



The Position of Symbol and Myth in Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology

Kiyarash Zamani¹ , Naser Gozashte² 

Submitted: 2024.11.03

Accepted: 2025.02.05

Abstract

The question concerning the nature and significance of symbol and myth has always been one of the most fundamental and, at the same time, most challenging issues in the history of philosophy. From ancient Greece to the modern era, philosophers have proposed diverse approaches to explain the function and meaning of these two categories. Among them, Paul Ricoeur stands out as one of the foremost thinkers who, in the early phase of his thought, addressed the relationship between symbol, myth, and philosophical anthropology from a hermeneutical perspective. At this stage of his intellectual development, Ricoeur outlined the project of a philosophical anthropology, within which he defended the meaningfulness of symbolic systems and regarded symbols and myths as a privileged ground for understanding the human condition. From his viewpoint, humanity's experience of evil constitutes a fundamental encounter that reveals an existential predicament—an experience that has found expression in what he calls the symbols of confession. Thus, through the recovery and interpretation of the hidden meanings embedded in these symbols, one may attain anthropological insight and understanding. In his analysis of the three symbols of confession—Defilement, Sin, and Guilt—Ricoeur identifies a subjective progression whereby evil gradually becomes internalized, and the human being comes to feel its weight within the unity of the self. Moreover, since myth, in Ricoeur's view, confers a narrative dimension upon the symbol, these three symbols of confession are each narrated within four distinct mythic forms: “the Babylonian creation myth”, “the tragic vision of existence”, “the myth of the exiled soul”, and “the myth of Adam”.

Keywords

Paul Ricoeur, symbolism of evil, hermeneutical mythology, philosophical anthropology

© The Author(s) 2025.



1. M.A. Graduate in Comparative Religions and Mysticism, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). (kiyarashzamani1372@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Tehran University, Tehran, Iran. (ngozasht@ut.ac.ir)



جایگاه نماد و اسطوره در انسان‌شناسی فلسفی پل ریکور

کیارش زمانی^۱ ID، ناصر گذشته^۲ ID

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

چکیده

پرسش درباره چیستی و اهمیت نماد و اسطوره همواره از بنیادی‌ترین و درعین‌حال چالش‌برانگیزترین مباحث در تاریخ فلسفه بوده است. از روزگار یونان باستان تا دوران معاصر، فیلسوفان رویکردهای گوناگونی را در تبیین کارکرد و معنای این دو مقوله عرضه کرده‌اند. در این میان، پل ریکور از برجسته‌ترین متفکرانی است که در نخستین دوره اندیشه خود با رویکردی هرمنوتیکی به تحلیل نسبت میان نماد، اسطوره و انسان‌شناسی فلسفی پرداخت. ریکور در این مرحله، طرحی از یک انسان‌شناسی فلسفی را بنا نهاد و در آن، ضمن دفاع از معناداری نظام‌های نمادین، نمادها و اسطوره‌ها را به‌منزله بستری مناسب برای انسان‌شناسی تلقی کرد. از دید او، تجربه بشر در مواجهه با شر تجربه‌ای بنیادین و آشکارکننده محمضه‌ای وجودی است؛ تجربه‌ای که در قالب نمادهای اعتراف تجلی یافته است. بنابراین، با بازایی و تفسیر معانی نهفته در نمادهای اعتراف می‌توان به اهداف انسان‌شناسانه دست یافت. ریکور در تحلیل خود از سه نماد اعتراف آلودگی، گناه شرعی و گناه اخلاقی نوعی سیر سوژکتیو را باز می‌شناسد که طی آن، شر به تدریج درونی می‌شود و انسان سنگینی آن را بر وجدان خویش احساس می‌کند. افزون بر این، به باور وی، چون اسطوره بُعدی روایی به نماد می‌بخشد، این سه نماد اعتراف در چهار نوع اسطوره «آفرینش بابلی»، «نگاه تراژیک به وجود»، «روح تبعیدی» و «اسطوره آدم» روایت شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

