

مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور^(١)

الأستاذ المساعد الدكتور

سامي شهيد مشكور

الباحثة

افتخار عبد صالح

جامعة الكوفة - كلية الآداب

مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور

الأستاذ المساعد الدكتور

سامي شهيد مشكور

الباحثة

افتخار عبد صالح

جامعة الكوفة - كلية الآداب

المقدمة:

هناك كثير من المشاكل التي تواجه الفلسفة، إذ نجد منها ما يلفت النظر في الفكر الغربي المعاصر، وأهم التغيرات التي تطرأ على بعض ملامحه ومعرفة طبيعة جزء يسير من هذه التحولات الكبرى التي شهدتها القرن العشرين فكرياً ومعرفياً، ويعد بول ريكور اسماً بارزاً في الفلسفة والأدب الفرنسي، وليس من السهل الإلمام بكل فلسفته لأنه يجد ذاته موسوعة مفتوحة على جميع المدارس والتيارات الفلسفية والأدبية واللغوية سواء كانت فرنسية أم إنكليزية أم أمريكية أم أوربية بشكل عام، فهو قد أخذ منها وتأثر بعدد من التيارات والاتجاهات السابقة له، فقد تأثر بفينومينولوجيا هوسرل، وتأثر بأطروحات هيدجر بالكينونة، وأخذ من الفلسفة التحليلية آراء في فلسفة اللغة. وكانت له إسهامات منها كتاب (الإرادي واللاإرادي)، و(التناهي الإثم) الذي تضمن جزأين (الإنسان الخطأ، ورمزية الشر)، وكان الهدف من ذلك هو تحليل الألم ومقاربة مسألة الشر وشرحها بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والدنس والذنب.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين تسبقهما مقدمة وتليهما خاتمة ثم قائمة بأسماء مصادر البحث ومراجعته، فأما المبحثان فكان الأول: مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور، والثاني: فلسفة الشر من خلال تأويل الرمز والأسطورة.

المبحث الأول

١- مشكلة الشر في فلسفة بول ريكور:

تواجه الفلسفة واللاهوت الشر بوصفه تحدياً لا مثيل له. وهذا ما يعترف به كبار مفكري المذاهب المختلفة بكثير من التحسر، لكن المهم ليس هذا الاعتراف، بل الكيفية التي يتلقى بها هذا التحدي، بل هذا الفشل^(٢).

إن إرادة الإنسان أسيرة تماماً للخطيئة، وإنه لمن السهل على المرء أن يجد تحت تعبير (الأسر) كل التنبؤ النبوي والرسولي، ولكن إعلان الإيمان يضيف مباشرة بعد ذلك: (إننا نعتقد أن كل سلالة آدم قد تفتشت فيها هذه العدوى التي هي الخطيئة الأصل، ونزعة الشر الموروثة، وهي ليست محاكاة كما أراد (البيلاجيون) أن يقولوا، والذين نحتقرهم في خطاياهم) خطيئة أصلية، نزعة الشر الموروثة وأنها نعتقد أيضاً بأن نزعة الشر هذه إنما هي فعلاً خطيئة وبها يحكم على كل الجنس الإنساني، حتى على الأطفال الصغار في بطن أمهم وأنه سيعد خطيئة أمام (الله)، و(البقية)؛ لذا يكون الانطباع لدينا أننا ندخل ليس فقط إلى اللاهوت بوصفه علماً، ولكن إلى المجادلة وإلى الخصومة المدرسية: إن تأويل الخطيئة الأصلية بوصفها عقدة ذنب أصلية لصغار الأطفال في بطن أمهم لا يكون فقط على مستوى واحد، ولكنه يصل إلى نقطة يتحول فيها عمل اللاهوتي إلى النظر المجرد وإلى السكولائية، وعلى هذا فإن مفهوم الخطيئة الأصلية ويعني هذا أنني أ طرح قضية تتعلق بالمنهج وبالفعل فإن هذا المفهوم مأخوذ مثلما هو ليس توراتياً، وهو يريد ذلك أن يأخذ بالحسبان مضمون الاعتراف نفسه على قدرته في الإحالة ما ليس مفهوماً، بل هو إعلان يندد بالشر وإعلان ينطق بالغفران وباختصار فإن التفكير في المعنى، فمفهوم الخطيئة الأصلية يمثل معرفة كاذبة ويجب تهميشها بوصفها معرفة، إنها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة كما هي معرفة كاذبة تحجز مقولة قانونية بيولوجية للوراثة في مفهوم غير منطقي^(٣).

ويتساءل (ريكور) في النهاية عن معنى أن يكون الإنسان خطاء؟ فيقول إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان، وهذا ما أراده (ليتز) حين يقول إن محدودية الإنسان هي فرصة الشر المعنوي، ويحاول ريكور تصحيح هذه المسألة فيؤكد أن المحدودية غير كافية بحد ذاتها لينبثق منها الشر، ويطرح مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركا في العدم كونه متناهيا، بل كون الإنسان غير متطابق مع ذاته، لذا يلبي مفهوم اللاتناسب بين الذات والذات مطلب انطولوجية الحقيقة الإنسانية؛ لأنها تؤلف درجة الوجود الإنساني وكميته، وكذلك تصنع من المحدودية الإنسانية مرادفا للعصمة.

أما عن ماهية الشر فإن (ريكور) يضعه في بعده العملي، فالشر هو الذي نصارعه، بمعنى آخر ليس لنا أية علاقة معه سوى علاقة صراع وضدية، فالشر هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد ولا نستطيع تفسير وجوده (الشر يأتي للإنسان كما الخارج بالنسبة إلى الحرية)، وأن الانثروبولوجيا التي عاجلها (ريكور) في (الإنسان الخطاء) يجب أن تحمل إلى حيث العلاقة بين الخير والشر^(٤)، التي هي غير منفصلة عن فلسفة الوجود وعن مشكلة الحرية.

لقد عاد (ريكور) إلى هذه المشكلة في كتاب متأخر وعدّ مشكلة الشر مشكلة تحدّ للفلسفة واللاهوت في وقت واحد، يقول: إن هناك إمكانية رهية تعني من الناحية السلبية أن الإنسان ليس هو أصل الشر فالإنسان قد صادفه واستأنفه فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئة يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم به نفسه، والتي يعترف بأنه صاحبها، أما من الناحية الايجابية فتعني أن الشر قديم قدم كل الكائنات وأنه هو ماضيها، وهو ما هُزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات، والسؤال هنا هو ما إذا كان الاعتراف بقداسة الإله يؤدي إلى استبعاد أصل الشر من دائرة الإلهية بشكل نهائي؟، وهكذا يتضايق السؤالان أحدهما مع الآخر، هل الاعتراف بقدسية الإله واعتراف الإنسان بخطيئة يمكنهما وضع حد لهذه الإمكانية بشكل قاطع؟^(٥).

وإذا كان الشر كما يقول (ريكور): (هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، ولأننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول كلنا نريد إثبات أنه، وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه، والمطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديد لها من حيث تمايزها أو تنافرها مع إنسانية الآخر، بل من خلال الاندماج به لتأليف وحدة جدلية معه، يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، وبذلك يصبح الخير والشر واحدا في تأليف الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة، ولن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له؛ لأن الوجود من دونه يصبح ناقضا، إذن الصراع مع الشر لا يكون إلغاء له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطالب السعادة الإنسانية. وهكذا يطالب (ريكور) إنقاص كمية العنف الذي يمارسه بعض البشر على بعض، كي تنقص معدلات الألم في العالم)^(٦).

وعليه كانت مسألة الشر وما تزال تمثل تحديا للإنسان على امتداد التاريخ البشري، نظرا لتعقيداتها وهيمتها على الواقع الإنساني، فالشر ليس مسألة تأملية بحت، بل هي واقع معيش ومشكلته تتعلق بالفعل والسلوك، فإذا تجاهلنا أصل الشر، فهل يمكن تجاهل نتائجه؟.

٢. الهشاشة العاطفية والمحدودية واللاعصمة:

تظهر فلسفة الدين عند بول ريكور من خلال التفكير العقلي في مصطلحات الهشاشة العاطفية والمحدودية واللاعصمة، إذ يبين تحت هذه العناوين فكرة اللاتناسب في النسق العاطفي الذي تتابع تفسيره من خلال المعرفة، والعقل، والشعور. والهشاشة هي الثاني الإنساني للشعور. وقد بحث أول علامة عن هذه الهشاشة في التفريق بين اللذة والسعادة اللتين تنتهيان؛ اللذة الحياتية، واللذة العقلية.

