نظام تتابع العوامل الذاتية كالإدراكات ، و التخيلات ، و الذكريات إلخ ... يشبه ما أشار إليه برغسون حول الزمن النفسي. فالتتابع الزمني يكون إراديا و لاإراديا . فهو إرادي لأنني أستطيع تغيير و توجيه إدراكاتي و تخيلاتي و ذكرياتي ، و هو لاإرادي لأن الزمن يسير فهو دائم الجريان حسب تعبير برغسون، فلا أستطيع توقيفه أو تغيير مجراه. « سنُحمل إذن على البحث كذلك عن العلامة الإرادية للمدة و منح مصير حريتنا إلى نوعٍ من فن إبقاء أو تغيير دوافعنا و بالتالي إبقاء أو تغيير مشاريعنا③.

إن المفارقة الأساسية للإختيار تنبع من غموض الإنتباه الممتد بين التتابع الزمني للمدة ، هذا التتابع الذي لا يتوقف على الإنتباه ، و الإمكانية التي هي ملك هذا الإنتباه الذي يتخذ

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 142 .

②ـ موسوعة الفلسفة . جميل صليبا .ج1 . ص 144 .

③ paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 144 .

موقفا ضمن القرار . فالإنتباه في حالة الحركة (التحرك عبر المواضيع) هو أصل تجذر الإختيار في الدوافع و قابلية تأثره أمام التعالي : فالإختيار يمكن إذن قراءته استمراريا كتوقيف للمداولة : ففي الإنتباه الذي يتوقف يظهر إبداعية الإختيار التي يمكن للقيم أن تتجسد فيها ؛ فالباعث لا يؤسس القرار إلا إذا قبلت الإرادة أن تتأسس عليه... إن تعيين الإرادة بالباعث يعني أن الباعث يُقيِّم أي : أن الإرادة تعطي قيمة للباعث، و هذا يقودنا إلى فلسفة للقيم أي إلى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل إرادي.① لكن سيُفرض علينا أيضا قراءة لاإستمرارية بحيث تُظهر لنا الإختيار كإنكشاف للمشروع لذلك يجب أن نأخذ هذين الوجهين المميزين للإختيار : « الإنتباه الذي يتثبت على هذه المجموعة من الدوافع يمثل جانب القابلية للحرية : فالإنتباه داخل الإختيار هو الجانب الخفي لإنكشاف الجديد الذي يعمل على تقدم الحرية.»② إن مفارقة الإختيار مرتبطة بمفارقة القيم : فالقرار هو قابلية القيم التي لها أساس أنطولوجي، و هي إبداع لأن القيم يقوم " بتأرخة " هذه القيم . فالإنتباه يقدم لنا الدور الأساسي للتخيل في إبداع القرار . لقد أشرنا من قبل أن التخيل بإمكانه إغراء و إغواء الرغبة و تكبيل الحرية بغرور اللاشيئ. صحيح أن منذ الوهلة الأولى يبدو الإنتباه غريب عن مشكلة المداولة لأنه يعتبر كحالة إدراكية. فحسب الفينومينولوجيا الهوسرلية : « الإنتباه هو الحركة ذاتها للنظرة التي ، من خلال حركتها ، تغير من صفة تمظهر الأشياء ومن مميزاتها »③. بالفعل إن العالم ، بل حتى أبسط الأشياء لا يمكن أن تُعطَى بصفة كلية لكن يمكن أن تُعطَى لنا بالتدريج في كليته .فليس الإنتباه في الإدراك إلا انتباه بالمعنى العام « فجوهر الإنتباه هو إذن تلك الحركة الزمانية للنظرة التي تلتفت نحو...

---

① ــ د/ جورج زيناتي .**رحلات داخل الفلسفة الغربية** . . دار المنتخب العربي **1993** .ص **71** .

② **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P. 156** .

③ **ibid . p. 147** .

أو صرف النظر عن... و بهذا سيُظهِر الموضوع كما هو بالذات ، أي كما كان من قبل خِفيةً وراء خلفية »[①]. وعليه إن التمييز التام بين الإرادي و اللاإرادي لا يظهر إلا بالطابع الزمني للإنتباه.

إن الإنتباه يلعب دورا أساسيا في المداولة لأنه يرتكز فقط على الأشياء بل على القيم أيضا. إن التخيل يقابل الإنتباه : فالتخيل يستبق ذهنيا اللذة إلى حد جلب النظر و استيعابه مما يجعل الأنا فريسة لموضوعه. أما الإنتباه فيكشفني من خلال أفعالي و يحرر مسؤوليتي فيستدعيها بعمقٍ : « فالإنتباه هو الطابع الفعال للإدراك ذاته. بالفعل فالقابلية ذاتها للحس يمكن أن تكون مُعاشة على الطابع الإنفعالي للإنبهار و التسلط ، إلخ... أو على الطابع الفعال للإنتباه ».[②]

بينما التخيل بإمكانه تقليص حريتي أمام القيم التي يقترحها عليّ ، فالإنتباه يوقظني على قيم أصيلة تُشرِّف حريتي و تثير الإندماج الإرادي . و منه يقودنا ريكور إلى موضوع الأنا السطحي و الأنا العميق (من خلال دراسته لرأي برغسون في هذا الموضوع) فصعود إنفعالات و قوى الأنا العميق نحو السطح لا يعتبر في حد ذاته حرية ، كما زعم برغسون، فالأهم هو أن أكون سيد هذا التدفق الإنفعالي من الأنا العميق نحو الأنا السطحي ، فهذا التحكم يكون بفضل الإنتباه ، « حسب رأينا ، الأنا السطحي هو انتباه محذوف ، أما الأنا العميق هو قدرتنا على الإنتباه في القيم الأكثر أهمية و نادرة. هذه القدرة الإنتباهية هي التي تولد ثورتنا على القيم البالية »[③] . إن موضوع الإنتباه في القيم يأخذنا إلى نقدٍ لحرية

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 148.

② ibid . p. 146 .

③ ibid . p. 153 .

اللامبالات : إن اللاتحديد الذي عرفناه من قبل أنه يميز الحرية فهو يختلف عن اللاتحديد الذي يطبع حرية اللامبالاة، أي الإختيار بدون سبب ، إرادة بدون دافع.

في الحقيقة يجب التخلي عن فكرة الإختيار دون دوافع و عن الحرية التي لا تتأسس على إرادة قائمة على الدوافع. « فتغيير القرار هو تغيير الأسباب »①. غير أن الضرورة (ارتباط الإرادة بالدوافع) لا تعني استحالة أي صورة لِلاتحديد : « إنه لاتحديد آخر، الخاص بالإنتباه الذي يَعتبِر و يُقيِّم ، ليس مرفوعا عن بنية الإرادة : بل بالعكس فهو الذي يميزه كإرادة حرة »②.

الإنتباه ليس منفصلا عن أي دافع، أي غير ملتزم كأنه مجرد متفرج أمام إستعراض بل في تحديد الإختيار بالدوافع ، يبقى الإنتباه حر في اعتبار و تقييم هذا الدافع أو ذاك . فلا يمكنني أن أحدد ذاتي أثناء إتخاذ القرار إلا لأن الإنتباه يبقى أساسا غير محدد و لا خاضع : « أتحدد يعني : دوافعي تخضع دون ضرورة. يرجع إليّ دائما ، في حضور الدافع الأكثر وضوحا ، في النظر إليه ، هو أو غيره »③.

هكذا فأنا حر و مسؤول في تحديد وجودي لأن جزء من الغموض mystére يسكن ذاتي فينكشف في مبادرتي و أفعالي الإبداعية: « لم أكن قبل الإختيار ، إلا وحدة تمنٍ للإختيار و وحدة لإدراك aperception مؤلم لخصوصيتي. أتكوّن وحدة حالية و حية كفعل: في لحظة الإختيار هذه ، أعود لذاتي ، أعمل إنطلاقا من ظلمات أعماقي، أُظهِر ذاتي، أتواجد »④.

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 173 .

② ibid. p. 173 .

③ ibid . p . 177 .

④ ibid . p . 163 .

لكن لأن الغموض لا يُكوِّن كل حقيقتي و واقعي، فلا أدّعي القدرة على تحديد كلّي لذاتي انطلاقا من عمق ذاتيتي المنعزلة عن ما لا يرتبط بها. فأنا لست مبدعا و خالقا للقيم ، بل لست إلا منفتحا عليها و أتخذها مطية لفروسيتي و شهامتي. فحريتي ليست إلا إنسانية ، أي ناقصة و محدودة، فلا أدعي إمتلاكي لحرية و استقلالية الآلهة .

إن مثالية الإختيار المضيئ و الواضح و مثالية الشعور الشفاف مع ذاته و الموحد كليا يجب إدراكه في مقابلته لتناهي الظروف الإنساتية : « الإختيار ينكشف في سياق التردد الجذري الذي هو علامة للتناهي و الإعاقة infirmité ، علامة لضيق الوجود الإنساني : أنا لست فهما إلهيا. فمعارفي محدودة و نهائية »①.

إن موضوع الذاتية هذه المطبوعة بالتناهي و التي لا تبدع القيم لكن تلتقي بها بإنفتاحٍ و كرمٍ تُعلن حدود التحليل الفينومينولوجي الخالص للإرادة . باعتماد نظرة ماهوية و وجودية للموضوع يجب الإعتراف أولا أن الإرادة هي نوع من الرغبة، و كرغبة فإنها ستؤول حتما إلى نهايتها و حدودها. أي أن الفعل سيجعلها تامة ؛ فحدود الرغبة هو تلبيتها بإنجاز فعلٍ . لكن هذا سيوضع إذن في سياق كوني عامٍ أي وجود حتميات تحدد الأشياء و الذات ، كقوانين الطبيعة بالنسبة للشيئ و كالرغبة في الأكل بالنسبة للذات. بهذا المعنى سيتم إدخال عنصر الضرورة في مفهوم الإرادة المُعتبرة كطبيعةٍ : فالذات فقدت إمتياز كونها ذاتا وليس شيئا بما أنها ستندمج في الطبيعة و تصبح جزءا منها . ستكون الذات إذن جزءا من رغبات خلية من أية حرية و لا يحركها إلا موضوعات الطبيعة.②

و ثانيا يجب النظر إلى الرغبة من حيث شدتها و درجتها، فهي مرتبطة بالمعرفة. فالرغبة

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P . 166 .

② ibid . p. 180 .

تزداد درجتها كلما ارتبطت بالمعرفة لذلك « سُميت الإرادة بالرغبة العقلانية و مصنفة ضمن القوى العاقلة »[1]. لهذا قال " كوندياك" : أن الإرادة ليست سوى رغبة مطلقة نشعر معها بإمكان حصولنا على الشيئ المرغوب فيه .[2] من هنا يرى ريكور وجود نسبة و علاقة بين الإرادة و الفهم ؛ فالإرادة تتبع الفهم و تطيعه. فالإرادة تكون بين حدين : الرغبة الطبيعية و الروح العامة و الكونية للمعرفة. فالإرادة تتجه طبيعيا نحو الخير العام ، فلا تملؤها إلا النظرة الحدسية الإلهية. أي أن الرغبة الإلهية ، التي ندركها خارج الكوسمولوجيا الموضوعية العامة لكي ندرك بُعدَها الحقيقي أي بدون طابع و بدون موضوع . فهذه الرغبة هي موضوع " شاعرية الإرادة" : « شاعرية الإرادة لا يمكنها إيجاد " رغبة الله " إلا لصالح ثورة ثانية التي تقوم بتفجير حدود الذاتية ، مثلما أنها فجرت الموضوعية الطبيعية »[3]. و عليه يمكن القول أن هذه الإرادة استطاعت التوصل إلى عتبة التعالي الذي يؤسس للذاتية لكنه قام بذلك إلى حدٍّ ما باتخاذ طريق عمق الذات. ففي عمق هذه الذات تجد في نفسها الثقة و اليقين في أعمالها و وظائفها إلى غاية الإصطدام بحدودها.

فكل عنصر من عناصر الإرادة سواء كان القرار، الفعل أو الموافقة يستعرضه ريكور أولا في بعده الإرادي و ثانيا في بعده اللاإرادي. التعالي ، بالرغم أنه يمثل أساس الإرادة ، يبدو رغم ذلك حدا و عائقا . لكن الإنتقال إلى فينومينولوجيا هرمينوطيقية سيكون لها وظيفة تجاوز ضيق هذا النوع من المقاربة : التعالي سيظهر إذن ليس كالذي سيعيقني و يحدني بل كالذي يغذيني و يدعوني إلى وجود فائض و إضافي .

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 180 .

② ـــ نقلا عن: جميل صليبا. **علم النفس**. دار الكتاب اللبناني – بيروت .ط 2 . ص 730 .

③ paul Ricoeur . volont. Et involont. P . 181 .

بفضل تعميق التعالي يمكن إمساك و أخذ الصفاء المطلق الذي يبقى رغم وجود استعباد الخطيئة . هذا هو أساس التفسير الريكوري لرمزية الشر الذي يمثل أصلا أساس تحليل الإنتباه الذي يخطأ عندما يقع تحت إغراء الخطيئة في حين أنه كان مُطالبًا بالمسؤولية التي بدونها تكون الحرية إلاّ وهمية .

التعالي بكشفه لي لإمكانيات الوجود، يعلن بذلك و يندد بعبودية الخطيئة كحالة لحرية متهمة بإستلابها و تحوّل الإمكانية الضائعة و المُبدَّدة إلى لومٍ حيٍ : « الإنتباه غير المستعمل يتهمني »[1]. لكن في نفس الوقت التعالي يذُل طموحي نحو تحديد ذاتي مطلق و يكشف لي ذاتي " ككلانية مفتوحة "[2] . الكلانية ليست أبدا ملكي ، فلا يمكنني إلا السير نحوها تدريجيا و باحثا عنها باستمرار. فالطموح هو ما يطلبه الكائن البشري ، لكن الفارق بين ما يطلبه و ما يستطيع تحقيقه يجعله يشعر بالنقص الوجودي ، فهو يريد كينونة كاملة بمعنى أن يكون كلاً. فهذا هو مطلب الكلانية، و يقابله « باللغة الأرسطية السعادة التي يسعى إليها الإنسان في عمله »[3] .

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 155 .

② ــ المصدر نفسه ، ص 137 .

③ ــ بول ريكور. **فلسفة الإرادة ، الإنسان الخطاء**. تر: عدنان نجيب الدين. المركز الثقافي العربي. بيروت . الدار البيضاء. ط1 2002 . ص 226 .

المبحث الثاني : الفعل الإرادي و القدرات .

① الوصف الخالص للفعل و الحركة :

إن مشكلة القرار ينقلناحتما إلى مشكلة الفعل: فالإرادة تعتبر قوة اتخاذ القرار لأنها قوة الحركة. لذلك فالفصل بينهما ليس إلا منطقيا و ليس عملياً. « فالتنفيذ أو الفعل هو مقياس أصالة الإرادة »[①]. فالإرادة التي لا تنتهي بحركة للجسم الذي بواسطته نغير شيئا ما في هذا العالم فإنها ستضيع في أمني عقيمة و في أحلام اليقظة .

فقيمة القرار هو في التنفيذ و القيام بفعلٍ ما. فعن طريق الفعل يكون الشعور مبدِعا. فحسب "آلان" فالفنان ليس له فكرة عن عمله الفني إلا بعد إنجازه. قد يصيب الفرد الفشل بعد الفعل لكن هذا لا يبرر هروبه نحو أفكار مثالية متعالية أو عكس ذلك الوقوع في واقعية وقحة و بذيئة. فالفشل المادي و الواقعي يجب أن نتخذ منه عبرة فيوقظنا نحو آمالِ إبداعٍ أفضل و تجسدات حقيقية لأفكارنا.[②]

لهذا إن مسألة الفعل لها الفضل أن تكون حجر الزاوية لكل تفكير و بحث حول الإرادة، بما أن الإرادة لكي تتطور و تزدهر يجب أن تلتزم في هذا الوجود، فالتأمل حول فكرة الإرادي و اللاإرادي ضرورية لفهم الوحدة بينهما .

وجود القدرة في الإرادة يعني أن مشاريعي موجودة في العالم. من هنا يجب التمييز بين

---

① paul Ricoeur. **Volont. Et involont**. P. 187 .

② ـ ibid .p. 188 (استعان هنا ريكور بأفكار نابير الواردة في كتابه : élément pour une ethique– puf 1943).

الإرادة و التخيل ، فالإرادة تختلف عن التخيل ، على الأقل عن التخيل الذي يعتزل و يقع في الأوهام أي هذا التخيل الذي يفتنني إلى الحد الذي يخلِّصني من كل التزام و مسوؤلية ، في حين عن طريق القدرة يُبرر المشروع كامل وجودي فيدمجه في الممكن و الواقع . إن تجسيد المشروع من خلال الفعل هو اتحاد بين الروح و الجسد الذي يتمظهر من خلال المشروع : « في علاقيها بالقدرة فالإرادة هي فوق خلفية العالم، قصديةً في العالم، رغم أنها مُفكرة في الفراغ. القدرة تُقوِّسه نحو الاقع عوض انحرافه نحو التخيل »①.

من الواضح ، إن مسؤولية الإرادة لا يمكن أن تكون إلا إذا كانت مطالب الجسم مُطوّعَة. إن دور الجهد يمكن بذلك جعله ظاهرا بالنسبة للتأثير الذي يمارسه على الجسم الخاضع للإنفعالات و المُشكَّل بالعادات. الفعل عند ريكور مأخوذ من زاوية التصور الهوسرلي لـ " الإمتلاء" . le remplissement .② فالإمتلاء عند ريكور يعني ، انجاز فعل أي الإنتقال من إمكانية المشروع إلى واقعية الفعل . و يضم الإمتلاء أيضا تحقيق الأمنيات و الرغبات أو تطبيق الأوامر أو تحقيق الحاضر من خلال المعاناة ، أو التلذذ أو الرؤية ، إلخ...③

بينما القرار يحدد في الفراغ الفعل المستقبلي الذي هو في متناولي و قدرتي ، فالفعل يعبئ

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 189.

② ــ الأنا كحامل لـ " أنحاء الوجود "... إن هذا الأنا المركزي ليس قطب توحيد فارغ... إن الأنا يكتسب خاصة دائمة و جديدة بكل فعل يقوم به ، و يكون له معنى موضوعي جديد بفضل قوانين " التكوين المتعالي " ... انني إذا ما اتخذت قرارا ، و كان إتخاذي له لأول مرة في فعل من أفعال الحكم، بصدد وجود كائن من الكائنات ، و بصدد هذه أو تلك من تحديدات هذا الكائن فإن هذا الفعل سرعان ما ينقضي ؛ بيد أنني أكون و أبقى منذ هذه " اللحظة " أنا قد اتخذ قرارا على هذا النحو أو ذاك ... و إذا كان للقرار هدف في فعل من الأفعال ، فإني لا " أتخلى " عنه بتحقيق هذا الهدف ؛ بل يبقى على أشده ــ في عالم الإنجاز ــ و يعبر عن ذاته على هذا النوع : " إنه فعلي ، و أنا أعرف أنه فعلي " . (هوسرل . تأملات ديكارتية . تر . تيسير شيخ الأرض . ص 163) .

③ paul Ricoeur. Volont. Et involont . p . 191 .

هذه القدرة و يملأ فراغ المشروع. بفضل الفعل أفتتح و أدشن من جديد في هذا العالم، فالذي كان مجرد افتراض يندمج الآن ضمن الوجود الواقعي. إن إنجاز المشروع هو عملية جسدية تربط الواقع بالفكر ، أي تحقق الوحدة بين الجسد و الروح . بفضل فكرة القصدية ، إن ريكور يرفض حصرها فقط في التمثيل ، بل يتحدث عن قصدية عملية للفعل « لا أتكلم عن أفعالي بل عن القصدية التي تنجزها »①.« الفعل يظهر لنا لعدة أسباب ميزة للتفكير القصدي في معناه العام . فالتفكير الكلي، الذي يضم الحياة الجسدية، ليس فقط تنويرا بل أيضا قوة. فسلطة إنتاج الحوادث في العالم هو نوع من العلاقة القصدية للأشياء و العالم»②. إن إبراز هذه القصدية للفعل تسمح باحترام الطابع الذاتي لمفهوم القوة هذه بالرغم أن القوة تُحدث فعلا و حقيقة تغيير في العالم الموضوعي من خلال تحريك جسدي إلا أنها لا يمكن اعتبارها مجرد قوة مادية و كائنا ماديا لقوة ذهنية : فالقوة يجب أن تُنظر على أنها صادرة من حياة ذاتية واعية بالعالم و مُحفزة للعمل و الإبداع في إطاره .

لكن يجب باستمرار استرجاع التجربة الكلية للكوجيطو. فالجسد ـ الخاص و الجسد ـ الموضوع لا يلتقيان أبدا بالضبط . لذلك فالفعل الذي أُنجِزَ لا يجب وضعه في الحركة الجسدية ذاتها بل في " البراغما " أو العملي . أي في تحول العالم المحدد من طرف مبادرة الذات . فالعالم الذي ينتمي إليه الذات ليس مجالا غير ثابت و غير ذاتي بحيث لا يظهر فيه إلا القوى و الحوادث الناتجة عن الصدفة ، فكل مشروع يستعمل تأويلا للعالم كمكان ممكن لحريتي: « العالم هو آفاق أفعالي، فهو ليس فقط عرضا بل مادة للعمل و الإنجاز»③.

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 191 .

② ibid . p. 193 .

③ ibid. p. 197- 198 .

إلا أنه من المستحسن الإحاطة بالمعنى الدقيق الذي يأخذه داخل بحث فينومينولوجي خالص، أي هذه الفكرة التأويلية لعالم ضمني لكل مشروع. لتحقيق ذلك، من الفائدة المقارنة بين التصور الهرمينوطيقي للتأويل و رمزية الشر. فالتأويل هنا هو إلى حد ما عمودي و أفقي : فهو عمودي لأن الأمر يتعلق بالواقع المادي كمجال لعمل الإرادة و هو أفقي لأن تحول الذات التي تتشكل بالفعل لا تنبع إلا من هذه الذات . التصور الهرمينوطيقي للتأويل يحيلنا عكس ذلك إلى حركة دائرية و صاعدة : دائرية لأن التأويل يحيلنا بالتناوب من النظرة للعالم المتضمنة في النصوص التأويلية إلى النظرة للعالم ذاته الذي تملكه الذات. و صاعدة لأن التأويل يسمح للذات ليس فقط بالتحول بل أيضا الولوج إلى عالم أكبر.

إن استعادة معنى التجربة التامة للكوجيطو يتطلب كما رأينا ، تعميق لدور الجهد éffort. كمعارضةٍ للثنائية الديكارتية بين الجسم والروح ، الإرادة و الحركة سيدعونا ريكور إلى إدخال الجسد في الكوجيطو التام من أجل استرجاع اليقين الأساسي للكائن المتجسد : « يجب إيجاد عالم واحد للخطاب أين يكون الفكر و الحركة متجانسين »[①]. هذا الخطاب ليس للمذهب الوضعي بل ينتمي للفينومينولوجيا : بينما الموقف الطبيعي ينكر خاصية الحقيقة الجسدية مقارنة بالعالم المادي الذي يحيط به و يُهمل كلية غموضية الكوجيطو المتجسد ، فإن الموقف الفينومينولوجي يُعيد للجسد معناه بِكشف إذعانيته أو مقاومته لجهد إرادتي .

تجربة الجسم المُختبر من طرف الكوجيطو أثناء الحركة الإرادية تبقى هكذا غير قابلة للفهم بالمقاربة الموضوعية الخالصة : « بينما الجسد الخاص يُعطى كجسدٍ مُحرَّكٍ بإرادة ، بمعنى كحدٍ لحركة تنزل من " أنا " لكتلتها . الجسد الموضوع يُدرك كجسم فقط ، كفضاء أولا و لا

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 203.

غير : فهو حلقة ضمن نسق مستوي للأشياء.»[1] .

لقد أشرنا من قبل إلى أن اللاإرادي الجسدي و دافعية القرار تم التفكير فيهما ضمن وحدة الكوجيطو و ضمن تمايزهما بواسطة سيميائية كشفت لنا وجود الجسم الخاص بفضل تشخيصٍ للجسد ـ الموضوع : من هنا سيمكن التوفيق بين تبعية للفعل حيال السلطات الجسدية و الطابع الإرادي للأول و اللاإرادي للثاني : الجهد الظاهر بالنشاط الإنساني ينتج عن تحكم لا يمكن إنكاره للوظائف الحركية ، مثل في العدَّاء أو الراقص ، يمكن تفسير ذلك كتعبير لقوة الإرادة التي تتحدد بكل حرية و تنجز معنى .[2] .

بما أن النشاط الإنساني مُوجه إتجاه المعنى فإن فهمه يتطلب مرجعية لذاتية تكون مُجسدة و قصدية في آن واحد . إن التحكم في الإنفعالات و في العادات بفضل تأثير الجهد يمكن فهمه ضمن هذا الأفق : « ما هو معطى لنا أولا ، هو هذا النقاش الذي نجريه ، طوال حياتنا ، مع جسدنا. لكن يجب معرفة عمق أكثر للصراع بين الجهد و الجسد ، إلى غاية معاهدة حيوية مسجلة في قوى اللاإرادي للحركة . من هنا يجب البحث عن الوحدة الأنطولوجية للفكر و الحركة من جهة ثنائية الإرادي و اللاإرادي .»[3]

---

① P.RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 205 .

② ibid. p. 206- 207 .

③ ibid . p. 213 .

② العفويـــة الجسديـة :

أ/ الإنفعـــــــال :

ما يهمنا هنا في أول وظيفة للحركة هو الإنفعال. قبل الدخول في جدلية الجهد و الإنفعال، من الضروري تناول لاإرادية الإنفعال بالنسبة للإرادة التي يزعزعها و يجعلها قادرة على الحركة .

في الوهلة الأولى يبدو الإنفعال إضطراب في العاطفة الذي يجعلها متمردة على الإرادة. إلاّ أن ريكور يسعى إلى إثبات أن هناك انفعالات أساسية تلعب دور أساسي في الحياة الإرادية بهزِّ الفرد إنفعاليا بفضل العفوية الجسدية . بالرغم من أن هذه العفوية تهدد القدرة عل التحكم في الذات، لكنها ضرورية لها و تعكس جيدا التبادلية بين الإرادي و اللاإرادي : «إن كان على الإرادة أن تتمالك نفسها على هذه العفوية، و رغم ذلك بفضلها تستطيع تحريك الجسد »[①]. الإنفعالات الأساسية في صلب تحليلات ريكور يُرجعها إلى فضل تحليلات ديكارت في مؤلفه " إنفعالات النفس" Traité des passions ، و التي هي: الإعجاب، الحب، الحقد، الرغبة، الفرح و الحزن.[②] قال ديكارت: إن من الضروري أن نلاحظ بأن النتيجة الرئيسية للإنفعالات على البشر هي أنها تحث النفس و تُعدها لتقبل الأسياء التي كانت قد حضرت في الجسم لها ، و هكذا فإن الشعور بالخوف يحث النفس على أن تريد الهرب، أما الشعور بالإقدام فيحثها على أن تريد أن تقاتل، و هكذا مع بقية الإنفعالات.[③]

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 237 .

② ibid. p. 237 .

③ ـ رينيه ديكارت . **إنفعالات النفس** . تر. جورج زيناتي . دار المنتخب العربي . ط1 . 1993 . ص 34 .

إن ريكور يجمع تلك الإنفعالات تحت علامة " الإنفعالات ـ المفاجئة " émotion – surprise . سيحاول إثبات كيف أن الإختلال في الحالة الناشئة التي تميزها هي خصبة بالنسبة لعمل الإرادة . إن الوظيفة البدائية للإنفعال هي المفاجئة أو الدهشة surprise . المفاجئة يجب تمييزها عن مجرد رد الفعل ، الذي يُعتبر إلا نتيجة لإنطبع جسمي للأشياء على الجسد ، فالمفاجئة هي « مصادمة للمعرفة ، داخل ارتعاش الجسد »[①] ، و هي أيضا التعبير الثري لـ " ظاهرة دائرية بين الفكر و الجسد " : فعلا إن ما ينكشف أنه جديد بالنسبة للفكر يُحدِث تعدد حركات الجسد كالإرتعاش و الذهول و عكس ذلك ، إن الإستعدادية الجسدية المنتَجة تثبِّت الإنتباه حول موضوع المفاجئة.[②] أما ما يميز خاصة الدهشة أن الإنتباه فيها يكون خاضعا لسيطرة الجسد . غير أن ريكور يقرر أن المفاجئة ليس لها القوة لتسلبني كلية : « لكن لاإرادية المفاجئة تلك يمكن أن تُنظَّم بواسطة جهد الإنتباه : الإنفعالات وحدها قادرة على إبهار الإنتباه إلى الحد الذي يصبح عبدا لها. لكن لا يوجد أي شيئ في الإنفعال يمكنه استعباد قوة التحكم الذهني »[③] .

بينما المفاجئة هي بالأحرى فكرية ، فإن الإنفعال هو بصورة عامة أكثر جسدية و مادية و « لها تأثيرات على كل مظاهر الحياة ، سواء كانت جسدية، أو إجتماعية أو ذهنية أو روحية . هذا ممكن بفضل استباقية انفعالية لخير ما أو لشر ما »[④] .

الإنفعال يحرك إذن الإرادة بواسطة نشاط المخيلة التي تتمثل الوضعية التي على الإرادة أن

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P 238 .**

② **ibid. p. 239 .**

③ **ibid . p. 240 .**

④ **ibid. p. 240 .**

تخلقها و تجسدها أو تتجنبها و التي تهز عادة كينونتي في الصميم. الإنفعال يختلف إذن و يتميز عن مجرد الإستباق الذهني و ذلك بفضل بعده العضوي : « أحب الموسيقى و أحب الله بكل جسدي »①. و علاوة على ذلك ، « تتحرك الإرادة إلا بقدر ما تنفعل و تتأثر. يجب على الجسد التحرك نحو الأمام و على الإرادة تشكيله بعد ذلك ، حسب الإستعارة الجميلة للفارس و فرسه »②. الإنفعال ينفتح في الأخير على الرغبة ؛ فعندما يثير الإنفعال رغبة حول الموضوع الذي يتمثله التخيل فإن الإنفعال سيهيئ الإرادة للفعل تجاه ذلك الموضوع. الرغبة تعني إذن تمثل ذلك الفعل الذي يمكن القيام به قصد الوصول إلى ذلك الموضوع المرغوب فيه ،« فالرغبة هي إذن قصدية الذات لكن مسلحة بديـنـاميـكيـة عضوية »③ . فالرغبة ليست مجرد دافع للقرار بل أيضا محركا للفعل .

فمن المهم أن لا نحصر مملكة الرغبة في دائرة الحاجات الجسدية وحدها لأنها واسعة بقدر سعة القيم الإنسانية . إن المدى المُعتبر لمجال نشاط الرغبة سيُقدِّر على الإنسان أن يصاب بقلق أساسي لا يمكن إزالته و الذي يُترجم باستحالة الكمال: « عند الإنسان، أكثر الكائنات قلقا ، دورة من التوتر لا تنغلق حتى تُفتح دورة أخرى أو يعاد فتح أخرى. الشعور لا يحيي أحزانه و أفراحه إلا لكي يستبقها من جديد »④ .

إن هذه الدرجة من التزعزع و الهشاشة العاطفية هي حقا صعبة للعيش و إغراء الرفض و الهروب عن تناهي الإنسان هي عقبة ثابتة : سواء بإثارة حماس الرغبة أو الإرادة أو

---

① P.RICOEUR. VOL. ET. INVOL. P.242. . (في لغتنا العامية كثيرا ما نقول أحب ذلك الشيئ بكل ما في قلبي . de tous mon coeur ..) لكن ريكور عممها على كل الجسد .

② ibid. p. 260 .

③ ibid. p. 248 .

④ bid. p. 247 .

تمجيدها إلى حد رفض كل ما يحدهما ، أو بإتهام الرغبة بأنها مصدر كل الشرور و الآلام. بالنسبة لتأليه الرغبة ، إن ريكور يقابل الموافقة بالضرورة التي تشكلني و التعالي الذي يعطي قيمة لحياتي الراغبة و معارضة لأي انتقاد للرغبة إن ريكور يدافع عن الأطروحة المشتركة لأفلاطون و نيتشه عن ضرورة الرغبة للحياة و عن فكرة أرسطو و ديكارت التي ترى أن الإرادة تتحرك بواسطة الرغبة.①

إن هذه الدرجة من التـقريظ للإرادية الضرورة و للإرادية الرغبة في آن واحد ، هي ضمن أساس فهم ريكور لدور الأخلاق ؛ أي توجيه الرغبة نحو الطريق الصعب للتعالي. فالرغبة حسب ريكور هي التي تدفع إلى الفعل. و يعرف لنا ريكور نوعين من الرغبة في معناه العام و هما : الشهوانية و الغضبية ؛ فالشهوانية هي رغبة الوصول إلى الموضوع أما الغضبية هي رغبة تجاوز الصعاب و العقبات. إن ريكور يدمجهما و لا يرى فاصلا بينهما « فالرغبة هي الغضبية في الشهوانية »② . إن خاصية الغضبية المميزة للرغبة تجعلها أقرب إلى حدود الفعل فهي تلخص كل اللاإرادي الموجود على حدود الفعل .③ و عليه إن خاصية الغضبية في الرغبة تجعلها ضمن الإرادي و ليس ضمن الدافعية . « فالرغبة هي أول وثبة ، جسدا و روحا ، نحو الموضوع . لذلك فكل ثقل الأخلاق ملقاة في النهاية على الرغبة

---

① P.RICOEUR.VOL. ET INVOL. P.252 . (فعلا إن أفلاطون لم ينفي دور الرغبة في الإنسان « على أن الرغبة و إن كانت تدفئها العاطفة فإن المعرفة ترشدها » نقلا عن : ول ديورانت – قصة الفلسفة – مكتبة المعارف بيروت. ص 32 . أما نيتشه تساءل : « ماذا تعني " اردة القوة " بوجه خاص ، لا تعني أن الإرادة تريد القوة إنها ترغب في القوة ... يجري تفسير القوة عندئذ على أنها موضوع تمثُّل ففي العبارة : تريد الإرادة القوة أو ترغب في السيطرة ، تكون علاقة القوة و التمثل حميمةً » . نقلا عن : جيل دولوز . نيتشه و الفلسفة . تر. أسامة الحاج . ص 102– 103 . (.