پل ریکور، نمادشناسی شر، اسطوره‌شناسی هرمنوتیکی، انسان‌شناسی فلسفی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(kiyarashzamani1372@gmail.com)

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (ngozasht@ut.ac.ir)

مقدمه

عبارت «می‌اندیشم پس هستم» یا همان کوژیتوی دکارتی در طول سالیان متمادی توسط متفکران و فیلسوفان مختلف مورد انتقاد قرار گرفت. پل ریکور، فیلسوف برجستهٔ فرانسوی، نیز در زمرهٔ منتقدان جدی کوژیتو بود. ریکور تحت تأثیر فلسفهٔ تأملی ژان نابر، نسبت به هر نوع شهود و آگاهی بی‌واسطه بدین بود و به تأسی از دیلتای، خویش‌فهمی از رهگذر درون‌بینی را ناممکن می‌دانست (Ihde 1971, xv). به عبارت دیگر او برخلاف دیدگاه دکارت، مدعی بود «از طریق شهود بی‌واسطه نمی‌توان به وجود خویش به‌مثابهٔ یک هستندهٔ اندیشنده رسید» (ریکور ۱۳۹۷، ۵۷). در این راستا او همچون نابر به تعریف واژهٔ تأمل روی آورد و در کتاب فروید و فلسفه با تأکید بر گزارهٔ «تأمل شهود نیست»، تأمل را «تصاحب تلاش ما برای زیستن و میل به بودن از طریق آثاری که گواه این تلاش و میل است» دانست (Ricoeur 1970, 46). در نتیجه، تأمل فرایند درک ایگو از رهگذر تلاش برای زیستن یا میلش به بودن است (Itao 2010, 10) و چون انسان‌ها امکان‌های وجودی خویش را در اعمال، آثار، نمادها و ... عینیت بخشیده‌اند، لذا فهم این تلاش برای زیستن و میل به بودن یعنی درک ایگو تنها از رهگذر تفسیر این امور امکان‌پذیر خواهد بود. بدین‌سان خویش‌فهمی از رهگذر درک جهان نمادین، که انسان‌ها خود را در آن عینیت بخشیده‌اند، امکان‌پذیر است و تأمل تنها از طریق تفسیر این جهان نمادین عمل می‌کند، یعنی انسان از طریق مسیر نمادگرایی به شناخت خویش دست می‌یابد، لذا تأمل با تفسیر و هرمنوتیک در پیوند است (Itao 2010, 11).

به‌طور خلاصه، ریکور خویش‌فهمی از طریق درون‌بینی را ناممکن می‌دانست و معتقد بود انسان خود را در جهان‌های نمادین عینیت بخشیده است، پس تفسیر این جهان‌های نمادین ما را به انسان‌شناسی می‌رساند. در همین راستا ریکور پروژهٔ انسان‌شناسی فلسفی خویش را، که بر تفسیر نظام‌های نمادین استوار بود، آغاز کرد. در پژوهش حاضر به بررسی نقش و جایگاه نماد و اسطوره در پروژهٔ انسان‌شناسی فلسفی ریکور خواهیم پرداخت.