ولفكرة الهشاشة العاطفية دلالة على كيفية استمرار التفكير، أي إذا كانت الرغبة والايروس يزدوجان بشكل أسلوبين في الإنجاز ففي أنموذج الانتهاء

والإنجاز للمطالب الانفعالية التيمية: الملك السلطة، والقيمة، يتوجب البحث عن هذا التشتت بين اللذة والسعادة. هذه المطالب فهي أسلوب خاص في الإنجاز؟ وكيف يعبر هذا الأسلوب عن ثاني اللذة والسعادة؟

إن نمط الاكتمال للتيموس (❖) هو الذي يجعل الوضع غير المستقر بين الحياتي والروحي ظاهرا، أين تنتهي فعلا مطالب: الامتلاك والسيطرة والرأي؟، لذا يحمل كل الفعل الإنساني علامة هذا اللامحدود، فالتيموس يخلخل بنية الأعمال ذات المستوى الحياتي المتصفة بدورة الافتقار أو تجنب الألم، أو الوضع على السكة: الاكتمال، واللذة أو السعادة. فمعايير الإشباع وحدها تسمح بإعطائي معنى متشدد لفكرة الانتظام العاطفي التي لم يعد ممكنا إدارتها. فالإشباع يصبح ممكنا تحقيقه إذا استجيب لكل التوترات من دون أي نقص. إن الفعل بما هو حاصل تحت عنوان المطالب الثلاثة الأساسية للكائن: السلطة والمُلك والقيمة. يجعل الذات هو بالمبدأ حركة دائمة، فالوصف التومائي والديكارتي لدورة الحد - الرغبة - اللذة لا يعود صالحا ولا يكفي إطالة هذه الدورة وإعطاءها مددا أخرى، بل يجب فتحها فلا يعود أي فعل قابلا للإنجاز وكل الأفعال تصبح - وللغربة - توسطات.

ويأخذ الفعل أيضا صفة السعي، وبالنسبة إلى الصلة الإنسانية - الإنساني، فاللذة والألم لا يعودان سوى محطات، في حين يصبح الشعور بالعائق: الأمل، والتخوف، والخجل، والجرأة، كلها مقيدة في خدمة الشعور النوعي للفعل غير المتعين الشجاعة التي هي رد فعل ثانوي على النجاح أو الفشل؛ لأنها هي الاسم الآخر للتيموس.

فهشاشة الشعور التي تبدت لنا في البدء في استرخاء اللذة والسعادة، تلخصت في الحد الأوسط في لا تحديد التيموس، بل يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك، فالتيموس ليس فقط متموضعا بين الحياتي والروحي، بل هو بالنسبة لهما المزيج. فالهشاشة العاطفية سوف تعبر عن نفسها في التبادلات ما بين المطالب غير

المحدودة للذات من جهة، والتوترات الدورية المتناهية ذات المستوى الحياتي من جهة أخرى، بين هذه المطالب الانفعالية نفسها والرغبة بالسعادة، ففي هذه المركبات المتناضحة تمارس وساطة التيموس^(٧).

ومن جانب آخر نجد التشيم(❖) الذي يمدد بشكل ما تشيم الخيال المتعالي في الشعور هو الأصل الذي يفترضه كل هذيان عاطفي، فقط الكائن الذي يريد الكل والذي يشيمه بموضوعات الرغبة الإنسانية يمكن أن يخطئ، أي يأخذ موضوعه كمطلق، وينسى الطابع الرمزي للرابطة بين السعادة وموضوع الرغبة.

هذا النسيان يجعل من الرمز صنما والحياة المشتهاة تصبح وجودا عاطفيا، هذا النسيان، وهذه الولادة للصنم، للاستعباد وللمعاناة العاطفية تسوِّغ مع تأويل الأهواء التي نضعها خارجاً ولكن كان من الضروري إظهار نقطة التماس للأهواء في عاطفة أصلية تكون مكانا للاعصمة، فالتفاني القلق للمغروم هو كالبراءة الأساسية للعاطفي، وفي الوقت نفسه تكون الهشاشة الجوهرية التي منها انبثقت، إذ لا شيء ينطلق بشكل أفضل مما هو في علاقة المغروم بالعاطفي، فلا نفهم سوى أن بناءات اللاعصمة هي الأرضية القبلية للخطيئة، فإن الوظيفة العامة للشعور هي الوصول فهو يصل ما تقطعه المعرفة ليصلني بالأشياء بالكائنات بالكينونة بينما كل حركة الوضعنة تتجه لتجعلني في مواجهة العالم: فهي توحد القصدية التي تقذف بي خارج نفسي نحو العاطفة التي بها أشعر بوجودي كما أنها تحيط دائماً بجوانب ثنائي الذات والموضوع، ولكن كل روابط الأنا بالعالم تشير انفصاماً جديداً بين الذات والذات، فتجعل ثنائي العقل والحساسية التي تجدد في الموضوع نقطة الراحة أكثر بروزاً، فهي تجعل الأنا بين تطلعين عاطفين أساسين هما:

تطلع الحياة العضوية التي تكتمل في الكمال الفوري للذة، وتطلع الحياة الروحية إلى تطمح إلى الكلائية وكمال السعادة فيها^(٨).

وعند القول إن الإنسان خطأ؟ يعني هذا: إن إمكانية الشر المعنوية هي منقوشة في تكوين الإنسان، هذه الإجابة تستدعي توضيحين، يمكن أن نسأل

بالنتيجة ضمن أية خطوط في هذا التكوين البدائي تكمن بالخصوص إمكانية الخطأ؟، ومن جهة أخرى يمكن أن نسأل عن طبيعة هذه الإمكانية نفسها؟.

يرى التقليد الفلسفي الذي بلغ أجلي مظاهره مع (ليبنز) أن محدودية المخلوقات هي فرصة الشر المعنوي، وكونها فرصة للشر المعنوي فإن هذه المحدودية تستأهل حتى اسم الشر الميتافيزيقي، وكل تحليلنا السابق يميل إلى تصحيح هذه القضية القديمة بمعنى دقيق: ففكرة المحدودية مأخوذة كما هي غير كافية لمقاربة عتبة الشر المعنوي، وأية محدودية ليست إمكانية للخطأ، بل هي المحدودية النوعية التي تتضمن بالنسبة إلى الحقيقة الإنسانية عدم مطابقتها لذاتها، ولن يكون مفيداً أن نعرف المحدودية كمشاركة بالعدم وباللاكيونة^(٩)، ونحن نذكر أن (ديكارت) قبل أن يكشف النقاب عن علاقة الإرادة بالفاهمة أعد انطولوجية مختصرة للحقيقة الإنسانية تركز على فكرة الكينونة أو الكامل مع (فكرة ما سلبية عن العدم أي ما هو أبعد ما يكون عن الكمال) وهكذا كان بإمكانه القول: (أنا كالنقطة الوسط بين الله والعدم). ولكن كل توليف بين الوجود والعدم ليس فرصة للخطأ؛ لأن كل حقيقة لا تكون هي نفسها الكائن ككائن هي معنى عام (وسط بين الله والعدم). ونحن نفهم أن (ديكارت) استطاع الاكتفاء بهذه النبذة المختصرة. فهو لم يطرح أن يجعل الواقع الإنساني أنطولوجية، بل فقط أراد استبعاد فرضية أن الإنسان موهوب قدرة إيجابية على الخطأ تدافع ضد الكمال الإلهي، فالبرهنة على أن الإنسان مركب من الوجود والعدم بات لا يترك مكاناً إلا لفكرة عيب الكينونة، وإحالة مظهر الامتناع إلى الاستعمال السيئ للإرادة، المظهر الذي يضاف إلى مجرد هذا العيب، فباتت انطولوجية موجزة للخلق عامة تكفي لتبرئة الله. وفلسفة الملكات تكفي اتهام الإنسان، فمشروع (ديكارت) هنا هو تسويغي وليس له بأي حال أن يعين نمط أو درجة كونه خصوصية للإنسان.