② ibid. p. 250.

③ ibid. p. 250.

و الوسائل التي تنظمها. »[1] في نفس المعنى يذكر ديكارت العلاقة بين الرغبة و الأخلاق فيقول : من اعتبار الخير و الشر تولد جميع الإنفعالات الأخرى. و لكن من أجل إقامة نظام بينها فإني أميز بين الأزمنة، و لما كنت أعتبر بأنها تحملنا إلى أن نتطلع نحو المستقبل أكثر من التطلع نحو الحاضر أو الماضي، فإني أبدأ بالرغبة. ذلك أننا حين نرغب في اقتناء خير لم نحصل عليه بعد، أو حين نرغب في تجنب شر يعتقد أنه يحصل أو حتى حين لا نتمنى سوى المحافظة على خير نملكه أو غياب شر معين ... فإنه من الواضح بأن الرغبة تتطلع دوما نحو المستقبل .[2]

من هنا ستظهر لنا التبادلية بين لاإرادية الرغبة و الفعل الإرادي. بما أن الرغبة تعبئ في نفس الوقت الروح و الجسد فإنه يمكنني الإلتزام بإنفعالية و حماس نحو هدف يتعالى عن مجرد الحاجيات الجسدية بل عكس ذلك قد يهددني بالغوص في الآلام و المشكلات . من هنا ندرك المفارقة الأساسية للحرية المحصورة بين ضرورة الإعتراف بتناهي الظروف الإنسانية و بين آمال المشاركة في الإنسان الأعلى .

إن موضوع القوة الغضبية ، هذا الميل الذي يحملنا على مواجهة الصعاب رغم جاذبية السهولة التي نشعر به تنقلنا إل مشكلة العبودية في الغرور الإنفعالي . لقد بينا فعلا كيف أن الرغبة المُتخيلة يمكن أن تستعبد الحرية رغماً عنها و بسببها في آن واحد . إن ظاهرة الإنفعال المُعرّفة كتعقيد للهيجان و الذي تم تقديمه على أنه الذي يهيئ الإرادة على الفعل ، سيُظهر لنا بوضوح كيف أن الإنفعال يمكن أن يتميز بالفعالية و الإنفعالية في آن واحد. « الإنفعال هو الشعور الذي يرتبط بنفسه ، فهو الإرادة التي تجعل نفسها أسيرة المشاكل

---

① P. RICOEUR . VOL. ET INVOL. P. 250 .

② ـ رينيه ديكارت . **انفعالات النفس** . تر. جورج زيناتي . ص 47 .

الخيالية ، أسيرة اللاشيئ أو أكثر من ذلك أسيرة العبث . مُقدّرة للسيطرة على الجسد فالإرادة لا تكون مُستعبدة إلا من نفسها »[1] . بما أن الإنفعال حادث مهم يحدث للحرية فإن التحكم الإنفعالي و الحكمة يبقيان ممكنان دائما : و عليع ، بفضل نظرة أخلاقية للغضب التي لا ترى فيها تفكيرا خالصا بل نتيجة لحب مفرط للذات ، يصبح من الممكن التخلص من قبضة إنفعال ما إذا بقي خارج سيطرة العقل فإنه يسبب لنا التعرض الأقصى للضرر.[2]

ب / العـــــــــــــــادة :

بعد الإنفعال، فالعادة هي نوع آخر يجعل الإرادة تفعل و تتحرك . فالعادة تمثل الجانب اللاإرادي بالنسبة للإ رادة. يرى ريكور أن العادة نتيجة لإكتساب ما ، إنتصار لنشاط ، فهي بالدرجة الأولى طريقة مكتسبة للوجود.[3] لكن العادة تبدو أيضا أنها لا تشير إلى أية وظيفة محددة بمعنى أنها خالية من أية قصدية في العالم ، فالعادة كما قلنا هي طريق مكتسبة في الإحساس و الإدراك و الفعل و التفكير ، الثابت نسبيا. و تبدو العادة أيضا أنها تشوه كل قصديات الشعور دون أن تكون نفسها قصدية. لكن من الخطأ الإعتقاد أن العادة تتشكل دون أية مساهمة للإرادة خاصة ما يتعلق بالعادات " التقنية " و الحضارية و الثقافية و الأخلاقية ، فإكتسابها يتطلب قدرة فهم الفعل و المهمة.[4] ، غير أن الإرادة ليست القوة الوحيدة لتشكيل العادة فلا إرادية العادة تنبع من الدور الذي تلعبه القدرة التلقائية ، أي

---

① paul Ricoeur. **Volont. Et involont**. P 261 .

② **ibid. p. 262 .**

③ **ibid. p. 265 .**

④ **ibid . p. 265 .**

اللاإرادية ، في عمل تشكيل أو تكوين العادات.[1] فهذا الجزء من اللاإرادي جعل ريكور يتحدث عن العادة كطبيعة ثانية أصبحت غريبة عن المبادرة أو النشاط الذي أدى بالتدريج إلى تشكيله.[2] بصورة عامة يمكن القول أن جل عاداتنا تكونت بفضل إرادات سابقة . صحيح أن العادة تسلم نفسها للإرادة و تتشكل جزئيا منها، لكن العادة ليست نابعة تماما من الإرادة. فالإرادة، تساهم فقط في تشكيل العادة ، و استخراج صورة لا تبدعها الإرادة : مثلا أريد تعلم ركوب الدراجة لكن ليست إرادتي هي التي تحدد الصورة الحركية التي تُبقيني متوازنا فوق الدراجة. فالعادة عندما تصبح طبيعة ثانية ، تفقد خاصية المفاجئة التي تميز الإنفعال. إن فكرة العادة بأنها مكتسبة contractée [3] تدل أيضا أنها تظهر بمعزل عن إرادتي. غير أن ريكور ينبهنا من حصر العادة في مجرد الآلية . فهو يندد من نوعٍ من " الرومانسية " Romantisme superficiel . التي تقابل إنفجارية الحرية بتحجر العادة .[4] كما يندد ريكور أيضا بنظرة علم النفس الفيزيولوجي و الفيزيولوجيا ــ خاصة بعد الشهرة التي اكتسبتها هذه العلوم ــ التي جعلت العادة مجرد وظيفة خاضعة للقياس الكمي و الدراسة التجريبية ، و كأن العادة مجرد ظاهرة شيئية يمكن تفسيرها كذلك . فهذه النظرة حاولت حصر تفسير العادة في البساطة و الآلية : « و هكذا تبدو المساهمة في جعل الآلية الحقيقة الذهنية البدائية و معالجة الظواهر العليا كمجرد ظواهر معقدة لوقائع بسيطة.»[5] الحقيقة هي أن الحرية الإنفجارية هي غريبة أيضا عن القيم الإنسانية و خالية من أية معنى مثلَ الآلية و التحجر.

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 265.

② ibid. p. 266.

③ ibid . p. 266.

④ ibid. p. 268.

⑤ ibid. p. 268.

فالعادة المُحوّلَة إل مجرد آلية هي عادة منحطة تتوقف عن كشفها لطبيعتها الحقيقية ، و هي تعطي قدرة و قوة للإرادة . في إطار ذلك قال " آلان Alain " : كثيرا ما نحط من قيمة العادة ، أما أنا أرى فيها عكس ذلك أي تمنح الجسم مرونة مذهلة تتجاوز الآلية المتحجرة التي تبحث دائما عن نفس المخارج و السبل ... العادة تجعلنا ننجز الأعمال بحرية و بسهولة ، فالحكم الذهني هنا يُتبع بالتنفيذ ... الإنسان عندما يكتسب العادة لا يتعلمها آليا بل عن طريق تجديد الحركات و مُدعمة بالإنتباه و التفكير.①

العادة تظهر في حقيقتها من خلال عفويتها. غير أن هذا لا يعني انفصال العادة عن الإرادة ـ كما أشرنا سالفا ـ فالعادة ليست ممكنة إلا إذا كنتُ أرى و أوافق . إلا أن العادة تسهِّل كثيرا القيام بالأفعال التي لا نفهمها إلا إذا ركزنا على عفويتها « بالتأكيد " هذا " لا يعمل جيدا إلا إذا أردت ذلك، لكن هذه الإرادة تكون سهلة جدا إلى الحد الذي يجعلها تبدو إلا نتيجة القيام بإذن أُعطي لعفوية مُجاملة للعادة التي تعمل على ملاقاة ادفاعاتي »② . ما يميز هذه العفوية خاصة هو إبداعيتها :« إكتساب عادة ، ليس تكرارا أو تثبيتا بل إبداعا.»③ . فالعادة تسمح بتشكيل حلول ملائمة لنداءات حاجاتنا. هناك رجاحة و ألمعية للعادة تبدو من خلال قدرتها الهائلة في التكيف أمام الوضعيات الخاصة . ④ صحيح أن أطروحة الآلية ليست خالية تماما من الإهتمام لأن العادة يمكن أن تتحول إلى سلوك خالٍ من أي تجديد و مبادرة : فعوض أن تقوم العادة بالمبادرة فإنها تقضي على نفسها بتكرار

---

① **Alain, émile chartier . élement de philosophie . gallimard . 1941 . pp. 235-237 .**

② **paul Ricoeur. Volont. Et involont . p 273 .**

③ **ibid. p. 273.**

④ **ibid. p.274.**

نفس الحركات القديمة بل و السيئة أيضا.① لكن هذا لا يمثل إلا تقهقر و انحطاط لعفوية خصبة للعادة إلى " عفوية غير مجدية " ناتجة عن سياق تحول : « التحول هو تهديد مُسجل داخل العادة، لكن لا يمثل قَدَرَهُ العادي »② .

باختصار إن العادة مهددة من طرف الآلية التي يمكن أن تُسقِطها . لكن هذه الآلية ليست نتيجة ضرورية للعادة : فهي لا تنتج عن العادة في حد ذاتها، بل عن خلل في الشعور ، الذي عِوض أن يستعمل العادة و يستغلها لغاياته ، يستسلم لها .

القول بأن العادة تسهِّل إنطلاق الفعل③ ، هذا لا يعني أن العادة تتحكم في الجسد دون موافقة الإرادة بل بالأحرى إن العادة تتعاون مع الإرادة في تنفيذ مشروع نابع من قصدية مرغوبة . بما أن كل عادة تتضمن قدرة على استلابي أي تُحوِّلني إلى مثيلٍ للأشياء و فاقدٍ للمبادرة و الديناميكية ، فمن الضروري إذن التعمق في الدور البيداغوجي للجهد : مثلما أن للجهد القدرة على تخليصي من أخطار الإنفعال التي تهددني بإغراقي في فوضى السهولة فإن له أيضا القدرة على حمايتي من الفخ الممكن للعادة بحيث أن انتظامها و رتابتها تهدد مبادرتي و استقلاليتي. إن التربية في الجهد يمكن أن تنمي في نفسي اليقين بأنه متوقف عليَّ أن أوافق على الإستسلام للعادة أو مقاومتها و بالتالي رفض استقالة الحرية التي هي وجود غير أصيل في " الهُمْ " le on التي أشار إليها هيديجر و استعادها ريكور.④ إنه

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P.274.

② ibid. p. 274 .

③ ibid. p. 274 .

④ ibid. p. 285 قال " هيديجر في " الكينونة و الزمان " : « " الآخرون ، كذا يسميهم المرء حتى le on. (في معنى " الهُم " يحجب الإنتماء الخاص في ماهيته إليهم، هُمْ الذين " يكونون هناك " أوّل الأمر و أغلب الأمر في صلب الكينونة ـــ معا اليومية الواحد ـ صحبة ـــ الآخر . ليست المَنْ هذا أو ذاك ، و ليس المرء ذاته و لا البعض و لا =

بهذا يتحدث عن " ثنائية أخلاقية " بين العفوية و الجهد من أجل وصف هذا التمزق الأساسي في الإنسان بين نظام الإرادي و نظام اللاإرادي . و الذي بيّناه في موضوع الإنفعال . الإنفعال ، يجعلنا منتبهين للجديد في العالم ، لكن من جهة أخرى يمكن أن يُربِكنا و يأخذ عقلنا و رزانة تفكيرنا فيوقعنا في الغربة عوض الثبات . أما العادة فهي عكس ذلك ، تروض تقلبات الإنفعال و هيجانه و تجعل الفعل يمتاز بالسهولة فتهدده بالإنحطاط .

العادة ، الإنفعال ، المعارف القبلية تثبتني في جسدي لكن بإمكانها ، إذا استسلمت لها ، أن تأخذ مني ثقتي بنفسي .

= مجموع الجميع. إن " من " هي المحايد ، هي " الهُمْ" ... إن الهُم هو في كل مكان ، و لكن على نحو بحيث يكون أيضا قد انسلّ بعدُ دوما، من المواضيع الذي يُلح فيه الدازين على اتخاذ القرار . و على ذلك من أجل أن الهُم يقدِّم مسبقا كل حكم و كل قرار ، فهو ينزع المسؤولية من الدازين في كل مرة ... إن الهُم " كان " على الدوام و على ذلك يمكن أن يُقال " لا أحد " قد كان . ففي يومية الدازين تحدث أغلب الأمور بسبب ما ينبغي أن نقول عنه إنه لا أحد .» هيديجر .الكينونة و الزمان . تر. فتحي المسكيني . دار الكتاب الجديد المتحدة . ط1 2012 . ص : 252- 254 .)

ج / الحـــــــركة و الجـــــــهـــــــد :

إن موضوع الجسد الملتزم في مسار حياتنا و الذي تظهر أهميته بفضل تفكيرنا حول طبيعة الإنفعال و العادة ، سنتعمق فيه من خلال إبراز الدور الراجح الذي يلعبه الجهد. ما يكشف الجهد للشعور بصورة خاصة هو تجربة الصعوبة في الفعل : « إنه مقاومة الشيئ ، أو الجسد أو أية خاصية من ذاتي التي تُظهر هذا الشعور بالجهد » ①. فالجهد مطلوب للحفاظ على استقلاليتي أمام جاذبية السهولة المتولدة من الإنفعال و تساعدني في رفض عقم الأمان الذي تقترحه العادة المتميزة بالطابع الآلي . إن الجهد الذي علينا أن نبذله و هو في استطاعتنا، هذا الجهد يصطدم أولا بجسدٍ قد هيأته العادة فسهلت أمامه الطريق، ثم يصطدم بجسد هزه الإنفعال ، و نحن نعرف الدور السيئ الذي قد تلعبه الإنفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيئ تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الإنفعالات .②

بالرغم من أن في الوضعية العادية الجهد و المقاومة يرافقان دائما الفعل الإرادي ، فإن ما هو أساسي بالنسبة لما له علاقة بماهوية الإرادة ليس مقاومة الجسد بل إذعانيته : « ما هو أولا مفهوما ، ليس المقابلة بين الجهد و المقاومة، بل الإنتشار ذاته للتسلط في الجسم المُذعن: المقاومة هي أزمة وحدة الذات بذاته.»③. المقاومة ليست مفهومة إلا كتعقيد لإذعانية الجسد الذي يلبي نداء الإرادة. فالإرادة محكوم عليها المواجهة اللامنتهية للجسد

---

① pauL Ricoeur. **Volont. Et involont**. P 292.

②ــ جورج زيناتي . رحلات داخل الفلسفة الغربية . ص 72 .

③ paul Ricoeur . **volont. Et involont**. P . 292 .

الذي يقاومها. سنرى بصفة عامة أن الشعور بالتمزق الذي يعاني منه الإنسان أصبح ظاهرا بفضل طبيعة طموحه العميق : الأمل في الكلانية في مقابل ضيق طبعه ، الأمل في الشفافية و الوضوح كرد فعل لظلامية لاشعوره، و الأمل في التموضع الذاتي في مقابل جواز ولادته .فيكفي هنا الإشارة إلى أن ريكور يلح على علاقة الجهد بالمقاومة و بالخطيئة. إن صراع المقاومة و الإذعانية ، الذي هو انعكاس للصراع الأساسي في قلب الواقع الإنساني ، يقودنا إلى دراسة العلاقات بين الجهد و الإنفعال و العادة. لقد رأينا أن الإنفعال و العادة كانا في الأساس مفيدان ، فالأول يؤلف إرتجاج للإرادة و الذي يدفعه للفعل و الثانية تمثل طريقة في الوجود التي تسهِّل أيضا إنطلاق الفعل .

لكن ظهر في مقابل ذلك أن هاتين الصورتين للعفوية الجسدية (الإنفعال و العادة) يمكنهما إعاقة ظهور نشاط حر ، و ذلك تبعا للإنزلاق نحو لاإرادية التعقد الإنفعالي من جهة و نحو الآلية العقيمة للعادة من جهة أخرى . الإنفعال و العادة كان يُدرسان إلى حد الآن منفصلين عن بعضهما ، لذلك يرى ريكور أنه من الفائدة الآن التعمق في العلاقة بينهما و بيان أنهما ، كل بدوره ، سند و عائق بالنسبة للإرادة التي تُربي أحدهما بالآخر.①

حتى في المستوى الأكثر ابتدائية ، أي المفاجئة ، فالإنفعال له القدرة على معارضة الإرادة. في الدهشة ، الإنتباه الإرادي خاضع لنزوات الجسد و لحدّته : فالخوف مثلا يدفعني لرد فعل الهروب و التخلي ، و الغضب يجعلني خارج ذاتي فيدفعني إلى الفوضى و التخريب. سيظهر الجهد حينئذ كأمل ممنوح للإرادة الحريصة و المهتمة بالتحكم في ذلك الإختلال الإنفعالي : « فالجهد إذن هو تارة تجرّؤ و تارة أخرى هو منع، حسب كون المقاومة ذاتها

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 294 .

تعطيل أو دافع inhibition ou impultion »[1]. الجهد يمكنه إذن الإنتشار بمقدار ما تكون الإرادة ليست خاضعة كلية لسيطرة الإنفعال. هذا الجهد يكمن أساسا في عمل الإنتباه الذي ينطبق على القيم الأكثر أصالة و الذي يمكنه المساهمة في إعادة التوجيه في اتجاهه اندفاع الجسد الذي تكون استقلاليته مهددة من طرف الخوف أو الغضب أو حتى عميائية الإنفعال : « بتطبيق الإنتباه على القيم العليا لممتلكاتي المهددة أو سمعتي المُهانة، بإمكاني أن أصل في قلبها للإنفعل ...، فعن طريق تخيل شديد للأسباب المضادة للغضب ، للخوف ، أستطيع أن أغير مجرى تفكيري »[2]. لكن هذا الجهد في الإنتباه سيتبيّن أنه غير كاف دون المساعدة المسالِمة للعادة التي تستطيع في الآن نفسه أن تجعل التعبيرات الإنفعالية غير مؤذية و خاصة أن تضمن بفضل انتظامها الإمتلاك النشط للجسد و للفكر : « في الإنفعال، أنا على حافة أن أكون مملوكا، مُستحوذا. بالعادة أمتلك جسدي »[3]. بفضل العادة يمكن للجهد أن يُخضِع الإنفعال للإرادة. إن إنجاز هذا الإنسجام يجب تأويله كإتفاق أساسي للفكر و الحركة .

إن الإنسان ليس ماديا فقط و لا روحانيا فقط ، فهو كوجيطو كلي و وجود متجسد. لهذا قد أشرنا في بداية بحثنا للطابع الواحدي[4] moniste للأنثروبولوجيا الفلسفية لريكور. في نفس المنحى نضيف أن الإنفعال قابل لأن يهدأ بالعادة و أن يُسيَّر بالإرادة لأن مملكة الجسد و مملكة الروح ليسا منفصلين و مستقلين بل هما متحدان و منسجمان. بهذا المعنى تحدث

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 295 .

② ibid. p. 296 .

③ ibid. p. 297 .

④ ـ أي يعارض ثنائية ديكارت: الإنسان جسم و روح. لكن ديكارت يرجّح كفة الروح على الجسد .

ريكور عن القصدية العملية للفعل : فإلتزامي في العالم ليس مُقدَّرا أن يكون غير متماسك بل أن يُظهر متطلبات الإرادة و تحسينها. إن فهم مشكلة الجهد يفرض علينا التخلي عن التمييز بين الوقائع النفسية و الوقائع الفيزيائية و البحث عن الطابع الذاتي للحركة. و هكذا فالجهد الذي يجد في العادة حليفا سيكون مضطرا أيضا على معارضتها بالإستناد على الإنفعال. فالعادة تصبح بالفعل عقبة للجهد عندما تتحجر و تبتعد عن الإبداع و الإكتشاف. لكن العادة يمكنها أن تصبح ملجأ للحرية التي تتوق نحو الكلانية و التي تكون مضطربة أمام ضرورة الإختيار لذلك تستبعد ذلك الطيف اللانهائي من الممكنات .

بالإعتزال عن أية صورة ، و برفض الحالة السلبية للإختيار ، ستخضع الحرية للفزع ، و تترك " اللا ـ كينونة " le non – être تغمرها و تتهرب من المغامرة التي يدعوها إليها وجودها : « مبدئيا الشعور الذي يمكن أن يتولد عن الذي ليس هو، له ما يبرر أن يعارض الوقوع في ذات طبيعاتيته الخاصة، و لايعدم نفسه بهوى الكسل ، الذي هو خوف من الذات ، خوف من الذهاب للذات و المغامرة في إبداع وجوده . ممزوجة بهذا الهوى نحو الكسل ، فالعادة هي طريقة للإنتزاع من "العمل السلبي".»[①] الإنفعال بإمكانه محاربة التأثيرات السلبية للعادة عن طريق مفاجئة الجسد (بفعل تأثيره المصادم) فيثير فيه شعورا بالتعجب.[②]

إن يقظتي أمام ما يتجاوزني ، سواء التعالي حسب ريكور أو الجليل le sublime حسب كانط ، سيحملني إلى تجاوز ضيق النظر أين يتجذر فيه الخوف من فرديتي و من تناهي كينونتي و الإلتزام من أجل تجسيد القيم العميقة. فبالإعتراف بحدودي أستطيع المشاركة في هذه

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 298-299 .

② ibid. p. 299 .

الحقيقة التي تؤسس وجودي. و هكذا بالإستناد إلى الإنفعال الذي يثير الشعور بالإعجاب ، يستطيع الجهد أن يوجه الرغبة نحو مسار المثل الأعلى، أي نحو صعوبة التعالي . يجب الإشارة هنا أن الصعوبة هي من البحث عن الكمال ، و من لانهائية الإمتلاء فلا تكون الصعوبة كذلك إلا بالنسبة للشعور النهائي و المحدود . فما يسعى إليه الإنسان ليس التألم الأبدي بل السهولة في الحركة و الفعل المُترجمة في صورة العادات و الإنفعالات في انسجام كلي مع الحرية. لكن هذا النوع من الحرية تعتبر مثالية لكنها بحق يجب أن تثير الإرادة للصراع و المقاومة و السير نحو الأحسن أفضل من قمعها بثقل الخطيئة و نقائصها: « هذا التركيب النهائي (بين العادة و الإنفعال) هو حد صعب المنال ، الحد الأسطوري لجدلية الإرادي و اللاإرادي أين السلبي فيه لا يمكن استبعاده »[①].

الجهد، سواء بتخفيف إندفاعية الإنفعال بفضل العادة أو موازنة الجمود السلبي للعادة باللجوء للإنفعال، يُوجه ذلك بالإنتباه نحو ما يتعالى عن دائرة الذاتية. لذلك لا يجب أن يُفهم أن الجهد مجرد مغامرة لباطنية منطوية على ذاتها بل كإنفتاح على العالم . هذا الإنفتاح للذاتية لحضور العالم سيتم في " رمزية الشر " أين يتأكد أن الرمز يدعو الفكر و الوجود كله نحو معاني ثرية غير منتهية .

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 300 .

المبحث الثالث : الموافـــقـــــــة : الموافقة و الضرورة .

① الضرورة المعاشة :

من خلال دراسة القرار و الفعل ، أراد ريكور أن يبين أن الإرادي ليس مستقلا تماما نظرا إلى أن اللاإرادي الجسدي ممكنا جزئيا فقط. فالذاتية ، أبعد ما تكون مجردة و غير متجسدة ، أصبحت قابلة للفهم في إطار تجذرها داخل الجسدي و داخل الكائن . القرار يفترض فعلا إرادةً التي تكون مبادرتها مُسببةً من طرف الحاجات ، الحاجات التي تظهر للإرادة كدوافع، و التي تقصد إلى تجسيد القيم داخل الفعل ، صحيح أن هذه القيم لم تخلقها لكن تنفتح لها.

فالفعل مهما كان إراديا، يفترض مسبقا إرادات تضع نفسها في خدمة القيم و المثل. إن الدوافع ترسخت داخل حوادث الحياة لذا فقدراتنا تجد من خلالها حدودها و نقائصها. إضافة للدوافع و للسلطات الجسدية ، توجد أشكال متعددة للإرادي التي يدعوها ريكور بـ : " الضرورة الجسدية necessite corporelle " تتمثل في الطبع ، اللاشعور و الحياة، بمعنى « هذه الأشكال المتعددة للإرادي التي لا تكون دوافع ، و لا أعضاء بالنسبة للإرادة »[①]. إن دراسة هذه الأشكال اللاإرادية يبين لنا بصورة عامة أن الكوجيطو يقع على حدود الضرورة و الحرية. هذه الحرية لا تكون أصيلة بدون موافقة للضرورة التي تحدها : « الموافقة هي هذه الحركة للحرية نحو الطبيعة لملاقاة ضرورتها و تحويلها لذاتها »[②]. موافقة الحرية لا تتمثل في التخلي عن هذه القدرة في المبادرة التي تميزها على كل ماهو ثابت و إنما هي موقف فعال تجعل الحرية تتحمل مسؤوليتها وظروفها : « الموافقة هي الفعل ، تحمل المسؤولية .

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 321 .

② ibid. p. 325 .

هو الإلتزام في الكائن »[1]

هذا الإعتراف بالتناهي لا يجب تفسيره كعلامة لخوفنا من الوجود و البطولة المطلوبتين منا بل يجب تفسيره كإنفتاح متواضع لواقعنا الذي نُعتبر كوارثيه و ليس كمبدعيه.

موافقة الضرورة لا تعني إنكار قدرة الحرية على رفض كل ما يحدها بل التعالي عن هذا الرفض . الإنسان يعيش في توازن هش على حدود الضرورة و الحرية. الإنسان يجب عليه قبول تناهيه بالقدر نفسه الذي يروي عطشه نحو اللانهائية التي تحرك وجوده.

بإختصار يمكن القول، الموافقة تتبنى الضرورة داخل الحرية ، فالحرية التي تريد أن تكون خالصة و مطلقة لا يمكن أن تكون موجودة و واقعية ، فتجربة الموافقة تعلّمنا بوجود استمرارية للحرية و الطبيعة موازاةً مع الإذعانية ـ النسبية ـ لهذه الطبيعة . لكن ليس من السهل التأمل في هذه الموافقة و في هذه الطبيعة ، فإذا اعتبرنا الموافقة كإتحاد بين الحرية الداخلية مع الحتمية التي تقدمها لنا العلوم الموضوعية ، سنكون أمام تناقضات يصعب تجاوزها. فنظام الحتمية العلمية لا يتناسب مع هذه الحرية ، خاصة إذا استسلمت لها . لذلك يجب رفض الثنائية الجذرية التي تفصل بين ماهو داخلي و ما هو خارجي (موقف الفلاسفة الروحانيين و علماء الطبيعة) لذلك يرى ريكور أن همه الأصعب هو محاولة إيجاد نقطة التوفيق بين الموضوعاتية العلمية و حياتنا الذاتية الداخلية.[2]

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 325 .

② ibid. p. 329 .

أ / الطـــــــــبع :

إن الضرورة المعاشة تبدو أولا في الطبع . الطبع هو المظهر الأكثر وضوحا للضرورة الجسدية. الطبع ليس مكتسب بل وراثي و بما أن الطبع هو الأساس الذي تُبنى عليه شخصية الفرد و بفضل الخبرات و الإكتشافات يتم إثراء وجود الفرد و إزدهار الإمكانيات الأساسية للطبع ، سوف يظهر لنا أن فكرة الحرية من الصعب الإحتفاظ بكل مصداقيتها أمام هذه الضرورة (أي ضرورة الطبع). إن تصور الطبع يوقعنا في معضلة : فإما نضعها خارج الحرية ، مما يعني إنكار أية قيمة لها و إما نضعها ضمن الحرية فتبتلعها .

في الحقيقة إن ريكور لا يعتبر الطبع نقيض الحرية بل شرط من شروطها : بما أن الحرية تكون دائما فردية ، فالطبع سيُعتبر « كطريقة فردية ـ لا مُختارة و غير قابلة للتغيير بواسطة الحرية ـ للحرية ذاتها »[①]. لذلك فالمؤثر الذاتي للكوجيطو يظهر لنا من زاوية الطبع . ما لا يمكن إنكاره ، أن الطبع يمثل خصائص و علامات تجعله محل اهتمام ودراسة من طرف العلم الأمبيريقي. غير أن هذا الوصف محدود فقط في الطبقات السطحية للفرد ، دون إمكانية التعمق في وجوده كضرورة و حرية في آن واحد. فالطبع يبقى غير مفهوم بدون مرجعية الحرية التي تشكله فتعطيه تعبيرا فريدا : « إن طبعي ، ليس فقط وصفي الخارج عن أناي، بل طبيعتي المنخرطة في ذاتي ، القريب جدا من أناي إلى الحد الذي لا أستطيع معارضته ، فهو جزء باطني لذاتي نفسها : فعلامته هو في القرارات ذاتها التي أتخذها ، و في الطريقة التي أبذل فيها كل جهد ، و في طريقة إدراكي و رغبتي.»[②] فالطبع هو طريق كينونة الحرية ، و تعبير لإمكانياتها و لحدودها .

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 333 .

② ibid. p. 344 .

في الحقيقة الطبع جزء من مصيري، و أتأثر به ، فمحاولة تغيير الطبع قد تكون عديمة الجدوى ، لأنها ببساطة تعني أصبح شخصا آخر و أقع في الإستلاب : « لا أستطيع التخلص من ذاتي »[①]. فالإستلاب بهذا المعنى لا يعني إلا قمع حرية التعبير : مُقمع في رغبتي أن أكون ذاتي نفسها ، سأكون مضطرا على تحويل طبيعتي و أصبح غريبا عن شخصيتي الحقيقية. و عليه فالطبع هو بالأساس إنفتاح نحو لا تناهي القيم ، لكن إنفتاح مقيد دائما فالطبع هو آلة جسدية للحرية . إن موافقة الطبع ، لا يعني بالضرورة الخضوع لتناهيه بل يعني قبول وجود اختلاف بين الذات و ما يتعالى عليها ، إعتراف يمكن أن يثير رغبة السعي نحو كلانية totalite تتجذر فيها معنى الوجود.[②] بهذا المعنى إن التربية ، التي لها هدف تطوير و إزدهار الشخصية[③] ، هل من واجبها أن تكون متأثرة بهذا التمايز بين الضرورة و الحرية المُؤسِسة للإنسانية : فالتربية يمكنها جعل الطفل واعيا بما هو ليس مهيأ فطريا و واع بمسؤوليته و تلقينه فكرة الإختلاف بين التجارب التي تنمي الحرية و التجارب التي تضرها.

بالمعنى العام ، المستعمل عادة من طرف الألمان ، يتناول علم الطباع ، ليس فقط ما هو دائم و مستمر داخل الإنسان ، بل أيضا الطريقة التي يستغل بها الإنسان هذه الأعماق الوراثية لذاته . (أي من خلال التثبيت ، الإغناء أو التعويض). و تبعا للمعنى الأخير ، إن " علم النفس التحليلي لآدلر " يمثل جزءا من علم الطباع الذي يتساءل ، ليس فقط عن

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVO. P. 345 .

② ـ " الإنسان الخطاء " يضع مقابلة بين وجود موجه نحو آفاق شاسعة للسعادة و وجود مشتت قائم على البحث اللانهائي للذة .

③ paul Ricoeur . volont. Et involont. P 350 .