ریکور اهمیتی اساسی و محوری برای زبان قائل بود. او انسان را موجودی زبانی می‌دانست که در زبان متولد می‌شود، رشد می‌یابد و خود را در زبان و از طریق زبان بیان می‌کند. به باور وی انسان هستی خود را در زبان آشکار می‌کند، و از این رهگذر نتیجه می‌گیرد انسان چیزی جز زبان نیست (Ricoeur 1974, 319؛ Itao 2010, 2). همچنین نزد ریکور زبان یک معماری چندلایه از معناست که معنا همواره زیر آن و درون آن پنهان است، زبان آکنده و غنی از معناست و معنا از پیش در زبان وجود دارد و آکندگی معنایی زبان نیز به دلیل رشد و نمو و پروبال یافتن نمادها در زبان است، یعنی ریکور خانه‌گزینی نماد در زبان را علت غنای معنایی زبان می‌داند (Ricoeur 1974, 288). پس آنچه آکنده و غنی از معناست «نماد» است و شناخت انسان تنها با میانجی‌گری جهان نمادین امکان‌پذیر است (Itao 2010, 2). در نتیجه ریکور در هرمنوتیک مدنظر خویش، به‌جای تکیه بر مدل دکارتی ذهن، هرمنوتیکی را تعریف می‌کند که به برتری نماد و ایجاد معانی غیرمستقیم و باواسطه از دل نمادها باور دارد. این هرمنوتیک محور اصلی پروژهٔ ریکور در بخشی از زندگی فکری او بود که شامل کتاب‌های او از نمادشناسی شرتا فروید و فلسفه می‌گردد و آن پروژه همانا بازیابی تفکر در نماد و امتدادبخشیدن به نماد در تفکر است که مبتنی بر شعار مشهور ریکور یعنی «نماد تفکر را فرامی‌خواند» است. او در این باره می‌گوید: «این شعار که من آن را بسیار جذاب یافته‌ام حاوی دو نکته است. اول اینکه نماد فرامی‌خواند یعنی من مالک معنا نیستم، این نماد است که معنا می‌بخشد، اما نماد خود تفکر را نمی‌آفریند بلکه مادهٔ اولیهٔ تفکر را می‌آفریند و به ذهن موضوعی برای تفکر پیشکش می‌کند. این جمله

حاکمی از آن است که همه چیز پیش‌تر گفته شده ولی ضروری است که همه چیز را در بُعد جدیدی از تفکر آغاز کنیم. این شرح و بسطِ تفکر ... در بسترِ نمادهاست و شرط و بسطِ نماد در بسترِ تفکر است که می‌خواهم آن را تفسیر کنم و بفهمم» (کرنی ۱۴۰۱، ۱۷۱-۱۷۲).

پس دیدیم که ریکور به سمتِ نوعی انسان‌شناسی فلسفی سوق پیدا کرد و منبع اصلی برای شناختِ انسان را نیز زبانِ نمادین دانست. به بیانی دیگر، پروژه فکریِ ریکور در این برهه از زندگی‌اش نوعی «انسان‌شناسی» فلسفی است که نه با خلقِ معنا بلکه با بازیابیِ معنا در نمادها می‌خواهد به این انسان‌شناسی فلسفی برسد. درواقع ریکور به یک همبستگی مثبت میانِ زبانِ نمادین اسطوره‌ای و انسان‌شناسی فلسفی قائل است و این شناختِ زبانِ نمادین اسطوره‌ای است که راهبرِ ما به هدفِ انسان‌شناسی فلسفی خواهد بود (Rasmussen 1971, 3).