إن فكرة المحدودية مأخوذة كما هي، لا يمكنها أن تحلل فكرة اللاعصمة، فما نحن بحاجة إليه هو تحليل مفهوم المحدودية الإنسانية التي ليست هي حالة خاصة

لمحدودية شيء ما بعامة كما بين (كانت) بشأن مقولات النوعية فلا يوجد شيء إضافي في فكرة المحدودية سوى توليف الوضعية ونفي شيء ما، في هذه الحال تحضرنا الحاجة إلى مفهوم المحدودية الذي يكون مباشرة مفهوم المحدودية الإنسانية وتبدو فكرة (اللاتناسب)، أنها تلبي مطلب أنطولوجية مباشرة للحقيقة الإنسانية، تطور مقولاته الخاصة في مضمون، وانطولوجية صورية لشيء ما بالعموم، فمفهوم المحدودية بشكل عام ينتمي إلى مثل هذه الانطولوجية الصورية، من دون الانتقال من تعيين محدودية الشيء إلى محدودية الإنسان، بل يجب إضافة المقولات الخاصة بالحقيقة الإنسانية اللاتناسبية للتناهي باللاتناهي، فهذه العلاقة تؤلف المكان الانطولوجي بين الوجود والعدم، أو إذا فضلنا درجة الوجود، أو كميته للإنسان، فهذه العلاقة هي التي تصنع من المحدودية الإنسانية مرادفاً للعصمة^(١)، وإذا كان إمكان الخطأ في هشاشة الوساطة التي يجربها الإنسان في الموضوع في فكرته عن الإنسان وفي قلبه فالسؤال الذي يطرح نفسه هو في أي معنى تكون هذه الهشاشة قدرة على الخطأ؟ وما هي هذه القدرة؟

فالضعف يجعل الشر ممكناً بمعانٍ عدة يمكن تصنيفها في نسق متصاعد من التعقيدات، بدءاً بالفرصة السانحة وصولاً إلى الأصل، ومن الأصل إلى المقدرة بالمعنى الأولي نقول: إن المحدودية النوعية للإنسان تجعل الشر ممكناً فقط، ونعني عندئذ بالعصمة نقطة المقاومة الأضعف على المقاومة، إذ يستطيع الشر الدخول إلى الإنسان، عندها تبدو التوسطية الهشة وكأنها مجرد مساحة لظهور الشر. الإنسان كمركز للواقع، الإنسان كجامع أقصى أصداء الواقع، الإنسان هذا العالم الصغير، هو أيضاً الفصل الضعيف للواقع لكن بين هذه الإمكانية وواقع الشر توجد مسافة قفزة وذلك هو سر الخطأ^(١).

هذه المسافة بين الإمكانية والواقع، تنعكس في مسافة مشابهة بين الوصف الانثروبولوجي البسيط للعصمة وبين الأخلاق، الأولى من ناحية الشر والثانية تلقى المعارضة الواقعية بين الخير والشر الافتراض الأساسي المسبق لكل أخلاق

هو في النهاية في وجود شرخ: بين ماله قيمة وما ليس له قيمة. والإنسان قادر على الأمرين: الصواب والخطأ الخير والشر، الحسن والقبيح، فالموضوعية نفسها التي كانت في المنظور المتعالي مجرد وحدة المفهوم والحضور تصبح في المنظور الأخلاقي مهمة يمكن إنجازها أولاً، والموضوعية التي هي توليف بامتياز تفترق بما هي قيمة للحقيقة بين ما له قيمة وما ليس له قيمة، الشيء نفسه بالنسبة إلى الفعل، إذ رأينا في مصير الإنسان توسط بين مطلب السعادة واحتمال الطبع والموت، ولكن بالنسبة إلى الأخلاق فإن هذه التوسطية هي مهمة إنضاج التوسطات، بحسب ما يقول (أرسطو): "بين أطراف سيئة فإن الذوق نفسه في النسق الجمالي لا يفترض ذوقاً سيئاً يقابله"، بالرغم من إمكان تكوين فكرة الذوق على طريقة نقد ملكة الحكم من دون الرجوع إلى هذا الضد، بمجرد النظر إلى الحركة الحرة للتمثيلات (واللذة من دون تصور)^(١٢)، لذا تكون الفجوة المنهجية بين فينومينولوجيا اللاعصمة ورمزية الشر ليست سوى التعبير عن فجوة داخل الإنسان نفسه بين اللاعصمة والخطأ.

تفيد رمزية الشر في تحديد الانعطاف الكبير الذي يصبح في نهايته من الممكن معاودة الخطاب المنقطع واستعادة تعليم الرمزية في أثروبولوجيا فلسفية، وبهذا المعنى تكون اللاعصمة ليست سوى إمكانية الشر: فهي تعني مكان وتركيبه الواقع الذي في مقاومته الضعيفة يقدم مكاناً للشر، فإن إمكانية الشر ودافع الشر يقيان الواحد خارج الآخر، في هذه الحال فإن القفزة نفسها و(وضع) الشر نفسه يمكن أن يفهما انطلاقاً من اللاعصمة، ونقول إن لا تناسب الإنسان هو إمكانية الشر: بمعنى أن كل انحراف للإنسان يبقى في خط كماله وكل عزل يرجع إلى نشوء الإنسان، وكل تحليل يتأسس على (توليد للوجود)، فالإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى، والشرور الإنسانية كذلك؛ لأن الكلام هو قدرة، فشرور الثرثرة والكذب والخداع والمرح الكاذب تصبح جميعها ممكنة، فالإنسان لا يمكن أن يكون سيئاً إلا بحسب خطوط القوة والضعف لوظائفه ومصيره^(١٣).

ولكن مفهوم اللاعصمة يتضمن إمكانية الشر بمعنى أكثر إيجابية، (فاللاتناسب) عند الإنسان هو القدرة على الخطأ، بمعنى أنه يجعل الإنسان قادراً على ارتكاب الخطأ، كما يقول (ديكارت): (إذا اعتبرت نفسي كمشارك بمعنى ما في العدم وبالاكينونة، أي بما أنني لست أنا نفسي الكائن الأعظم، أجدني معرضاً إلى ما لا نهاية له من الإخفاقات لدرجة أنني لا أندesh إذا أخطأت)، أجدني معرضاً.... ما معنى ذلك؟ إلا يجب التأكيد في الوقت نفسه أن (الفزة) و (وضع الشر، هما العبور، أو الانتقال) من اللاعصمة إلى الخطأ؟.

٣- تجربة الشر بين التائب والذنب:

إن ما يصنع لغز الشر هو أننا نضع تحت مصطلح واحد على الأقل في كل من التقليد الغربي اليهودي المسيحي ظواهر متشابهة في مقاربة أولى للخطيئة، والتألم، والموت، بل يمكن القول أيضاً إنه في الوقت الذي يكون فيه التألم مأخوذاً كحد مرجعي تكون مسألة الشر متميزة من مسألة الخطيئة والإثم، فقبل القول إن الدين في ظاهرة الشر المرتكب وفي ظاهرة الشر المتألم منه يصوب باتجاه العمق اللغزي المشترك يجب تأكيد تشتت المبدأ في تشتت المصطلح، فإن الشر المعنوي الخطيئة باللغة الدينية يعني ذلك الذي يجعل من الفعل الإنساني موضوعاً لتحميل التبعة موضوعاً للاتهام وللتائب. إن تحميل التبعة يتضمن تحميل الفاعل المسؤول فعلاً من شأنه أن يكون ذا قيمة معنوية، أما الاتهام فيطبع الفعل بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة، ويعين التائب حكم الإدانة الذي بفعله يكون الفاعل معلناً كمنذنب، ويستحق العقاب. هنا يكون الشر المعنوي متداخلاً مع التألم بحيث يصبح العقاب معه إيلاً مفروضاً^(١٤).

ومن هنا نرى أن ما يتعلق في التخلف المتعاقب للشعور بالذنب وليس هذا فهو بعدما يكون الأمر كذلك لا يمكن معالجته مع مصادر لعلم النفس وسيكون الأمر سخيلاً إذا اعتقدنا أن باستطاعتنا أن نضيف شيئاً إلى علم النفس أو التحليل النفسي لأننا؛ ذلك أن المقصود ليس إتمام (فرويد)، فهذا التخلف المتعاقب

للشعور بالذنب لا يمكن الوصول إليه إلا بوساطة غير مباشرة من التفسير بالمعنى، فالإنسان ينفذ إلى الذنب الراشد عندما يفهم نفسه، ولهذا لا يمكن الحصول على التخلف للشعور بالذنب مباشرة^(١٥).

وفي ضوء هذا الفهم يكون السؤال، هل يعد حكما مسبقا الاعتقاد بأن الخير يجمع وأن تعبيراته تتجمع، في حين يكون هناك تشتت تعبيرات عن الشر؟ فإن هذا الاعتقاد بأن الشر لو كان على طريقته يكون تراكميا بحيث يوجد على هذا المستوى مقابل لما أمسيته بصدد الخير والاقتداء الحي^(١٦).