الشخص كيف هو كائن و عن طبعه ، لكن يتساءل أيضا ماذا يمكن أن يصنع من نفسه و ماذا يمكن أن يكون .[1]

ب / اللاشعـــــــــــــور :

بعد الطبع ، يمثل اللاشعور صورة أخرى للضرورة الجسدية : حسب مفهوم فرويد ، اللاشعور هو منطقة من النفس خفية عن الشعور و بالتالي خارج عن سيطرة الإرادة. لذلك فإن الثقل الإنفعالي المكبوت في اللاشعور هو في بعض الأحيان منبع الإضطرابات العصبية التي تكون فيها الإرادة عاجزة. هذه الإضطرابات لا تختفي إلا بإزالة تخفِّيها ثم إدماجها من جديد في مجال الشعور. اللاشعور عند علماء التحليل النفسي يضع صعوبات شتى (شبيهة بما رأيناه حول الطبع)، لا يمكن فهمه (أي اللاشعور) لا في آفاق الواقعية الميكانيكية ، الذي يمثل فرويد ضحية لها أكثر ما يمثل أحد مدافيعها ، و لا في إطار مثالية فكرٍ أثناء تفكره . يظن ريكور أنه وجد توفيقا بينهما عندما يثبت أن اللاشعور لا يفكر ، لكن الشعور لا يكون رغم ذلك مالكاً لكل ذاته . (فالشعور، حسب مقولة فرويد ، ليس سيدا في بيته). هذا ما يجعلنا نقول أن تفكيرنا يحاول الولوج ـ رغم فشله في ذلك في أغلب الأحيان ـ « لنوع من المادة ، الإنفعالية على الخصوص ، التي تمنحه إمكانية لا محدودة لمُساءلة الذات و إعطائها معنى و صورة .»[2] هذه المادة ، المُعتبرة في حد ذاتها من طرف

---

① René le senne . **Traite de caractérologie** . puf . 1945 . p : preface 2 .

② paul Ricoeur . **volont . et involont**. pp [354-355].

السيكولوجي ، يمكن تفسيرها و وصفها من طرفه من خلال كلمات مثل " العقد ، الليبيدو ، الإيروس ، إلخ . لكن هذه المعاني لا تبدو للنائم أو للاشعور بنفس الأوصاف التي يقدمها السيكولوجي . « الرغبات المعروضة في لغة سابقة ـ بُغض الأب، حب الأم، الرجوع لثدي الأم ، إلخ ـ ليست رغبات إلا كأفكار من طرف المحلل النفسي أو من طرف صاحبها عندما يتبناها »[1] . فعلا إن التحليل النفسي يجد نفسه يفسر اللغة و ليس الحوادث المكبوتة ذاتها.

القول بأن اللاشعور يحد الإرادة، يعبر عنه ريكور بفكرة فشل مذهب شفافية الشعور و وضوحه، بما أن اللاشعور هو تلك المنطقة المظلمة و العميقة في النفس و المنتفضة لكل ضياء الشعور و الفكر، فالشعور (الذي يضم الشعور و اللاشعور) هو شيئ آخر غير الذي يُعتقد أنه هو. فهو إذن أسير حضور يستحوذ عليه رغم رغبته في وجودٍ شفاف و مضيئ لذاته . إن ظلامية اللاإرادي الجسدي تظهر لنا كعقبة حقيقية أمام طموح التعالي. إن التفكير في اللاشعور، هذا العالَم المظلم و الخفي ، سيؤكد هذه الشكوك .

غير أن عقبة مهمة ترافق هذا الإنكار لولوجٍ حرٍ للشعور نحو ذاته. فعلا، فالمسافة قصيرة جدا بين الإعتراف بحدود الإرادة بوجود لاشعور أين تتصارع فيه قِوى نفسية مبنية من طرف المحلل على نموذج القوى الطبيعية، وبين التخلي عن كل فكرة إرادية تبعا لتقليصٍ كلي للشعور إلى قوى فيزيائية معقدة .

إن علم النفس الفرويدي كان له هذا التوجه السيئ للإنتقال من المقاربة الأولى إلى الثانية و تأويل النشاط النفسي كظاهرة ثانوية épiphénomene نابع من تطور طاقوي .

هذا النزوع ينبع بالتأكيد من منهج التحليل النفسي ذاته الذي يتمثل في اعتبار بعض الظواهر كأشياء (أو موضوعات) و تناوله بوجهة نظر سببية : « حينئذ من الممكن أن

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 366 .

نرى منها إشارات ، نتائج كاشفة لبعض الميول الإنفعالية الخفية . المنهج التحليلي يتمثل حينئذ في جمع إشارات التي من خلال تقاربها تؤدي إلى السبب الخفي »[①]. فبناءً على ذلك حاول التحليل النفسي كشف معنى الأحلام و تفسيرها باالأسباب : فالحلم يجب أن يُفسر كعرض لحوادث جرت في حياة الفرد و له ثقل عاطفي مهم .

على الرغم من طبيعة هذا المنهج، فالإنزلاق نحو فيزياء عقلية لا يمكن تجنبه و من الممكن تصور العمل التأويلي بالنسبة لشعور ما ، لإرادة و لحرية .[②]

يرى ريكور أن التحليل النفسي لا يعني بتاتا نفيا للشعور ، بل هي وسيلة لتوسيع مجال الشعور لإرادة ممكنة بواسطة إنحلال الإنقباض العاطفي . فالتحليل النفسي يُشفي عن طريق إنتصار الذاكرة على اللاشعور.[③] عن طريق الإدماج في مجال الشعور لذكريات مؤلمة صدمية كانت مكبوتة ، يصبح التحرر ممكن من قبضة القِوى الغامضة . لذلك يُقابل ريكور حتمية ملتهمة و شاملة " للفيزياء" الفرويدية للاشعور بنظرة أخلاقية للتحليل النفسي جاعلا

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P.357-358 .

② ــ إن مؤلف ريكور « في التفسير: محاولة في فرويد » يدافع عن أطروحة أن التحليل النفسي هو في نفس الوقت هرمينوطيقيا و طاقويا و أن تصور المعنى هو مركزي بنفس القدر لتصور القوة . إشكالية الرغبة ، التي ستكون نقطة إلتقاء بين الأركيولوجي و التيليولوجي (مبحث الغائية) ؛ سيبين أن موضوع التحليل النفسي ليس فقط الذي يكشف عدم ملائمة للشعور الذي يأخذ على نفسه بل أيضا الذي يستحوذ معنى وجوده كرغبة و كجهد فينكشف بالتالي المعنى الذي ينغمس فيه و الذي ينكشف فيه . « و هذه القضية القائلة : ألا تكون ثمة أركيولوجيا للذات إلا في التضاد مع تيليولوجيا ، تحيل إلى هذه القضية الأخرى : لا وجود لتيليولوجيا إلا بواسطة وجوه الفكر، أي بواسطة انزياح جديد عن المركز ، بواسطة ضرب جديد من زوال الحيازة أسميه فكرا ، كما كنت قد سميت اللاشعور محل هذا الإنزياح الآخر لأصل المعنى إلى خلف الأنا.» (في التفسير : محاولة في فرويد . تر. وجيه أسعد. أطلس النشر و التوزيع .2003 . ص 444).

③ paul Ricoeur . volont. Et involont. Pp [360- 361] .

منها " خادمة لحرية يجب ترميمها " .[1] فمن هذا التطلب الأخلاقي ينشأ النقد الذي أجراه ريكور للنظرية الفرويدية التي فسرت ما هو أعلى بما هو أدنى أي جعلت القوى العليا التي بها يصبح الشعور متأثرا بالقيم الأخلاقية و الجمالية و الدينية مرتبطة بأثر القوى الدنيا و البدائية ذات الطابع الجنسي (الليبيدو) .

يعتبر ريكور نظرية الإعلاء الفرويدية هذه دوغماطية و تنكر الخصائص الجوهرية بين القيم العليا و القوى الدنيا الجنسية. لكن هذا يمنع من تفسي بعض الإبداعات برمزية تأويلية تكشف عن وجود صراعات عاطفية. لكن ما ينكره ريكور هو هذه النظرة الشاملة لفرويد التي تفسر كل الإبداع الثقافي بالرغبات الجنسية الدفينة .

إن الموافقة على ظلامية اللاشعور و على غموضية الشعور لا يعني إنكار حريتنا بل فقط تناهيها و في نفس الوقت اعتبار ذلك كتحدي أمام الحرية لإتخاذ سبيل اللانهائي . أما الموافقة على صرامة الموضوعية ، فهو عكس ذلك يعني التخلي عن الممكنات و عن مسؤولية الحرية .

باختصار، إن انشغال فرويد كان إثراء الفلسفة بفضل إكتشافات التحليل النفسي ، لكن باستعماله كقطب يقظة لكي لا تسقط هذه الأخيرة في تيهان مذهبي.[2] و في هذا يلتقي ريكور مع أستاذه "دالبييز" في إثبات محدودية التحليل النفسي كوظيفة علاجية شفائية : « خارج عن هذه الوظيفة، إن تأثير الفرويدية يمكن أن يكون ضارا.»[3]

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 376 .

② Francois dosse. P. Ricoeur. Les sens d'une vie . la decouverte. Poche. 2001/2008.p.200.

③ ـ ibid. p. 201 .

ج / الحيـــــــــــــــاة :

الحياة هي الواجهة الثالثة للضرورة الجسدي في مواجهة الإرادة. الحياة ضرورة الوجود الذي يكشف لي عجزي و تناهي لكن من جهة أخرى يَعدُني بإنجازات . بالرغم أن الحياة نبعت خارج إرادتي ، فهي شرط لكل القيم و لكل الممكنات. فهي تعبير عن المفارقة الوجودية لأننا نتعرض لها و نرغبها في آن واحد. يمكن فهم مفارقة الحياة عن طريق ثلاث مقاربات : أولها يتمثل في التصور الموضوعي ، الإنسان يعيش بفضل تعدد الوظائف البيولوجية التي تؤمِّن له الهوية الفيزيائية للعضوية عبر الزمن. غير أن البيولوجي لا يمكن تقديم حسابات عن الإنسان في كلاّنيته sa totalite .

يجب مقاومة إغراء إخضاع الشعور و الحرية إلى تفسيرات العلم الأمبيريقي، إغراء بقدر ما هو ملفوظ ، إلا أن التنظيم الجسدي يمثل وجها لحكمة حقيقية مسؤولة عن أعمال مذهلة :« كل شيئ يحدث كأنه ذكاء يجهل نفسه ، لكن ذكاء ذو بصيرة حادة و ذو قوة كبيرة تنظم المادة.»[①] إن إغراء التخلي عن الحرية و متطلباتها يجب مقابلتها بالإيمان أن الحياة ليس فقط مشكلة محلولة بل عمل للتنفيذ و مشروع للتنفيذ .[②]

هذا الغموض الحياتي لا يمكن فهمه فقط بمجرد إرجاعه إلى خطاب العلم البيولوجي . في هذا الموضوع ، من الأهمية تسجيل معارضة ريكور لإعتبار الأعضاء مجرد آلات (أي يعارض النزعة الآلية في تفسير الوظائف البيولوجية)[③].

---

① **p. Ricoeur . volont . et involont. P. 392 .**

② **ـ إن موضوع الخطأ و اللاعصمة سيجر فكرة أن الإنسان كونه انحط من حالةٍ أصيلة من البراءة ، فهو مقدر للبحث الدائم عن طبيعته الحقيقية .**

③ **ibid. p. 392 .**

كون هذه الأعضاء تقوم في الغالب بوظائفها دون مساهمة مباشرة للإرادة ، فهذا لا يمكن دحضه و إنكاره : فهذه هي الحقيقة التي تحددها كلمة " حكمة " . غير أن الإلحاح المبالغ فيه على هذه الآليات البيولوجية يمكن حجب وجود ذاتية مستفيدة من هذه الآليات .

من هنا يمكن إقامة موازاة بين فكر هيديجر و ريكور حول هذا الموضوع . عند هيديجر الفكر ليس وسيلة يمكن بواسطتها الوصول إلى الحقيقة بل حالة كينونة : الفهم هو وجودية ، أي بنية أساسية للدازاين dasein ①. الإنسان أو الدازاين لا يمكن أخذه فقط ، حسب هيديجر ، عضوية بل أساسا و خاصة كإنفتاح على الكائن . فهذا الإلحاح على إنفتاح الدازاين على الكائن في مقابل الشعور أو الفكر (الذي يكون دوره حسب الفلسفة التقليدية ، إكتساب اليقين ـ الأساس) يبين أن هذا الإنفتاح هو دوما إستماع أكثر منه رغبة في الهيمنة و عليه فالتفكير الأصيل هو على النقيض من العقلانية الأداتية و التقنية . « يدرك ريكور إذن ، في الخاصية المستترة في الظاهرة حسب هيديجر ، في هذا الكائن هنا ، في هذا الدازاين الذي يشير لا إلى الذات و لا إلى الموضوع ، بل إلى المكان الذي ينفتح منه الكائن و يتمظهر .»② إن اقتراب فلسفة ريكور بفلسفة هيديجر تصبح أكثر وضوحا عندما نتطرق لدراسته حول " رمزية الشر " : بالتقارب بين موضوع ريكور حول استدعاء الكائن ، سيصبح واضحا أن ريكور بعيدا ، مثل هيديجر ، عن التصور المادي الخالص و الوظيفي حول الإنسان و الذي يستبعد كل روحانية أو مشاركة في التعالي . إن هيديجر، كفيلسوف وجودي

---

① ــ الدازاين: يعني الكائن. و يعني الدازاين لا شيئ و كل شيئ في الوقت نفسه . إنه يعني الكائن ـ هنا لكن ليس الكائن الذي نعرفه ، و يعني الكينونة و لكن ليس الكينونة التي نفهمها ، و يعني الزمان و لكن ليس الزمان الفيزيائي الذي نحن منغمسين فيه ، و يعني الموت و لكن الموت الذي يحيل إلى الوجود . (نقلا عن : جان غراندان . المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا . تر و تقديم : عمر مهيبل . منشورات الإختلاف. 2007 .ط1 . ص 13 .).

② Francois dosse. Paul ricoeur. Les sens d'une vie. Chapitres annexes. La decouverte.2001/2008 . page 87

لا يهمه كثيرا الوجود الجسدي بل يهمه خاصة وجود الإنسان كحقيقة معنوية و مصير، إلخ

بعد النظام (كتصور موضوعي للحياة) ، يمثل النمو المقاربة الثانية لمفارقة الحياة. هذه المفارقة تظهر من خلال وجود معنى أساسي للإنسان الذي يعيش بالرغم من صيرورة ثابتة تؤثر في فيزيولوجية و سيكولوجية الإنسان أو بتعبير أوضح المعنى الأساسي الذي ينجزه تاريخ هذه الصيرورة . إن ريكور حاول وضع نظرة تصالحية بين نظريتين مختلفتين : النظرة الفينومينولوجية الوصفية المرتبطة بمعنى البنى الإنسانية و سيكولوجيا تكوينية مرتبطة بتاريخ بنياتها ، أي التوفيق بين الماهوي التكويني ، و بين الزمني و اللازمني . إن سيكولوجيا الأعمار ستظهر مفيدة جدا لهذا الطموح .

بالكشف عن تعددية و ثراء الإنسان و بيان أن كل مرحلة من عمره تشارك فيهما ، و تبين أن التحولات التي تصيب الفرد أثناء وجوده لا يمكن فهمها بدون الرجوع إلى معنى معين للإنسان « لأن ، إذا كان موضوع علم النفس مشوه ، فإنه يعجز عن تحديد الإنسان.»[①] إن الدفاع عن فكرة هذا المعنى الأساسي لا يعني البتة تفضيل سن الكهولة . في الحقيقة كل الأعمار قادرة على إنجازات و كمالات و مُثُـلٍ ، كل مرحلة بخصوصيتها: فالشيخوخة مرتبطة بالحكمة و المراهقة مرتبطة بتذوقها للنقاء و المطلق فكلاهما يساهمان ، كل بطريقته الخاصة ، في الواقع الإنساني ، دون الحط من قيمتهما مقارنة بمرحلة الكهولة المرتبطة دوما بقيم المردودية و الإنتاجية .[②]

و أخيرا ، الولادة تقدم مقاربة أخرى لمفارقة الحياة . تبدو الولادة أنها تشكل قدوم ذاتية مدعوة أن تتطور و تشكل شخصية فريدة . لكن من جهة أخرى العلم الأمبيريقي يدرك ذلك

---

① **paul Ricoeur. Volont. Et involont. P 405** .

② **ibid. p. 404** .

كمجرد بُنوّة الجديد للقديم ، أي بنوة الأبناء للأجداد ، و بالتالي ، فهذه الولادة عاجزة إذن عن تكوين ذاتية حرة و إرادية .

باختصار ، يرى ريكور أن الولادة لا يجب أن ننظر إليها فقط كنتيجة لتوريث مكتسبات وراثية بل نعتبره كقدوم لحياة و وجود حر يمتلك بعض القدرات و مُحمل بمسؤوليات لإستعمالها بحكمة ، من أجل تحقيق حياة أصيلة. الموافقة على لاإرادية الحياة و على تعدد أوجهها ، هذا يتطلب وجود الحرية ، لكن هذا لا يعني إنكارها لذاتها بل الإعتراف بتناهيها و إمكان تحققها .

② طريق الموافقـــــــــــة :

الموافقة على الضرورة تم تقديمها كشرط أساسي و ضروري للذاتية في بحثها عن حرية أصيلة. يمكن القول أن ريكور حقق الهدف في مشروعه هذا (أي مشكلة الإرادة) عندما اعترف باللاإرادي الذي يحدد الحرية دون نفيها . فالموافقة تسمح بإدماج الشعور في الجسد و الجسد في الشعور فتجنبنا بالتالي عقبة المادية المتنافية مع الحرية و فخ المثالية غير المبصرة لتجسد الحرية و لحدودها. غير أن الموافقة ليست مطلقة و ليست كلية ، بما أن كل من الحرية و الضرورة تنفي إحداهما الأخرى (بالرغم من الوساطة العملية العديدة للتوفيق بينهما) : فالضرورة تشير إلى الحرية بإستحالة تخليها عن أية عقبة في حين أن الحرية لا يمكنها أن تتخلى عن مثالها الأعلى المتمثل في اتحادها مع المطلق و اللانهائي. الكوجيطو في باطنه جريح و بالتالي المصالحة التامة لا يمكن أن تتحقق . الوضع الإنساني يتميز إذن بالصراع و الألم. هذا الألم يأخذ وجها جديدا في كل لحظات الضرورة : طبعي يثير في ذاتي كآبة التناهي ،لاشعوري يصيبني بكآبة اللاصورة و جواز الحياة contingence de la vie تثـقلني بكآبة نابعة من الإعتراف بنقص كينونتي و استقلاليتي .①

فأنا كائن أعاني لعدم قدرتي على تحقيق كل آفاقي في العالم و في القيم لأنني كائن أسعى نحو الكلانية la totalite ، و أسعى نحو الإندماج في الإنسانية بكل تعددها و عمقها ، أعاني من غموض كينونتي و وجود منطقة مظلمة في ذاتي تجعلني غريبا عن نفسي. أعاني أخيرا لعدم كوني منبع وجودي و حياتي . آمل في التحديد الذاتي و الرغبة في حرية مطلقة هي في نفس الوقت أصل في معاناتي و قلقي و في رفضي لوضعيتي أي رفض الوجود في

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 420- 428 .

الوضعية أو الموقف . ① الموافقة على الضرورة ، رغم ما يظهر ذلك من مفارقة ، لا تتمثل في إنكار رفض الحرية لهذه الضرورة بل لتعاليها.② يتمثل هنا فعلا في تجاوز عقبتين : الأولى تتمثل في جعل الحرية إثبات خالص رغم أن لها إمكانية رفض و إنكار تناهيها . و الثانية بالعكس ، تتمثل في جعل سلطة الإنكار مطلقة ، بالإهمال التام للرغبات و للآمال التي تحرك الوجود الإنساني .

التعالي على رفض الضرورة تسمح إذن بالموافقة على وضعيتنا المتميزة بالتناهي لكن دون الوقوع في يأس " الوجودية السوداء" التي هي حسب ريكور إلا مثالية منحطة و معاناةلشعور اعتبر نفسه إلها و غير مشروطا و الذي سيعرف نفسه منحطا و معرضا للخطيئة.③

الموافقة على الضرورة لكي توصلنا إلى حرية أصيلة تتطلب إنفتاحا على الخطأ الذي تتجذر فيه قدرتنا على النفي ، و إنفتاحا على التعالي الذي يوجه رغبتنا في الإثبات. يمكن الإشارة إلى أن الفينومينولوجيا عاجزة عن التعمق في هذا التعالي لذلك فالعبور عبر ما يسميه ريكور بـ " الميتافيزيقا"④ مطلوبا : فالفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، المتمحورة حول الأنطولوجيا ، تمثل طريقا واعدا في هذا الصدد من أجل تفكير فلسفي ، غير أن في النهاية ، التجربة المتعالية ستكون ربما موضوع تفكير ديني أكثر منه موضوع تفكير فلسفي.⑤

---

① P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. PP.436-437 .

② ibid.p. 438 .

③ bid . p. 438 .

④ ــ المصدر نفسه ، ص 439 .(في هذا ذكر د/ عمر مهيبل في تقديمه لكتاب " **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا** " . جان غراندان . ص 13 : « على هذا تكون اللغة التي لجأ إليها هيديجر لغة باطنية ، " صوفية " ميتافيزيقتة تبطن أكثر مما تُظهر ، تتساءل أكثر مما تجيب ») .

⑤ ــ التباعد المبكر بين ريكور و هيديجر هو بسبب استبعاد هيديجر التام لتأثير التوراة و الكتاب المقدس من الفكر =

إن أهمية التعالي تظهر في نظرة ريكور حول الموت . على النقيض من هيديجر ، الذي يرى أن القلق أمام الموت هو شعور أساسي ، فإن ريكور يعتبر أن يقين الموت هو معرفة و ليس تجربة ، و أن اللا معاناة و اللا شيخوخة بقادرين على إبلاغي حقيقة عدميتي، و أن الموت، من ثمّ ، لا يمكنه أن يثير في هذا الخوف الذي سيبحث الدازاين عن تجنبه و الهروب منه بفضل اللهو و غُفلية الوجود Anonymat في المجموع . ما يقلق الإنسان حسب ريكور ليس الموت كرجوع للعدم بل جواز وجودي la contingence de mon existence :« بالنسبة إلي لا أعترف في أناي القلق البدائي للموت. فهو ليس في أنا إلاّ كفكرة فاترة و بلا قوة و بمعنى ما بلا أصل في الوجود : على النقيض من ذلك أحس بإرتعاش أمام غيابي في الأساس الخاص.»①

سيبقى الموت إذن دائما غريبا بالنيبة لوجودي. فالشعور بجوازي يمكن أن يظهر دون الرجوع إلى فكرة الموت ، بالرغم أن هذه الفكرة يمكن أن تساهم في تكثيف فلسفي أمام نقص كينونتي : « لذلك إن فكرة الموت أصبحت إلى حد ما المقبل الموضوعي ، البداية و المثير لهذا القلق الفائق الذاتية في جوازي.»② . و عليه ، بما أن ريكور يرى في شعور الجواز تجربة أساسية فإنه بإمكانه الحديث عن إمكانية و ضرورة إنفتاح الموجود للتعالي كمنبع لفائض للمعنى و الكائن ، في حين أن " الكائن من أجل الموت" الذي تحدث عنه هيديجر هو في الأساس وحيدا و منغلقا على نفسه ، إن " مونييه " عرف كيف يلفت الإنتباه إلى هذه

= الفلسفي . [ذُكر من طرف : Francois dosse . p. Ricoeur. Les sens d'une vie. Chapitres annexes . la decouverte . page .86 .]

① p. Ricoeur. Volont. Et involont. P. 435 .

② ibid. p. 435 .

الوحدة و الإنعزال الأنطولوجي للدازاين ، بالرغم من تصور " الكائن مع الغير" Mitsein ① . بالرغم من أن ريكور لم يكن ليجعل من الموت حدثا عبثيا إلى أقصى حد ، لكن كان بإمكانه قبول فكرة سارتر عن عجز الإنسان أمام الموت. على النقيض أيضا من هيديجر ، الذي يربط الأصالة بالإعتراف بالموت ، إن ريكور سيثبت أن الموت لا يعطي للحياة معناها (أو الكشف عن عبثيتها) و لا يأخذ هو بدوره معنى إلا بوجود الحياة ، لكن بشرط أن تكون الحياة متفتحة على التعالي .②

ينتهي ريكور إلى الإستخلاص بأن الموافقة الكلية للضرورة مستحيلة ، أي بين الحرية التي ترغب في فتوحات و انتصارات و تناهي الإنسان الذي يظهر له كعقبة لا يمكن تجاوزها ، يوجد صراع لا حل له : « ربما لا أحد يستطيع أن يصل إلى حد الموافقة . الشر هو الفضيحة التي تُفرق بين الموافقة و قساوة الضرورة.»③

ما وراء الموافقة غير التامة ، يُتاح للإنسان أمل أُخروي، هذا الأمل بأن يوما ما سيتجاوز ثنائيته الدراماتيكية و ينجِز أخيرا في التعالي مثاله في الوحدة و الكلانية.

---

① **Emmanuel mounier. Introduction aux existensialismes. Paris. Gallimard.1962. pp 130-131 .**

② **ــ فهذ التعالي سواء كان الله أو القيم ، يمكن الإقرار أن الموت يأخذ معناه من هذا التعالي الذي سيكشفه كعلامة لتناهي الإنسان .**

③ **p. Ricoeur. Volont. Et involont. P 451 .**

خلاصة القول ، بعد تفكير شجاع (من خلال الإرادي و اللاإرادي) يستخلص ريكور أن «الحرية هي إنسانية فقط ».[①] و هذا يعني أن الحرية ليست إلهية ، ليست مستقلة تماما و أن وجود الإنسان محدود « الجرأة و الصبر لا يتوقفان عن التبادل بينهما في قلب نفس الإرادة . الحرية ليست فعل خالص، فهي في كل لحظاتها فاعلية و إنفعالية : إنها تفعل بقبول ما لا يفعل : القيم و الطبيعة الخالصة.» [②]

غير أن في الوقت نفسه الذي يعترف فيه ريكور بهذا التناهي، يرفض النظر إلى الحرية من الزاوية الواحدة للإنغلاق بل يجعل من الإنفتاح على اللانهائي للروحاني بعدا ذا أهمية أيضا. بإثبات أن الحرية هي إنسانية فقط ، إن ريكور لا يذهب بعيدا عن نيتشه الذي يرى أن كل ما له ارتباط بالكونية و الثبات (الذي يميز الروحانية) هو علامة لإنسانيةٍ ، إنسانيةٍ جدا و منحطة.[③] صحيح أن مسار مُؤلَفِه يسلط الضوء على الوحدة بين الإرادي و اللاإرادي الذي تأمُل فيه الحرية و يكون فيه الإنفتاح على التعالي . إن مراحل الفعل الإرادي : القرار ، الفعل ، و الموافقة مرتبطة فيما بينها من أجل مثال خاص بهما : مثال لحرية غير محدودة بإنحيازية الطبع ، و بغموض اللاشعور و بجواز الحياة .

إن صلب أطروحة ريكور تتكون من مسألة إستحالة المصالحة التامة بين الإرادي و اللاإرادي ، مضافة إليها فكرة وحدةٍ موجهة نحو القصدية فقط. غير أن من المستحيل ، رغم رغبة ريكور ، في جعل التجريد كليا للتعالي ، ككليةٍ للمعنى ، التعالي ينكشف للحرية كوعدٍ للإنجاز و الإمتلاء . إن إشكالية الإرادي و اللاإرادي تُعلن من الآن ضرورة تجاوز الذاتية

---

① **P. RICOEUR. VOL. ET INVOL. P. 455 .**

② **ibid. p. 454 .**

③ **ـ إشارة إلى عنوان كتاب نيتشه : " إنساني ، إنساني جدا " .**

بالرغم أنها لا تبدأها بذاتها.[1] تعميق التعالي ، مع هرمينوطيقا " رمزية الشر " ، سيتمثل في عدم إنكار تناهي الحرية بل الكشف في آن واحد عن حدودها و آفاق المعنى الذي يناديها رغما عنها . إن معنى مسعى ريكور سيظهر مشابها لفلسفة سبينوزا الذي يرى أن الحرية لا تتمثل في رفض كل ضرورة و حتمية بل في الإكتشاف ، و الفهم و حب لضرورة داخلية ، أكثر عمقا من كل إختيار و من كل صورة للإستدلالية .

---

① p. Ricoeur . **volont. Et involont**. P. 456 .

الفصل الثـــــــالث : الإنسان الخطاء و رمزيـــة الشـــر

المبحث الأول : الإنسان الخطـــــاء :

تمهيـــد :

المؤلف السابق ، كوصف ماهوي للإمكانيات الأساسية للإرادة ، قام بالتجريد في آن واحد ، للخطيئة التي تؤثر في الوجود العيني و الكلاني للإنسان و للتعالي الذي يكشف هذه الخطيئة كضياع للبراءة الأصلية و لكن الذي ينكشف في ذاته للحرية كطريق نحو استرجاع كماليتها الوجودية . إن كتاب " الإنسان الخطاء " أتى إذن كتتمة لدراسة الإرادي و اللاإرادي ، فيشير ريكور إلى العلاقة بين الكتابين ، و يأمل أن يجعل الخطأ و تجربة الشر عند الإنسان خارج إطار التجريد الوصفي ، و ذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح افتراضات جديدة للعمل و منهجية في التعاطي معها .

في مقابلة أجرتها معه مجلة Magazine littéraire يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه : " الإنسان الخطاء " : « إنه كتاب انتقالي بين فينومينولوجيا اعتقدتها خالصة بالمعنى الهوسرلي (أي دون الأخذ بعين الإعتبار التعابير الثقافية للصور التاريخية)، و فلسفة الإرادة ، حيث أن الكل مركب في مفهوم متوجه نحو الصور التاريخية للشر . كيف ننتقل من فينومينولوجيا الإرادي و اللاإرادي إلى تأويلية مميّزة تاريخيا بظهور رموز كبيرة ثقافية كالخطيئة و قصص السقوط و الغنوصية ؟»[1] .

صحيح أن في حدود التحليل كان يُنظر للخطيئة كإنحطاط للحرية التي هي في الوقت نفسه

---

① ـ بول ريكور . **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**. تر : عدنان نجيب الدين . المركز الثقافي العربي. بيروت . الدار البيضاء. ط1 . 2002 . ص 9 .

ضحية الإستلاب و آثمة بتعاستها في حين أن التعالي ظهر كآفاق للمعنى الذي يجب على الذاتية أن تخضع و تتواضع له لكي تشارك في الكلانية التي هي مدعوة إليها و لكن الخطيئة تبعدها عنها . أن الخطيئة ، البراءة و الإنفتاح للتعالي لا يمكن أن تكون موضوعا خالصا لبحث بنيوي لأنها ليست داخل بنيات بل هي في داخل الإنسان المنغمس في صلب وجوده . ما يمكِّننا من فهم ما هو أساسي في الإنسان ، يتمثل في اللجوء إلى تأويل اللغة الأساسية للإعتراف ، و أسس الرموز و أسطورية الشر. هذا العمل سيقوم به ريكور في مؤلفه الثاني : التناهي و الإثم ، الذي يضم " الإنسان الخطاء " أو في "رمزية الشر" .

إن كتاب" الإنسان الخطاء " يهدف إلى الكشف عن مكان الخطيئة في الإنسان ، و نقطة اندماجها في الواقع الإنساني . هذه الدراسة حول اللاعصمة Faillibilite تُحضر إذن لإنتشار الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية المؤسسة للدراسة حول " رمزية الشر " و التي ستقوم على فكرة غموضية الشعور و على ضرورة تأويل أعمالها : « من خلال مفهوم الهشاشة فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية حيث يكون قابلا للفهم كون الشر استطاع أن " يدخل العالم " عن طريق الإنسان ؛ و بعيدا عن هذه العتبة يبدأ لغز الإنبثاق الذي لا يكون عنه سوى خطابا مرمز و غير مباشر.»[①] .

إذن ، مسألة الشر ليست تأملية محضة ، سواء أكان تألما أم خطيئة ، لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم موضوعي و مجرد عن أية منفعة . فالإنسان بكلّيته ، فكرا و عاطفة و جسدا، يصادف الشر و يتلقّاه و يعاني منه ، و أحيانا يكون متسببا فيه.[②] لقد كانت مسألة الشر إذن الحافز الذي دعا ريكور إلى التأمل المبشر للذات باللجوء إلى الطريقة التأويلية

---

① ــ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص 16 .

② ـ د/ عدنان نجيب الدين .**مسألة الشر في فلسفة بول ريكور** . ص 12 .

و تطويرها انطلاقا من الفينومينولوجيا و الوجودية « ما كان بإمكاني أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن الشر دون تأويلية من نوع ما »①. لقد حاول ريكور بصورة عامة الإجابة عن كل التساؤلات المتعلقة بمسألة الشر ، خاصة و هو يعيش في عالم يعصف فيه الشر من كل جانب. و مع ذلك يبقى متعلقا بأملٍ و متصفا بتفاؤلٍ ، لأن الولادة و التجدد الدائمين يتغلبان على الموت ، و هذا ما قاله ريكور في المقدمة التي كتبها " لحنّة أرندت Hannah Arendt لكتابها " وضعية الإنسان الحديث " حيث يقول : « ماذا بقي عندئذ للمفكر ـ و ليس للحيوان السياسي ـ مقابل الموت ؟ تمجيد الولادة لبداية جديدة ...»②.

ما سيكشفه التعمق في مفهوم اللاعصمة هو الخضوع للشر الأصلي في الواقع الإنساني . سيميز ريكور اللاعصمة عن إمكانية الخطأ التي تحدد حالة الحرية الخاضعة سلفا لسلطة الخطيئة : إن الإغراء بواسطة قوة الغواية ، بالرغم أنه أصبح ممكنا بفضل قلة المقاومة المتمثلة في نقطة الضعف Faille التي تميز كينونة الإنسان ، إلاّ أنه لا ينبع بالضرورة منه. لهذا السبب إن مسؤولية الحرية تبقى محفوظة و أن الخطأ يمكن أن يتهم الإنسان بالرغم أنه ليس هو الأصل الجذري للشر .