۱. نمادشناسی شر

ریکور نخستین بار استفاده از زبانِ نمادین اسطوره‌ای به منظور انسان‌شناسی را در کتابِ نمادشناسی شر به کار گرفت. او در این کتاب مشکل شر را در میراثِ یهودی یونانی مورد واکاوی قرار داد و با بررسی نمادهای شر در سطح معنایی، به دنبال کشف این بود که شر توسط انسان به‌طور منفعلانه تحمل می‌شود یا انسان فعالانه آن را مرتکب می‌شود (Ricoeur 1974, 315). به باور ریکور چون هیچ زبان مستقیم، صریح و غیرنمادینی وجود نداشت تا انسان شری را که تجربه کرده از طریق آن بیان کند، از این‌رو، این تجربه را در نماد بیان کرده است. ریکور تنها راه دسترسی به تجربه شر را در عباراتِ نمادینی می‌داند که در «اعتراف» نهفته‌اند. به بیانی دیگر، نمادهای شر در اعتراف انسان به ارتکاب شر نهفته‌اند و از این طریق می‌توان به آن‌ها دست یافت، یعنی انسان شری که متحمل شده یا مرتکب شده است را از طریق نماد بیان می‌کند و این نمادها را می‌توان در آیین‌های مختلفِ اعتراف که در ادیان وجود دارد مشاهده کرد (Ricoeur 1974, 289). در نتیجه او در کتابِ نمادشناسی شر، به بررسیِ پدیدارشناسانه نمادهایی روی می‌آورد که تجربه بشر از شر در آن‌ها بیان شده است و چون آن نمادها از نظرِ ریکور در واقع در بیان‌های اعترافات بشری نهفته هستند، از این‌رو پروژه ریکور در نمادشناسی شر محدود به پدیدارشناسیِ اعتراف می‌گردد. در پدیدارشناسیِ اعتراف او سعی می‌کند «عملِ اعتراف را که آگاهی دینی به آن دست می‌یازد بازسازی کند» (سیمز ۱۴۰۰، ۳۳). از نظر وی زبان، نور عواطف است و از طریق اعتراف، آگاهی از خطا به پرتو گفتار درمی‌آید. از طریق اعتراف، انسان تجارب خود را به گفتار درمی‌آورد (Ricoeur 1967, 7).

۱-۱. تقصیر و هرمنوتیک

یکی از اهداف ریکور در پدیدارشناسیِ اعتراف دانستن این نکته است که انسان تا چه اندازه در پیدایش و گسترشِ شر، خود را مقصر می‌داند، جایگاه «تقصیر»^۱ در پیدایی و حیات شر در زیست بشری تا کجاست؟ از نظر ریکور زبانِ نمادینِ اعتراف به شر، یعنی آنجا که انسان شری که مرتکب شده را در زبانی نمادین اعتراف می‌کند، زمینه شناختِ «تقصیر» به مثابه موقعیتِ وجودی انسان است (Ihde 1971, 84).

اما تجربه تقصیر را چگونه می‌توان درک کرد و به فهم آن نائل شد. ریکور برای درکِ مفهومِ تقصیر، از هرمنوتیک استفاده می‌کند. از نظر وی هرمنوتیک در دو سطح، امکانِ درکِ تجربه تقصیر را برای ما فراهم می‌کند. سطح نخست مربوط به رابطه تجربه با بیان است و سطح دوم به تفسیر و فهم عبارات از طریق هرمنوتیک مربوط می‌شود. در سطح نخست، رابطه بین بیان و تجربه پیش‌ازبانی مطرح است. پدیدارشناسی ساختاری، چه با رویکرد

هوسرلی و چه رویکرد وجودی، این رابطه پیش‌فرضی را پیش‌فرض می‌گیرد. بیان محملی است برای درک تجربه و تجربه را باید از طریق بیان آن درک کرد. در چنین شرایطی است که زبان کارکردی میانجی‌گرانه به خود می‌گیرد (Ihde 1971, 96). درواقع تجربه آن وسیله‌ای است که امکان مضمون‌سازی^۲ بیان را به‌عنوان محملی برای مطالعه انسان به‌مثابه زبان، فراهم می‌کند (Ihde 1971, 99). در پدیدارشناسی ساختاری ریکور، احساسات خصوصاً آن‌ها که آشکارکننده مفهوم تقصیر هستند همیشه مبهم تلقی می‌شوند، و آنچه به‌شکل مبهم تجربه می‌شود در سطح زبانی نیز به‌شکل مبهم بیان می‌شود. نزد ریکور، احساسی که ما درگیرش هستیم به دلیل احساسی بودن، مبهم و کور است و در نتیجه آکنده از معانی متعدد است (Ricoeur 1967, 9؛ Ihde 1971, 97). در نتیجه چون اعتراف از اساس به شکل مبهم در زبان پدیدار می‌گردد، برای پدیدارشناسی اعتراف نیازمند هرمنوتیک هستیم. در نتیجه این دانش نزد ریکور ابزاری است برای درک عبارات چندپهلوی. از سوی دیگر، او معتقد است نمادها با گفتمان فلسفی بیگانه نیستند و هم‌اکنون نیز در عنصر گفتار جای دارند و احساسات را از ابهام و سکوت درمی‌آورند. باری با نمادهاست که انسان از طریق زبان باقی می‌ماند. در نتیجه زبان نمادین و هرمنوتیک لازم و ملزوم یکدیگرند و بدون هرمنوتیک اساساً زبان نمادین وجود ندارد. بیان نمادین توسط هرمنوتیک وارد گفتمان ساختارمند می‌شود (Ricoeur 1967, 350).