أما إذا أخذنا التألم بمعناه المتشدد فإنه يتميز من الخطيئة بخطوط مغايرة ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل تبعية الشر على فاعل مسؤول، فإن التألم يبرز طابعه الأساس كمتلقي، فنحن لم نتسببه لكنه يصينا، ومن هنا فإن التنوع المفاجئ للأسباب عدائية الطبيعة المادية مثل أمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب بموت الأعداء، علينا المنظور المخيف للموت والشعور باللاجذارة الشخصية إلى غير ذلك، يظهر الاتهام الذي يكشف انحرافا معنويا، فالتألم يتصف بوصفه ضدا محضا للذة، أي اللالذة، بمعنى أنه نقص في وحدتنا الجسدية النفسية والروحية، وأخيرا فإن التألم يضع الندب مقابل التأنيب؛ لأنه إذا كان الخطأ يجعل الإنسان مذنباً، فإن التألم يجعله ضحية، هذا ما يطلبه الندب. وعلى الرغم من هذه القطبية الحتمية تدعو الفلسفة واللاهوت إلى التفكير في الشر بوصفه جذرا مشتركا للخطيئة والتألم.

أولى هذا التشابك بين هاتين الظاهرتين اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين، فمن جهة العقاب هو تألم مادي معنوي مضاف إلى الشر المعنوي سواء كان قصاصا جسديا أم حرمانا من الحرية أم خجلا أم تأنيب ضمير، لهذا نسمي التأنيب عقوبة، وهو حد يلزم الشر بين المرتكب والشر المتلقي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك سبب رئيس للتألم وهو العنف الممارس على الإنسان بوساطة الإنسان. وفي الحقيقة أن فعل الشر هو دائما بعنوان مباشر أو غير مباشر فعل أدنى للآخر،

أي جعله يتألم في بنيته العلائقية الحوارية فإن الشر المرتكب من أحدهم يجد رداً عليه في الشر، المتلقي من الآخر فإن صرخة الندب هي الأعلى صوتاً عند ما يشعر الإنسان بأنه ضحية لمكر الإنسان^(١٧).

٤- علاقة الحرية بالشر:

يمكننا أن نفهم الرؤية الأخلاقية للعالم بوصفها جهداً من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما في علاقته بالآخر، وأنَّ عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم هي بالذهاب إلى أبعد حدٍّ ممكن في هذا الاتجاه، إنَّ محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنَّه قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أنَّ الشر هو (إنساني جد إنساني)، وأيضاً يجب أن نفهم معنى هذا القرار حتى لا نفرض مبكراً شرعيته، إنَّه ليس بأي شكل قرار حول الأصل الجذري للشر، بل فقط وصف للمكان الذي يظهر فيه الشر، من حيث يمكن رؤيته. فمن الممكن بالفعل أن لا يكون الإنسان الأصل الجذري للشر، وأن لا يكون الشرير المطلق، لكن حتى لو كان الشر معاصراً للأصل الجذري للأشياء يبقى أنَّ الكيفية التي بها يصيب الوجود الإنساني هي التي تجعله بارزاً.

إنَّ قرار الولوج إلى مسألة الشر من خلال الباب الأضيق للواقع الإنساني يعبر فقط عن إظهار مركز المنظور حتى لو كان الشر قد أتى للإنسان انطلاقاً من بؤرة أخرى نقدية، فإنَّ هذه البؤرة ليست مفتوحة لنا إلا بما تجلبه إلينا من حال الإغواء والإضلال التي تصيينا. إنَّ إنسانية الإنسان هي - وبجسب أية فرضية -، فضاء ظهور الشر^(١٨).

إنَّ قرار مقارنة الشر من جهة الإنسان وحرية ليس اختياراً تعسفياً بل خاص بطبيعة المسألة نفسها وبالفعل فإنَّ فضاء ظهور الشر فيه لا يسوغ إلا إذا اعترفنا به، وهو ليس معترفاً به إلا إذا تمَّ تبنيّه باختيار تمَّ التداول بشأنه، هذا القرار يفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها.

إنَّ اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة

وتقسم بحسبان الشر شراً مقترفاً وتعترف بأنه غير مستقل عنه، وهذا الاعتراف هو الذي يربط الشرّ بالإنسان ليس فقط بصفته مكاناً لظهور الشرّ، بل بصفته فاعلاً له هذا الفعل، الذي هو أخذ الحرية الشر على عاتقها هو الذي خلق المشكلة، فنحن لا نصل إليها بل ننطلق منها حتى لو توجب على الحرية أن تكون فاعل الشر من دون أن تكون هي الأصل الجذري له فإن الاعتراف يضع مشكلة الشرّ في حيز الحرية^(١٩).

وفي الواقع فإن التفكير في الشرّ هو الذي يرغمنا على هذا الإجراء الجديد، بيد أن مع التفكير في الشرّ فإن قضية الحرية نفسها، الحرية الواقعية التي استدعتها بدهيات (العقل العملي) هي التي تعود من جديد، فإشكال الشر يرغمنا على ربط الواقع الفعلي للحرية ربطاً أكثر التحاقاً مما استطعنا أن نفعله بإحياء يمثل مضمون الأمل نفسه، لذا نجد في مقالة حول الشرّ الجذري فعلاً من الحرية بأن السلطة نفسها التي يعزوها الواجب إلينا هي في الواقع عدم سلطة، لذا أصبح الميل إلى الشرّ طبيعة سيئة على الرغم من أنه ليس سوى طريقة للحرية في أن تكون، وهي طريقة جاءت للحرية من الحرية، فالحرية على الدوام اختارت شيئاً، ويعني الشرّ الجذري أن المعدي من القاعدة السيئة هو تعبير الطبيعة بالضرورة الذاتية للشر سبباً للأمل في الوقت نفسه^(٢٠)، وليست البدهية شيئاً آخر غير البدهية؛ لأن أمل المشاركة في الخير الأعظم هو الحرية نفسها، الحرية الواقعية، الحرية التي تجد نفسها في مكانها.

وأما البدهية الثانية فإنها لا تفعل شيئاً غير نشر الوجه الزماني الوجودي لبدهية الحرية، وإن بعد رجاء الحرية نفسه، وإن هذه لتتبع إلى نظام الغايات واللاتشارك في الخير الأعظم، إلا إذا توخّت استمراراً غير منقطع لهذا التقدم.

أما ما يتعلق بالبدهية الثالثة أي بدهية وجود الله فقد احترمت فيها (ريكور) سمة هذه البدهية، لأنها بدهية وجود الله تظهر الحرية الوجودية بوصفها معادلاً فلسفياً للعطاء، فكانت لا يوجد لديه مكان لمفهوم العطاء الذي يمثل مقولة من

مقولات المقدس، وأن يأخذ على عاتقه أصل الشر. وقد أثبت (ريكور) وجود علاقة بين الشر والحرية، وأن هذين المصطلحين يتلازمان بالتبادل، فأصبح للشر معنى؛ لأنه من عمل الحرية، وكأن الأمر دفع بالنسبة عن الزعم بأن الشر يوجد على هيئة الجوهر أو الطبيعة وبأن له مقام الأشياء القابلة للملاحظة عن طريق مشاهد غريب. وإن هذا الذي أزيحه متخاصما، ليس فقط ما يجب العثور عليه في الميتافيزيقيات الخالية كتلك التي حار بها القديس (أوغسطين): المانوية، وأنطولوجيات الكينونة الشريرة من كل نوع، إنه يعطي لنفسه مظهرا إيجابيا، بل علميا على شكل من الحتمية النفسية والاجتماعية^(٢١). فإن المرء يأخذ الشر بوصفه شيئا من الأشياء وبأنه الأثر في عالم الأشياء المراقبة، سواء كانت نفسية أم اجتماعية، ولعلي أقول إن العلاقة متبادلة، وبالفعل فإن الحرية إذا كانت تصف الشر بوصفه (صنفا) فإن الشر يعد هو الكاشف للحرية، وبهذا يكون الشر هو الفرصة المفضلة لكي يحصل الوعي بالحرية وإذا كان هذا هكذا فماذا يعني بالفعل إسنادا أفعالي إلي؟

إن هذا ليعني بداية المستقبل التي تحمل النتائج، حيث ذلك الذي سيحمل الخطأ، إذ يأخذ على عاتقه الفعل وعين ذلك كان قد فعل، وهذه هي اللحظة الأولى من لحظات الفكر في تجربة الشر، حيث التكوين المتبادل لمعنى الحرية ولمعنى الشر في أداء خاص هو: الاعتراف، وأما اللحظة الثانية من لحظات الفكر فتخصص العلاقة بين الشر والإلزام^(٢٢).