---

① ـ ديفيد وورد : الوجود و الزمان و السرد . فلسفة بول ريكور : تر . سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء. 1999 .ط1 . ص 271

② Hannah Arendt. Condition de l'Homme moderne. Trd. George fradier. Ed. Colmann. Levy. Paris. P. 30

(توجد ترجمة لهذا الكتاب لـ : هادية العرقي بعنوان : الوضع البشري . فالترجمة الفرنسية هي التي أضافت كلمة " الحديث" .).

① ـ مؤثرية البؤس و التفكير الخالص :

إن ريكور يقدم معنى اللاعصمة و الهشاشة الإنفعالية بواسطة صورة عدم تطابق الإنسان مع ذاته ، و لا تنَاسُب الذات مع الذات ، هذه الصورة المأخوذة من معاني المصطلحات الجيولوجية : الخطأ Faute و التصدع Faille و يعني هنا نقائص الإنسان و نقاط ضعفه البنائي : « "لا ينبغي لي أن أتعجب" إذا كان الشر قد دخل العالم مع الإنسان: لأنه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي غير الثابت بشكل أكبر و أصغر منه بالذات »[①] . إن ديكارت عرف ، حسب ريكور ، طبيعة هذا اللاتناسب عندما درس مفارقة الإنسان المتموضع بين النهائي و اللانهائي.[②] هذه المفارقة تم توضيحها بوجود فكرة الكائن و الكلية الأنطولوجية الإلهية و لفكرة العدم في الإنسان ، بمعنى ما هو بعيد عن كل كمال . هكذا كان ديكارت يرى في الإنسان فكرة " الوسيط " intermidiaire بين الله و العدم ، سائرا نحو الكمال لكنه معرض للخطأ.[③] لذلك يتجاوز ريكور هذه المقاربة الأنطولوجية للإنسان ، ليصل إلى تبيان عدم صحة هذه الفكرة (أي فكرة الوسيط بين الوجود و العدم)، لأن التسليم بهذه الفكرة يعني التسليم « بمعالجة الحقيقة الإنسانية كمنطقة ، كحيز أنطولوجي ، كمكانٍ مُتموضع بين أمكنة أخرى »[④]

و هكذا يتجاوز ريكور هذه التوسطية Mediation التي قال بها ديكارت ، أي التوسطية بين

---

① ـ بول ريكور. الإنسان الخطاء . ص 26 .

② ـ قال ديكارت : « هذا الكائن هو كذلك ، لذلك أجد نفسي معرض إلى عدد لامتناهي من النقائص يجعلني لا أتعجب إذا وقعت في الخطأ » (Meditations metaphysique. Puf . 1968. P.83) .

③ ـ قال ديكارت : « فعندما لا أفكر سوى بالله ، فإني لا أكتشف في نفسي أي سبب للخطأ أو للإثم و لكن بالعودة إلى نفسي تفيدني التجربة بأنني موضوع لما لا نهاية له من أخطاء» (نقلا عن : الإنسان الخطاء. بول ريكور . ص 26).

④ ـ المصدر نفسه ، ص 27 .

الوجود و العدم ، فيقول بتوسطية أخرى يقوم بها الإنسان في داخله و هي توسطية بين الذات و الذات « فهو وسيط في داخله بين ذاته و ذاته ، و هو وسيط لأنه مزيج ، و هو مزيج لأنه يقوم بتوسطات ، فميزته الأنطولوجية ككائن وسطي تتركز في هذا كما في فعل وجوده. و هو فعل إجراء التوسطات بين كل الكيفيات و على كل مستويات الواقع ، خارج ذاته و في داخلها »①.

في مقابل النزعة المعاصرة التي تجعل من التناهي السمة الغالبة للواقع الإنساني ، فإن ريكور يرى في جاذبية اللانهائي مكوِّن أساسي أيضا للإنسان : « فإن الإنسان ليس أقل تهيئا للعقلانية غير المحدودة ، للكلانية و للغبطة من كونه ليس محدودا بالمنظور و لا متروكا للموت و لا مماشاة للرغبة »②. تجدر الإشارة هنا أن الإنسان ، حسب ريكور هو أكثر من هذا الكائن الوسيط كما كان يرى ديكارت ذلك . فنظرة ديكارت كانت أساسا نظرة إبستمولوجية ، أي كانت تهدف إلى تأسيس المعرفة كيقين و استبعاد الخطأ و القضاء عليه ، و هذا ما يجعل تمثلاتنا العقلية للعالم تمتاز باللاتناسق incoérence ، أما تفكير ريكور فعلى النقيض من ذلك ، مثلما وردت في فلسفته حول الإرادة و خاصة في دراسته لرمزية الشر ، فهو أساسا ذو طابع هرمينوطيقي و أخلاقي من حيث أنه حاول إجراء إبعاد عن المركز للذاتية Decentrement de la subjectivite التي ستأخذها للإنفتاح على هذا التعالي الذي تكشفه الرمزية و بالتالي تعميق معنى وجودها .

في حين أن الحقيقة بالنسبة لديكارت هي ما أستحوذ عليه بالعمل الوحيد لملكاتي الذهنية التمثلية ، أما الحقيقة حسب ريكور تمثل ما لا أملكه و ما ليس في متناولي و لكن من جهة

---

① ــ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص 27 .

② ــ **المصدر نفسه ، ص 28** .

أخرى هذه الحقيقة تسدعيني و تناديني و تدعوني للمشاركة في الغموض و الأسرار. إذا كان اللانهائي حسب ديكارت إلا بئرا عميقا بدون عمق المعاني الممكنة ، فهو عند ريكور يمثل ثراء غير متناهٍ من المعاني يسعى الإنسان نحوها بكل ما أوتي من قدرات ذاته و عمقها بالرغم من أنه كثيرا ما يلهيه عن هذا المسعى الإنشغالات اليومية الضاغطة.

الخطأ لا ينتج إذن ببساطة عن سوء التفكير أو عن نقص في الإنتباه ، بل ينتج عن إنغلاق الحرية للتعالي و للقيم و عن نسيان توجهها الحقيقي. العالم لا ينحصر فقط في مجموع تمثلاتي ، أي كمجرد لوحة واسعة تثير فقط نشاطا تأمليا : فالعالم هو أكثر من ذلك ، فهو الذي لا يمكنني التجرد منه ، ففيه تُسجل كل أعمالي فهو موضوع تأويلاتي و هو أساس فهمي ، هذا الفهم الذي يتمثل في تعاقب المشاركة في مقابل النشاط المتفرج .

سنرجع إلى موضوع الفهم و الإعتقاد عند تطرقنا لمبحث " رمزية الشر" و خاصة لدائرة الفهم و الإعتقاد من أجل تعمق أفضل. غير أنه من الضروري معالجة المسألة بإيجاز من أجل توضيح الخاصية الأنثروبولوجية لفلسفة ريكور بالنسبة لفلسفة ديكارت. في حين أن ديكارت يرى أن الإنسان هذا الوسيط بين النهائي و اللانهائي ، يتحدث ريكور عن التوتر و التمزق Déchirure ، و عن اللاتناسب بين هذين القطبين. الإنسان هو فعلا يتجه بكل كينونته نحو اللانهائي لكن هذا التوجه ليس بالأمر الهيّن بسبب وجود عقبة تُهدده بإستمرار و تتمثل في إغراء اللجوء لسهولة الإنفعال أو أيضا لأمان الوجود غير الأصيل " Le On " الذي يتأسس من طرف الكل و من أي أحد في الوقت نفسه و الذي يُفرغ الفرد من مسؤولية تسيير وجوده بنفسه .

الإنسان يكون بذلك ممزقا ، من جهة بين آماله الروحانية و الطريق الصعب الذي يلزم عن ذلك و من جهة أخرى بين ميله لتجنب الآلام و المعانات و الإطمئنان لسهولة الرغبات الحسية أو الإستكانة لإبتدائية الحياة العادية .

يحاول ريكور شرح هذه التوسطية للإنسان باللجوء إلى التوليف المتعالي للتخيل و دياليكتيك الحقيقة و اليقين . و هنا تظهر متوازيات ذات دلالة بين فكر ريكور و فكر كانط بقيت لم ينتبه إليها أحد في الجزء الأكبر منها.①

لقد أثرت في ريكور أفكار كانط عن الزمان و الخيال الإبداعي. إن عمل ريكور استمرار لمشروع كانط غير المنتهي ، يبدأ بملاحظة الشبه العام المدهش بين أنواع " النقد" الثلاثة عند كانط و بين « فلسفة الإرادة » الثلاثية عند ريكور.② فمن خلال الخيال المتعالي③ يمكننا فهم الأشكال المختلفة للوظيفة التوسطية على الصعيدين العملي و العاطفي .

إذا كان الإنسان بالنسبة لديكارت ، متناهيا في مقابل اللاتناهي الإلهي بسبب إحتلاله حيزا مكانيا بين الوجود و العدم فإن المتناهي بالنسبة إلى كانط هو كائن عاقل لا يخلق أغراض تصوره و لكنه يتلقاها. كما أن التوسطية الجسدية لهذا الكائن هي التي تقوم بدور التلقي من العالم الخارجي و التعبير عن الشعور بافتقاد ما هو مُتطلع إليه .④

لكن هذه التوسطية العملية بقدر ما تُظهر تناهي الجسد ، فهي تُظهر انفتاحه أيضا على العالم . أما التخيل المتعالي عنده تفكرٌ بالحد الثالث ، أي الوسيط. يقول كانط في " نقد العقل الخالص " : « من الواضح أنه لا بد من وجود شيئ ثالث ، يُشاكل المقولة من ناحية،

---

① ــ ديفيد وورد. الوجود و الزمان و السرد في فلسفة بول ريكور. ص 60 .

② ــ المرجع نفسه ، ص 60 .

③ ــ ارجع إلى : كانط : نقد العقل الخالص . تر. موسى وهبي. بيروت. مركز الإنماء القومي. ص 107 .

④ . عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص 115 .

و يشاكل المظهر من ناحية أخرى، و هكذا يجعل انطباق الأول على التالي أمرا ممكنا»[①].
و يتجانس هذا الوسيط مع المقولة الفكرية من جهة ، و مع الظاهرة المحسوسة من جهة أخرى. لكنه يبقى مجردا من أي عنصر أمبيريقي.[②]

كما أن منطلقات نظرية كانط حول التخيل المتعالي المنطلق من الموضوع هي التي يوظفها ريكور في محاولته فهم أساطير الخليط الأفلاطونية و الأساطير الدينية الأخرى. و كذلك مؤثرية البؤس لبناء نظريته في فلسفة اللاعصمة .[③]

إن التمزق (الذي أشرنا إليه سالفا) ، يتحدث عنه ريكور كبؤس و يؤكد ما قبلية فهمية précomprehention هذا البؤس يوجد فيما يسميه بـ « مؤثرية البؤس » ، فهو شعور يكشف لنا بطريقة غير واضحة حقيقة واقعنا.[④] إن فكرة " ما قبل فهمية " مأخوذة من هيديجر الذي بين أن فهم الكائن أصبح ممكنا بـ " الماقبل فهمية الأنطولوجية " (و تُعرف أيضا بـ : الفهم قبل الأنطولوجي) أين يكون الدازاين دائما منغمسا ، و أن الفهم يتمثل في توضيح هذه النظرة المسبقة التي يدعوعها هيديجر بالإستباق . يُعلِّق ريكور عن هيديجر بقوله : « للفهم لدى هيديجر دلالة أونطولوجية . فهو رد فعل وجود مقذوف إلى العالم ، يجد طريقه بإسقاطه إمكاناته الخاصة عليه.»[⑤] هذا المسار الدائري ليس حلقة مفرغة يحتوي في داخله إمكانية أصيلة و فريدة من نوعها للمعرفة . غير أن ما يميز " ما قبل فهمية" التي تضم مؤثرية

---

①ـ ديفيد وورد . الوجود و الزمان و السرد في فلسفة بول ريكور . ص 62 .

②ـ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص [27- 28] .

③ـ عدنان نجيب الدين. مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص 115 .

④ـ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 30 .

⑤ـ ديفيد وورد . الوجود و الزمان و السرد في فلسفة بول ريكور . ص 72 .

البؤس التي تحدث عنها ريكور و " ما قبل فهمية" التي تعني عند هيديجر شرط إمكانية الفهم ، هو بعدها الإنفعالي و الدراماتيكي .

بالنسبة لريكور القلب الإنساني بائس لكونه يبحث و يأمل في كلانية المعنى في نفس الوقت الذي هو محكوم عليه بالإنحياز و بالنقص الذي يميز تناهيه . هذا البؤس لا ينكشف للإنسان أولا تصوريا بل في انفعال pathos . هذا الإنفعال نجده هكذا في الأسطورة الأفلاطونية للروح كمزيج لطبيعتين : إحداهما جسدية و الأخرى روحية . و كحركة للحسية نحو المعقولية .

و عليه ، يرى ريكور أن التأمل في مؤثرية البؤس قد بدأ مع أفلاطون و باسكال. فمن أسطورة النفس الأفلاطونية كمزيج مركب من ثلاث قوى: القوة الشهوانية و القوة الغضبية و القوة العاقلة، إلى« بلاغة باسكال حول اللامتناهيين، باتجاه مفهوم القلق عند كيركيغارد، يتكشف بعض التقدم الذي هو في الوقت نفسه تقدم في المؤثرية كما في ما قبل فهمية البؤس» ① . لقد أدرك ريكور معالم هذه الـ " قبل فهمية " للبؤس في ما كتبه أفلاطون من أساطير في الوليمة Le Banquet و في " الفيدروس" و " الجمهورية " . فالأسطورة هي التي تروي بؤس الفلسفة ، لأن الإنسان البدائي كان و ما يزال بعيدا عن كل تفكير فلسفي. كما أن الفلسفة التي تتناول الإنسان ، لا الفكرة ، هي فلسفة بؤس ، لأنها تنطلق من وضع هذا الإنسان البائس ، حيث أنه كان يجد نفسه فريسة الخوف الناتج عن الشرور المتمثلة بتهديدات الطبيعة من جهة و شرور القوة و التسلط الذي يمارسه الأقوياء ضد الضعفاء ، في غياب الشرائع. و هذا هو وضع النفس البائسة.②

---

① ــ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص 32 .

②ـ عدنان نجيب الدين . **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور** . ص 118 .

النفس كونها الكائن الوسيط بإمتياز ، ليست هي الفكرة . و كل ما يمكن القول عنها إنها حركة المحسوس نحو المعقول ، أو إنها الإرتقاء نحو الوجود ، و هي بالتالي متحيرة و مرتبكة. من هنا ، فهي ترتئي و تخطئ .[①]

يبدو مما سبق ، أن النفس كما يفهمها أفلاطون ليست بسيطة بل مركبة من ثلاث قوى. فهي منشأ تلك الشرور التي يعاني منها البشر. فلولا الرغبة التي تُعرف في عصرنا بالغريزة التي تشدُ الكائن البشري نحو الملذات المادية ، لغلبت نزعة الخير و تراجع الميل نحو الشر. أما التيموس[②] (هذه القوة الغامضة التي يتجاذبها الرغبة و العقل) فهو تلك القدرة الحاسمة ، التي تحوّل الإنسان ، بجبروتها ، إما إلى ملاك عاقل أو إلى وحش بشري هائج . « و يُعلن هذا الموقف المبهم للتيموس في " سكون الروح" عن كل أساطير الوسيط.»[③]. هذا الوسيط هو النقطة بين وظيفتين، و هو خليط منهما. و تعطي هذه الصورة للخليط ، في تطبيقها على النفس ، شكل القصة الدرامية لمسألة الإستقرار في البناء الثلاثي الأجزاء، مما يستدعي وجود أسطورة لرواية تكوين الخليط . كما أن هذا الخليط يمكن أن يكون عاى شكل امتزاج أو اقتران بيولوجي ، و هو الحدث الذي حصل في بداية الأنفس . و يرى ريكر أن أساطير الوليمة هذه تأتي على رأي الصورة غير الفلسفية أو ما قبل الفلسفية لأنثروبولوجيا اللاعصمة ، و ذلك بسبب أسبقيتها التاريخية و بصفتها المميَّزة لمبحث البؤس. فالبؤس هناك هو محدودية أصلية و شر أصلي.[④] من خلال قراءة هذه الأساطير (كأسطورة التناهي و أسطورة الشعور بالألم) يُدرِك ريكور العمق الأسطوري الذي تنتمي إليه سديمة

---

①ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 33 .

②ــ هي النفس الغضبية عند العرب .

③ ــ المصدر نفسه ، ص 35 .

④ ـ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص 119 .

الوجود البائس و الحرية المنعدمة . كما يلمس ريكور في الأسطورة الأفلاطونية معنى الهشاشة التي تسبق كل سقوط من عالم المثل إلى عالم الحس. فأسطورة اللاعصمة تتحول إذن إلى أسطورة السقوط .

و يشير ريكور في حديثه عن هذا الإنحراف من الهشاشة إلى السقوط إلى كيركيجارد الذي يتذبذب بين خيارين اثنين يطرحهما هو نفسه في كتاب له بعنوان (ou bien...ou bien)[1] فتأمل كيركيجارد يتأرجح هنا بين تأويل الإستمرارية أو تأويل الإنقطاع ، لينتهي عند فكرة أن الشر هو انبثاق أو طفرة . و هكذا « تصبح أسطورة الشر الأفلاطونية سديما من الهشاشة و السقوط . هذا السديم يسميه أفلاطون النقمة ، أو النسيان أو الضلال.»[2]

يرى ريكور أنه بعد أن فكر جيدا، وجد أن علة تعاستنا تكمن في التعاسة الطبيعية لحالتنا الضعيفة و الفانية و البائسة جدا ، و أن لا شيئ يمكن أن يعزّينا عندما نفكر فيها عن قرب... فمن الشر أن يكون الإنسان حافلا بالأخطاء ؛ و لكن الشر الأكبر أن يكون عنده كل هذه الأخطاء و لا يريد الإعتراف بها لأن ذلك إضافة وهم إختياري.[3]

نستنتج مما سبق ، أن ما أراده ريكور من سرده و تحليله لتلك الأساطير الأفلاطونية ، هو تقصّي أصل الشر الإنساني في ذلك الزمن ما قبل التاريخي ، مستعملا الفهم ما قبل الفلسفي للغز الشر ، و بناء أنثروبولوجيا فلسفية خاصة باللاعصمة ، التي لها جذور بعيدة في عمق الكينونة الإنسانية. أراد ريكور بذلك تحرير الذات الإنسانية من الفردية لتنفتح على أفق التاريخ و الآخر . كما أراد ريكور من هذا المشروع التواصل مع الوجودية و الفينومينولوجيا.

---

① ــ عدنان نجيب الدين. مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص120 .

② ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص [38 – 39] .

③ ــ المصدر نفسه ، ص [40- 42] .

فاتحا الطريق أمام تأويلية أصبحت فيما بعد مشروعه الفلسفي . لذلك كان انفتاحه على هيديجر و على " الزمان و السرد " ①، حيث وافق ريكور هيديجر « أن هيديجر على صواب حين يميز من الديمومة الجوهرية ما يدعوه إلى المحافظة على الذات التي تتفكك إلى... لتعبير " الإبقاء على الذات " ② .

② ــ التــركيب المتـعـــــــــــالي :

يرى ريكور أن مؤثرية البؤس و الأسطورية التي تُعبِّر عنها بإمكانهما إعطاء للفكر الفلسفي جوهر تفكيرها لكن ليس نقطة بدايتها . إن التفكير المتعالي سيكون لازما لنقل داخل الخطاب الفلسفي الفهم الإستباقي للإنسان الذي تمظهر في الإنفعال . سنرى أن هذه المرحلة المتعالية ستكون عاجزة عن استرجاع كل ثراء المعنى الممتد في مؤثرية البؤس . غير أنها ستظهر ضرورية لفهم الواقع الإنساني كلاتناسبٍ بين النهائي و اللانهائي: بدون هذا التركيب المتعالي، سيكون من غير الممكن إدراك معقولية التوتر في أصل البؤس الإنساني و لِلاعصمته بل سيتم استبداله بأنطولوجية ثنائية للوجود و العدم . هذا التفكير المتعالي هو فحص و معاينة للقدرة على المعرفة . بما أن هذا التفكير هو أسلوب كانطي ، فإن المنهج الذي يراه ريكور ، يجب أن ينطلق من الموضوع أو الشيئ لا من الأنا ، لأن كانط كان يرى في الموضوع نتيجة للنشاط التركيبي (أو التوليفي) للفهم الذي يجعل المعرفة ممكنة :« في الشيئ تُدرك قوة المعرفة. بالشيئ يكتشف هذا التفكر اللاتناسب الخاص بالمعرفة ،

---

① ــ الزمان و السرد : هو عنوان الكتاب الذي ألفه ريكور بأجزائه الثلاث بين عامي 1983– 1985 .

② ــ بول ريكور : الذات عينها كآخر . تر . جورج زيناتي . المنظمة العربية للترجمة . بيروت . 2005 .ص 265 .

بين التلقي و التعيين . فبالشيئ تدرك قدرة التوليف .»[①] . بتعبير آخر يُكشف في الموضوع ما يوجد في الذات من القدرة على التركيب إن مهمة الفكر ستكون إذن تعميق وحدةً ما يسميه ريكور : « تناهي التلقي و لاتناهي التعيين .»[②] .

لنقول أولا أن تناهي ذاتي لا يمكن أن يستنير بفضل إعتبار الجسم الخاص الذي يركز سوى على إنغلاقه و حدوده . فجسمي في الحقيقة يجعلني أنفتح على العالم ، و يربطني به من خلال إثارة رغباتي و حاجياتي . باختصار ، سيجعل إلتزامي في العالم ممكنا و أيضا إنسحابي و رفضي : « الدلالة الأولى التي أقرأها على جسدي ، كوسيط للظهور ، ليس ما هو متناهي ، بل بصورة أدق ما هو منفتح على ... هذا الإنفتاح نفسه على... هو الذي يجعله وسيطا أصليا " بين " نفسي و العالم »[③] . غير أن طبيعة التناهي يمكن الإمساك بها بفضل امتحان التلقي الذي يفيدنا كمرشد بين الأشكال المختلفة للتوسط الجسدي ، كما ستجعل ظهور شيئ ما ممكنا أمامنا.[④] هذا التلقي يتركز في المحدودية المنظورة للإدراك. فكل إدراك ماهو إلا وجهة نظر حول الموضوع . فأنا الأصل ، مكان لتمظهر خيالات متعددة أي بتغيير جسدي للمكان أستطيع تغيير مظهر السيئ أي جسدي كشرط تبدل الظهور : « الإدراك من هنا هو تناهي إدراك شيئ ما. فوجهة النظر هي الإنحصار الحتمي و الأساسي لإنفتاحي على العالم »[⑤]

---

① ـ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 46 .

②ـ المصدر نفسه ، ص 47 .

③ ـ المصدر نفسه ، ص 47 .

④ـ المصدر نفسه ، ص [49- 51] .

⑤ـ المصدر نفسه ، ص 53 .

يستخلص ريكور أن التناهي الأصلي لوضعيتي يتركز في المنظور أو وجهة النظر و يؤثر في علاقتنا الأولية بالعالم الذي يتلقى المواضيع و لا يخلقها.① فهذا التناهي يتمثل اذن في الإنحصار و الإنغلاق في الإنفتاح على العالم .

غير ان المنظور المنتهي ليس إلا مظهرًا للواقع الانساني . وجود خطاب حول هذا التناهي يكشف فعلا إمكانية تجاوز محدودية نظرتنا للعالم و الإنفتاح على اللانهائي : « إن واقع التصريح بأن الإنسان متناه يظهر خطأ أساسي لهذا التناهي ؛ الإنسان المتناهي هو نفسه الذي يحكي عن تناهيه . فتعريف التناهي يفيد أن هذا التناهي يعرف نفسه فيعود الى التناهي الإنساني عدم قدرته على البرهنة عن نفسه إلا بشرط الإطلالة على التناهي من نظرة مهيمنة كانت قد بدأت باختراقه ».②

إن ريكور لا يؤكد أنه من الممكن التخلص التام من محدودية المنظور و بلوغ نظرة كاملة : فبعد ان بين هيديجر ان الفهم غير ممكن إلاّ بوجود قبل فهمية، و بعد أن بين غادامير أن كل فهم متموضع تاريخيا و أصبح ممكنا بالأحكام المسبقة البنائية للعرف ، فإن ريكور ينكر أن يكون موجودا « نظرة غير متموضعة و غير موجودة ».③ هذا هو معنى تناهي الإنسان. غير أن ما يعنيه ذلك أنه من غير الممكن معرفة المنظور ، في فعل الإدراك ذاته ، إلاّ بالإنقلاب من هذا المنظور . فلا يمكنني إدراك كل جوانب الموضوع في آن واحد ، بل أستطيع إدراك إلاّ جانب واحد لكن أستبق الكل بتموضع الجانب المُدرك بالنسبة للجانب الذي أراه الآن لكن وجوده معروف لديّ . أستطيع إذن إختراق هذا النوع من التحديد بفضل

---

① ـ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص 54 .

② ــ **المصدر نفسه ، ص [42- 43]** .

③ ــ **المصدر نفسه ، ص 57** .

تبديل وجه الشيئ نفسه بتبديل وجه الشيئ في الشيئ نفسه . هذا التبديل هو قصد الدلالة : « أنا لست إذن نظرة متموضعة ، بل تعبيرا عن ، تعبير كتعبير عمدي للوضع . بمجرد النطق أتكلم عن أشياء بوجوهها غير المدركة و في غيابها.»① هذا التعالي و الدياليكتيك للدلالة و الإدراك ، للقول و للنظر، التعالي الذي يجعل التفكر ممكنا حول وجهة النظر كوجهة نظرٍ ، إن هوسرل و هيجل أفردا له ، حسب ريكور اهتماما بالغا . فكل منهما أثبت ، حسب طريقته ، أن شرف اللغة تكمن في بعدها العالمي التي تمكن من فهم حقيقة العالم الأمبيريقي الذي يتألف من موضوعات و حوادث فردية. ② هذه القصدية ، التي تُظهر لانهائية القول و إرادة القول ، تتوافق مع لانهائية التعيين الذي يتعارض مع نهائية التلقي : تلقي وجود الأشياء هو شيئ آخر غير تحديد المعنى لكن هذين النشاطين ضروريين للتوليف المتعالي للموضوع .

هذا اللاتناسب بين القول و الرؤية ، بين الفعل الذي يُعبِّر عن الكينونة و الصواب ، الكائن و الإدراك المرتبط بالنظرة الموازية للظهور و المنظور ، إن ريكور تناول كل هذا بالتفكير المتعالي الكانطي ، الذي هو تركيب بين العقلانية و الأمبريقية . لقد بيّنت أن التجربة ، أو الموضوع هو نتاج العمل التركيبي للفاهمة Entendement على تعددية الإحساس:« باختصار كل فلسفة ترفض المثالية المطلقة و الأمبريقية الراديكالية تجد لحسابها المسألة الكانطية لتوليف قواعد القابلية على القول " أو المقولات " و شروط الظهور، أو " الحدس المحض" في "الخيال المتعالي" »③ . إن حكم المعرفة سيقدم إذن كفعل إدخال الحدس الحسي تحت قاعدة ما ، بحيث يجب إيجاد حد ثالث يكون متجانسا من جهة مع المقولة و من جهة أخرى

---

① ـ بول ريكور. الإنسان الخطاء. ص 58 .

② ـ المصدر نفسه ، ص [58- 62] .

③ـ المصدر نفسه ، ص 76 .

مع الظاهرة . فهذا العمل أصبح ممكنا بواسطة الشيمة " المتعالي" le schéme transcendantal

فالشيمية هي « فن مخبوء في أعماق النفس الإنسانية و سيصعب أن ينتزع منها آلية الحقيقة الطبيعية من أجل عرضها مكشوفة أمام الأبصار.»① إضافة إلى ذلك يؤكد ريكور أن الشيئ هو تركيب بين الحس و الحظور و يُرجع هكذا للإنسان كوجهة نظر و قولٍ :« أن تكون قابلية القول تلازم الظهور مهما يكن ، فتلك هي موضوعية الموضوع.»②إن هذه القابلية أصبحت ممكنة بفضل انفتاحي على العالم و ليس إنغلاقي داخل كل خيال ، فتسمح بظهور الشيئ نفسه بوجه ثم بآخر .

غير أن المقاربة المتعالية لها حدودها و هي عجزها على إنجاز توليف لا يكون إلا قصديا فقط . فهذا التوليف المتعالي حسب ريكور ما هو في النهاية إلا" وحدة من حيث القصد ":« و الوعي ليس بعد وحدة الشخص بذاته و لذاته ، ليس أحد الأشخاص ، ليس أحدًا، فالـ"أنا" في أفكر هي فقط صورة عالم لأي كان و للكل، و هي وعي بعامةٍ ، أي مجرد مشروع موضوع »③ . يستخلص ريكور، أنه من الخطأ اعتبار هذه الفلسفة المتعالية لغوًا و لا قيمة لها ، بل هي فقط صورية. و بالتالي تبقى ضرورية لإنجاز أنثروبولوجية فلسفية . فمن يريد تأسيس فلسفة الشخص دفعة واحدة سوف لا يخرج من المؤثرية فيقع هكذا في الأنطولوجيا الوهمية للوجود و العدم . فالإنسان يبقى لاتناسب بين المتناهي و اللامتناهي أي يقوم بوظيفة "التوسط" بينهما. فالتفكير المتعالي يظهر ناقصاً للتفكير في ثراء المعنى لمؤثرية البؤس ،غير أنه يبقى ضروريا لإبراز قيمة الوحدة الواقعة تحت هذا التناسب المذكور سالفا

---

①ــ بول ريكور . **الإنسان الخطاء**. ص [76- 78] .

②ــ **المصدر نفسه ، ص 74** .

③ــ **المصدر نفسه ، ص 83** .

③ ــ التــوليف العمـــــــلي :

في بحث مسألة الشر ينتقل ريكور إلى المرحلة الثانية من انثروبولوجيا اللاتناسب و التي تتمثل في الإنتقال من النظري إلى العملي . يرى ريكور أن هذا الإنتقال هو بالإجمال ، انتقال من نظرية المعرفة إلى نظرية الإرادة ، من أنا أفكر إلى أنا أريد ، و من أنا أرغب إلى أنا أقدر.[1]. إن هاجس الكلانية التي بدأت بالتفكير المتعالي لا يمكن تحقيقها كلية إلا بالإدماج في الفكر للمضمون العاطفي لمؤثرية البؤس : « إن قوة الفهم المؤثري تكمن في الماهية التي أرادتها و نقلتها . هو الملء الضخم الذي نحاول إدماجه في الفكر»[2]. إن المتعالي يمنح فقط اللحظة الأولى للأنثروبولوجيا الفلسفية و لا يمكنه الوصول إلى ما قبلفهمية مؤثرية البؤس . إن محاولة ملأ هذا التباعد بين التفكر الخالص و الفهم الكلي يتضمن جانبين : التفكير حول العمل ، الذي بفضله يتأنس العالم بإمتلائه بمختلف الإبداعات ، ثم التفكير حول العاطفة . إن الموضوع الذي يفيدنا كمرشد في هذه المرحلة ، أي التفكير في العمل ، هو " الشخص" و ليس "الشيئ". فالهدف من ذلك ، ليس فقط البحث في قوة الفهم بل معرفة الواقع الإنساني في كليته . إن مفاهيم "المنظور" و "المعنى" في قلب المرحلة المتعالية ، سيتم حفظهما : « كل مظاهر التناهي : " العملي" الذي يمكن أن نفهمه إنطلاقا من الفكرة المتعالية للمنظور يمكن لها أن تتلخص في فكرة الطبع . كل مظاهر اللامتناهي "العملي" التي يمكن أن نفهمها من الفكرة المتعالية للمفهوم يمكن أن تتلخص في فكرة السعادة »[3]. أول مظهر للتناهي المميز للطبع هو المنظور العاطفي. لقد قُـدِّم المنظور سابقا بالمقاربة المتعالية كوجهة نظر ، ضيق في الإنفتاح على العالم ، و ذلك من

---

① ــ عدنان نجيب الدين . **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور** . ص 121 .

② ــ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص 85 .

③ ــ **المصدر نفسه ، ص 89** .

خلال غياب الملامح العاطفية لوجهة النظر « وجهة النظر هي منظور "مجرد" من الأغراض ، مجرد رؤية من زاوية معينة »①. لذلك يجب استعادة الجانب العاطفي للمنظور و التعمق في التناهي العاطفي للطبع. إن تحليل الإرادي و اللاإرادي بيَّن أن الحرية الإنسانية مسبوقة بدوافع ، و أن القرار ليس واضحا إلاّ إذا استند على أسباب و أن الإرادة تتحرك بالرغبة في الإنجاز في هذا العالم . و قد اعتمد ريكور هنا على قول أرسطو : « الإرادة تُحرَّك بالرغبة » و إنجاز المشروع الذي تمثل لدي من قبلٍ كإمكانية فقط .②

لقد أشار ريكور فيما بعد ، في كتابه " الذات عينها كآخر" إلى أهمية الطبع لكن في سياق آخر قائلا: « و لقد عدت بعد ذلك بعشر سنوات في كتابي الإنسان الخطاء إلى موضوعة الطبع الفاتنة في سياق مختلف بعض الشيئ . و لكن ليس ضمن قطبية الإرادي و اللاإرادي و لكن تحت شعار الموضوعية الباسكالية " بعدم التناسب " و عدم التطابق بين التناهي و اللاتناهي و قد بان لي الطبع عندها طريقتي في الوجود ، بحسب منظور متناه يؤثر على انفتاحي على عالم الأشياء و الأفكار و القيم و الأشخاص.»③.