۲-۱. نمادهای شر

ریکور اعتراف را امری می‌داند که از سه خاستگاه ناشی می‌شود: «آلودگی»، «گناه شرعی» و «گناه اخلاقی». در نتیجه او در بخش نخست کتاب نمادشناسی شر، کارش را با بررسی این سه نماد آغاز می‌کند (سیمز ۱۴۰۰، ۳۳). این نمادهای شر گرچه از برخی معانی ظاهری و تحت‌اللفظی همچون لکه^۳، کثیفی، انحراف و ... نشئت گرفته‌اند و پدیدار شده‌اند، اما هدف آن‌ها اشاره به معنایی ثانوی و غیرمستقیم است که آن معنای غیرمستقیم در واقع معنایی وجودی و اگزیستانس است. دلالت وجودی به‌طور غیرمستقیم توسط دلالت اولیه و تحت‌اللفظی معلوم می‌شود (Ricoeur 1974, 316). از نظر ریکور نماد آلودگی از دو نماد دیگر باستانی‌تر است و بعد از آلودگی، نماد گناه شرعی پدیدار شده و بعد از آن نیز نماد گناه اخلاقی. درواقع نماد گناه اخلاقی از دو نماد دیگر متأخرتر است. وی معتقد است در گذار از هر نماد به سمت نماد بعدی، شاهد نوعی چرخش سوپژکتیو و درونی هستیم، به‌طوری که هر نماد نسبت به نماد قبلی درونی‌تر می‌شود. همچنین ریکور می‌گوید که با حرکت از نماد نخست به سوی نمادهای بعدی، هر نماد خود را در نماد بعدی حفظ می‌کند. بار معنایی هر نماد در نماد بعدی مستتر و محفوظ است. بدین سان، نماد گناه شرعی دارای بار نماد آلودگی، و نماد گناه اخلاقی دارای بار نمادهای آلودگی و گناه شرعی است (Piscitelli 1980, 291-292). به این نکات ضمن بررسی مفصل‌تر هر نماد خواهیم پرداخت.

۱-۲-۱. آلودگی

ریکور نماد آلودگی را اولیه‌ترین نمود گناه در تاریخ می‌داند. آلودگی ابتدایی‌ترین شکل نماد گناه است و جایگاهی عمیق و ریشه‌ای در احساسات و رفتارهای مرتبط با تقصیر در ما دارد، چنان‌که ترس از آلودگی و آداب تطهیر و پاکسازی آن در تمام رفتارها و احساسات مربوط به گناه ما نهفته است (Ricoeur 1967, 25). ریکور نماد آلودگی را دارای دو جنبه عینی و ذهنی می‌داند، یعنی این نماد در دو سطح عینی و ذهنی عمل می‌کند (Ricoeur 1967, 26). در جنبه عینی یا فیزیکی، آلودگی همچون کثیفی پدیده‌ای است که از بیرون ما را آلوده یا لکه‌دار می‌کند. آلودگی در این جنبه خود، نمودی بیرونی دارد و کثیفی و آلودگی بیرونی انسان را به دنبال می‌آورد. البته ریکور تأکید می‌کند