ويرى (ريكور) أنه إذا لم يكن الإنسان مسؤولا عن الشر سواء بالتخلي أم بنوع من المشاركة من الجهة النقيضة بأصل الشر الأكثر جذرية من حريته، فإن هذا الاعتراف بمسؤوليته هو الذي يرسم له علامة حدود هذا الأصل الجذري، لكن عظمة هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون كاملة إلا إذا أدركنا بالمقابل الفائدة منها بالنسبة إلى تعقل الحرية نفسها، حرية تأخذ الشر على عاتقها أنها حرية تدخل إلى فهم نفسها مثقلة بالمعنى انفراديا، ولقد وجدت نماذج من التفكير الذي

لا يكتفي بتوضيح مشكلة الشر انطلاقاً من عقيدة الحرية بل إنه لا يتوقف بالمقابل عن توسيع مذهب الحرية وتعميقه بحافز من الشر الذي أخذته في داخلها، والذي يكون بعيداً عن كل خياراتي، وكل أفعالي الفردية، كأن يبدو عندئذ أن الاعتراف بالخطأ هو في الوقت نفسه اكتشاف للحرية هكذا فإن الرؤية الأخلاقية ليست صحيحة فقط، إن الحرية هي علة الشر، بل الاعتراف بالشر هو أيضاً شرط وعي الحرية؛ لأن في هذا الاعتراف يمكن مفاجأة التمهّل الدقيق للماضي والمستقبل لأننا وللأفعال وللوجود والفعل المحض داخل الحرية نفسها تلك هي عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم^(٢٣).

المبحث الثاني

فلسفة الشر من خلال تأويل الرمز والأسطورة

استطاع (ريكور) من خلال المنهج التأويلي أن يكتشف سر العلاقة بين الشر والخطيئة من خلال دراسته الأبعاد الرمزية للأسطورة، إذ حاول الكشف عن اللاوعي التاريخي للإنسان، مستفيداً من نظرية التحليل النفسي لـ(فرويد)، وحاول الإجابة عن كيفية الانتقال من إمكانية الخطأ إلى واقع الخطأ.

ومن رمزية الشر انبعث لدى (ريكور) حكمته القائلة: (الرمز يبعث على التفكير) فانفتح على كافة العلوم الإنسانية وعمد إلى نقد النص في ضوء المناهج الحديثة التي شارك في بلورتها ولاسيما التأويلية، ومنهج النقد التاريخي، والمنهج الاثنوبولوجي، ووضع قواعد لفلسفة السلوك، وابتدع مفاهيم جديدة منها (المفارقة السياسية)، إذ حدد الأسس الأخلاقية التي ترعى متطلبات الواقع وتستجيب لتوقعات الإنسان المعاصر بإظهار موقعه في عالم الوجود. فالشر (بما هو عنف قصدي تنكّر لقيمة الحياة، وغير منفصل عن فلسفة الوجود والحرية، لذلك دعا (ريكور) إلى الحدّ من العنف بأيّ فعل أخلاقي أو سياسي ينقص العنف الذي يمارسه بعضهم ضد بعض، ينقص معدل التألم في العالم)^(٢٤).

وتُظهر أساطير السقوط طابع القطيعة والوضع الوعر للشر، إذ تتحدث عن

الانزلاق الحاذق والاثناء الغامض من البراءة إلى الشر كما لو لم أكن أستطيع تمثل الشر كمتفجر لتوه من دون التفكير فيه في الوقت نفسه المتداخل والمتقدم في الزمن، فيطرح نفسه وينطلق بالطبع، فانطلاقاً من الشر كوضع يتكشف الجانب المناقض للشر كإمعان في الضعف، لكن حركة الضعف هذه التي تستسلم. والمشار إليها في الأسطورة التوراتية بصورة حواء ممتدة إلى الفعل الذي منه يصل الشر، يوجد ما يشبه الترنح الذي يقودنا من الضعف إلى الإغراء، ومن الإغراء إلى السقوط . كذلك الشر فإنني في اللحظة التي (اعترف) فيها بأنني أضعف يبدو أنه يولد من المحدودية نفسها للإنسان بالتحوّل المستمر للترنح، هذا التحوّل من البراءة إلى الخطأ والمكتشف في وضعية الشر نفسه، هو الذي يعطي لمفهوم اللاعصمة كل غموضه العميق، فالهشاشة ليست فقط (المكان) لنقطة التصاق الشر، وليست فقط (الأصل) الذي منه يسقط الإنسان، بل هي (قدرة) الشر، فالقول بأن الإنسان خطأ يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر، ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع وهذه ستكون في قلب رمزية الشر^(٢٥).

١- رمزية الشر:

إن بعض التجارب الإنسانية العميقة تكون رمزية مباشرة تتصور أكثر أنواع الاتساق بدائية، ويبدو أن هذه الرمزية الأصلية تلتصق بأكثر أنواع الوجود الإنساني في العالم ثباتاً، سواء أكان في الأعلى أم في الأسفل أم في الاتجاهات الرئيسة، أو مشاهدة السماء أو أرجاء الأرض وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الرمزية الانثربولوجية أو الكونية هي النوع الذي يشير إلى أن التجربة الرمزية تقتضي منا عمل المعنى من الاستعارة عملاً يتزود جزئياً عبر مستوياتها المتدرجة، وأن كل شيء يشير إلى الأنظمة الرمزية تكون مخزناً للمعنى الذي مضمونه بعد. وفي حقيقة الأمر يدل تاريخ الألفاظ والثقافة فيما يبدو على أن اللغة إذا لم تكن تشكل أبداً أكثر الطبقات السطحية من الشبكة الرمزية فإن هذه الطبقة العميقة

وحدها يسهل وصولها إليها بحيث تكتسب شكلا وصيغة^(٢٦).

تمثل هذه الرموز البدائية اللسان الذي لا يستبدل لميدان التجربة الذي نسميه تجربة (الاعتراف)، ولا يوجد بالفعل لسان مباشر غير رمزي للشر الذي نلقاه أو نتألم منه أو نسبه، فإنه يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يتترف بأنه فريسة للشر الذي يحاصره فإنه بقوله أولا ودفعه واحدة في رمزية نستطيع أن نرسم لها تفصيلاتها.

وقد سميت رموزاً بدائية هذا اللسان البدائي، وذلك لكي يتميز من الرموز الأسطورية التي تعد أكثر تفصيلا بكثير، وتشتمل على سعة القصة مع الشخصيات والأماكن والأزمنة الخرافية كما تحكي هذه التجربة ونهاياتها التي تظهر رموزها الأولى في الاعتراف وأن البحث في الرموز الأولى للاعتراف لتتجلى في جعل الدينامية وحياة الرموز تظهران، لذا فقد وضعنا الدلائل في مواجهة ثورة لسانية حقيقة، ومواجهة باتجاه محدد، وهكذا علّق مسار تجربة الخطيئة بخطوط رمزية متعاقبة، وأنّ ثمة معنى مضاعفا لدينامية الرموز الأولية هذه، فقد جعلت منها مجموعة ثلاثية: للدنس، والخطيئة، ولعقدة الذنب. ويعدّ الالتباس حلا بدينامية الرمز عموما، ويوجد من رمز إلى آخر من جهة أولى حركة استبطان أكيدة كما توجد من جهة أخرى حركة إفقار للغنى الرمزي، ولهذا يجب على المرء أن لا ينخدع بالتأويل التاريخاني أو التقدمي لتطور الوعي في هذه الرموز^(٢٧).

فالرمز بادئ ذي بدء هادم لرمز سابق، وهكذا نرى أنّ رمزية الخطيئة تنتظم حول صور معكوسة لصور الدنس، فبدلاً من التماس الخارجي نجد الآن أنّ الانزياح بالنسبة إلى الهدف، وإلى الطريق المستقيمة وإلى الحد الذي لا يجب تجاوزه إلى آخره تصبح الترسمة الموجهة، ويعدّ استبدال الموضوع هذا تعبيراً عن انقلاب في الحوافز الأساسية فإنّ الشر لم يعدّ شيئاً، ولكنّه علاقة مقطوعة إذن أنّه عدم ويقول هذا العدم نفسه وضعية جديدة للشر، وليس هذا شيئاً خارجياً،

ولكنه قوة واقعية تقوم بالتخضيع، وإنّ رمز الأسر الذي يحوّل الحدث التاريخي إلى ترسيمة وجد ليمثل التعبير الأكثر علواً، والذي وصلت إليه تجربة إسرائيل في التوبة وأنّه بفضل هذه الوضعية الجديدة للشر قد استطاعت الرمزية الأولى؛ رمزية الدنس^(٢٨) أن تكون رمزية للحرية المستبعدة وحرية الاختيار التي تكلم عنها (لوثر وسينوزا) بعبارات مختلفة، ولكنّها مستعارة من الرمزية نفسها، وإنّ تغير الرموز الأولى للخطيئة والنظرية العامة للرمز التي تتعلق به من دون لجوء إلى البنية الأسطورية التي تريد عادة في تحميل هذه الرموز من أجل إظهار بنية الرموز الأولى ومحاصرة خصوصية الأسطورة نفسها في الوقت نفسه^(٢٩).