إن الرغبة هي إذن في الآن نفسه صورة من قابلية التلقي و الإنفعالية : الرغبة تتجذر في الدوافع فتثير الفعل . لقد بينت الدراسة حول قابلية التلقي الحسي أن الجسم هو أولا إنفتاح للعالم و أن التناهي الذي يحدها يجب إدراكه كضيق هذا الإنفتاح أي الجانب الإدراكي لطريقة تأثرنا. على النحو ذاته يقدم ريكور الرغبة أنها إنفتاح و إنغلاق . فالرغبة هي أساسا إنفتاحا و ليس حضورا في ذاته و لا إنغلاقا على الذات : « الرغبة لا تكشف لي طريقة

---

① ــ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص 90 .

② p. Ricoeur.**Finitude et culpabilite/ Homme faillible** .Aubier. p. 68 . note 2 .

③ـ بول ريكور. **الذات عينها كآخر** . تر. جورج زيناتي. ص 260 .

تأثري و لا تجعلني أنطوي على ذاتي الراغبة ، و لا تكلمني ابتداء من نفسي لأنها ليست ابتداء كيفية تحسسي ، و هي أقل من إحساس " داخلي" هي افتقاد واضح لـ... دافع موجه نحو ... في الرغبة أكون خارج نفسي ؛ و على مقربة من المرغوب فيه الموجود في العالم. باختصار في الرغبة أنا منفتح عل كل أشكال إنفعالية الأشياء.»[①]. لكن هذا الإنفتاح ليس مطلقا فالتناهي يضيّقه . هذا التناهي ، يصفه ريكور بقوله : « هو هذا التشوش ، هذا الغموض الذي يوقب ما يمكن أن نسميه وضوح الرغبة.»[②].

من الغرابة الحديث عن وضوحية الرغبة ، لكنها ليست شيئا آخر سوى بعدها القصدي ،لأن الرغبة تعني الطابع الموجه ، المنتقية لرغبة ما ، فالرغبة تنير قصدية الإنسان نحو تمثل الأشياء الغائبة و تمثل الطريق و العقبات . لكن إذا كانت الرغبة واضحة بما هي تتخيل فهي في الوقت نفسه مشوشة ، هذا التشوش الملازم لوضوح الرغبة. بما أن الجسد وسيطا خالصا للمشروع فهو شيئ آخر " غير حرية العبور نحو العالم " بل « الجسد عندما لا يستطيع أن يكون وسيطا خالصاً، و أن يكون أيضا مباشرا لنفسه ، هنا يكمن إنغلاقه العاطفي »[③] .ثاني مظهر للتناهي المميز للطبع هو المنظور العملي Perspective pratique : الذي يتعلق بالقدرات التي هي في متناول الإرادة لإنجاز مشاريعها . الجسد يحتوي على قدرات ، التي تأخذ صورة العادة ، تسهل المبادرات سواء الجسدية أو النفسية. غير أن العادة لا تكون دائما متوافقة مع مبادرة الإرادة بما أن بتحجرها و تصلبها ستساهم في حدوث آلية في الأفعال فتقلص بالتالي مجال الحرية العفوية : « العادة تثبّت أذواقنا، استعداداتنا ، و

---

① p. Ricoeur. **Homme faillible** . p. 70 .

② **ibid.p. 70** .

③ **ibid . p. 72** .

تضيِّق هكذا حرية تصرفنا ، مجال الممكنات ينغلق ، فحياتي قد اتخذت شكلا.»[①]. العادة لا تؤسس بالضرورة إلى هذا النوع من الآلية لكنها تكشف عن تناهي الحرية التي لا تتحرك بسهولة و يسر إلاّ بإتخاذ صورة ستُضيِّق من دائرة ممكناتها . هذين المظهرين للتناهي : التشوش العاطفي للرغبة و جمود العادة يُكونان حقيقة الطبع . إن ما يضيفه أيضا تصور الطبع هي فكرة كلانية وجودي المتناهية : « الطبع هو الإنفتاح المتناهي لوجودي ، مأخوذا ككل.»[②]. بالطبع ، كل شخص منفتح على الواقع الإنساني في كليته ، بحيث أن كل قيمة لا تكون غريبة عنه ، فانفتاح مجال الحافز هو دخولي المبدئي إلى كل القيم لكل البشر أي لكل ما هو إنساني : « إنسانيتي هي الإنفتاح المبدئي على كل ما هو إنساني خارج ذاتي ، و هي تصنع من كل إنسان شبيها لي .»[③].

غير أن هذا الإنفتاح ليس إلاّ جزئيا بما أن كل شخص ليس منفتحا على الإنسانية إلا تحت الزاوية الخاصة به. فالحرية لها مدخل لكل الممكنات الإنسانية لكن هذا المدخل مميز بعلامة الضيق : « فالطبع هو ضيق " النفس بأكملها" فالطبع يعتبر بشكل ما ، قدر و ذلك من جهتين: إنه ثابت أولا و متلقٍ ثانيا كموروث »[④].

إذا كان الطبع يجسد كل أنواع مظاهر التناهي الإنساني ، فالسعادة تجمع كل مظاهر الخرق لهذا التناهي . كما أنه أيضا مثلما يوجد لا تناسب بين المعنى و المنظور، يوجد في مقابل ذلك لاتناسب بين السعادة و الطبع .

---

①ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 99 .

②ـ المصدر نفسه ، ص 100 .

③ـ المصدر نفسه ، ص [103- 104] .

④ ـ المصدر نفسه ، ص 105 .

و الحالة هذه ، فإن هذا اللاتناسب ، أبعد ما يكون مجردا من الأول ، يجب أن نفهمه دفعة واحدة واحدة بالتمييز بين المقاربة العملية و المقاربة المتعالية. يرى أرسطو أن الخير " هو ما تنزع إليه كل الأشياء".[①]. و يرى ريكور في السعادة كلانية الإدراك و الرضى ، التي تقابل وجودا مشتتا يتلخص فقط في مجموع اللذة.[②]

فالسعادة هي رغبة كل كائن عاقل ، تدفعه إليه قوة لا تُقَاوم فتُـظهِر للإنسان نقائصه و بؤس تناهيه : « فالسعادة هي نهاية مصير و ليست نهاية رغبات فردية ، بهذا المعنى تصبح كلا و ليست مجموعا ، فعلى أفقها تنفصل التطلعات الجزئية ، و رغبات حياتنا المفتتة »[③]. إن كانط اعتقد هو أيضا أن مصير الإنسان يكمن في وحدة الكلانية أكثر ما يكمن في تشتت لتعدديةٍ . إن الغاية القصوى للعقل ستكون في توجيه الوجود العيني نحو فكرة الكلانية التي لا نشارك فيها ، غير أننا نملك فكرة الإرادة التامة لكائن عاقل متمتع بالقدرة المطلقة أي لإرادة تامة منسجمة مع متطلبات العقل: « هذه الفكرة للإرادة التامة و هي الغاية للعقل تحفران في رغبتي عمقا غير متناه و تجعلانه رغبة السعادة و ليس فقط رغبة اللذة »[④]. يرى ريكور أن الكلانية تظهر من خلال تجارب مميزة تثير فينا شعورا بالرحابة De l’immence تجعلني بالتأكيد أتجه نحو الطريق الصحيح أي السير نحو لاتناهي السعادة و ذلك رغم تناهي طبعي : « إن الأحداث التي تتكلم عن السعادة هي تلك التي تزيل العوائق ، و تكشف عن مشهد واسع للوجود و غنى المعنى ، و الكثرة و السعة ، ذلك

---

①ــ بول ريكور. الإنسان الخطاء. ص 109 .

②ــ المصدر نفسه ، ص 109 .

③ــ المصدر نفسه ، ص 111 .

④ــ المصدر نفسه ، ص 113 .

هو علامة " أننا نتوجه نحو السعادة " »[①]. بين الطبع و السعادة يمكن التوليف بينهما في شعور أخلاقي خاص الذي يسميه كانط بالإحترام . فهذا الشعور يسعى نحو صنع شخصية الإنسان أي الإنسانية أو « الصفة الإنسانية للإنسان »[②]. فالإنسانية هي شخصية الشخص مثلما أن الموضوعية هي شيئية الشيئ . غير أن موضوع التوليف هذا ليس معطى كلي بل فقط مشروع: « فالشخص هو أيضا مشروع توليف ، يقبض على ذاته في تمثيل مهمة أو مثال للشخص. فالذات تكون تطلعا أكثر مما هي مُعاشة»[③]. مثلما أن التخيل المتعالي الكانطي لا يمكنه توليف الشيئ و الشخص (أي الفهم) إلا في الشيئ الخارجي ، فإن التوليف بين السعادة و الطبع لا يكون إلا قصديا. فالخيال هو شرط التوليف في الموضوع و الإحترام هو شرط التوليف في الشخص : فالشخص هو " مشروع كينونة " أكثر مما هو واقع مُنجز ، فهو مشروع في الإحترام الذي نكنّه له. و أن ما يتطلبه الإحترام منا هو أن « تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص سواك دائما و في الوقت نفسه كغاية و ليس كمجرد وسيلة »[④]. إذن ، في إطار هذا الشعور الأخلاقي ، الذي يسميه كانط الإحترام تتكون توليفة الشخص . و هذا ما يؤكده ريكور بالقول : « إن العالم الوحيد المعقول الذي يمكنني أن أتخذ فيه مكانا هو ذلك الذي أَلِج إليه بواسطة الإحترام ، و بواسطة استقلالية إرادتي و احترام استقلالية الآخر »[⑤]. كما أن الخيال المتعالي كان الحد الثالث المتجانس مع الفاهمة Entendement و مع الحساسية ، مثلما أيضا توليف الشخص إنطلاقا من الطبع و السعادة

---

①ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص [113- 114] .

②ـ المصدر نفسه ، ص 116 .

③ــ المصدر نفسه ، ص 115 .

④ـ المصدر نفسه ، ص [118- 119] .

⑤ــ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص 133 .

يكون نابعا من حد ثالث متجانس بينهما :« فالإحترام هو أيضا مفارقة " وسيطة " يتعلق بالوقت نفسه بالحساسية أي بملكة الرغبة ؛ و بالعقل ، أي بقوة الإكراه التي تبدأ من العقل العملي »[1] .

وعليه ، إن العقل لا يكون عمليا إلا إذا امتلك التأثير و الهيمنة على ملكة الرغبة . و من هنا ضروري أن يكون العقل مبدأً و محركاً في آن واحد . لأن المبدأ لا يكون عمليا إلا إذا حرك الواجبُ الإرادةَ و وجّهها . كما أن العقل العملي يؤثر على الإرادة و يجعلها خيِّرة ، و الإرادة الخيّرة هي الهدف الذي يسعى إليه . و هكذا فإن العقل المؤثِّر في الرغبة و الإرادة يخلق الشعور القبلي المؤدِّي إلى هذا القانون الأخلاقي الكامن في داخل كل إنسان .

إن موضوع الإحترام مكننا من تعميق طبيعة اللاعصمة الإنسانية و اللاتناسب الذي يميزها. في الإحترام أكون فعلا « ذاتا تطيع و سيد يأمر »[2]. فأنا إنتماء مزدوج أي أنتمي إلى العالم المحسوس و إلى العالم العقلي. فمن هذا التوتر يمكن للشر أن ينبثق : « في هذا الإنتماء المزدوج ، نُقشت إمكانية الإختلاف ، كما هو " الصدع " الوجودي الذي يصنع هشاشة الإنسان »[3] . على النقيض من الفلسفة الكانطية التي تنطلق من انثروبولوجيا متشائمة محكومة " بنظرية الشر الأصلي " Le mal radical [4] ، إن ريكور يؤكد على إمكانية

---

① ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 120 .

② ــ المصدر نفسه ، ص 122 .

③ ــ المصدر نفسه ، ص 122 .

④ ـ يُعتبر ريكور من أتباع كانط في مسألة الشر الذي يصفه كانط بالجذري في الإنسان ، أي يدخل ضمن طبيعة الإنسان ذاته ، لذا فهي علامة للتناهي الإنساني ، ويمثل محدوديتنا في فعل الخير . يرى كانط أن الشر الأخلاقي أراده الإنسان ، فهو مرتبط أساسا بحرية الإنسان التي تعتبر طبيعة فيه . فالإنسان كائن الحرية . قال كانط : « أن ما يُفهم هنا طبيعة الإنسان هو فقط الأساس الذاتي لإستعمال حريته بعامة (...) الذي هو سابق على كل فعل يقع تحت الحواس. =

تجنب جعل السقوط إنطلاقتهِ المنهجية . فهو لا ينكر أن تكون فكرة السقوط ضرورة : فيقرر أن السقوط هو المدخل الوحيد الذي يمكننا من تصور البراءة التي تكون سابقة عن السقوط الذي سيكون كفقدان »①.

بالتفكير المتعالي بحث ريكور في استخلاص بنية اللاعصمة التي جعلت الثنائية الأخلاقية للبراء و السقوط ممكنة : « باختصار ، التفكير المتعالي هو، مباشرة ، على مستوى الأصل، و ليس له أن يبلغه من خلال طرف ملائم . لهذا فهو استخدام كمرشد لإستكشاف اللاتناسب " العملي" أكثر أصالة من التثاني الأخلاقي ، و إنجاز مبدأ المحدودية الذي لن يكون هو الشر الراديكالي »②.

هذا اللاتناسب العملي، هو الذي يوجد بين الطبيعة الحسية للإنسان (كالرغبة) و طبيعته العقلية . و بين الطبع و السعادة . إن التصور الكانطي " للجيميت " Gemut (العاطفة) حسب ريكور تمهد لتجاوز الثنائية الأخلاقية نحو انثروبولوجيا أكثر راديكالية بما أنه يعبر عن إمكانية خضوع الرغبة للقانون الأخلاقي .③ يرى ريكور أن الكانطية لا تتعمق بما فيه الكفاية في موضوع المؤالفة بين الحسي و العقلي فاقتصرت على الثنائية الأخلاقية . لذلك دعى إلى ضرورة التعمق أكثر في تصور " الجيميت " لفهمٍ مناسب للاعصمة و للاتناسب

= و هذا الأساس بإمكانه أن يوجد أنّى أراد. لكن هذا الأساس الذاتي ينبغي أن يكون دوما هو بدوره فعل حرية (...) بذلك فإن أساس الشر لا يمكن أن يوجد في أي موضوع معين للمشيئة بواسطة ميل ما ، و لا في أي منزع طبيعي ، بل فقط في قاعدة صنعتها المشيئة لنفسها من أجل استعمال حريتها » . [إ. كانط . الدين في حدود مجرد العقل . تر. فتحي المسكيني. جداول للنشر و التوزيع. 2012 . ص : 67 – 68 .] .

① ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 124 .

②ــ المصدر نفسه ، ص 127 .

③ــ المصدر نفسه ، ص [126– 127] .

الإنساني أي الإطالة في تكوين اللحظة " العملية " للإحترام بتكوين لحظته " العاطفية " ، باختصار أن نكشف الـ (Gemut) و الشعور بما هو شعور .[①]

④ الهشـــــاشـــة العاطفيـــــــــــة :

إن ما يهدف إليه إذن التفكير حول العاطفة ، هو التعمق في " التيموس " *، هذه الفكرة الأفلاطونية القيِّمة ، فالتيموس هي الوظيفة الوسيطة بامتياز في النفس الإنسانية . فالقلب هو عقدة اللاتناسب بين الرغبة و العاطفة السامية (أو الإيروس) و بين الحسية و العقل (اللوغوس)[②]. التيموس هو صراع داخلي ينبع منه البؤس الذي يصيب الإنسان و يُظهر هشاشته العاطفية : « فإنسانية الإنسان هي ذلك الفارق بالمستويات، هذه القطبية الأولية ، هذا الفارق للتوتر العاطفي بين الأطراف التي وضعها " القلب" »[③]. هذا الصراع يأخذ مثلا صورة توتر بين اللذة و السعادة ، فيتمثل في تحقيق الوجود أي إكمال العمل الكلي للإنسان. فالسعادة لم تعد تعني فقط هذا التصور المجرد و الفارغ للكلانية التي وضعناها حتى الآن في مواجهة الطبع : فالسعادة هي الإمتلاء الوجودي لوحدة المعنى. اللذة تختلف إذن عن السعادة بتناهيها و السعادة تكشف عن ذلك بأنها " مجرد لذة ". فهذا يظهر حسب ريكور

---

① ــ بول ريكور. الإنسان الخطاء. ص 128 .

***ـــ التيموس : هو وظيفة الوسطية في النفس ، تفصل و توحّـــد العاطفة الحياتية أو الرغبة ، عن العاطفة السامية التي اسماها (بانكيت) إيروسا ، و قد شرحها أفلاطون في الجمهورية قائلا : « إنه يقاتل طورا مع العقل الذي يستمد من الطاقة و الشجاعة ، طورا يقاتل مع الرغبة التي تستمد منه قوة الشروع ، و التهيج و الفضب » (بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 130) .**

②ـ المصدر نفسه ، ص 143 .

③ ــ المصدر نفسه ، ص 145 .

فيما يسميه بـ " المشاعر من الدرجة الثانية " التي تجسد سلطة المشاعر للحفاظ على استقلاليةٍ عن اللذة فتثير عملا متوافقا مع سلم القيم.①

إن ريكور يُحذرنا من النزعة الأخلاقية و من الفلسفات التي ترفض اللذة و تجعل منه شرا، فتخلط بين القلق العفوي و الميل للعيش بسقوط حقيقي . فهو ، مثل أرسطو ، يعترف بكمال اللذة فهي اكتمال النشاط دون تقطعات ، غير أن هذه اللذة متناهية بما أنها عابرة و زائلة و هشة مثل الخيرات نفسها التي يُظهر لذتها بالإنتفاع : « ليس خبث Méchanceté اللذة هو ما تتجاوزه السعادة بل كمال اللذة ، مقابل هذا الثمن فقط يمكن لتناهي اللذة أن يظهر أكثر أصالة من اي خبثٍ متأتٍ »②.

إلى حد ما، كما فعل أرسطو ، من الممكن اعتبار اللذة كسعادة آنية ، لكن هذا التقليص يمكن أن يحجب الأفق الحقيقي للسعادة . فرحابتها و كلانيتها ترفض كل تشتت للوجود. فعوض اعتبار السعادة مجرد لذة أو نفي أيضا لكل لذة ، يجب عكس ذلك اعتبارها كتعالٍ « يُظهر السعادة كامتداد له ليس فقط اللذة بل استئنافها و تأكيدها »③. إذن اللذة ليست بالضرورة مصدر للإستلاب بما أنها في حركة دياليكتية تشمل كل أوجه الوجود الإنساني فيمكنها حتى أن تتعرف على نفسها أمام سعادة تُفهم كلذة كاملة . إن فكرة سعادة مُحققة في إطارٍ ضيقٍ من التفكير المتعالي تم إثراءها من وجهة النظر العاطفية : فهي لم تعد مجرد مطلب من الكلانية في مقابل حدود الطبع بل هي امتلاء و كمال اللذة .

لقد عرف كانط ، حسب ريكور ، إبراز إتساع اللانهائي للشعور . فعلا ، بالنسبة لكانط

---

① ــ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص 146 .

② ـ **المصدر نفسه ، ص 146** .

③ ـ **المصدر نفسه ، ص 148** .

العقل يطلب من الوجود الإرتباط في كل وضعية بهذه الكلانية المطلقة و من جهة أخرى فالشعور يفتح القلب لنداء العقل : « من جهة ، العقل كإنفتاح على الكلانية هو الذي يولّد الشعور، بما هو انفتاح على السعادة. و من جهة أخرى ، الشعور هو الذي يستجون interiorise العقل فيظهر لي أن العقل هو عقلي و به أمتلك عقلي » . فباللغة الأفلاطونية نحن من نسل الأفكار. و بلغة كانط : العقل هو تعيُّني و مصيري. القصد الذي بموجبه أستطيع أن " أتابع وجودي".① فالشعور هو انتماء الوجود نفسه إلى الكائن الذي يكون فيه العقل فكرًا . « باختصار ، الشعور يُظهر تطابق الوجود و العقل و يُشخصن العقل »②. غير أن هذا الإنتماء لا يتجسد أبدا بامتلاء عاطفي كامل بما أن التمظهرات المتعددة للشعور الأساسي الذي يربطنا بالكائن يؤلف انفتاحنا على ما يتعالى عن تناهي وجودنا : « هذه المشاعر المسماة " روحية " لم تعد قابلة لأي إشباع متناه ، فهي تشكل قطب اللاتناهي لكل حياتنا العاطفية »③. لا تناهي الشعور يدعونا إلى التجاوز ، بالرغم من عدم قدرتنا على الإلمام بكل ثرائه . لكن هذا لا يحكم علينا باليأس أو باللامعنى بل يدعونا إلى الإلتزام في التعالي ، من « أجل جماعة تاريخية منظمة ، أو ثقافة إنسانية »④.

ففي هذا المنظور تظهر سمو التضحية و تعاليها و شرفها ، لأن التضحية ، مع دراميتها و مع كونها وضعا كارثيا تعكس تعاليها ، فالتضحية تفيد ، بحدود الحياة ، أن الجود بالحياة في سبيل الأصدقاء و الموت من أجل فكرة ما هما شيئ واحد .⑤

---

①ــ بول ريكور. الإنسان الخطاء . ص [157- 158] .

②ــ المصدر نفسه ، ص 158 .

③ــ المصدر نفسه ، ص 158 .

④ــ المصدر نفسه ، ص 159 .

⑤ــ المصدر نفسه ، ص 160 .

فالسعادة ليست أبدا امتلاك بل توجه نحو الإكتمال لكل الوجود الإنساني : « إن هذا اللامشروط الذي يطلبه العقل و الشعور يكشف استجوانه »①. ما يجب لا محالة عند التفكير حول الهشاشة العاطفية للتيموس أن يواجهه ، هو البراءة التي الإنسان عن بلوغها فلا يبقى له سوى الأمل في ذلك. فما يحجب هذه البراءة عن الإنسان هي مختلف الأهواء التي يخضع لها الإنسان. فالواجب على الإنسان هو البحث تحت هذه الأهواء « لإحياء الأصل الذي هو جذر السقوط ». لذلك ، يبدو لريكور ، أن الأنثروبولوجيا الكانطية هي نقطة البدء الصحيحة لتحقيق هذه الغاية .

فثلاثية أهواء الإمتلاك و السيطرة و القيمة هي ثلاثية الأهواء الإنسانية دفعة واحدة ، التي هي في قلب هذا التفكير الكانطي ، تتمثل صور ساقطة للإنفعالية الإنسانية « باختزالها هذه الإنفعالية بالجذر الحيواني ».

يرى ريكور، إن كانط لم يقم بما فيه الكفاية لإحياء الأصل الذي هو جذر السقوط ، لذلك يرى أنه يمكن تأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية حقيقية التي تفهم هذه الأهواء كإنحراف ، كسقوط لبراءة و لنقاء أصلي .②

يحاول ريكور إذن أولا الكشف عن الشعور الأصلي لهوى الملك الذي هو أساس التعقد الإنفعالي للتملك أي " ظهور بعض الإستلابات الكبرى في التاريخ " كالعبودية ، الإستغلال الإقتصادي ، الطبقية إلخ... من أجل فهم ما ستعنيه البراءة لملك ما، من الضروري التعمق في هوى التملك كإنحراف لهذه البراءة. يمكن أن ينجر عن هوى التملك الظلم الإجتماعي و الإقتصادي الذي يجعل غيري يفتقد للضروريات بعد إثرائي الشخصي على حسابهم ، ظلم

---

① ــ بول ريكور. **الإنسان الخطاء**. ص **162** .

②ــ **المصدر نفسه ، ص 175** .

و لا عدل يصاحب لا مبالاة المالك لبؤس الآخرين و لآلامهم : مثلما قد يؤدي أيضا إلى انحلال العلاقة الروحية التي تربط بين فرد و آخر ككائنات إنسانية ، بسبب انطواء الذات على مملوكها. كل هذا يؤدي إلى انحراف الفصل بين الأنا و الأنت حتى في حميميتها.

إن استعادة البراءة لا يعني التخلص من كل ملك ، بل يستوجب فقط رسم خط التقاسم الذي يمر لا بين الكائن و الملك بل بين الملك غير العادل و التملك العادل الذي يميِّز البشر دون استبعادهم المتبادل . أي يجب إيجاد طريقة للملك تُحافظ على فردية كل واحد منا وفي نفس الوقت تحافظ أيضا على الحياة الإجتماعية الحيوية لكل واحد :« أنا لا أستطيع أن أتخيل الـ " أنا" و الـ " لي" و لا الإنسان دون "الملك" ؛ بالمقابل ، فأنا لا أستطيع أن أتخيل علاقة بريئة للإنسان بالملك في وهم التملك الشخصي أو الجماعي »①.

يرى ريكور أن موضوع البراءة لا تتناول فكرة الأصل التاريخي للشر: فالإنسان لم يعرف أبدا براءة الملك هذه لكن يمكنه بلوغ نظرة وجودٍ متحرر من كل سقوط و الأمل في الوصول إليها . و يطرح ريكور مسألة الملكية و السلطة انطلاقا من التفسير الخاص بالأهواء الخالصة . فالسلطة ، كما الملك ، ليست بالأساس أمرا سيئا، لأن الحاكمية ميزة أساسية من ميزات الجنس البشري. فقد سبق لإريك فيل (Eric weil) أن قال في كتابه (الفلسفة السياسية) « الدولة هي تنظيم جماعة تاريخية ، منتظمة في دولة ، و الجماعة قادرة على اتخاذ قرارات »②. و يمر التنظيم و اتخاذ القرارات عبر سلطة الإنسان على الإنسان ، فالسلطة لاتكون بغير الإكراه. و هذه المسألة تثير من جديد مسألة المشاعر و التوترات و هذه المشاعر هي بالنسبة إلى عالم النفس غير متميّزة عن أهواء السلطة. و قد ذكر كانط

---

①ــ بول ريكور. الإنسان الخطاء. ص 175 .

②ــ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص 143 .

في مقالته : محاولة في الشر الجذري : « أن السلطة يمكن أن تتوجه نحو الخير كما يمكن أن تنحو نحو الشر »[①]. و ذلك لسببين : فهي إما أنها لا تملك علاجا للأهواء إلا بطريقة العنف التصحيحي و إما أنها هي نفسها سلطة ساقطة كسلطة عنيفة .[②]

تخيل السلطة كشرٍّ لا يكون دون وجود إنسان بريئ جرى سقوط السلطة أمام برائتـه. فيمكن تخيل سلطة تربّي الإنسان من أجل الحرية : و بدون هذا يصبح الإنسان مستلبا: « قد أستطيع أن أتمثل سلطة تفترض أن تربي الفرد على الحرية ، إنها سلطة من دون أن تكون عنيفة . باختصار أستطيع أن أتخيل الفرق بين السلطة و العنف »[③]. إن وصف الهشاشة العاطفية كصراع داخلي و توتر إنفعالي بين جاذبية اللذة و آمال السعادة ، بين الحياتي و الروحي يبدو أنه تم تفسيره بإسهاب عن طريق تأويل هوى التملك ، السيطرة و القيمة كإنحراف للشعور.

هذه الأهواء التي تسبب ضياع البراءة تتناسب مع نفي الروحانية لدى الإنسان. غير أن الهوى تحتوي من جهة أخرى بعدًا لانهائيا ، بما أن رغبتها لا تنتهي « فرغبة الرغبة لا تنتهي »[④]. فالبخيل ، المستبد و المغرور كاهم مُقَدَّرين على البحث على اللانهائي بحيث كل تلبية لرغبة ما و كل تملك ستنبئ حتما بظهور رغبات جديدة تطلب التلبية و الإشباع .

---

①ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 181 .

②ــ في موضوع الشر يبدو ريكور من أتباع كانط في إعتباره أن الشر أصلي في الإنسان و أنه من طبيعة الإنسان ذاته . فهي صبغة لتناهينا كبشر ، بمعنى حدودنا في فعل الخير و في معرفة الحقيقة . و عليه يعتبر ريكور كانطيا في طريقة معالجته لمسألة الشر .

③ــ المصدر نفسه ، ص 181 .

④ــ المصدر نفسه ، ص 191 .

هذا اللاتناهي للجنون العاطفي هو بالتأكيد " لاتناهي سيئ "»[①] le mauvais infini بما أنه يجعل الإنسان أسير طبعه المتناهي و الحسي ، فيجعله عاجزا عن تحقيق سمو الروح. لكن الهوى ليست بعيدة تماما عن الروحانية ، فإنها في أغلب الأحوال هي نتيجة خطأ أو سقوط أو تحويل خبيث و ماكر . و بما أن الإنسان مُعرض للخطأ و السقوط في كل لحظة ، فإن كينونته مطبوعة بقلق أساسي نابعة من تواتر و جذب من طرف اتجاهين متقابلين :« بين تناهي اللذة التي تسدل الستار على مشهدٍ محددٍ لِتقـفَلَ على الراحة بعد ذلك و بين لا تناهي السعادة ، فإن التيموس يسلِّل glisse شيئا غير معين ، و معه تهديد يلتصق بسعيٍ لا غاية له »[②]. فهذا اللامحدد في التيموس هو سبب هشاشته .

في الشعور يكون الأنا ممدد بين جانبه الحسي و العقلي . بين الرغبة في الكمال العفوي و الزائل للذة و الأمل في كلانية السعادة . غير أنه يجب الإشارة إلى ضرورة التمييز بين « حياة إنفعالية » مخلصة لمثالٍ ما و مُحرَّكة بالرغبة في السعادة و بين « وجود إنفعالي» أصبح عبدًا للانهائي السيئ للرغبة .[③].

---

① ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 196 .

②ــ المصدر نفسه ، ص 190 .

③ــ المصدر نفسه ، ص [195- 196] .

⑤ مفهـــــــوم اللاعصمـــــــــــــة :

مفهوم اللاعصمة يشير إلى الهشاشة البنائية في الإنسان تجعله قادر على الشر « فإمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان »[①]. فهذه اللاعصمة تمثل التناهي الإنساني. فإمكانية الشر هذه تمثل المحدودية. لكن هذه المحدودية غير كافية لمقاربة إمكانية الشر المعنوي و الخطأ . و في هذه النقطة يعارض ريكور " ليبنيزLeibniz "* فيقول : « و أية محدودية ليست إمكانية للخطأ ، بل هي المحدودية النوعية التي تتضمن بالنسبة للحقيقة الإنسانية ، عدم مطابقتها لذاتها»[②]. إن المحدودية الخاصة باللاعصمة تتمثل إذن في اللاتناسب بين الواقع التاريخي للإنسان و حقيقته الأنطولوجية الأساسية أي بين التناهي و اللاتناهي. من جهة فالإنسان خاضع لقوة الخطيئة أو على الأقل معرض للوقوع في الإغراء و الخطأ، و من جهة أخرى فبراءته تبقى إن صح التعبير خفية أو واقعة تحت الخطأ . إن ريكور يصرح ، على طريقة سارتر ، أن الإنسان « لا يكون ما لا يكون و لا يكون ما يكون»[③]. فكلاهما يعترفان أن للإنسان إمكانية و مسؤولية تحديد وجوده عن طريق إختياراته و أعماله ، و بالتالي : فلا يكون الوجود ، و إنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية ، بعبارة أخرى : هو « بصير» إن الوجود دائما غير مكتمل ، و كأنه يبـتــدأ ، إنه شروع

---

① paul Ricoeur. L'Homme Faillible.p. 149 .

***ـــ حاول ليبنيز الإجابة على السؤال: كيف نفسر وجود الشر في العالم ؟ بالرغم أنه أحسن عالم ممكن خلقه إله كامل. يجيب ليبنيز أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه من بينها : الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفيزيائي و العقلي و الأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق (إذن نتحدث هنا عن محدودية المخلوقات).[موسوعة الفلسفة. ع. بدوي. ج2 . ص.394]**

② ـ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص 199 .

③ ـ هذا القول أورده " جان فال" في كتابه : **الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر**. تر. فؤاد كامل. دار الثقافة للنشر و التوزيع . القاهرة . ص 163 .

و إستقبال.① و كلاهما لهما نفس المفهوم حول الإنحطاط Degénerescence الأخلاقي النابع من رفض هذه المسؤولية . فالنية السيئة حسب سارتر ، أو الخطأ حسب ريكور ، كلاهما عقبة أمام تحقيق وجود أصيل ، أو على الأقل ، حسب سارتر ، تحقيق الحرية و الإنجاز الشخصي . غير أن ، على النقيض من سارتر الذي يرى في الإنسان عدما و سلبية خالصة فإن ريكور يرى قوة أساسية للإثبات : « إذا كانت الفلسفة المعاصرة قد ضخمت عدمية القطع و العزل ، فلجهلها بالإثبات البدئي ، أو كما يقول سبينوزا بجعل الجهد المبذول② للأنوجاد شبيها بالماهية الحالية التي هي قوة كاملة على الوضع(ponere) و ليس على النزع (Tolere) »③. فالخطأ ، في هذا السياق ، هو نفي لهذا الإثبات: فالنفي الوجودي الذي أسميناه منظورا ، طبعا ، شعورا حيويا ، فهذا النفي يعني إذن رفض للكلانية و للإمتلاء اللتان تسعى إليهما الحرية. إن هذا المفهوم للخطأ ، يسمح لنا بالرجوع إلى موضوع مؤثرية البؤس الذي حاول فيه ريكور إظهار المعنى و أن التفكير المتعالي لم يتمكن من التعمق فيه كفاية .