که نمود بیرونی آلودگی را لزوماً نمی‌توان به‌لحاظ دینی امری شیطانی تلقی کرد (Dutra 2012, 75). نمود بیرونی آلودگی «می‌تواند گفتاری باشد که فضولات خود را نزدیکی چادر رها می‌کند» (Ricoeur 1967, 26). اما آلودگی در جنبه ذهنی به نجاست می‌کشد. آلودگی در جنبه ذهنی تأثیری بر روان انسان می‌گذارد و دیگر به مثابه امر آلوده‌کننده بیرونی نیست، بلکه این دفعه همچون فضولات گفتار، اطراف چادر را نجس می‌کند و برای رهایی از این نجاست، به مراسم و مناسک پاکسازی و تطهیر نیاز است (Ricoeur 1967, 27). از همین روست که نمادهای آلودگی اغلب اوقات با مراسم‌های پاکسازی، نمادپردازی تطهیر یا شستن، پاکسازی آیینی و با واژگان پاکی و ناپاکی همراه هستند (Pellauer 2007, 36).

در این سطح می‌توانیم نخستین خاستگاه‌های حرکت به‌سوی اعتراف را ببینیم، حرکتی که با این سوءظن همراه است که کسی باید کاری کرده باشد تا موجب این آلودگی شود. در نتیجه این اعتراف تازه متولدشده شاید از رهگذر چیزی شبیه نوعی قانون، به تقاضای مجازات عادلانه منجر شود، حتی اگر این مجازات نوعی کیفر باشد. آنچه در اینجا مطرح است مطالبه بازگشت کمالی پیشین است که آلودگی آن را از بین برده و امید فرد به بازگشت چنین کمالی است. به این معنا آلودگی نخستین شاکله شر است (Pellauer 2007, 36).

۱-۲-۲. گناه شرعی

دومین نماد مورد بررسی ریکور «گناه شرعی» است. تفاوت میان نماد آلودگی و گناه شرعی، بیش از آنکه تفاوتی تاریخی باشد، تفاوتی پدیدارشناسانه است و تفاوت میان این دو نماد را نیز فقط به‌شکل پدیدارشناختی می‌توان تفسیر کرد. زیرا در گذار از نماد آلودگی به گناه شرعی، آنچه تغییر کرده مفهوم «رابطه با خدا» است (Ricoeur 1967, 48-50). اگر آلودگی امری بود که از بیرون سرایت می‌کرد، گناه شرعی امری است که در پیشگاه خدا و در حضور قدوسیت او صورت می‌گیرد (Dutra 2012, 79). در نماد گناه شرعی ما از ایده‌های پاکی و ناپاکی که در نماد آلودگی مطرح بودند به سمت ایده‌های تقوا و عدالت حرکت می‌کنیم، زیرا نمادشناسی گناه شرعی ایده شکستن یک قانون یا قاعده و انجام آن کار «در پیشگاه خدا» را می‌رساند و این مطلب بیش از آنکه عصبانی اخلاقی باشد عصبانی دینی است. گناه شرعی عصبان از قاعده‌ای انتزاعی نیست، بلکه نادیده‌انگاشتن عهد و پیمانی شخصی است (Pellauer 2007, 36). در این گذار، تحولی که در مفهوم «شر» رخ می‌دهد آن است که شر دیگر یک «چیز» نیست، بلکه رابطه‌ای از هم‌گسیخته بین خدا و بنده است (Ricoeur 1974, 292). در نتیجه ریکور می‌گوید اگر بدیل نماد آلودگی نمادها و مناسک تطهیر بودند، بدیل نماد گناه شرعی نمادهای رستگاری هستند، و نمادهای گناه شرعی با نمادهای رستگاری تکمیل می‌شوند. همچنین در این نماد نجات و رستگاری، بازگشت به‌سوی خدا تعریف می‌شود (Ricoeur 1967, 71).