فالرمز يظهر (قوة المعنى المضاعف إنّ الرمز إذ يتشكل هكذا من منظور دلالي فإنه يعطي معنى عن طريق معنى ذلك؛ لأنّ فيه معنى أولياً وحرفياً واجتماعياً ومادياً في الغالب يحيل إلى معنى مجازي وروحي ووجودي في الغالب... والرمز إذ يفسح المجال للفكر ويتعين بالتأويل فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقال، ولأنّه لم يتوقف فقط عن إفساح المجال للقول، وبذلك يتبين أن الرمز ليس مشكلاً متعلقاً بالألفاظ بل ينهنا (يكور) إلى أن الحرص على بلاغة الألفاظ حين نأخذ في (تجميد العمق الرمزي) وأنّ تجميد الرمز لكي يقع الاهتمام باللغة وهي منفصلة عن المتكلم (ومن ثمّ حيث) لتظهر بوصفها نسقا من الإشارات^(٣٠).

إنّ الرمزية التي لا تكون سوى رمزية للروح والذات ولأنّ هي رمزية منذ البداية حرباً على الإيقونات، والسبب في ذلك لأنها تمثل انفعالا بين الوظيفة النفسية ووظائف الرمز الأخرى، لذا يبدأ الرمز بالانهدام عندما يتوقف عن اللعب فوق عدة سجلات منها: الكوني والوجودي، لذا يكون الفصل بين الإنساني والنفسي بداية للنسيان، ولهذا قامت رمزية انثربولوجية محض عن طريق المجاز، وقد أعلنت عن رؤية أخلاقية المجازي تنبثق عن الوجه غير الأخلاقي للشر، ومن هنا تحمي كتلة من الأساطير الأخرى الرمز من كل اختزال أخلاقي^(٣١).

إن الرموز الكبرى المتعلقة بالطبيعة، وأصل الشر ونهايته ليست فقط رموزاً بين رموز أخرى، ولكنها رموز مفضلة، لذا لا يكفي أن نقول كما قلنا ذلك سابقاً توسيع قضية الرموز، وأن الشر هو الوجه الآخر للخلاص وأن كل رمزية الشر هي في المقابل رمزية للخلاص فهذه الرموز تعلمنا شيئاً حاسماً يتعلق بالانتقال من ظاهراتية المقدس وتقاوم هذه الرموز في الواقع كل اختزال إلى المعرفة العقلانية ويشهد فشل كل المحاولات حول العدل الإلهي، وكل الأنساق المتعلقة بالشر، فكل الرموز تفسح المجال للتفكير ولكن رموز الشر تظهر بشكل مثالي بأنه يوجد أكثر من الأساطير وفي الرموز مما يوجد في كل فلسفتنا كما تظهر أن تأويلاً فلسفياً للرموز لن يصبح أبداً معرفة مطلقة فرموز الشر التي نقرأ فيها فشل وجودنا تعلن في الوقت نفسه عن فشل كل أنساق الفكر التي تريد أن تبتلع الرموز في معرفة مطلقة^(٣٢).

ليست رمزية الشر في عمقها أبداً رمزية للذاتية وللذات الإنسانية المنفصلة ولحدوث الوعي وللإنسان الذي يجزئه الكائن، ولكنها رمزية لربط الإنسان بالوجود وإذا كان ذلك كذلك فيجب حينئذ النفاذ إلى هذه النقطة حيث يكون الشر مغامرة للوجود ويشكل جزءاً من تاريخ الوجود، ومن جهة أخرى فإن الاعتراف بإمكانية الشر الذي لا يمكن سيره من جهة فهل نستطيع أن نترك جنباً ضرورة قابلية الخطأ إمكانية وقوع الشر؟.

يبدو أننا قد أهملنا بعداً كاملاً لعالم الرموز من رتبة الأسطورة، أي أن رموز(البداء) لا تتلقى معناها كاملاً إلا من علاقتها برموز النهائية^(٣٣).

٢. الشر والأسطورة:

الأسطورة هي حكاية تقليدية بمعنى أنها تنتقل من جيل إلى جيل آخر بالرواية الشفهية ومما يجعل الذاكرة الجماعية التي تحفظ قيمتها وعاداتها وطقوسها وحكماتها^(٣٤).

لذا تتوسع الفكرة الأساسية لأسطورة الإرادة السيئة لتشمل أبعاد رمزية الشر

التي توجد في داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل مثل المادة الجسد والخطيئة والتي تحيل إلى رموز الأسطوري مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الكاوس (الفوضى) وان إزاحة الإنسان من قبل ربوبية خصمه فإن سقوط (آدم) وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس والخطيئة والذنب وان تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه وكذلك فإن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي وفي الوقت نفسه الذي يتوسع فيه التأمل بأسطورية الإرادة السيئة إلى رمزية الشر، فإن التفكير يدفع باتجاه أخذ فتساءل ما هو المكان الإنساني للشر وما هي نقطة اتصاله بالواقع الإنساني؟؟ وللإجابة عن هذا السؤال أي عن الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكناً فإن رمزية الشر قد قربت الأساطير من الخطاب الفلسفي ومن خلال مفهوم الهشاشة فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية حيث يكون قابلاً للفهم كون الشر استطاع أن (يدخل العالم) عن طريق الإنسان وبعيداً عن هذا فان رمزية الشر كانت تمثل توسيعاً للأسطورة^(٣٥). ومن جهة أخرى أن عالم الأساطير هو نفسه عالم محطم بأسطورة السقوط التي هي رحم كل التأملات اللاحقة التي تختص بأصل الشر داخل الحرية الإنسانية ليست الأسطورة الوحيدة فهي تبقى خارجها الغنى لأسطوري الكاوس للإضلال المأسوي للروح الطريدة حتى لو راهن الفيلسوف على تفوق أسطورة السقوط بسبب عشقها للاعتراف الذي قالت به الحرية والخاص مسؤوليتها حتى لو كان هذا الرهان يسمح بضم كل الأساطير الأخرى^(٣٦).

من جهة فإن الشر يدخل إلى العالم ما دام الإنسان يطرحه لكن الإنسان لا يطرحه إلا لأنه يستسلم لاستثمار الخصم أن حد رؤية أخلاقية للشر والعالم قد تمت الدلالة عليه في هذه البنية المبهمة لأسطورة السقوط فبطرح الشر تكون الحرية فريسة للأخرى تلك هي مهمة التفكير الفلسفي في استعادة طروحات هذه الرمزية للشر مما يجعلها في كل سجلات وعي الإنسان بدءاً بالعلوم الإنسانية وانتهاء

بالتأمل وإذا كان الرمز يؤدي إلى التفكير فلان رمزية الشر التي تؤدي إلى التفكير تختص بعظمة وحدة الرؤية الأخلاقية للعالم لأن الإنسان الذي تكشفه هذه الرمزية يبدو ضحية أكثر منه مذنباً^(٣٧).

وفي التصوير والتخيل للأمر برمته في (أسطورة الكهف) فهي ترمز وتكشف عن جوانب عديدة شملت في المعرفة والمثل ويقول (أفلاطون) في مطلع الكتاب السابع من الجمهورية بقول تخيل رجالاً وضعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تظل فتحته على النور ويلها ممر يوصل إلى الكهف هناك ظل هؤلاء الناس وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من إمكانهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع عن أنظارهم إذا تفوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برؤوسهم إلى غير ذلك^(٣٨).

بهذا التصوير لهذه الأسطورة في التشبيه لتصوير العلاقة بين عالم الأشياء الحسية بعالم الحقائق (عالم المثل) حيث أوضح هذه العلاقة بين العالمين والمعقول والمحسوس من خلال هذا التشبيه المتقن فما نحن وهذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه إلا هؤلاء السجناء الذين لا يرون في واقعهم داخل الكهف إلا الضلال لأشياء حقيقية توجد في عالم آخر من عالمهم هذا وبعيد عنه^(٣٩).

لذا تعدّ الأسطورة انعكاساً (فكرياً) لما تحتويه العلاقات الاجتماعية من أشكال التعبير السحرية أو الطقوسية وفي نفس الوقت توجيه عقلي لهذه الإشكال يخدم الإنسان من خلال تأمين من منطلقات ذهنية تساعد في مواجهة الطبيعة بأسرارها وظواهرها^(٤٠).