المضمون العاطفي للتفكير حول هشاشة التيموس يبين جيدا أنه قد حصل فعلا تعميقا لهذا البؤس الإنساني. يرى ريكور أن الخطأ مرتبط بالفكرة السبينوزية حول " حزن المتناهي". هذا الحزن يتغذى من كل التجارب البدائية التي تسجل السلب (كالفقدان، الخسارة ، الخشية، الأسف، الخيبة ...) . فهذا الشعور بالحزن هو نتيجة إكتشاف الإنسان لجواز وجوده و

---

①ــ إ. م . بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في اوروبا. تر. د/ عزت قرني. عالم المعرفة. 1992 .ص 214 .

②ــ ذكر اسبينوزا فكرة الجهد من أجل إثبات الوجود في كتابه "الأخلاق" قائلاً : « لا يعدو أن يكون الجهد الذي يبذله كل شيئ من أجل الإستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيئ الفعلية ». (اسبينوزا . علم الأخلاق . تر: جلال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر . تونس . ص [171- 172] .

③ــ بول ريكور . الإنسان الخطاء. ص [205- 206] .

حدود كينونته : « هذه اللاضرورة الحية للأنوجاد D'exister هي التي أعيشها في النمط العاطفي للحزن ، " بحزن " يقول صاحب " الأخلاق " أدرك هوى تمرُّ عبره النفس نحو كمالٍ أقل »①. إن الخطأ لا يمكن فصله إذن عن هذا النقص ، و معيوبية الكائن ، لذلك يجب اعتباره كأصلٍ للحزن و البؤس . هذا البعد الأنطولوجي للخطأ بقي إلى حد الآن مخفيا لأن دراسة اللاعصمة الإنسانية كانت تبحث عن إدراك ممكنات الخطأ و ليس التعمق في طبيعته و نتائجه النهائية .

صحيح أن فكرة اللاتناسب في الإنسان بين الحسي و الروحي و بين براءته الأصلية و الإنحطاط التاريخي لم يكن من الممكن تمثيلها بدون الرجوع إلى فكرة الخطأ التي تُظهر هذا الإنحطاط و التي تبعث إلى البراءة التي تمثل نقيضها و نفيها. لذلك يُظهر ريكور من خلال التوسطية محدودية الإنسان : فهذه التوسطية هي توسط بين تناهي الإنسان و لاتناهيه ، أي بين كونه محدودا في مداه الجسمي و في قدراته ، و لا محدودا في فكره و خياله و تطلعاته. و هناك أيضا توسط بين ذاته و موضوع تفكره أو تخيله. كدلك هناك توسط بين ما له قيمة و ما ليس له قيمة . و توسط بين مطلب السعادة و الموت ، و توسط بين إمكانية الخطأ و السقوط في الخطأ . و هكذا ، يقوم الإنسان من خلال هذه التوسطية بالقفز بين : إمكانية الشر و إرتكاب الشر. إن إمكانية الشر تلك هي لاتناسب الإنسان مع ذاته و هي أيضا تلك اللاعصمة و القدرة على ارتكاب الخطأ .

إن المحدودية النوعية للإنسان هي التي تجعل الشر ممكنا. أما اللاعصمة فهي عمليا ليست سوى فرصة إرتكاب الخطأ. و هي نقطة الضعف التي تشل قدرة الإنسان على المقاومة : « حيث يستطيع الشر الدخول إلى الإنسان ؛ عندها تبدو التوسطية الهشة

---

① ــ **بول ريكور . الإنسان الخطاء . ص 208 .**

و كأنها مجرد مساحة أو مجال لظهور الشر . و الإنسان كمركز للواقع ، بل الإنسان كجامع أقصى أضداد الواقع ، هذا الإنسان الذي يبدو كعالم صغير ، هو أيضا المفصل الضعيف للواقع . لكن بين هذه الإمكانية و واقع الشر توجد مسافة ، قفزة ، و ذلك هو سر الخطأ. هذه المسافة بين الإمكانية و الواقع . تنعكس في مسافة مشابهة بين الوصف الأنثروبولوجي البسيط للاعصمة و بين الأخلاق ؛ الأول من ناحية الشر ، و الثانية تلقى المعارضة الواقعية بين الخير و الشر . و الإفتراض الأساسي لكل أخلاق هو بالنهاية في وجود شرخ : بين ما له قيمة و ما ليس له قيمة ؛ و الإنسان قادر على أمرين : الصواب و الخطأ ، الخير و الشر ، الحسن و القبيح »①.

إن الخطأ ، الذي تكون فيه الحرية ضحية و متهمة في آن واحد ، لا يمكن التفكير فيه حقيقة إلا بواسطة تأويل لرمزية الشر التي ستعرف كيف تتجاوز التناقض الظاهري و المنطقي لحرية لا تكون موافقة للشر إلا إذا كانت واقعة تحت غوايته و إغراءاته.

بواسطة وحدة التفكير الرمزي الذي يمكننا من إستقصاء مفارقة الحرية و فهم الخطأ كإنحطاط أو سقوط إنطلاقا من حالة الكمال . السقوط الذي يظهر في كل عمل سيئ و الذي يؤثر في كينونة الإنسان ذاته . فالإنسان يبقى خيِّر و بريئ بالرغم من وجود الخطأ②

---

①ــ بول ريكور. الإنسان الخطاء. ص 211 .

② ــ يشير "روسو " إلى الطبيعة الخيّرة للإنسان ثم بإنحرافه التاريخي و الثقافي ، عندما أفسدته المدنية و تطور العلوم و الفنون و ظهور الملكية الخاصة .

كما يجب ذكر موقف "هيجل" حول مسألة الشر و البراءة : يرى هيجل أن فساد الأخلاق و الدين مرتبطة بقدر ما للإنسان من حرية . فالخير و الشر متصلان بحريته الفردية . إن الحيوان الأعجم هو وحده الذي يمكن أن يكون بريئا حقا. [هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الأول: العقل في التاريخ . تر . د/ إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر و التوزيع . القاهرة . 1986 . ص 105 .] .

لكنه خطاء بسببه . إن رمزية الدنس يمكنها التعبير بقوة عن هذا الغموض : الخطأ ، كوظيفة رمزية ، سيُنظر إليه عندئذ كمختلف عن النقاء الذي سيؤثر عليه بالرغم من عدم انفصالهما في الجانب الإنساني . إن ريكور يتحدث هنا عن إنزلاق حاذق و إنثناء غامض من البراءة إلى الشر . هذا الإنزلاق لا يمكن كشفه إلا بأساطير السقوط . فالقول بأن الإنسان خطاء « يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي بتطابق مع نفسه ، هي الضعف الصلي الذي ينبثق منه الشر . و مع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع . هذه الفارقة الأخيرة ستكون في قلب رمزية الشر »①. إن الضعف البنائي للإنسان يجعل الشر ممكنا بعدة معاني يمكن تصنيفها كما يلي : من الفرصة ، إلى الأصل ، و من الأصل إلى القدرة ، تمثل الفرصة نقطة اللاعصمة التي منها يمكن دخول الشر في الإنسان.②

و قصارى القول ، إن إمكانية الخطأ لدى الإنسان ينتج من تطلعه إلى اتصاله بالأشياء ، و بالكائنات و الوجود الذي يوجد في أساس اندفاع الأهواء المذكورة في الشعور ، أي المُلك و القدرة و القيمة ، فيضع هذا الإندفاع الشخصَ في مواجهة العالم . فالإنسان الخطاء يعني أن إمكانية الشر منقوشة في بنيته التكوينية . هذا الوضع يجعل حالة اللاعصمة مسألة لا يمكن تجاوزها . و بالتالي تصبح إمكانية الشر متحققة . و مع ذلك فإن الشر رغم تجذره ، كما يعبر كانط ، فهو ليس أكثر أصالة من الصلاح « مع كون الخبث متأصلا فالصلاح هو أكثر تأصلا أيضا »③. لكن إذا ربطنا اللاعصمة بالأخلاق ندرك الممكنات المتاحة أمام الإنسان . فالأخلاق تعني أن الإنسان قادر على فعلٍ و نقيضه : أي على الصواب و

---

① ــ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص 217 .

② p. Ricoeur . L'**Homme Faillible**. P. 157 .

③ ــ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص [215- 216] .

الخطأ ، الخير و الشر ، الجميل و القبيح. لذا نجد أنفسنا قد نأخذ بفكرة الوسطية الأرسطية التي ترى أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين ، فكأن مهمة الإنسان هي تحقيق هذه الوسطية . لذلك يرى ريكور أن مهمة الأخلاق يجب أن تساهم في تربية الإنسان عن طريق منهجية علمية ، و بيداغوجية أخلاقية و ثقافة ذوقية . في الحقيقة نرى في هذه الفكرة إحدى الحلول التي ربما أرادها ريكور في مشروع فلسفة الإرادة أي الوصول لما أسماه بـ " شاعرية الإرادة" أي كيف تستطيع الإرادة تحقيق نفسها في الواقع . لكن اللفة (أو الدوران) التي اتخذها ريكور كسبيل في مشروعه ضيعت له فرصة تحقيق هذا الهدف .

أخيرا ، سنرى في الفصل التالي مدى تأثير الأسطورة في تحليل مسألة الشر ، و الأبعاد الرمزية للأسطورة من منظور ريكور.

المبحث الثـــــاني : رمزيـــــــة الشـــر

تمهيـــــــد :

إن مشكلة الإرادة، هي مشكلة الحرية، حرية متأثرة أو مصابة بتناهي أساسي يمنعها من أمل بلوغ الكمال و استقلالية اللامتناهي. فبعد أن بـيـّنا أن الإرادة محدودة بوجود المتناهي، يبقى لنا الآن التعمق في الطبيعة الأنطولوجية للخطأ. هذه المرحلة الجديدة ستثبت ليس فقط تناهي الإنسان مثلما تم توضيحه في دراسة الإرادي و اللاإرادي بل أيضا و خاصة هشاشته العاطفية و نزوعه نحو الشر بالرغم أنه مُقدرٌ و مُعَدٌ للخير. إن الخيط الموصل لهذا البحث سيتمثل في الإعتراف بالشر عن طريق الشعور الديني، إعترافٌ في قلب رمزية الآداب اليونانية، و العبرية و الشرق أوسطية. إن لغة الإعتراف، في صورتها الأكثر بدائية، تأخذ صورة رموزية الدنس، الخطيئة و الذنب في حين أن أساطير بداية و نهاية الشر هي إعادة في صورة قصص و في مستوى أكثر تجريدا من اللغة الأولية. إن التكرار الفلسفي للإعتراف يجب أن يبتدأ أولا عن طريق التعبيرات الأقل تأسيسية للإعتراف ، لأنها تعبِّر بأكثر أمانة تجربة الخطأ ، تجربة ذات ثـقـل عاطفي تجعل من الممكن فهم ملائم للبؤس الإنساني .

هذه التجربة التي يعترف فيها التائب تفتح الطريق أمام إسترجاع فلسفي لمعنى التجربة . إن تأويل أساطير الشر ستكشف فيما بعد معانيها الرمزية بشرط " إزالة الأسطرة "[①] Démythologisation مستبعدين أي طموح " إتيولوجي" Etiologique (فضاء و رمز الأسطورة لا يمكن ادماجها في حياتنا المعاصرة) من أجل إبراز التجربة الحية في أساس هذه الأساطير : « لكن بتضييعها طموحها التفسيري تكشف الأسطورة بُعدها الإستكشافي و الفهمي ، الذي

---

① ــ « فإزالة الأسطورة من جهة تعني الإعتراف بالسطورة بوصفها أسطورة . و لكن بغية التخلي عنها (...) و تعني من جهة أخرى الإعتراف بالأسطورة بوصفها أسطورة لكن بغية تحرير العمق الرمزي » نقلا عن : بول ريكور. صراع التأويلات. تر: منذر عياشي. دار الكتاب الجديد المتحدة. 2005 . ص 390 .

ندعوه فيما بعد بالوظيفة الرمزية ، أي مقدرتها على الإكتشاف ، و الكشف عن علاقة الإنسان بالمقدس »[1]. إن رموز و أساطير الشر يكشفون إذن للإنسان التعالي الذي يجب عليه التواضع له ، بمعنى التعرف على أن معنى وجوده و حريته ليس من خلقه لكنه يتجذر في كلانية المعنى هذه التي تتضمن و تشمل الإنسان و التي بإمكانه المشاركة فيها.

إضافة إلى الرموز الأولية للدنس ، للخطيئة و للذنب (أو الإثم) سنلح على أن الأسطورة الآدمية للسقوط تعبر بصورة أفضل على فكرة أن الشر ليس متناظرا مع الخير بقدر ما هو ذبول لبراءة أساسية قبل أي تشوه أو فساد أخلاقي : و « حين نرى أن الشر و الرذيلة و الدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري و أكثرها إزدهارا ، فإنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل ، و لمّا كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، و إنما من عمل إرادة الإنسان ، فإن محصلة تفكيرنا لابد أن تكون مرارة أخلاقية ، و ثورة للروح الخيِّر (إن كان له وجود بيننا) »[2] .

---

① P. Ricoeur. **Finitude et Culpabilite. La symbolique du mal**.Aubier. p.13.

② ـ هيجل . **العقل في التاريخ** . تر. إمام عبد الفتاح إمام. ص 90 .

① الدنـــــــــــس : LA SOUILLURE

إن الدنس هي الصورة الأكثر إبتدائية للرمزية. مثال ذلك: النفي من الجنة ، الذي هو رمز بدائي للإغتراب الإنساني .[①] لقد ظهرت في الغرب في القرن السادس ق.م في اليونان و اكتسب أهميته من خلال لطخة رمزية . النجس L'IMPUR هو في مفترق طرق بين اللطخة و العار ، فلا يمكن تحديده للوهلة الأولى بسبب طابعه الرمزي و ليس مجردًا أكثر من الرمز بما أن النجاسة قابلة للتبليغ . « إن تمثيل الدنس يكمن في المضيئ ـ المظلم لفساد جسماني الذي سيتجه نحو شناعةٍ أخلاقية »[②]. و يذكر ريكور ما يقوله " بيتزوني" Pettazoni عن الدنس :« إنه فعل ينشر شرا و هو نجاسة ، إنه تيار، و شيئ ما غامض و مؤذٍ، يفعل بدينامية أي بشكل سحري »[③].

إضافة إلى ذلك ، هذا الطابع المادي للدنس مكن من إظهار رابطة مميزة بين فكرة الدنس و الجنسانية Sexualite و الذي هو أصل شعائر التطهير التي تهدف إلى إزالته ، « إن تضخم ما هو جنسي هو ما يطبع نظام الدنس ذاته » أي توجد علاقة حميمية بين الجنسانية و الدنس . بصورة عامة فالنجاسة مرتبطة بتواجد « شيئ ما » مادي الذي ينتقل عبر العدوى و الإحتكاك. لكن يرى ريكور أن التأمل الفلسفي حول الجنسانية ليست الطريقة المثلى لتنقية الشعور من الدنس و إنما البحث في الدائرة غير الجنسانية للوجود الإنساني و المتمثلة في العلاقات الإنسانية الناتجة عن العمل ، التملك ، السياسة . من هنا تتكون أخلاقية العلاقة العلاقة مع الغير أي أخلاق العدالة و المحبة التي يمكن أن ترجع نحو الجنسانية أو تعيد

---

① ــ عدنان نجيب الدين . **مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور** . ص 160.

② p. Ricoeur. **Symbolique du mal** . p. 40 .

③ **IBID. p. 31** .

تقييــمها .[1] إن رمزية الدنس يمكن فهمه بصورة أوضح في تصور غياب انفصال بين النظام الأخلاقي للشر و النظام الكوسموبيولوجي (علم الكون البيولوجي) للمعانات ، للموت و الإخفاق : فكلها يُنظر إليها أنها نتيجة حتمية للشر المُقترف . يوجد خوف بدائي نابع من العلاقة الأساسية للإنتقام بالدنس. المعاناة تنتج عن انتهاك النظام و تصبح الشرط الضروري لإحياء الطهارة « الأخلاق ستتداخل مع المعاناة الجسدية ، في حين أن المعاناة مُثقلة بالمعاني الأخلاقية »[2]. بما أن الإنتقام ، الناتج عن انتهاك المحظور، يصيب الإنسان بشرِّ المعاناة ، فإن هذه المعاناة تصبح ذات قيمة و دلالة. فإذا كان رجل سيئ الحظ أثناء الصيد مثلا ، فلأن امرأته تقيم علاقة زنا . من هنا كان الإتقاء من الدنس هو اتقاء من المعاناة . و إذا كان هناك من يتألم ، نتيجة مرض أو فشل ، أو حتى بسبب موت عزيز ، فما ذلك إلا لأنه ارتكب معصية ما. و إذا كان الإنسان يتألم لأنه لم يسلم من المعصية ، فإن الله بالمقابل هو بريئ . و هكذا يمكن عقلنة الألم و الشر، و عليه فإن الفصل بين عالم الخطيئة الأخلاقي و عالم المعاناة الجسدي، كان سببا في هذا القلق الذي ينتاب الوعي الإنساني، حيث توجب أن تصبح المعاناة مستحيلة وشائنة كي يمكن للخطيئة من جانبها أن تحصل على دلالتها الروحية.[3]

من هنا فإن المقدس ، إذا نُظر إليه إنطلاقا من الإنتقام و من المعاناة بسبب خرق المحظور، يظهر كأنه تدمير فوق إنساني للإنسان. فيكون موت الإنسان منقوشا في البراءة الأصلية . و هكذا فإن الخوف من الدنس يحمل في طياته الخوف من سلبية المتعالي و عقابه . و المتعالي ليس سوى الله أو آلهة الممنوعات . و عليه فإن المقدس لا يمكن مسه

---

① P. RICOEUR. **SYMBOL. DU MAL. P.34-35** .

② **ibid. p. 37** .

③ **ibid. pp. 36-37** .

لأنه إذا مُـسَّ، أي إذا انتُهك ، سوف يؤدي إلى الموت.① الحقيقة أن الدنس ليس لطخة كما أن الشيئ غير الطاهر ليس أبدا وسخا أو غير نظيف بل كأنه لطخة : إنها لطخة رمزية . فإذا كان الدنس هو ما نعمل على إزالته بالطهارة (كالوضوء ، الغسل ...) فهو إذن رمز الشر . فهذا يعني ، عكس العدوى المادية البكماء ، أن النجاسة محددة و معترف بها بواسطة الكلام الذي يؤسس المحظور TABOU . فالدنس يدخل عالم الإنسانية بواسطة الكلام الذي يشرّع و يُوصل القلق المرتبط بالخطأ : « ليس مدنسا إلا الذي يعتبر مدنسا ؛ فيجب وجود قانون لتقرير ذلك ؛ فالتحريم هو أولا كلام مُحدِّد »②.

يواصل ريكور و يؤكد أن الطاهر و غير الطاهر كلمتان لهما مدلولهما الرمزي القادر على إيصال معنى الإنفعال بالمقدس.③

غير أنه يجب التساؤل حول وضع هذا المقدس . لقد ذكرنا سالفا أن ريكور حاول كشف الأنطولوجية التي يتجه نحوها الرمز .

إذا كان المقدس لا يتمظهر لنا إلا بواسطة اللغة ، و إذا كانت القوانين و المحظورات ضرورية لتحديد الدنس كخرق لهذا المقدس فإنه يبدو من الصعب إثبات أن هذه الحقيقة الأنطولوجية هي كونها كل شيئ إلا أن تكون مجرد خيال . فكيف يمكن رفض فكرة نيتشه بأن نظرتنا للواقع مرتبط بلغتنا . فعندما نؤمن بالتمييز بين الصواب و الخطأ ، الخير و الشر ، المقدس و الدنيوي فلأن لغتنا تحتوي على هذا النوع من التفرع الثنائي Dichotomies و أن البشر يقدسونها بسبب ظهور إرادة القوة لديهم ؟

---

① **P. RICOEUR. SYMBOL. DU MAL. P.38-39 .**

② **ibid. p. 41 .**

③ **ibid. p. 42 .**

كما أننا لا يمكن إنكار موقف فرويد عندما يُفسر جوانب كل ثقافة ما بواسطة تصور الإندفاعات و صراع الإندفاعات ، مقاربة تعتبر هدامة لكل تفكير ميتافيزيقي مثل المقاربةالنسابية① لنيتشه Génealogie . في الحقيقة إن ريكور لا يرفض بعنادٍ انتقاداتهم . فهو يوافق نيتشه في اعتبار أن نظرتنا للعالم مُشكلة في الغالب إن لم نقل كلية من طرف بُنى لغتـنـا② و كنتيجة لذلك لا يساهم فقط في تثبيت الشعور بالفزع بل يسببه . كما أنه لا يرفض أيضا موقف فرويد بأن الحياة قائمة أساسا على الرغبة و أن كل الظواهر الثقافية ، على الأقل جزء كبير منها ، هي عبارة عن تمظهرات قوى بيولوجية و نفسية و أن الدين في بعض الأحيان يوصف كقوة قمعية للغرائز .

إن ريكور يعترف لهاؤلاء المنتقدين للمقدس مساهمتهم لكنه يرفض الطابع الإجمالي لعملهم التهديمي بل العدمي حتى . فهو يرفض موقف نيتشه الذي يتهم اللغة بالدجل و الخداع و اعتبارها أصل لكل أنواع الإنحطاط (الأخلاق ، الدين ، الفلسفة و بصورة خاصة الميتافيزيقا بل حتى العلم) .

لذلك نجد ريكور يدافع عن الإمكانية الأنطولوجية الأصيلة للغة الرمزية و الإستعارية و الشاعرية . أما للرد على فرويد ، يرى ريكور أن الثقافة لا تُفـسَّر فقط بالإندفاعات و الصراع فيما بينها لذلك من الضروري تكملة هذا التفسير التحليلي بالتفكر حول المعنى ، أي بإضافة مقاربة هرمينوطيقية ، التي تجعلنا ننظر للفن و الدين بطريقة أكثر ملائمة .

---

① ــ نقلتُ ترجمة كلمة Genealogie بالنسابة من كتاب جيل دولوز . نيتشه و الفلسفة . الذي ترجمه أسامة الحاج. ص 5 .

② ــ « يعتبر نيتشه أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم جذرية للفلسفة منطلقا في ذلك من إعتبارات لغوية ... فهو حين يندد بالفلسفة و يفككها كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة و باسمها » [جورج زيناتي . رحلات داخل الفلسفة الغربية. ص [150– 151] .

إن رمزية الدنس تمكننا من تجاوز الطابع العاطفي للرمز . لقد رأينا سابقا، أن الدنس يدخل في هذا العالم الإنساني بواسطة الكلام و أنه أصل إرهاب أخلاقي ، و الخوف من إنتقام ما. غير أن « العلاقة بين الإنتقام و الدنس هي سابقة عن كل مؤسسة ، قصدية أو قانون ، بل إنها سابقة حتى عن تمثل لإله منتـقم »[①]. هذا يبين أن « الخشية من النجس ليست خوفا ماديا ، كما أن الدنس نفسه ليس خطيئة أو لطخة . فالخشية من النجس ، كالخوف ، يواجه تهديدا كتهديد المعاناة . و الموت يهدف إلى إنقاص الوجود ، ضياع لنواة الشخصية »[②]. لكن ريكور يعترف أن ما يُعرف كدنس يختلف من ثقافة لأخرى : إن ضفدعة تقفز فوق النار أو أن ضبعا يضع فضلاته أمام خيمة ليس لها أي معنى بالنسبة لنا نحن الأوروبيين غير أن ثقافة بدائية ما قد تخشى عواقب هذا النوع من الدنس.[③] غير أنه دائما يجب أن نفهم الدنس كفساد للبراءة و الطهارة ، هذا الفساد و التغير سيأخذ تدريجيا في الحضارة الغربية معنى أخلاقي .

إن الإنتقال من المحظور إلى الإعتراف بالخطيئة هو من هذا الجانب ذات دلالة خاصة . و يذكر ريكور في الفصل الأول من كتابه صراع التأويلات أن الدنس « كان منذ البداية فعلا ، أكثرمن مجرد بقعة وسخٍ. فلقد توجه نحو انفعال الشخص في مجمله و بما أن متخذ موضعا إزاء المقدس . و إن الشيئ الذي يؤثر في التائب لا يمكن لأي غسيل مادي أن يرفعه. فطقوس التطهير تتطلع هي نفسها ، من خلال حركات قابلة للإستبدال (طمر، بصق ، رمي بعيدا ، إلخ ...) إلى كمالٍ يعجز الوصف عنه في أي لسان آخر غير الرمز، و لهذا فإن تصور سحر الدنس ، مهما كان عتيقا و جرى عليه الزمان ، إلا أنه هو الذي

---

① **p. Ricoeur. Symbolique du mal . p. 46 .**

② **ibid. p. 32-33 .**

③ **ibid. p. 46 .**

ينقل إلينا رمزية الطهارة و الدنس بكل غناها التفسيري »[1].

إن الإعتراف بالخطيئة يجعل ممكنا الإعتراف بالخوف الذي هو أخلاقي أكثر منه مادي . فبداية الخشية تكون من خلال الإعتراف ، أي من خلال الكلام. فالخوف من الإنتقام ليس مجرد خوف سلبي ، بل هو يتضمن مطلبا ما، أي عقابا عادلا. هذا المطلب يجد في قانون الجزاء تعبيره الأول. و هذا القانون هو حتمي ، لأنه ناتج عن انتهاك المحظورات. فإذا عوقب الإنسان بالشر فلأنه أذنب. لكن هذا النوع من التفكير يؤدي إلى مأزق يتمثل في فكرةٍ أن كل معاناة هي إنقاذ للجزاء. كما أن مطلب العقاب العادل يمتزج بتفسير المعاناة.[2]

أما استخدام مبدأ العلية في مطلب الجزاء العادل ، فيستنفد سريعا قانون الجزاء الذي عايش طويلا أزمة الضمير الديني، مما شكك بتفسيرنا للمعاناة بسبب الخطيئة. فالوعي الذي لم يجد في المعاناة الحقيقية مظهرا لقانون الجزاء ، قد وجد ما يرضيه في اتجاهات أخرى، كنهاية التاريخ في الحساب الأخير، أو في حدث إستثنائي كتقديم التضحية من أجل خطايا العالم، أو بواسطة قانون العقوبات المُعدُّ من قبل المجتمع.[3]

و يشير ريكور إلى أن المفارقة الكبرى تتركز في وضع مسألة الجزاء تحت مقولة الأسطورة. لكن هناك مفارقة أخرى أخرى تعتبر قبلية بالنسبة لهذه، و هي ممثلة بإحراج عقلانية الجزاء، فهو يعتبر أن لاشيئ أكثر عقلانية من مسألة العقوبة. فالجريمة تستحق العقاب. هذا ما يُقره الوعي العام (La conscience commune) (...) و العقوبة تفترض وجود ألم بالدرجة الأولى.

---

[1]ـ بول ريكور . **صراع التأويلات** . تر: منذر عياشي . ط1 . 2005 . ص343 .

[2] p. Ricoeur . **symbolique du mal** . p. 47 .

[3] **ibid. p. 47-48** .

و هو ألم الجـزاء .[1]

وعليه توجد عقلانية العقوبة و الجزاء. فيصبح العقاب معادلاً للجريمة ، أو أنه الثمن الواجب دفعه مقابل الجريمة التي تمّ ارتكابها. فالعقوبة المُنزّلة هي وسيلة لإلغاء مفاعيل الجريمة . غير أن الدعوة إلى عقاب عادل لا يُـفـسِّر هذا القلق البدئي. فتلقي العقوبة العادلة هو أيضا ، فعل تألم، لأن كل عقاب هو معاناة. و عند جعل الإنسان يتألم بسبب تطبيق العدالة ضده ، نتوقع أن ينتهي الحزن الناتج عن الشر الذي تمثَّل بإرتكاب الجريمة. كما أن فكرة الإنتقام لا تهدف إلى تدمير الشر بل إلى إصلاح الأمور. فمن خلال الخوف من الضرب أو من الإبادة، تبرز الحركة التي بموجبها يُستعاد النظام. إذن بواسطة السلب Negation يُستعاد النظام. هذه المعادلة أساس معنى العقوبة التي يدور حولها الحديث . فالعقاب هو المقابل للجريمة ، أي أن للجريمة ثمنا يدفعه المجرم ، و هذا الثمن هو الذي سيمحو الذنب، لأن هذا المقابل الذي يدفعه هو الذي يحقق التكافؤ بين الذنب و العقوبة، فيتحقق بواسطة العدالة.

و يُبرز ريكور قول أفلاطون : « إن العقاب الحقيقي هو ذلك الذي يعيد السعادة من خلال إعادة النظام »[2] . هذا هو معنى مفارقة جورجياس : « الإنسان غير العادل ليس سعيدا ... فالهرب من العقاب أسوأ من تلقِّيـه»[3]. كما أن تلقي العقاب و دفع ثمن أخطائنا هما الوسيلة الوحيدة للحصول على السعادة . و عليه فالعقاب لم يعد يعني موت الإنسان أمام حضور المقدس ، بل التوبة التي تؤكد النظام ، و الحزن لبلوغ السعادة. فما هو مقصود من

---

① ــ عدنان نجيب الدين. **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور**. ص 171 .

② p. Ricoeur. **La symbolique du mal** . p. 48 .

③ **ibid. p. 48 .**

الإنتقام و العقاب هو التكفير Expiation أي للعقاب غاية لا تتمثل فقط في المعاناة من أجل المعاناة . فالعقاب يهدف إلى التطهير من الدنس و الخطايا. فمن خلال هذا الإجراء السلبي للعقاب نتوقع تأسيس النظام. إن هذا التوقع يتضمن أيضا الرجاء و الأمل بإختفاء الخوف نفسه من حياة الضمير « كل فلسفة اسبينوزا هي سعي لإستبعاد سلبية الخشية و القلق، سلبية نظام الحياة بقيادة العقل : فالعاقل لا يعمل أبدا تحت ضغط الخوف من القصاص ، و لا يتفكّر بالحزن فالحكمة هي إثبات محض لله ، و للطبيعة و للذات نفسها»[①].

② الخطيئـــــــــــــــة : LE PECHE

الرمز الآخر للشر الذي الذي درسه ريكور هو الخطيئة . لكن يميز ريكور بين الخطيئة و الدنس ، و يجعل الفارق بينهما ذا طبيعة فينومينولوجية أكثر مما هي تاريخية. يرى ريكور أن المجتمعات التي يدرسها تاريخ الأديان، هناك دائما انتقال من شكل ما من الخطأ إلى شكل آخر . و من وجهة نظر ريكور الفينومينولوجية ، فإن المثل الأبرز لهذا الإنتقال من الدنس إلى الخطيئة يتجسد في الإعتراف البابلي بالخطايا . فرمز الدنس يهيمن عليه القيد Liement [②] الذي بدوره رمز للخارجانية Extériorité [③] لكنه يعبر عن الإنشغال و التملك و الإستعباد.[④] حيث يتوسل التائب إلى آلهته متضرِّعا : « فليخرج الشر اليوم من جسدي ، و

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P.49 .

② **ibid. p. 52 .**

③ **ibid. p.52 .**

④ **ibid. p. 52 .**

من عضلاتي ، و من أعصابي »[1]. أما شيمة الدنس فتتجسد في التملك . و التملك يمثل العلاقة بما هو مادي . و هذه العلاقة التملكية المنتجة للملذات الحسية هي مصدر الكثير من الشرور.[2]

يرى ريكور أن ما يميز أيضا بين الخطيئة و الدنس : انطلاقا من الإعتراف البابلي هي العلاقة الشخصية بأحد الآلهة : « قبل الآن إن العلاقة الشخصية بأحد الآلهة هي التي تحدد المجال الروحي حيث تتميز الخطيئة من الدنس. فالتائب يختبر هجوم الشياطين كمقابل لإبتعاد الآلهة عنه »[3]. لكن هذا لا يعني أن هذا الإعتراف لا يحتوي على أي أثر لرمزية الدنس ، بالرغم أن هذه الرمزية كانت أكثر من ذلك تعبر عن التملك و العبودية أكثر من العدوى أو الإنتقال. لكن الحركة نحو الجوانية انطلقت : يُضاف إلى الدنس فكرة الخرق (أو الإنتهاك) و التائب يأخذه الوعي بخطيئته كبعد وجودي وليس كمجرد حقيقة خارجية هاجسة. بعد ذلك نجد في التجربة اليهودية مع الخطيئة : « أن العلاقة بين الإله و الإنسان ستأخذ صورة العهد ALLIANCE و الخطيئة سيُشعَر بها كقطع لهذا العهد »[4].

الخطيئة هي إذن قبل كل شيئ سموا دينيا و ليس أخلاقيا و أن فهم الخطيئة " أمام الله"[5] يتطلب بسبب ذلك لغة قادرة على تبليغ الشعور المأساوي المحايث لوضعية الإنسان الذي لا يلبي مطلب خالقه : هذه اللغة (أو الكلام) ، الأكثر بعدا عن التأمل اليوناني الذي أنشأ

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P.52.

② عدنان نجيب الدين . **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور**. ص 174 .

③ p. Ricoeur . **la symbolique du mal**. P. 52 .

④ **ibid. p. 54 .**

⑤ **ibid. p. 55 .**

الفلسفة، هي للنبوءة ORACLE . ①

ما كشفه النبيّان "عاموس و أشعيا " (AMOS ET ISAIE) هو المطلب اللا متناهي لله من الإنسان . بإدانة الخطيئة بكل الصرامة و الشدة المميزة لنبوءتهم، يحذِّرون الإنسان من مخاطر الإبتعاد عن اللـه فيضيّع بالتالي تلك الدعوة الإلهية، و يعلمونه (الإنسان اليهودي) بأن كل ما ينتظره الله منه ، في كل حركاته و أعماله و تفكيره ، مزيدا من الخيرية و المحبة و الكمال . فأسسوا بذلك توترا في كل الأخلاق العبرانية ، أي توتر بين مطلب غير متناهي و وصية متناهية .②

إن جذرية المطلب الإلهي ، كما بلّغه الأنبياء ، أي الطابع اللامتناهي للمطلب الإلهي يكشف عمق تجذر الشر لدى الإنسان③: « كل اتهام ، موجه إلى مركز الإثم ، يدعو إلى تحول كلي أكثر من أي تصحيح جزئي ؛ " أطلبوا اللانهائي و ستعيشون " »④.