بدین سان، نمادشناسی گناه صورتی بسیار پیچیده‌تر از آنچه در سطح آلودگی دیده می‌شد به خود می‌گیرد: از یک‌سو، امر قدسی به‌مثابه امری همزمان دور و نزدیک؛ از سوی دیگر، ازدست‌دادن رابطه‌ای شخصی یا جمعی با آن امر قدسی و نیز امکان رستگاری که از صرف بازگشت به وضعیت پیشین فراتر می‌رود. از منظر سوپژکتیو نیز، انسان احساس قدرتی را تجربه می‌کند که بر او چیره می‌شود، همراه با نمادهای عصبان، گم‌گشتگی و ره‌اشدگی و در برابر آن، اندیشه‌آمزش و بازگشت پدیدار می‌گردد. از این‌رو، گناه صرفاً امری سلبی نیست؛ بلکه در معنایی مهم، وجهی ایجابی نیز دارد، زیرا به‌مثابه واقعی

زیسته و تجربه‌شده درک می‌شود. درست به همین دلیل است که انسان می‌تواند از آن توبه کند و بدین‌سان، تجربه گناه نه‌تنها به خودآگاهی عمیق‌تر می‌انجامد، بلکه خواست شناخت ژرف‌تر خویش را نیز در انسان برمی‌انگیزد (Pellauer 2007, 37). از منظر سوژکتیو نیز، حس قدرتی که کسی را اسیر می‌کند همراه با نمادپردازی سرکشی و گمراهی، حتی نمادپردازی وانهادگی، رو در روی ایده عفو و بازگشت قرار گرفته است. از این‌رو، گناه صرفاً منفی نیست بلکه به معنای مهمی مثبت هم هست، چرا که به‌مثابه چیزی واقعی به تجربه درمی‌آید. به همین دلیل گناه چیزی است که مردمان می‌توانند از آن توبه کنند. از این طریق، گناه نه‌تنها راه به معنای فزاینده‌ای از خودآگاهی می‌برد، بلکه به مطالبه شناخت بهتر خویش می‌انجامد (پلاور ۱۴۰۲، ۷۵).

۱-۳-۲. گناه اخلاقی

آخرین نماد اعتراف، که همان آخرین نماد رفتار مرتبط با خطا و تقصیر است، نماد «گناه اخلاقی» است. مهم‌ترین تفاوت گناه اخلاقی با دو نماد پیشین، یعنی آلودگی و گناه شرعی، سوژکتیو بودن آن است. به باور ریکور «آلودگی و گناه شرعی تا حدودی ابژکتیو هستند. آلودگی در اثر مداخله جسمی خارجی رخ می‌دهد و گناه شرعی نیز نمادین‌سازی مشترک و عمومی خطاست. اما گناه اخلاقی خطا را درونی و سوژکتیو می‌کند، به‌طوری که مسئولیت در آن نقشی مهم و اساسی دارد» (سیمز ۱۴۰۰، ۳۵). در نتیجه می‌توان گفت گناه اخلاقی حالت سوژکتیو‌شده دو نماد پیشین است و این نماد رابطه انسان با خودش را دچار اختلال می‌کند (Dutra 2012, 86). یعنی در گناه اخلاقی چیزی به‌مثابه یک بار بر وجدان انسان سنگینی می‌کند. این بار اضافه که انسان بر وجدان خود احساس می‌کند نتیجه گناهی اخلاقی است که توسط انسان بامسئولیت و آگاهانه صورت گرفته است. در نتیجه ریکور گناه اخلاقی را نتیجه استفاده شروانه انسان از آزادی می‌داند و به همین علت است که انسان خود را گناهکار و مقصری می‌داند که شایسته مجازات است. انسان این استفاده شروانه از آزادی را به‌مثابه کاهش ارزش درونی خود تجربه می‌کند. چنانچه تا پیش از این، مجازات از انتقام الهی به دلیل تبعیت نکردن از دستورات و قوانین ناشی می‌شد، اما اکنون مجازات از کاهش ارزش وجودی انسان و به‌سبب اصلاح درونی او صورت می‌گیرد. در نتیجه مجازات که پیش از این مبتنی بر اهدافی انتقام‌جویانه بود، هدفی اصلاحی و تربیتی می‌یابد. ریکور تأکید می‌کند که این مطلب درواقع نشان‌دهنده انقلابی تمام‌عیار در تجربه شر می‌باشد (Ricoeur 1967, 101-102). ریکور نتیجه می‌گیرد که نماد «گناه اخلاقی» زمانی شکل می‌گیرد که جامعه به فهمی از مفهوم «وجدان» دست یافته باشد (Ricoeur 1974, 292).