ومن ناحية أخرى فإن (ريكور) يعقد مقارنة هامة بين التاريخ و (الأسطورة) أو القصة الخيالية باعتبارها أحد (أشكال السرد الأدبي) وقد ذهب في مجال مقارنة إلى أن التاريخ يشير إلى حقيقة وقعت في الماضي وذلك على العكس من الأسطورة التي تتناول أشياء وأفعال غير واقعية ومع ذلك فإن الأسطورة للتاريخ أهمية كبرى، ويرجع ذلك إلى أن الأسطورة أو القصة الخيالية تمثل بالنسبة إلى

التاريخ بوصفه علماً وذلك عندما يتعلق الأمر بوصف حدث من الأحداث الواقعية الخاصة بهذا التاريخ، فالأسطورة تمثل كما يقول ريكور) احد الأجناس الأدبية شأنها في ذلك شأن (الاستعارة) التي تساعد الخيال النشط على إعادة بناء الماضي (أي التاريخ) خاصة ما يتعلق الأمر بربط بعض الوقائع والأحداث ببعض^(٤١)، وإن هذه التجربة نفسها للشر القائم هنا من قبل والتي تحيي كل دائرة الأساطير غير أسطورة (أدم) وهي تنطلق جمعياً من ترسيمة الخارج وما دام هذا هكذا فإن هذه الدائرة الأسطورية لا تبعتها فقط أسطورة (أدم) إنها مدججة على نحو بمرتبة تابعة ولكنها ليست مرتبة لا أهمية لها (فأدم) بالنسبة إلى البشر هذا الإنسان السابق وليس فقط المثالي انه أسبقية الشر نفسها إزاء كل إنسان، وهكذا فإن الرؤية الأخلاقية للشر تجعل موضوعاً فقط لرمز الشر الحالي و(الانزياح) و(الانحراف) والذي نكرره في كل مرة نبدأ وبهذا المعنى فإن كل واحد ليبدأ الشر في كل ولكننا إذ نبدأ الشر فإننا نتابعه وإن هذا ما يجب الآن أن نحاول قوله في الشر بوصفه تقليداً وبوصفه تسلسلاً تاريخياً^(٤٢).

والرؤية الوظيفية الرمزية للخطيئة الأصلية، وهي توجد ليس على مستوى المفاهيم ولكن على مستوى الصور الأسطورية ولهذه القصة قدرة رمزية كبيرة تكشف في نموذج شامل للإنسان كل ما هو مجرب بشكل عابر ويقر المؤمن به تلميحاً فلن يكون سوى أسطورة مفسرة للأسباب مثل كل حكايات الشعوب فإنه يعبر بواسطة الإبداع الفني عن العمق الغير معبر عنه وغير القابل أن يعبر عنه بلسان مباشر وواضح للتجربة الإنسانية^(٤٣).

وإن الطابع المجرد لهذا المنطلق ومنهجية لا محايد عنها يجب إلا تحجب الابهامات ولا المفارقات التي غالباً ما تكون محسوبة معرفياً، والتي زرعتها معظم الأساطير بالتحديد لحظة تفسير أصل البشر كما يشهد على ذلك القصص التوراتي للسقوط والمفتوح على تأويلات أخرى غير ذلك التي درج عليها الغرب المسيحي، وخصوصاً بعد (القديس أوغسطين) وهذه التصنيفات المجردة يجب

أيضاً إلا تحجب التذبذبات الكبرى داخل الأسطورة نفسها بين تمثيلات تلامس الأقاصيص الخرافية ومن فوق التأمل الميتافيزيقي كما نرى في انفعالات الفكر الهندوسي ومع جانب ذلك فمن جانبها الفولكلوري تلتقط الأسطورة الجانب الشيطاني لتجربة الشر^(٤٤)، وإن كل ما يدور من حكايات وقصص من الماضي إلا وهي عبارة عن خيال مرتسم عبر الأحداث ووقائع متسلسلة ضمن رؤية الإنسان لهذه الأشياء التي هي من صنع الخيال، لقد حلل (ريكور) وظيفة الأسطورة في عمله التأويلي الأول (رمزية الشر) ويفهم منها هنا المعنى العام للسرد التأسيسي حيث تروي جماعة ما نفسها لنفسها وللآخرين ويريد السرد الأسطوري عن طريق الإحالة التراجعية لأصول تاريخية. أن يفسر كيف جاءت إلى الوجود ثقافة أو جماعة معينة، ولأكثر الحضارات قصص نشأة أو أساطير خلق وغالباً ما تلحق أساطير الخلق هذه كما يشير (ريكور) في (رمزية الشر) بأساطير انثربولوجية (مثل أسطورة آدم أو يرومسيوس) تروي قصة نشأة المعنى والقيمة الإنسانيين بهذا الصدد ترتبط الأسطورة ارتباطاً وثيقاً بالتراث بوصفه استذكارا وتحويلاً وإعادة تأويل للماضي، غير أن الأسطورة تنطوي على بعد حاسم آخر، إلا وهو الاستباق اليوتوبي للمستقبل هنا يتخذ (المخيال الاجتماعي) إذا انه حيث تعبر جماعة ما عن طموحاتها غير المتحققة في عالم أفضل من عالمها ومن دون نظرة الأسطورة التراجعية تحرم الثقافة من ذاكراتها، ومن دون نظرتها التطلعية، وقد تؤدي الأسطورة في أفضل أحوالها وظيفة تفاعل إبداعي بين دعاوي التراث واليوتوبيا^(٤٥).

ويجلو (ريكور) المعاني الضمنية لهذا التفاعل على النحو الآتي: (يملك كل مجتمع (مخيالاً) اجتماعياً - سياسياً، أي نظاماً منسجماً من الخطابات الرمزية التي تستطيع أن تؤدي وظيفة قطعية أو تؤكد جديد. من حيث هو تأكيد جديد يعمل (المخيال) من حيث الجوهر أو نمطاً رمزياً في التعبير قد نشوه فهم الجماعة لذاتها بإخفائها الواقع وراء أقنعة الأوهام المثالية فإنها تشير الحاجة المستمرة إلى

إعادة تقويم التراث الثقافي بحيث نجد هنا سؤال الأسطورة المركزي بوصفها سرداً فإن السرد على أنه المسعى الإنساني لإضعاف معنى على التاريخ برواية قصة فإنه يرتبط بالتراث على طريقتين فبالأول الإبداع الجدي لأساطير الماضي ويطلق السرد ممكنات جديدة كانت خفية في فهم التاريخ ولذلك فإن مراعاة هذه القدرة المزدوجة في السرد تعني مقاومة الانقياد عادة إقامة مقابلة بين الحقائق الخالدة في التراث من ناحية والابتكار الحر، في الخيال من ناحية أخرى^(٤٦).

فالشر هو ماثل هنا مسبقاً بالنسبة إلى كل وعي يستيقظ مع تحمل المسؤولية، وإن الأسطورة إذ تحمل جداً بعيداً أصل الشر فإنها تكشف وضع كل إنسان لقد حصل هذا من قبل وأنا لا أبدأ الشر أنا أكمله فأنا متورط فيه للشر ماضٍ إنه ماضيه وإنه تقاليده الخاصة، وهكذا فإن الأسطورة تعقد في صورة الجد للجنس الإنساني كل هذه السمات التي عدناها، وواقع الخطيئة السابق على كل وعي والبعد الجماعي الذي لا يقبل الاختزال إلى المسؤولية الفردية، وعدم قدرة الإرادة التي تغطي كل خطأ حالي، وإن هذا الوصف الذي يمكن للإنسان المعاصر أن يبلوره في رمز (القبل الذي جاءت أسطورة الإنسان الأول تجمععه) ونرى أننا نقف على مصدر ترسيمة الوراثة التي عثرنا عليها في أساس التأمل.

فالأسطورة تروي انبعاث هذا التكوين السيئ في حدث غير عقلاني جاء بغتة من قلب الخلق الطيب وهكذا تحصر أصل الشر في لحظة رمزية تنتهي البراءة وتبدأ اللعنة وبهذا، فإنه عن طريق أخبار الإنسان الأول يصبح تاريخ الإنسانية جميعاً مكشوفاً وهكذا يجد عالم الأساطير نفسه مستقطباً بين ميلين، ميل يحيل الشر إلى ما هو أبعد من الإنسان، وميل يركزه في اختيار شيء وتبدأ انطلاقاً منه صعوبة أن يكون الإنسان إنساناً^(٤٧).