إن الإنتقال من وعي الدنس إلى وعي الخطيئة لا يزيل البتة الخوف و القلق : الرعب يعبر عن وضعية الإنسان المخطئ أمام الله . و يتقدم وعي الخطيئة كلما تعاظم انعدام الأمن التاريخي بالنسبة للعبرانيين. إن التهديدات الموجهة من طرف الأنبياء باسم الله لا تهدف إلى سحق الإنسان . إن المطالب الإلهية اللانهائية لاتبحث عن إرساء " ضعف " الإنسان و لبؤسٍ يضعه في استلاب ، بل إن هذه المطالب الإلهية تُقدَّم للإنسان كالسبيل نحو الخلاص و الحرية . اللــه يهدد دوما و دون إنقطاع لأنه يطلب دوما و دونما نهاية و يطلب

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P.57 .

② **ibid . p. 59 .**

③ **bid . p. 60 .**

④ **ibid. p. 60.**

دوما لأن محبته أيضا لا نهائية فيدعو الإنسان إلى الكمال و القدسية .[1] إن الشرعوية (التقيد بالشرع)LEGALISME و النبوءة PROPHETISME لا يجب تصورهما منفصلين عن بعضهما دون تشويه عميق للمفهوم العبراني للخطيئة : فالقانون ، أبعد ما يكون سلبيا ، يشير إلى الإرادة الإلهية في كل لحظة فيتيح للمخطئ بوعي نقائصه .

إن الغضب الإلهي الذي يحذر منه الأنبياء لا يجب فهمه أنه مجرد محاولة تدميرية بل كعلامة لإدانة الخطأ من طرف الإله المحبة : « ليس معناه أن الله قاسٍ[2]، لكن الغضب الإلهي هو صورة المقدس بالنسبة للإنسان المخطئ »[3].

إن قلق الخطيئة تقطع تلك العلاقة العهدية مع الله من جانب الإنسان لكنه ليس قطع نهائي : في التضرع (أو التوسل) ، يعترف المذنب بخطئه فيصبح الله الأصل الذي تتحدد منه كل معاني الأخطاء و الإساءات. مهما كانت درجة غضب الله ، فالمصالحة تبقى دائما ممكنة و الوعد يكون ملازما دائما للوعيد . إن علاقة الإنسان بالله ليست دائما منقطعة ، فالله برحمته لا ييأس أبدا من مخلوقه : « و هكذا يكشف المزمور[4] PSAUME المحبة الخفية في قلب الإتهام النبوي ACCUSATION PROPHETIQUE و يعلن أن الغضب الذي ظهر أولا كغضب إلهي يمكن أن يكون ، إن صح التعبير، غضب المحبة »[5].

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P. 61-62 .

② ــ كلمة **méchant** التي استعملها ريكور يقصد منها القسوة و ليس الشرية . فاللـــه لا يمكن أن يكون شريرا . " فهو شديد العقاب" .

③ **ibid . p.66 .**

④ ـ كتاب ديني يهودي يُنسب إلى النبي داوود (يُعرف بسفر المزامير) .

⑤ P. Ricoeur . **symbolique du mal** . p. 72 .

لقد رأينا من قبل أن الدنس هو عدوى رمزية يسبب رعب أخلاقي مرتبطة بتناقص ممكن لقيمة الوجود . لكن ماذا تعني الخطيئة بالذات و بأي معنى هي رمزية ؟

الخطيئة هي في نفس الوقت عدم واقعية ، فإذا كانت الخطيئة أكثر من إنتهاك ، و إذا كانت تعبيرا عن إنفصال أونطولوجي، فإن غضب اللـه يستطيع حينئذ أن يكون رمزا لهذا الإنفصال نفسه : « إن العهد هو رمز علاقة شخصانية في معظمها ، و أن الرمزية الأساسية للخطيئة تعبِّر عن فقدان هذا الرابط ، أو هذا الجذر و كذلك تلك الأرضية الأنطولوجية ، و تتلائم معها من الجهة الرمزية للفداء RACHAT الذي يعتبر أساسيا لعودة اللـه عن غضبه مقابل عودة الإنسان عن الخطأ »①. إن عودة الإنسان المذنب إلى اللـه يتحقق بعفو اللـه : بحيث ينظر ريكور إلى عفو اللـه و عودة الإنسان عن خطئه التي يعقبها عودة اللـه عن غضبه ، إنطلاقا من هذه المعادلة . و يبدو أخذ المسألة من " الجهة" الإلـهية للعفو ، كما لو أننا ارتددنا إلى الجهة الأخرى ، ألا و هي عودة الإنسان عن الخطأ. فموضوع العفو هو نفسه رمز غني ، له نفس طبيعة غضب اللـه ، و العفو هو كالنسيان ، يعني تراجع اللـه عن غضبه ، كما لو أن اللـه قد غيّر طريقه الذي يسلكه تجاه الإنسان . فهذه القفزة المُتصورة عن اللـه لها أيضا معانيها . فهي تعني أن المستقبل الجديد المطبوع في علاقة اللـه مع الإنسان ، توجد بدايته عند اللـه و بمبادرة من اللـه نفسه ، فبدل إدانة الإنسان ، فإن اللـه يُحرره من هذه الإدانة ، فيطهره من خطاياه، فاللـه يتيح له التوبة و الإبتعاد عن طريق الشر الذي يبعده عن توجهه الحقيقي.② مثلما أن التطهير يكشف عن الدنس ، فالعفو أيضا هو أيضا رمز العودة أو المصالحة ، فتظهر القطيعة مع الخطيئة . بالنسبة لعدمية (أو سلبية) الخطيئة ، يُعبر عنها بعبارات مختلفة في الكتب العبرانية :

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P. 73 .

② **ibid . p. 79-82 .**

التفريط و الفشل (بمعنى عدم إصابة الهدف) ، الإنحراف (يُعبر بصورة الطريق الملتوية) ، التمرد (كقصد سيئ) و أخيرا الضلال.① الخطيئة هي سلبية لأنها عائق و عقبة في طريق السعادة . بينما الإلـهي و القدسي هما منبع الإمتلاء الأنطولوجي فإن الذنب يبتعد عنهما و ينساهما .

باختصار، إن التحليل الذي قدمه ريكور في مسألة العفو، يُظهر لنا الوجه السلبي الذي يتجسد في الغضب الإلـهي الذي يأتى و كأنه ردة فعل على خرق القانون أو الأمر الإلـهي. و من جهة أخرى، يتخذ العفو المعنى الإيجابي ، و هو أن الإنسان ليس سيئا بالمطلق. و هذا يؤكد ما سبق لريكور أن نبه إليه في مقدمة كتابه " الإنسان الخطاء" من أن الإنسان قد « لا يكون الأصل الجذري للشر ، و أن لا يكون الشرير المطلق »②. و هذا يلتقي مع ما ذكره كانط من أننا « نفترض عند الإنسان قصدا حسنا يغلب المبدأ السيئ الذي سبق أن كان قويا فيه »③. و مع ذلك ، فإن الخطيئة موجودة ، و مركبها هو الإنسان : و هي تتمظهر في مختلف أشكال الخرق غير المبرر للقوانين الأخلاقية ذات المصدر الإلـهي و حتى الوضعي. فكيف يرى ريكور واقعية هذه الخطيئة ؟ LA POSITIVITE DU PECHE

إن واقعية الخطيئة تكمن في كون الخطيئة واقعيا هي قوة إستهواء، و جموح و قيد فتصيب الوجود الإنساني بالعدوى و الإستلاب ، بمعنى تجعله غريبا في واقعه الأساسي : « لذلك في ذاتية وعي الإثم يجب مقابلته بـ " واقعية " الخطيئة ، بل يجب القول البعد الأنطولوجي

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P.74-76 .

②ـ بول ريكور . **الإنسان الخطاء** . ص 20 .

③ـ قول كانط ذكره في كتابه " **الدين في حدود العقل** " (القول أورده : عدنان نجيب الدين في كتاب: **مسألة الشر فلسفة بول ريكور** . ص 180) .

للخطيئة : إن " قلب " الإنسان سيئ بمعنى وجوده ذاته ، مهما كان وعيه بذلك »[1]. الخطيئة ، كواقعية ، ليست غريبة تماما عن الدنس الذي يُعرّف كلطخة رمزية يصيب من الخارج.[2] فالخطيئة ليست ذاتية خالصة و لا ذات طابع فردي فقط ، بل لها أسس أنطولوجية بمعنى أن لها طابع ذاتي و جماعي في آن واحد.[3]

يجب الإشارة إلى أن الطابع العالمي للخطيئة في قلب الأسطورة الآدمية للخطيئة الأصلية أو للسقوط ، الذي يبين أن الإنسان مسؤول عن الخطيئة جزئيا فقط (بما أنه استُهوي من طرف قوة خارجية يُرمز لها في الأسطورة برأس الأفعى)[4]. لكن توجد أيضا جذرية للشر التي لا يمكن إزالتها لأنها أساسية في تناهي الإنسان .

من هنا تصبح إشكالية الوجود الأساسية بعيدة بعض الشيئ عن إشكالية الحرية بمعناها الإختياري : فالإنسان الأسير في خطيئته هو شخص يحتاج إلى الخلاص ، و كل أفكارنا عن الخلاص و عن الفداء ، أي عن الإسترداد أو الفداء ، تنبثق من هذا المبدأ الأساسي. وهكذا ، فإن ريكور يرى أن هذا التأمل في الحلقة الثانية من رموز الخطيئة و الخلاص ، يجعلنا نفهم ، كيف أن رمزية الدنس و التطهر كنقش في بنية الإنسان ، و رمزية العفو كفداء أو استرداد و أيضا كخلاص .[5]

---

① p. Ricoeur . **symbolique du mal** . p. 83 .

② ــ هذا التقارب بين الخطيئة و الدنس قد يساعدنا على فهم أن هاتين الصورتين للخطأ قد تم تقريبهما في الماضي في المجتمعات التي يدرسها علماء تأريخ الأديان (أنظر . **s . du mal . p. 50**) .

③ **ibid . p. 84** .

④ ــ حسب الأساطير المسيحية و اليهودية للسقوط و الخطيئة الأصلية لآدم .

⑤ ــ عدنان نجيب الدين . **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور** . ص. 197 .

③ الـــــــذنـب : LA CULPABILITE

الذنب رمز آخر من رموز الشر . يرى ريكور أن الذنب ليس مرادف للخطأ ، لذلك يُبدي معارضة لجعل الخطأ مجرد ذنب . لذلك يميز ريكور بين ثلاث اتجاهات يأخذها الذنب : هناك أولا الذنب ، مأخوذا بمفرده ، و يذهب باتجاه التفكر الأخلاقي ـ القانوني حول علاقة العقوبة و المسؤولية ، و هناك ثانيا ، الذنب المتجه باتجاه التفكر الأخلاقي ـ الديني الذي يرتبط بعلاقته بالضمير الحي . و أخيرا الذنب الذي يذهب باتجاه التفكر النفسي ـ اللاهوتي الذي يرزخ تحت ثقل الوعي الديني فيشعر المذنب بأنه متَّهم و مُـدان .

و هناك معنى آخر لهذا الوعي يتجسّد في النظرة الجزائية بالمفهوم اليوناني القديم و استجوان الضمير الأخلاقي و تنقيته من الشوائب بالمفهوم اليهودي .

إن الذنب ليس غريبا عن الدنس ، بل هو أحيانا تابع له : « فعلا لا يكون الإنسان مثقلا بالخطأ إلاّ لأنه كان غير طاهر»[①]. و تتجاوز مسألة الذنب حدود الدنس و الخطيئة لتحتفظ بالرمزية الأصلية « فالذنب يعني اللحظة الذاتية للخطأ مثلما تعني الخطيئة اللحظة الأنطولوجية »[②]. فالخطيئة تعني الموقف الحقيقي للإنسان أمام اللـه ، أي خرقه للقانون الإلـهي و انتهاكه للمحرمات « أما الذنب فهو وعي هذا الموقف الحقيقي »[③].

إن الشعور بالذنب يمثل ثورة في تجربة الشر بما أنه غير منبثق من العقاب . هذا الأخير يتطلب كشفاء من تناقص قيمة الوجود : « إن أول الأشياء ليس واقع الدنس ، أو إنتهاك المحظور ، أو الثأر الذي يولِّـده هذا الإنتهاك ، بل الإستعمال السيئ للحرية ، الذي

---

① p. Ricoeur . **symb . du mal** . p. 100 .

② **bid. p. 100 .**

③ **bid. p. 100** .

يُستشعر و كأنه تصغير داخلي لقيمة الأنا »①.

هذا التصغير للأنا هو الذي تناوله جان نابير في بحثه حول مسألة الشر ، في كتابه " محاولة في الشر " (Essai sur le mal) إنه حين يتحدث عن شعور الخطيئة يُقرنها بثنائية الذات الفاعلة فيقول : « ينبثق شعور الخطيئة من القطيعة التي تقوم بين الأنا و الأنا، و انطلاقا من هذه النظرة نقول بأن الذنب يصبح بكل وضوح خطيئة، فاللحظة التي يتوقف فيها عن أن يبدو كخرق لقاعدة ، أو كرفض لإطاعة هذه الوصية أو تلك ، بل كتصغير لوجود الأنا ... و ما يهمنا ليس خطورة الذنب بل سلب الأنا للقانون السماوي الذي يصنع جوهر وجودها »②. إن تحديد الخطيئة بمعنى التفريط (أو التقصير) و الإنحراف ، سيصبح ممكنا فهم الذنب كإستجوان مُنجز من طرف الخطيئة. هذا الإستجوان ينتج من تعميق المطلب الذي يتوجه إلى الإنسان. هذا التعميق مضاعف③: أولا ، بأن يصبح أخلاقيا و ليس فقط طقسيا RITUELLE ، فالحظر يُحدث قطبا ذاتيا للمسؤولية التي لم تعد فقط ضحية للعقاب بل مبادرة إرادية . علاوة على ذلك، هذا الحظر يصبح لامحدودا في مطلبه للكمال و يكشف هكذا عمق الوجود الممكن .

بما أن الرمزية سابقة عن الدنس و الخطيئة التي تسترجعهم ككل لتكوّن مرحلة جديدة ، فإن الذنب يمثل مؤشر و وعد بأن الإنسان ليس محكوما عليه بالخطأ و الشر ، و أن إستلابه لا يكون بتاتا مطلقا و غير قابل للشفاء و أن الدنس من الممكن تطهيره ، و الخطيئة يُصفح عنها و الخشية من الخطيئة تتعالى إلى فهم حقيقي لطبيعة هذا الشعور .

---

① P. RICOEUR. LA SYMBOL. DU MAL. P. 101 .

② Jean Nabert . Essai sur le mal . aubier . paris. 1970 . p. 90 .

③ p. Ricoeur. Symbol. Du mal . p [101- 102] .

غير أن ، المفارقة التي تتجه إليها فكرة الخطأ و التي سنرجع إليها فيما بعد (أي تصور لإنسانٍ مسؤول و مقيد ، أو بالأحرى لإنسانٍ مسؤول لأنه مقيد) أي باختصار ، تصور الحرية المستعبدة Liberté servé أو العبد الحاكم (أو الإرادة الحرة)serf– arbitre ، سيبين لنا أن تناهي الإنسان متوافق مع أي إدعاء لكمال مطلق و أن حريته و براءته ، بالرغم من بدئيتها أو أصليتها قبل أي فساد و تشوه ، ليستا متوفرتان تماما ، مما يستوجب على الإنسان العمل دوما لكسبهما .

إن الأسطورة الآدمية ستكون في هذا الصدد ذو دلالة بالغة . بوضع العالم كمكان دخلت منه الخطيئة ، أو البراءة التي انحرفت عنها الخطيئة أو الجنة التي طُرد منها الإنسان ، إن الأسطورة تُشهِد أن الخطيئة ليست حقيقتنا الأصلية ، و لا تكوِّن وضعنا الأنطولوجي الأول ؛ فالخطيئة تعرِّف لنا الإنسان ككائن مخطئ و ليس ككائن مخلوق . غير أن سقوط الإنسان ليس لحظة تاريخية التي يمكن أن تكون قد تبعت حالة براءة أصلية ؛ فهذا السقوط هو بالأحرى رمزا لِما يؤشر للغموض الأنطولوجي للإنسان .

البراءة و الخطيئة لا يجب تأويلهما كمتتابعين ، بل كمتطابقين ، الأسطورة الآدمية هي أسطورة " الإنحراف" ، " الضلال" أكثر منها أسطورة للسقوط . الخطيئة لا تتبع البراءة لكن تضيِّعها في كل لحظة . فالبراءة ليست معطاة بل واجب .

أ) وســـــواس الضميـــــــــــر : LE SCRUPULE

لعل ريكور هو أبرز من تصدى كفيلسوف للفكر العبراني ، بحثا عما ترمز إليه الخطيئة في التوراة كتأصيل لجذرية الشر . فقرأ جيدا تاريخ اليهود و حلل الفكر التوراتي و تعمق فيه . الصورة الولى للشعور بالذنب هو هذا الشعور الدقيق الذي يسمى بوسواس الضمير . وقد

بحث عنه ريكور في " الفريسيين " pharisianisme ①. إن كلمة توراة من الناحية الإشتقاقية تعني مجموع القانون (المُعد لليهود) حسب اللغات الحديثة. لكن يرى ريكور أن الأروبيين أتوا بعد القانون الروماني و النسقيات القانونية الكبرى النابعة من الروح اللاتينية لذلك بالنسبة للأروبيين القانون مجرد ، عالمي و مكتوب ، إنهم يمثلون الضمير الوسواسي الذي يتّبع بخنوع قواعد و قوانين ثابتة . المعنى الحقيقي المعنى للتوراة هي التعليم ، أي المواعظ التي تحدد الطريق الذي يجب اتباعه و لا تعني القانون الذي يُلزِم و يُكرِه و يقابل الحرية . فالتوراة هي أخلاقية و دينية في آن واحد : أخلاقية لأنها مطلب و دينية لأنها تكشف للناس إرادة اللـه . فعلا إن الفِرسيين كانوا يتجهون كلية نحو تلبية الأوامر الإلهية فإتُهموا بالعبودية الأخلاقية.②

و في هذا نجد نيتشه يصف أخلاق اليهود الذين استطاعوا إضفاء صفة العالمية على هذه القيم الأخلاقية بأنهم « حققوا تلك المعجزة في قلب القيم التي أضفت على الحياة الدنيوية لبضعة آلاف من السنين فتنةً جديدة و خطرة : لقد صهر أنبياؤهم الألفاظ " غني" و "كافر" و "شرير" و "عنيف" و "جنسي" في كتلة واحدة و حوّلوا لفظ "الدنيا" لأول مرة إلى عملة عار. وفي قلب هذه القيم (و ينتمي إليه استعمال لفظ "فقير" مرادفا لـ "مقدس" و "صديق") تكمن أهمية الشعب اليهودي : به تبدأ انتفاضة العبيد في الأخلاق »③.

يجب الإشارة هنا إلى موقف نيتشه حول الأخلاق اليهودية ، لقد ذكر تأثيرهم في أوروبا لكن بكثير من السخرية و الحقد أيضا : قال نيتشه: « بم تدين أروبا لليهود؟ بالكثير ، بالجيد

---

① ـ أحد فرقة الفرسيين اليهود في زمن السيد المسيح (le petit larousse 1995) .

② p. Ricoeur. Symbl. Du mal . p [120- 122] .

③ـ فريديريك نيتشه . ماوراء الخير و الشر . تر: جيزيلا فالور حجار. ط1. بيروت. 1995 . ص 144 .

و الرديئ ، و بخاصة بأمر هو من أحسن الأمور و أسوئها معا: أسلوب فاخر في الأخلاق ، و مهابة تطلبٍ لا يتناهى و مغزى لا يتناهى و جلالهما ، و رومنسية شبهة المسائل الأخلاقية و روعتها كلِّها ، أي أجذب و أغوى و أصفى لونٍ من ألوان الحياة و مغرياتها التي ببريق أخير لها تضيئ اليوم سماء حضارتنا الأروبية ، سماؤها المسائية ، إضاءةً شفقية تنوس و ربما تنطفئ. و لذا لا يسعنا ، نحن المتفنّين من بين المشاهدين و الفلاسفة ، إلاّ أن نكنّ لليهود امتنانا»①.

آخر و أخطر إتهام وُجِّه ضد الفريسيين ، هو قتل الروح بواسطة الأدب②. فمن الصعب إنكار أن الأخلاق الفريسية كانت لها عواقب ضارة و بسبب تركيزها على تأويل النصوص الدينية المقدسة إلى درجة إهمال كبير لمعنى الوجود الذي يبحثون عنه. غير أن ، حسب ريكور ، لا يجب رغم ذلك الحكم بقساوة و بلا عدل على عملهم التأويلي ، فنيتهم في ذلك لم تكن سيئة بحيث كانت تهدف إلى كشف التوراة كتعليمية موجهة لـ " هنا" و "الآن " للفرد اليهودي عن طريق اللـه مباشرة ، و ليس بواسطة نسق مجرد للأخلاقية. فإذا كان الدين يتمثل إذن في جعل إرادة اللـه هنا و الآن ، فالتوراة يجب أن تكون حية و حاضرة actuelle : أن الحياة تخلق المواقف و الأحداث التي من أجلها كُتبت التوراة بصورة بكماء. إنه احتِيج إلى تأويلية توفـِّق بين الأمانة الدينية و الإبداع . و أخيرا ، يرى ريكور أن الإنتقادات الموجهة للفريسيين و المتمثلة في تضخيم التفسيرات هو في الأساس محاولتهم

---

① ــ نيتشه. ماوراء الخير و الشر. ص 235 .

② p. Ricoeur. **Symbol. Du mal** . p. [122- 123] .

كشف توراة موسى بكل حقيقته و حكمته①. إن عظمة وسواس الضمير ، الذي تكمن فيه فائدته الممكنة ، يتميز بطابع حس المسؤولية. إن لغة الإثم مرتبطة بمفاهيم الإستحقاق و الإنتهاك. بما أن رغبة الفريسيين كانت في جعل إرادة اللـه في كل شيئ ، فميزوا بين الذي يفعل الخير و الذي يفعل الشر : « إلا أن هذا الطبع الذي يجعل الإنسان يُرضي اللـه ، ليس خارجا عنه، و يُعرف بعلاقته العملية باللـه المقدس : فهو يضيف شيئا ما لشخصيته، لوجوده الحميمي »②. هذا الشيئ ، كما يقول ريكور، هو الإستحقاق ، الذي هو تزايد لقيمة الإنسان النابعة من قيمة أعماله ذاتها. فالإستحقاق ليس مجرد وسيلة للحصول على مكافأة أخروية ، بل هي مكافأة حاضرة و آنية بما أن الإستحقاق هو إستحقاق شيئ ما، هو استحقاق المكافأة③. القانون ، وفق النظرة الأخلاقية الفريسية، ليس فقط منبع لكل الإداناة، بل هو بركة بما أنه يقدم فرص الطاعة و فرصة إكتساب الإستحقاق. إن الأهمية القصوى المعطاة للإنتهاك أو الخرق لا يجب أن ننظر إليها كإنعكاس لخشية وسواسية من المحظور بل كنتيجة للمطلب اللانهائي للكمال المُوجه من طرف اللـه للبشر بوساطة القانون. فالخطيئة يجب أن تكون ظاهرة لا كعقبة لهذا الأمل في الإستحقاق و الإمتلاء الأنطولوجي بل كدليل و مُرشد يوجه الحرية نحو هذا الإتجاه. فقبل الحديث عن محدودية شعور وسواس الضمير، يجب أولا الإعتراف بعمقه، لأن محدوديته هو المقابل لعمقه المفتوح نحو اللانهائي. إضافة إلى احتواء وسواس الضمير لمعنى الإثم ، فإنه تنطبع فيه أيضا معنى

---

①ــ لا أنكر شخصيا ما للتأويلية من أهمية في فهم النصوص الدينية و جعلها تتلاءم مع الحاضر و المعطياة المعاصرة . ففي الثقافة الإسلاميةنعرف أهمية الإجتهاد الفقهي و تأويل الآيات المتشابهات ، العمل الذي برع فيه علماء الكلام خاصة المعتزلة ، لكن المسلمون لم يتجاوزوا حدود ثوابت العقيدة ، في حين أن اليهود تجاوزوا حدود العقيدة فأصبحت تأويليتهم تحريفا و ليس إبداعا تأويليا (بل بدعة) . و أكيد أن ريكور لا يميز إطلاقا بين الإبداع التأويلي و التحريف الديني .

② P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P.125 .

③ **ibid. p. 126 .**

المسؤولية. بالرغم من الشر القائم، تبقى الحرية تامة المسؤولية و دائما في خدمتها. فالتوبةلا تكون دائما مستحيلة بما أنها تعني فقط العودة إلى اللـه، بإرادة و إختيار حر، فالتوبة تبقى دائما في متناول الإنسان : « كمثال كبار الكفار الذين " عادوا" إلى اللـه (هذا اللانهائي) يبين أنه من الممكن دائما بالنسبة للإنسان تغيير حياته »①.

ب) **مأزق الذنـــب** : l'impasse de la culpabilité

تتركز نقطة الإنطلاق في مأزق الذنب في تلك التجربة التي برز فيها عجز الإنسان عن تلبية متطلبات الشريعة بشكل كامل، فمراعاة الشريعة، من وجهة نظر دينية، لا تعادل شيئا إن لم تكن مراعاة تامة ، لكن الكمال غير متناه ، و وصايا الشريعة أيضا غير محدودة. فينتج عن هذه النظرة، أنه ليس في مقدور الإنسان أن يفي بكل ما تمليه عليه الشريعة، و بالتالي يستحق اللعنـة. و هذا ما أكده القديس بولس في رسالة لأهل غلاطة② فالشريعة الإلهية هنا هي في قلب المشكلة. الإكتشاف الأهم لبولس، هو أن الشريعة نفسها كانت مصدر الخطيئة، و هي بدلا أن تعطي الحياة، لم تغعل سوى التعريف بالخطيئة بل أكثر من ذلك هي تُنتج الخطيئة، توجِد لعنة الشريعة③. من هنا تساءل ريكور : كيف يمكن للشريعة و هي صالحة في ذاتها، و يعترف بها الإنسان على أنها كذلك ، يشعر بها في داخله و يعترف بها عقله ، و يستمتع لأنها كذلك ، كيف يمكن لهذه الشريعة ، التي من المُقدَّر لها إعطاء الحياة ، أن تتحول لتصبح وظيفتها الإدانة و الحكم بالموت ؟

للإجابة على هذا السؤال ، أبرز القديس بولس بعدا للخطيئة يمثل صفة جديدة للنشر، فيكمن جواب بولس في ثنائية الروح و الجسد. فيوجد في داخل الإنسان صراع، فمن جهة إرادته

---

① P. RICOEUR. LA SYMBOL. DU MAL. P. 127 .

②ــ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. ص 212 .

③ p. Ricoeur. Symbol. Du mal. P. 135 .

تعلم الخير و حقيقة الشريعة لكنها غير قادرة على الفعل:« الرغبة في الخير هي في استطاعتي، و أما فعلُه فلا، لأن الخير الذي أريده لا أفعله و الشر الذي لا أريده إياه أفعله »[①]. بهذا التعميم المزدوج للشريعة و الجسد يتبدى لريكور[②] معنى جديد و جذري للموت نفسه فالموت هو ما تعطيه الشريعة لهذا الكائن الذي بسعيه للحياة يفقدها . فالموت هو ثمرة هذا النظام الوجودي الذي سُميّ بالخطيئة . أن تحيا بحسب الجسد يعني الموت و أن تُميت وظائف الجسد يعني الحياة. و هكذا فالوجود كلِّه ، إن وُضِع تحت قانون الشريعة يصبح جسد الموت. لكن كيف أفسر أن الذي يكمن في ذاتي مرتبط بلعنة القوانين ؟ يصرح ريكور أن هذا النوع من الوجود منبثق من إرادة الحياة تحت ظل الشريعة و مُبرّرة بواسطتها، إرادة عدالة خاصة التي يسميها بولس " التمجيد في الشريعة "[③].

يقدم ريكور هنا وجهان لهذه اللعنة : أولا ، تفتيت الشريعة إلى كثرة من الوصايا ، و كثرة من الإتهامات اللامتناهية التي تجعل الشريعة ملعونة. هذه الظاهرة يُطلق عليها اسم اللامتناهي السيئ .[④] ثانيا ، ضياع معنى الخطيئة كموجود أمام الله ، ضياع يسمح للذنب أن يصبح دائم الوجود و يطور أضراره.[⑤] لكن يبقى من الصعب فهم كيف أن الغموض البنائي للإنسان يمكن أن ينبثق من الإرادة و يُبـرَّر بالشريعة . التفسير الأنطولوجي الحقيقي يبدو أنه يعرض الأشياء في نظام معاكس يجعل تقهقر الإنسان في اللانهائي السيئ للذنب نتيجة للتركيب بين طبيعةٍ لانهائية و تعطشٍ لانهائي ، و اللانهائي السيئ ذاته نتيجة للإستعمال السيئ للحرية . إن إرادة إنقاذ الذات دون مساعدة الله ، أي بمعنى محاولة تحقيق الحرية

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P. 137 .

② **ibid. p. 136- 137 .**

③ **ibid. p. 136 – 137.**

④ **ibid. p. 139 .**

⑤ **ibid. p. 139 .**

الكاملة بالمجهودات الذاتية فقط ، سيؤدي بالإنسان أن يقضي على نفسه في بحثٍ لانهائي و غير معقول.①

إن الحرية المُعدَّةُ أصلا للسعادة ، سيكون محكوما عليها بالفناء عندما تنغلق على نفسها و تنعزل عن التعالي . هذا ما يقترحه أحد مقاطع ريكور في "رمزية الشر" : « إنها الخطيئة ، التي تنتهز الفرصة ، تستخدم القانون لوخز ذاتها و تتحول إلى إشتهاء ؛ فالخطيئة ، المُستخدِمة للقانون تغويني و من ثم تقتلني »②.

يرى ريكور ، حسب بولس ، أن الحرية هي نتاج مفارقة كمال الخارجانية أي الحكم الآتي من الخارج هو نفسه كمال الجوانية التي سماها بولس الخلق الجديد أو الحرية.③ فالحرية هي في التحليل الأخير ليست القدرة على التردد و الإختيار بين المتناقضات ، و ليست أيضا الجهد و الإرادة الصالحة أو المسؤولة ، بل هي بالنسبة لبولس هي أن تكون داخل نفسك ، في الكلانية ، و الكلانية هنا ليست سوى المسيح. ذلك هو الرمز الذي ، انطلاقا منه، تم النظر إلى الخطأ من حيث تجربةٍ حصلت في الماضي و تم تجاوزها، و لأن التبرير هو هذا الحاضر الذي يحكم الإستذكار الخاص بالخطيئة. فإن الخطيئة الأسمى تتركز في الجهد العبثي المبذول من أجل التبرير بمعنى أن الإنسان مبرَّر بالإيمان و دون تطبيق الشريعة. التبرير بواسطة الإيمان هو الذي يُظهِر فشل التبرير بواسطة الشريعة .

---

① ــ إن ريكور يذكر اللانهائي السيئ بمعنيين : اللانهائي السيئ للرغبة و اللانهائي السيئ للذنب ، فهما إلى حد ما مرتبطان .

② p. Ricoeur . symboli. Du mal . p. 135 .

③ عدنان نجيب الدين . مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . ص . 218 .

بناء على ما تقدم ، يؤكد ريكور[1] على أن فشل العدالة الخاصة بالكتب ، هو الذي يكشف وحده المجال الكامل للخطيئة . ففي الإستذكار تُكتشف تاهوية الحقيقية للأخلاق ، و للسلوك التعبدي و الشعائري .

بطبيعة الحال ، إن فكر القديس بولس كان دينيا خالصا و غريب عنأي تفكير فلسفي . لكن نظرية الرمز التي أقامها ريكور ، و التي تبين أن الرمز هو الكشف عن حقيقةٍ لا نخلقها لكننا مدعوون على إلى المشاركة فيها ، هي دليل على أن الفلسفة لا يمكنها فقط الكشف عن حقيقة عالمية لكل الخطابات ، بل يجب عليها القيام بذلك قصد القيام بواجبها النبيل .

④ ـ الأسطورة الآدميـــــة : le mythe Adamique

يرى ريكور أن الأسطورة الآدمية هي الأسطورة الأنثروبولوجية بامتياز[2]. هذا يعني أن الأسطورة هي الوحيدة من بين الذين درسهم ريكور ، التي تجعل من الإنسان أصل الشر الموجود في العالم. و يعني أيضا أن قصة السقوط تحقق الوظائف الثلاث المميزة لكل الأساطير المتعلقة بالشر الإنساني ؛ وظيفة العالمية الحسية ، و التوجهاتية الزمانية و الإستكشافية الأنطولوجية[3].