قد نرى أن الأسطورة نفسها التي تركز في إنسان واحد وفعل واحد ولحظة واحدة حدث السقوط فإنها توزعه من جهة أخرى على عدد التجديد من الشخصيات والوقائع، وتعد القفزة عن البراءة إلى الخطأ، فأسطورة القطع هي في

الوقت نفسه أسطورة من أساطير الانتقال كما تمثل أسطورة الاختيار السيئ أسطورة الإغراء والضلال والانزلاق غير المحسوس نحو الشر وهكذا من جانب آخر يندمج صراع الأساطير في أسطورة واحدة لهذا فإن أسطورة (آدم) التي يمكن النظر إليها في كل الأساطير الأخرى، المتعلقة بأصل الشر لتدخل في القصة صورة أسطور عليا "للأفعى" الوجه الآخر للشر التي تحاول الأساطير الأخرى أن تروي الشر الموجود من قبل هنا، والشر يحاول أن يجتذب الإنسان ويفتنه، وهكذا وبعيداً عن إسقاط شهوتنا الخاصة فإن هذه القصة تمثل تقاليد للشر أكثر تقدماً منها بالذات وتوجد أيضاً دينامية للأساطير فالترسيم الخارجية، التي تسقط نفسها في الجسد وفي الإله الشرير والمعركة الأساسية مأساة الخلق ولهذا فإنها كانت الأسطورة الانثربولوجية قد طردتها فقد انبثقت منها وتعد صورة (آدم) بوصفه إنساناً أولاً سابقاً كل إنسان وأنه ليصور على طريقته أسبقية الشر على كل شر أن الأسطورة التراجيدية معاد إثباتها في الوقت الذي تهدمها فيه أسطورة (آدم) (٤٨).

وإن أبدأ من هنا مجال الأسطورة كما تشهد على ذلك أدبيات الشرق الأدنى القديم والهند، والشرق الأقصى يبدو كورثة تجريبية كلعبة مع الافتراضات الأكثر تنوعاً، والأكثر روعة، وكي تتم السيطرة على هذا التنوع اللانهائي، فإن التاريخ المقارن للأديان والانثربولوجيا الثقافية قد وضعاً أنماطاً توزيع تفسيرات أسطورية بين الوحدانية الثنائية وحلول مزيجية (٤٩).

الخاتمة:

١- تعد مشكلة الشر تحدياً للفلسفة واللاهوت في وقت واحد؛ لأنها مهما أريد عقلنتها تبقى غير مقنعة من حيث الأسباب، فالإنسان ليس هو أصل الشر، بل صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال: هل أن اعتراف الإنسان بخطيئة يجعله يستبعد أصل الشر كاملاً من الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه، والتي يعترف بأنه صاحبها؟.

أما من حيث الوجود المطلق للشر، فإن الشر قديم قدم كل الكائنات، فهو ماضيها الذي هُزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات، والسؤال هنا هو: إذا كان الاعتراف بقداسة الإله يؤدي إلى استبعاد أصل الشر من دائرة الإلهية بشكل نهائي أم لا؟، لذا أخذ الترابط الوثيق بين الفلسفة واللاهوت أو الإيمان الديني طابعا إشكاليا واضحا، إذ مسّ فيه مسألة وجود الله، التي هي أكيدة وواضحة في أساس كل دين.

٢- تقرّب رمزية الشر، الأساطير من الخطاب الفلسفي، ذلك أن هيكلها القائم على الرموز الأولى المجهولة، ونسيجها السردى المطعم بالشكل الرمزي يجعلها تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه.

هوامش البحث:

(١) هو جان بول غوستاف ريكور، ولد في السابع من شباط ١٩١٣م، في مدينة فالنس Valence الفرنسية في عائلة بروتستانية، وقد عاصر الحرب العالمين الأولى في طفولته والثانية حين كان شابا، أنهى دراسته الثانوية في رين ودخل الجامعة عام ١٩٣٣م تعرف كثيرا من فلاسفة عصره، منهم: مارسيل، وسارتر، وكال ياسبرز وغيرهم. مارس تدريس الفلسفة في فرنسا وأمريكا حتى ذاع صيته فأصبح عضوا عاملا في عدد من الأكاديميات، ونشر حوله عدة دراسات حول العالم، ويعد من كبار فلاسفة العالم على أبواب القرن الثالث الميلادي، توفي مدينة شانون الفرنسية، في مايو أيار ٢٠٠٥م. ينظر: فرانسوا، اويرال، معجم الفلاسفة الميسر: ٦٢، ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص٨، ريكور، بول، بعد طول تأمل، ص١٦ وما بعدها.

(٢) ريكور، بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ص٢١٩.

(٣) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص١٦-١٨.

(٤) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص١١.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣.

(❖) التيموس: هو وظيفة الوسطية في النفس، تفصل وتوحد العاطفة الحياتية أو الرغبة، عن العاطفة السامية التي أسماها (بانكيت) إيروس، وقد شرحها أفلاطون في الجمهورية قائلا: ((إنه يقاتل طورا مع العقل الذي يستمد منه الطاقة والشجاعة، طورا يقاتل مع الرغبة التي تستمد منه قوة الشروع، والتهيج، والغضب)). ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ: ١٣٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩-١٩٠.

(❖) التشيم: هو وضع المغروم لإمكانات السعادة في المواضيع، فيكون لنفسه ذاتا، وحمل كل مواضيع دورة الملك والسلطة والقيمة، تسمى تشيم السعادة في موضوعات التيموس. ينظر: المصدر نفسه: ١٩٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧-١٩٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠-٢٠١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١١-٢١٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣-٢١٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٥) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص ٤٠٤.

(١٦) ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، ص ١١٠-١١١.

(١٧) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص ٢٢١-٢٢٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٠) ريكور، بول، صراع التأملات، ص ٤٨٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٨١-٤٩٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

- (٢٣) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص٢٢-٢٣.
- (٢٤) ريكور، بول، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، نبذة المؤلف.
- (٢٥) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص٢١٦-٢١٧.
- (٢٦) ريكور، بول، نظرية التأويل، ٢٠٠٦م، ص١١٠-١١١.
- (٢٧) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٤٠، وما بعدها.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص٤٣٤-٤٤٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص٣٢١.
- (٣٠) ريكور، بول، دراسات حول صراع التأويلات، بحث منشور في "العريية للعلوم الإنسانية" (مجلة)، العدد (٦٦)، السنة (٢٤)، الكويت، ص٢٠٠٦م.
- (٣١) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٦٣.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص٣٨٨.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص٣٦٤.
- (٣٤) السواح، فراس، مغامرة العقل الأول، دراسة في الأسطورة، ص١٦.
- (٣٥) ريكور، بول، الفلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ص١٥-١٦.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص٢٤.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص٢٥.
- (٣٨) أفلاطون، نواظر الفكر الغربي، ص١٠٧.
- (٣٩) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨١-٨٣.
- (٤٠) الشامي، د.علي، الفلسفة والإنسان، ص٣٤.
- (٤١) هاشم، محمد، التأويل والسرد الزمني، بحث منشور في "فصول"، (مجلة)، العدد ٥٩، السنة ٢٠٠٢م، ص١١٢.
- (٤٢) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٥٨.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

(٤٤) ريكور، بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ص ٢٢٥.

(٤٥) ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، ص ١٠١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٤٧) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص ٣٣٥-٣٤٧.

(٤٨) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص ٣٨٤-٣٤٩.

(٤٩) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص ٢٢٤.

قائمة المصادر والمراجع

١. تيد هورتش، أفلاطون نوابغ الفكر الغربي، ترجمة احمد الأهواني، دار المعارف للطباعة، بيروت (د.ت).
٢. ريكور، بول، الذات عينها كأخر، تحقيق جورج زينات، ط ١، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
٣. ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، ط ١، دار توبقال للطباعة والنشر، المغرب، ٢٠١١م.
٤. ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، ط ١، الدار البيضاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م.
٥. ريكور، بول، بعد طول تأمل، تحقيق فؤاد مليت، مراجعة عمر مهيل، ط ١، دار البيضاء للطباعة، بيروت، لبنان، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٦. ريكور، بول، صراع التأويلات، تحقيق منذر عياشي، مراجعة جورج زينات، ط ١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
٧. ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، تحقيق عدنان نجيب الدين، ط ٢، الدار البيضاء للطباعة، بيروت، لبنان، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٨. ريكور، بول، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ترجمة عدنان نجيب الدين، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م.
٩. ريكور، بول، نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط ٢، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦م.

١٠. السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى ودراسة الأسطورة، ط١، بيروت، لبنان، بلا.
١١. الشامي، علي، الفلسفة والإنسان، ط١، دار الإنسانية للطباعة، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
١٢. فرانسوا، أويرال، معجم الفلاسفة الميسر، ترجمة جورج سعد، ط١، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
١٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

المجلات:

١. ريكور، بول، دراسة حول صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة فتحي المسكيني، مجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٩٦، السنة ٢٤، الكويت، ٢٠٠٦م.
٢. محمد هاشم، التأويل والسرد الزمني، مجلة فصول، العدد ٩، سنة ٢٠٠٢، الهيئة المصرية العامة، بيروت لبنان.