أولا ، إن صورة آدم تمثل جد الإنسانية الحالية ، فالأسطورة تشمل الإنسانية جمعاء في

---

① p. Ricoeur. **Symbol. Du mal . p. 143 .**

② **ibid. p. 218 .**

③ **ibid. p.154 -155 .**

تاريخ موجه للنوع الإنساني في كليته و لكل الأفراد . و ثانيا، الأسطورة الآدمية تُدخِل في التاريخ توترا بين بداية و نهاية الشر و تضمن للإنسانية، التي هي الآن في صراع مع قوى الخسران (بالمعنى الديني)، إمكانية الخلاص . و أخيرا، الأسطورة الآدمية لها بعد أنطولوجي بما أنها تعلمنا أن إستلاب الوجود التاريخي للإنسان ليس أساسيا بل خسارة للبراءة التي تحاول إسترجاعها ، غير أن هذه الحرية و هذه البراءة لم و لن يكونوا في متناول الإنسان . إن ريكور يوضح بأن الأسطورة الآدمية هي أسطورة الإبعاد و النفي أكثر مما هي أسطورة السقوط ، بما أن فكرة السقوط تفترض إنسانية أعلى التي منها حدث السقوط[①]. الأسطورة الآدمية لها القدرة على إثارة تأمل لاحق حول قوة تحوُّل الحرية ، الحرية التي لم تخضع للشر للوهلة الأولى أي في بداية التاريخ لكنها قد تسقط في أية لحظة في إغوائية بسبب الهشاشة العاطفية للإنسان و قابليته للخطأ FAILLIBILITE .

إن أسطورة السقوط تبحث إذن عن توصيل فكرة الغموض البنائي للواقع الإنساني : فهو خُلِق خيِّرا ثم أصبح سيئا بسبب الإستعمال السيئ للحرية : « إن أنثروبولوجية الغموض تتصرف هكذا بالأسطورة ؛ بعد الآن عظمة الإنسان و إثميته متداخلان لا يمكن حلُّهما بدون أن نقول : هنا تكون شرية تاريخه العرضي »[②]. يُذكرنا ريكور بأن لعنة الشريعة كما وصفها القديس بولس هي المثال الأكثر بروزا حول الحرية التي تترك نفسها تقع تحت غواية قوة الخطيئة مما يسمح لعكسٍ خبيث للشريعة المقدسة إلى منبعٍ للشر : « لكن الخطيئة التي ، لكي تظهر الخطيئة ككذلك ، تستخدم شيئا خيـرّا (الشريعة) لكي تجلب لي الموت ، من أجل أن تمارس الخطيئة كل قوتها كخطيئة عن طريق وسيلة وصية أخلاقية... فعلا ، نعلم أن

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P. 219 .

② **ibid. p. 231 – 232** .

الشريعة روحانية ؛ لكن أنا جسد ، أخضع لقوة الخطيئة »[1].

الحرية لا يمكن حمايتها ضد إنحطاط الإستلابية إلا بالإعتراف بتناهيها . يشير ريكور هنا إلى أن هذا التناهي يتمثل في أن الحرية موجهة منذ البدأ من طرف " مبدأ إخضاع لنظام ترتيبي و تفضيلي بين القيم "[2]. هذا يعني وجود نظام تفضيلي و ترتيبي للقيم . فالقيم ليست كلها في مستوى واحد من القيمة (و هذا قد يحكم بأن لا توجد أية قيمة بسبب صعوبة الإختيار) و أن الإنفتاح للتعالي يجعل ممكنا الإهتمام و الإنتباه إلى الأعمق منها . الإنسان لا يستطيع أن يأمل في الوصول إلى حرية الكمال (كالحرية الإلهية) فلا يمكن أن يكون خالقا لقيم الخير و الشر ، بل يمكنه فقط الموافقة على النظام الذي هو أساس معنى الوجود و يكرس نفسه للقيم لكي يُجذرها في الواقع المادي. إن ريكور ، مثلما ذكر ذلك في " الإرادي و اللاإرادي" ، بيّن أن الموافقة على الضرورة التي تحدد قدراتي لا تعني البتة التخلي عن الحرية . إن ريكور يعيد هنا نفس الفكرة التي مفادها أن كل تحديد ليس إكراها بالرغم من أن هذا يبدو كذلك بالنسبة للحرية المنحطة : « على الخصوص ، لم نعد نعرف ما يمكن أن يكون تحديدا دون أن يقهر ، بل الذي يوجه و يحفظ الحرية ؛ لم يعد لنا أي منفذ لهذا التحديد الإبداعي »[3]. بفضل الإعتراف بتناهيها و الإنفتاح على التعالي ، فإن الحرية بإمكانها الإعتراف في آن واحد بلا عصمتها ، و ميلها للخطيئة و تكتشف خيريتها و براءتها الأصلية . عندما نؤوّل كل من البراءة و الخطيئة ، ليس كتتابع أفقي بل كتتابع هرمي يكتسب الإنسان الضمان بأن الشر ، مهما كان جذريا و إغوائيا ، لا يمكن أن يجعل منه

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL**. P. 323 .

② **ibid. p. 232 – 233** .

③ **ibid. p. 234** .

إلاّ إنسانا.① الإعتراف بالخطايا ليس الهدف منه قهر التائب تحت ثقل الخطيئة و جرّهِ إلى اليأس بل لجعله واعيا بواقعه الحقيقي و بالكمالية التي هو قادر على تحقيقها بالرغم من الشر الأصلي لكينونته .

ما تعبر عنه رمزية الشر إذن هي مفارقة خيرية الإنسان المخلوق و شرية الإنسان التاريخي.② إضافة إلى صورة آدم ، فالأسطورة لجأت إلى شخصيات أخرى لتوصيل هذه الحقيقة : بالإضافة إلى آدم ، هناك حواء و الحية . فعن طريق حواء ، حاولت الحية إغراء آدم ، فحواء تمثل إذن الهشاشة الإنسانية التي تُعرِّض الحرية لمخاطر الإغواء بالشر و هذا رغم قدرها نحو الخير.③ أما الحية ، فترمز إلى خارجية الشر الذي وجده كل إنسان هنا. فصورة الحية مظهر مهم لتجربة الإنغواء ، و المغامرة هي نتيجة إغواء من الخارج تنتهي بالإستسلام للخطيئة . لكن الحية هي في الواقع جزء منا نجهله . فالإغواء الذي استولى على القلب ماهو إلا إغواء ذاتنا بذاتنا و قد أسقطناه على موضوع الإغواء . تمثل الحية إذا مظهرا من سلبية الإغواء و هي على تخوم الداخل و الخارج ، أي داخل الإنسان و خارجه .

إذن ، لقد كان الشر موجودا ، و نحن نصادفه و لا نخلقه ، بمعنى أننا لسنا أصل الشر و لا جذره . و عليه لا يكون الإنسان شريرا بالمطلق ، بل هو شرير من الدرجة الثانية ، شرير نتيجة الغواية ، و الشرّانية هي صفة ملحقة به ، لكنها ليست جوهره . إلاّ أن ذلك لا يمنع من أن يكون الإنسان مسؤولا عن إدخاله الشر لهذا العالم لأنه بـدأه و دشّـنه . و له واجب الندامة و التوبة لعله يتطهر من خطاياه ، فالإنسان، علاوة على ذلك ، يتلقى من الأسطورة

---

① P. RICOEUR. **LA SYMBOL. DU MAL. P. 139** .

② **ibid. p. 139** .

③ **ibid . p. 238 – 239** .

ضمانا على إمكانية تلقي المغفرة و العفو .

إن الرمزية الأولية هي لغة الإعتراف بالخطأ ، الخطأ الذي يشوه جمالية الخير و يُظلم نورها . مهما كان الشر جذريا ، فلا يمكن أن يكون أكثر جذرية من الخير و البراءة لذلك يجب فهمها من خلال التصور الهرمي (و ليس تتابعهما بمعنى هناك أول فثاني إلخ ...) . الرمزية تتوجه نحو إتجاه نزع الشر : الدنس (مماثل للطخة) ، الخطيئة (مماثلة للإنحراف و الضياع) ، الإثم (مماثل للإتهام) يبيِّون إمكانية للتطهير ، و للعودة و للفداء و التحرر من ثقل الإتهام و الإدانة .الإستلاب لا يكون أبدا مطلقا و البراءة تبقى قائمة ، البراءة التي تُكوِّن الهوية العميقة للإنسان و تمنع من جعل الإنسان مماثل للحيوان . إن أساطير بدأ الشر و نهايته و بصورة خاصة الأسطورة الآدمية ، تبين أن إسترجاع الطهارة تبقى دائما ممكنة . غير أن الحرية كونها فقط إنسانية و متناهية ، فلا يوجد أمل لإصلاح تام للكمالية الوجودية . فالإنسان يستطيع فقط أن يحلم بالقدسية التي سيسترجع بها الكلانية ووحدة المعنى التي تؤسس جوهر وجوده . إن الأخرويات تتنبأ بأن هذا الحدث سيتحقق مع نهاية التاريخ . لكن في انتظار ذلك ، الإنسان مُقدّر لكي يكون شعور بائس و ممزق و يرى حريته مقيدة و متأثرة و مصابة بعدوى إختياراته .

إن المعرفة المطلقة الناتجة عن التوسط لكل المحدوديات و التي ستكون مرادفة لحرية تامة تتحكم في نفسها ، هذه الحرية لم تتحقق إلاّ في عقل هيجل، لذا يقول ريكور: « و ثمة سبب يدعوني لأن أفكر بأن أي معرفة مطلقة غير ممكنة ، هذا السبب هو قضية الشر»[①].

إن حقيقة هذه الحرية ، أشار إليه ريكور بمفهوم العبد الحاكم أو الحرية المُستعبدة . فعندما يقرر هذا المفهوم هو « الفكرة القصدية لكل رمزية الشر »[②] فهو لا يعني فقط أن هذه الرموز هي الوحيدة القادرة على عرض ما هو غير مقبول بالمقاربة المنطقية وحدها. إذن رمزية الشر هي الطريق المفضل نحو فهمٍ أفضل للبؤس العاطفي للإنسان الممزق بين تناهيه و توقه للانهائي و اللامشروط ، و بين إستلابه التاريخي و رغبته في الحرية و الشفافية .

إن هرمينوطيقا الرموز المُنجزة من طرف ريكور إيجابية بمعنى أنها مؤسسة على الثقة في إمكانيات الرموز على الكشف . فهي تنطلق من الإعتقاد أن مثالية فلسفة ما دون افتراض مسبق هي مخادعة . و يجب المراهنة على أن الرموز يمكن أن تكون منبع الخطاب الموضوعي حول الإنسان و الواقع: « فإن المهمة الأولى للتأمل حول الرموز ليست في أن يبدأ ، و لكن في أن يتذكر من وسط الكلام »[③] . كما أن هذه الهرمينوطيقا مؤسسة على فكرة أن الإنسان ليس مركز الخلق ، و أن المعنى الكلي للوجود ليس أصلي عنه بل انكشف

---

①ــ السبب الأكثر وضعية من هذا العجز في الحرية على تجاوز محدوديتها و الذي يحمل ريكور على إنكار فكرة المعرفة المطلقة هو أن الرموز و الأساطير تتضمن معاني ثرية تتجاوز التأويل الفلسفي. « يوجد أكثر في الأساطير و في الرموز مما يوجد في كل فلسفتنا . فالمقدس لا يمكن نزعه من أية معرفة ، فمعانيه تبقى أُخروية .» بول ريكور . صراع التأويلات . تر. منذر عياشي . ص [387- 388] .

② p. Ricoeur . symbol. Du mal . p. 145 .

③ــ بول ريكور . صراع التأويلات . ص . 339 .

له : « الرمز يحمل على التفكير أن الكوجيطو في داخل الكائن و ليس العكس »①.

حسب ريكور ، إن الفينومينولوجيا الهوسرلية ، بالرغم من محاولتها لتجاوز سذاجة العلوم الطبيعية (سذاجة كامنة في الإفتراض المسبق الأساسي الذي بمقتضاه تكون الذات مجرد موضوع كباقي الموضوعات في هذا العالم) فهي في حدِّ ذاتها ساذجة عندما اعتقدت أن الكل المتضمن في معنى العالم محتوى في الذاتية كتلازم قصدي.②

في الحقيقة يجب إثراء ثورة كوبرنيقية ثانية ، بعد التي أُنجزت من طرف كانط و هوسرل و التي وضعت الذاتية في قلب الأفق الفلسفي ، من أجل الكشف للذاتية كلانية المعنى المنغمس فيها و التي تدعوه و تناديه من خلال كل رمزٍ. كلانية المعنى هذه يسميها ريكور بـ " المقدس" . إن هرمينوطيقا الرموز هو المكان الأمثل لهذه الثورة الفكرية و التي تمكننا « أن نكون مُنادين بالرغم من صحراء النقد »③. و عليه إن رمزية الشر تتأسس على فرضيتين مسبقتين : أولا : إن لغة الرموز و الأساطير تقول شيئا حول واقع العالم . و ثانيا أن الإنسان ليس جزيرة منعزلة من المعنى في الكون (لا رجل جزيرة حسب تعبير الشاعر البريطاني جون دون JOHN DONNE) بل هو أصلا منغمسا في هذا المعنى . و فعلا توجد علاقة دائرية ، لكنها ليست حلقة مفرغة بل هرمينوطيقية ، بين هذين المنظورين : من جهة ، ليس الإنسان ذاتية منغلقة على نفسها لأن المعنى معطى له و المعرفة الوحيدة التي

---

① p. Ricoeur. Symbol. Du mal . p. 331 .

②ـ إن ريكور يصرح في موضع آخر أن الفلسفة الأخيرة لهوسرل ، أي فلسفة " عالم الحياة" هي مؤشر فشل مشروعه في إختزال الكائن ، الذي كان يطبع مؤلفاته الأولى : إن معنى الكائن يبدو أنه يجب أن نبحث عنه في الذاتية المنعزلة في نسق من المعاني بما أن الذات هي في علاقة مع الطبيعة و ليس مع حقل المعاني . (أنظر بول ريكور . صراع التأويلات . ص 39) .

③ p. Ricoeur . symbol. Du mal . p. 325 .

سيكتسبها حول ذاته يجب أن تنبع من سياق تأويل ذاتي عن طريق إشارات إبداعاته و بصورة خاصة الرموز التي تناديه ، و من جهة أخرى ، يمكن للغة أن تكون لها بعدًا أنطولوجيا لأنها توجد كموجود في الكائن الذي هو اللوغوس و الفهم .

يجب الإشارة ، إلى أن ريكور في رمزية الشر لم يميز جيدًا بين مفهوم " الحقيقة" و "المقدس" . فالمقدس يعتبره الحقيقة من الطبيعة الفلسفية لأعماله و القيمة الكبيرة لمصطلح الحقيقة ، في المسيحية مثلا ، إن ريكور يتحدث دوما عن المقدس . من البديهي أن الأهمية المعطاة للمصطلح نابعة خاصةً من تواجدها في مختلف المؤلفات المدروسة من طرفه .

يُلاحظ في دراسة ريكور للخطيئة و رمزية الشر و كأن عمله هو أساسا عمل ديني و يتناول تاريخ الأديان و ذلك بمساعدة تصورات و مفاهيم مأخوذة من تقاليد الفلسفة اليونانية القريبة جدا من أنطولوجية الرمزية الدينية للشر . لكن رغم ذلك فعمله يبقى فلسفيا بالدرجة الأولى ، لقد لاحظنا استعانته بمذاهب فلسفية كبرى كالظاهراتية ، و الوجودية و البنيوية و التحليل النفسي الفرويدي ، إضافة إلى تأثره الواضح بكانط و جان نابير و كيركيغارد ...

أخيرا ، إن عمل ريكور يمكن أن يعتبر كدعوة إتجاه علماء الأديان و شراح الكتب المقدسة إلى الإنفتاح أكثر لروح النصوص . إن ريكور رفض ذلك التفسير التقليدي لمفهوم الخطيئة الأولى بإخراج معناه الرمزي (فبين خطأ فكرة الخطيئة الوراثية) ، لذلك يلوم علماء الأديان لتضحيتهم بذكاء الإنسان عِوض إيقاظ المؤمنين على « الذكاء الخارق لرمزية وضعهم الحالي »[1].

---

① **P. RICOEUR. LA SYMBOL. DU MAL. P. 224 .**

خـــــــــاتمـــــــــــــة

إن الموضوع المركزي لفلسفة الإرادة هي الحرية . هذه الحرية ليست إلهية ، بمعنى ليست مطلقة و لا مشروطة ، بل حرية إنسانية فقط ، أي محدودة و مهددة باستمرار . الحرية ليست معطاة بل عمل و إنجاز . فالكمال ليس ميزة هذا العالم لذلك فالإعتراف بمحدودية العالَم و الإنسان شرط ضروري لأصالة الحرية . لذلك نجد ريكور ، يتوافق مع باسكال الذي يعتبر أن الإنسان ليس ملاكا و ليس وحشا .

بتأملنا في " الإرادي و اللاإرادي " ، و كذلك في "رمزية الشر" نلاحظ أن الإنسان ليس كائنا بسيطا ، بل هو خاضع دائما لقطبي الإرادي و اللاإرادي بل هو محدود و غير متناسب و غير متطابق مع نفسه . فنحن إذن أمام قطبيتين تشكلان خلفية اللاعصمة : التناهي و اللاتناهي على الصعيد الأنطولوجي ، و الإرادي و اللاإرادي على الصعيد السلوكي و العملي .

بإختصار ، في كتابه " الإرادي و اللاإرادي " بيَّن ريكور نوع من الدياليكتيك بين الحرية و الطبيعة ، لذلك نجده يرفض الحرية السارترية التي تنطلق من العدم . على الرغم من كون الإرادة قضية نفسية محضة إلاّ أن ريكور أرادها أن تكون إنطلاق من أجل إقامة أنثروبولوجيا فلسفية متكاملة ، كتفحص الإنسان في إنجاز مشاريعه ، من دون الكلام على سقوطه في عمل الشر ، ثم على إنتصاره الأخير ، و عودته إلى نوع من البراءة الثانية تعانق البراءة الأولى التي كانت لآدم في الفردوس .

أما في الإنسان الخطاء ، كانت مشكلة الخطيئة الهاجس الذي كان يقلق فكر ريكور ، لذلك قال عنه " فرانسوا دوس " FRANCOIS DOSSE : « كل الموضوع الكالفيني حول الخطيئة ، الدنس و تجربة الشر التي بعثتها الحرب ، تمثل هاجس لفكر ريكور ، الذي

سيجعلها الموضوع المفضل للبحث الفلسفي . فجعلها موضوعات صراع مع نفسه ففيها التزم بأشكلة ضيقة لأسس الخطيئة »①.

في "الإنسان الخطاء" ، كان غرض ريكور من طرحه أنطولوجيا اللاتناسب التفكير في الحالة المتوترة الخاصة بالوضع الإنساني ، المحكوم بقطبية الإرادة المتناهية من جهة و قطبية اللاتناهي من جهة أخرى ، و هذا اللاتناسب هو الأساس في إمكانية الخطأ عند الإنسان و ضعفه أمام الشـــر .

فالإنسان الخطاء يعني أن « إمكانية الشر منقوشة في بنيته التكوينية »②. هذا الوضع يجعل حالة اللاعصمة مسألة لا يمكن تجاوزها و بالتالي ، تصبح إمكانية الشر مسألة متحققة . أما في " رمزية الشر " ، بحث ريكور عن أصل الشر ، فتوسّل ريكور الأسطورة من خلال سرد السقوط الأول كما يُقرأ في التوراة . و قد اعتمد على المنهج التأويلي ، فاستطاع أن يكشف سر هذه العلاقة بين الشر و الخطيئة .

لقد ميز ريكور بين وحشية الحيوان و عنف الإنسان ؛ فعنف الإنسان قصدي ، و الشر عنده هو التنكر لقيمة الوجود و الحرية .

يمكن القول ، إنطلاقا من فلسفة ريكور أن الإنسان مخلوق و كائن فريد من نوعه : فهو ليس حيوانا و عبدا لغرائزه و جسده فقط . فهذه حقيقة لا يفندها أحد . كما أنه ليس ملاكا أو

---

① **Francois Dosse. P. Ricoeur. Les sens d'une vie. La decouverte . poche . paris . 2001 . 2008 . page . 144 .**

② **p. Ricoeur . symbol. Du mal . p. 149 .**

إلـها . فهو بين هذا و ذاك ، و هنا تكمن حريته ؛ فلو خُلِق ملاكا لما كان له إختيار الفعل أو الترك ، و لما كان له الإختيار بين فعل الخير أو فعل الشر و لَما أختار أن يفعل الواجب أو يتركه . لكن بما أنه إنسان ، بإيجابياته و نقائصه فهو إذن كائن الحرية بإمتياز.

قد يخطئ الإنسان ، عن قصد أو عن غير قصد ، لكن له إمكانية العودة و التفكير عن أخطائه و تطهير نفسه منها : سواء ذلك أمام اللـه ، من خلال التوبة و الرجوع أو أمام غيره من البشر و يبدو ذلك في صور التسامح و طلب العفو و الصفح و المصالحة ، إلخ...

من خلال هذا الدراسة نستنتج أن فلسفة ريكور تتميز بالتعدد و التنوع لذا يبدو من الصعب استخراج ما يمكن تسميته بالفلسفة الريكورية ، فتنوع مشاربه الفلسفية و تعدد مباحثه جعل الباحثين يلاقون صعوبة في تصنيفه و إدراك وحدة تفكيره .

لكن يبقى التنوع الميزة الأكثر بروزا في فلسفته ؛ كانت بدايتها بفينومينولوجيا الإرادة ثم تحولت إلى الهرمينوطيقا الموروثة عن منهجية تأويلية التي كانت مطبقة في البداية في النصوص الدينية (تفسير النصوص الدينية Exégeses) فحاول إبراز تعددية التأويلات المرتبطة بالتجربة الإنسانية . هذه التجربة الهرمينوطيقية تفاعلت مع تخصصات أخرى كالتحليل النفسي الفرويدي و البنيوية اللسانية و الأنثروبولوجيا .

كما تميزت فلسفة ريكور بالدورات (أو اللفات Detours) ، فالبعض كان يرى فيها تقطعات في استمرارية فكره و البعض الآخر كان يرى فيها مراحل متتابعة و ضرورية تثري بعضها البعض . لذلك يرون أن هذه الدورات ضرورية و مفيدة ، لكن من جهة أخرى تتضمن جانبا سلبيا غير مقبول ، يتمثل في تأخير تحقيق الغاية الموضوعة و المحددة في فلسفة الإرادة ؛ و فعلا كلما تجنبنا الطريق المباشر و المستقيم نستغرق وقتا أطول في الوصول إلى المبتغى و الغاية .

إن الغاية التي حددها ريكور في فلسفة الإرادة هي ؛ تأسيس شاعرية الإرادة la poétique de la volonté أي لفكرٍ يبحث عن الممكنات المُتاحة و المعطاة للإرادة المُستلبة لكي تتحرر

من قيود الشر التي تستعبدها بمجرد دخولها في هذا العالم . فالشاعرية باختصار هي التي تُعرِّف الإرادةَ طريقها نحو الحرية أي نحو « إنجازية الرغبة في الوجود » بمعنى طريق لـ " أنطولوجية الذات" ، أي إنجازية لا يمكن أن لا تكون تحررا.① إن ريكور من الممكن أن يضيّع تحقيق هذه الغاية بمجرد إعتماده على الهرمينوطيقا التي ستجرّه إلى حيث لا يريد أو بالأحرى تعيقه عن تحقيق ما يريد الوصول إليه .

إن ريكور وضع مشروعا لشاعرية الإرادة متخذةً طريقا إتجاه الميتافيزيقا ، عندما ذكر أن التعالي ينادي الذات و يدعوها نحو هذا الطريق ، لكن يبدو أن مشروع ريكور صعب المنال و التحقيق ، فهو لم يبين لنا بوضوح الكيفية التي تحقق بها الذات هذا التعالي .

لذلك بقيت الغاية من فلسفة الإرادة مجرد مشروع لم يتحقق ، و فعلا ، أكثَرَ ريكور في السنوات الأخيرة من حياته الفكرية من اللفات Détours ، فابتعد عن الطريق المباشر الذي من المفروض يؤدي إلى الكوجيطو و إلى تحقيق مشروع " شاعرية الإرادة " أي ما هي شروط تحقيق هذه الحرية ؟ نرى أن الإشكال مهم جدا يستحق البحث ، من هنا ندرك مدى تضييع ريكور لوقتٍ ثمين .

فأعمال ريكور تبدو شبيهة بأشغال الطرق التي تُنجز في مدينة فتكثر الإنحرافات و تتعقد ، مما تعيق في النهاية الوصول إلى وسط المدينة .

لكن من جهة أخرى ، يمكن تفهم ريكور لإتخاذه هذا الطريق الطويل و الشاق لتحقيق

---

① **pall skulason . Hommage à paul ricoeur. Journee de la philosophie à l'UNESCO . 2004 . page . 53 .**

شاعرية الإرادة ، رغم وجود خطر عدم الوصول إلى الغاية ، فالأمر لا يرجع إلى إختيارات منهجية من طرفه بل بسبب تعقد مسألة الإرادة ؛ هذا التعقد الذي تجنبه الفلاسفة عبر العصور ، أما ريكور فكانت له شجاعة الخوض في مسائلها المعقدة ، و فعلا إن شاعرية الإرادة هي مشروع الحياة كلها ، حياة طويلة و شاقة و معقدة ، مدفوعة إلى تحرير هذه الحرية المُستلبة. ربما قلق ريكور الفلسفي الزائد كان سببا في كل هذه اللفة حتى أنه قال عن نفسه : " إنني روح فضولية و قلِقة " لذلك نلمس في أعماله عدم الرغبة في الوصول إلى نتائج نهائية ، بل الرغبة في التعمق و توسيع الإشكاليات و مواجهة الغموض و المفارقات .

إن ريكور ظل يؤمن بالطيبة البشرية و قدرتها على تخطي كل مآسي التاريخ و هنا يكمن جوهر كل فلسفته و هذا يذكرنا بقول " دوستويفسكي " : أن الإنسان شرير لأنه لا يعلم بأنه خيِّر .

في الأخير ، نأخذ العبارة الأخيرة لريكور من كتابه : الذاكرة ، التاريخ ، النسيان ؛ " عدم الإنجاز كإنجاز " L'inachévement comme accomplissement ، و يقصد من عدم الإنجاز التخلي عن المعرفة المطلقة و لا يقصد بها الإخفاق أو الإنكسار .

ختاما لهذه الدراسة ، نرى أن المنهج التأويلي الذي استعمله ريكور يجب أن نستفيد منه نحن المسلمون خاصة في قراءة تراثنا و إعادة قرائته على ضوء معطيات الحاضر . فلم يعد مقبولا مثلا اليوم فهم النصوص الدينية بالطريقة نفسها التي كان يفهمها السلف (كالقرن الأول الهجري) . فالتراث لا يجب أن يكون مجرد تركِة ثقيلة لا نعرف كيف نستعمله أو كيف نستفيد منه . بل يجب إستغلال تطورات العلوم الإنسانية و اللسانيات و مناهج التأويل لإعادة إحياء تراثنا و إعادة قرائته . لذلك لا يجب التعاطي مع القضايا المعاصرة بالأساليب الفكرية القديمة . فالمعارف الدينية يجب أن تتغير (وليس النص الديني) ، " فالرمز يبعث على التفكير " كما قال ريكور ، لذلك يجب الإستفادة من فتوحات العلوم الإنسانية و من آلايات بحوثها ، انطلاقا من الرموز لفهمٍ جديد للتراث .

قائمة المصادر و المراجع :

I. قائمة المصادر باللغة العربية :

1) ريكور بول : فلسفة الإرادة. التناهي و الإثم. الإنسان الخطاء. تر. عدنان نجيب الدين. المركز الثقافي العربي. بيروت . الدار البيضاء.ط1 – 2003 .

2) ريكور بول : بعد طول تأمل . تر: فؤاد مليت. الدار العربية للعلوم. ناشرون . المركز الثقافي العربي. بيروت . الدار البيضاء. 2006 .

3) ريكور بول : في التفسير: محاولة في فرويد. تر: وجيه أسعد . أطلس النشر و التوزيع . 2003 .

4) ريكور بول : صراع التأويلات . تر: منذر عياشي . مراجعة د/ جورج زيناتي.. دار الكتاب الجديد المتحدة . 2005 .

5) ريكور بول : الذات عينها كآخر. تر: جورج زيناتي . المنظمة العربية للترجمة . بيروت . 2005 .

6) ريكور بول : الذاكرة، التاريخ، النسيان . تر: جورج زيناتي . دار الكتاب الجديدة المتحدة . ط1 . 2009 .

II. قائمة المراجع باللغة العربية :

1) أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس. تر: إسحاق بن حنين. حققه : عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. ط1 . 1979 .

2) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة . الجزء الرابع . القرن 17م . تر : جورج طرابيشي . دار الطباعة و النشر . بيروت . 1983 .

3) إميل برهييه. تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية. تر: جورج طرابيشي . ط1 . 1982.

4) اسبينوزا ، باروخ : علم الأخلاق. تر: جلال الدين سعيد . دار الجنوب للنشر.تونس.

5) إ . م. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا. تر: د/ عزت قرني . عالم المعرفة .
6) جاسبير دافيد : مقدمة في الهر مينوطيقا . تر : وجيه قانصو. الدار العربية للعلوم . منشورات الإختلاف. 2007 .
7) جان غراندان : المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا . تر: عمر مهيبل. منشورات الإختلاف . 2007
8) جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . تر : فؤاد كامل . دار الثقافة للنشر و التوزيع . القاهرة.
9) جورج زيناتي : رحلات في الفلسفة الغربية . دار المنتخب العربي . 1993 .
10) جيل دولوز : نيتشه و الفلسفة . تر : أسامة الحاج . بيروت . 2001 .
11) جنفياف روديس لويس. ديكارت و العقلانية. تر: عبده الحلو.الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. ط2 . 1977 .
12) ديفيد وود : الوجود و الزمان و السرد. فلسفة بول ريكور . تر: سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي . بيروت. الدار البيضاء. ط1 . 1999 .
13) ديكارت ، رينيه : انفعالات النفس . تر: جورج زيناتي . دار المنتخب العربي .ط1 . 1993 .
14) ديكارت ، رينيه : مبادئ الفلسفة . تر: عثمان أمين . دار الثقافة للطباعة و النشر . القاهرة . 1975.
15) د/ الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر . 1980 .
16) عدنان نجيب الدين : مسألة الشر في فلسفة بول ريكور . دار الفكر اللبناني . ط1 . 2008.
17) غادامير : الحقيقة و المنهج . تر: حسن ناظم . علي حاكم صالح . دار أويا. ط1 . 2007 .
18) فتحي المسكيني : الكوجيطو المجروح . دار الأمان الرباط . ط1 . 2013.

19) كانط ، إمانويل : أسس ميتافيزيقا الأخلاق . تر: محمد فتحي الشنيطي . دار النهضة العربية . بيروت.
20) كانط ، إمانويل : الدين في حدود مجرد العقل . تر : فتحي المسكيني . جداول للنشر و التوزيع . 2012 .
21) كانط ، إمانويل : نقد العقل الخالص . تر : موسى وهبي . بيروت. مركز الإنماء العربي .
22) نيتشه : ماوراء الخير و الشر . تر : جيزيلا فالور حجار . ط1 . بيروت . 1995 .
23) هوسرل ، إدموند : تأملات ديكارتية . تر: تيسير شيخ الأرض . دار بيروت . 1958 .
24) هيديجر مارتان : الكينونة و الزمان . تر: فتحي المسكيني . دار الكتاب الجديدة المتحدة . ط1 . 2012 .
25) هيغل : فينومينولوجيا الروح . تر : العونلّي . مركز دراسات الوحدة العربية . ط1 . بيروت . 2006 .
26) هيغـل : محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الأول : العقل في التاريخ . تر: إمام عبد الفتاح إمام . دار الثقافة للنشر و التوزيع . القاهرة . 1986 .
27) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف . ط5 .
28) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية . مؤسسة هنداوي .

III. قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1) Ricoeur et M. dufrenne : K. jaspers et la philosophie de l’existence .seuil. 1947 .
2) Ricoeur paul. De l’interprétation : essai sur Freud. Seuil.1965.
3) Ricoeur paul . finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Aubier . paris.1960 .
4) Ricoeur paul . finitude et culpabilité. L’Homme faillible . aubier. Paris.

5) Ricœur paul . philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire. Paris. 1950 .

II. قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1) Alain : Element de philisophie . Gallimard. 1941.
2) Descarte René : Méditations Metaphysiques. Puf .1968 .
3) Francois doss : paul Ricoeur . les sens d'une vie. Chapitres annexes . la decouverte.
4) Francois doss : paul Ricoeur . les sens d'une vie . la decouverte . poche . 2001/2008 .
5) Hannah Arendt : condition de l'Homme moderne.trad. George Fradier. Ed. colman- levy – paris.
6) Hegel : principe de la philosophie du droit . trad. Andre Kaane. Et prefacé par Jean Hypolite. Gallimard . 1940
7) Mounier , Emmanuel : le personnalisme . puf. 1969
8) Nabert jean : essai sur le mal. Aubier . paris .1970.
9) Pall Skulason : Hommage à paul Ricoeur : Journee de la philisophie à L'UNESCO . 2004 .
10) Rene le Senne : traité de Caractérologie. Puf . 1945.

IV. <u>الموسوعات و المعاجم :</u>

1) عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة . ج 1 ، ج 2 . المؤسسة العربية للدراسات و النشر . ط1 . 1984 .
2) جميل صليبا : معجم الفلسفة . ج 1 ، ج 2 . دار الكتاب اللبناني . 1982 .
3) Le petit larousse illustré . 1995 .