ریکور مفهوم «اعتراف به گناهان» را نقطه عطف در گذار از نماد گناه شرعی به گناه اخلاقی می‌داند. اعتراف به گناهان عملی است که حرکت سوژکتیو از گناه شرعی به گناه اخلاقی را به کمال می‌رساند (Ricoeur 1967, 103)، زیرا به‌زعم ریکور، آن «تویی» که در نماد گناه شرعی محکوم می‌شود در گناه اخلاقی بدل به «منی» می‌گردد که خویش را محکوم می‌کند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۶). نماد گناه اخلاقی به‌جای تأکید بر «در پیشگاه خدا»، بر «در پیشگاه وجدان خویش» تأکید می‌کند و مفهوم وجدان تبدیل به معیار و قاضی در یک تجربه کاملاً انفرادی می‌گردد. در نماد گناه اخلاقی، بیش از هر چیز مفهوم وجدان از اهمیت برخوردار است (Ricoeur 1967, 103-104).

از سوی دیگر، ریکور تأکید دارد که نماد گناه اخلاقی بار نمادهای پیشین را درون خود دارد و دو نماد پیشین به زیست خود درون نماد گناه اخلاقی ادامه می‌دهند. این مسئله منجر به ظهور تناقضی در نماد گناه اخلاقی می‌شود، چنان‌که در این نماد انسان هم مسئول گناه خویش است و با سوءاستفاده از آزادی خویش، شر را برگزیده است و از

سوی دیگر انسان در بند و اسارت شر است و راه فراری از آن ندارد. ریکور از این تناقض به «اسارت اراده»^۴ تعبیر می‌کند (Ricoeur 1967, 100).

در گناه اخلاقی، شر نزد انسان درونی می‌شود و وجدان انسان خود را منزوی و جدا از دیگران می‌بیند، دیگر ارتباطی بین گناهکاران وجود ندارد و هر وجدانی به‌طور جداگانه خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد. در این شرایط، مفاهیم قضاوت و مجازات نیز درونی می‌گردد. انسان خود را در درون خویش مورد قضاوت قرار می‌دهد و مجازاتی را برای خود در نظر می‌گیرد. مجازاتی که بر او وارد می‌شود نیز درونی است. پس وجدان گناهکار وجدانی است که از درون خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد و سنگینی شر نیز به‌طور کامل بر عهده خود اوست. برعکس نماد گناه شرعی، دیگر این آگاهی وجود ندارد که همه به یک میزان گناه می‌کنند. هر کس به‌تنهایی سنگینی گناهی که مرتکب شده را بر وجدان خویش احساس می‌کند. وجدان گناهکار نیز با توجه به سنگینی گناهی که بر خویش احساس می‌کند، خود را مورد قضاوت و مجازات قرار می‌دهد و به‌تنهایی عذاب وجدان را تحمل می‌کند. در اینجا مفهوم «عذاب وجدان»، یعنی وجدانی که مجازات و عذابی را بر خود اعمال می‌کند، شکل می‌گیرد (Ricoeur 1967, 146).

۲. اسطوره‌شناسی هرمنوتیکی

در بخش دوم کتاب نمادشناسی شر، ریکور به بررسی اساطیر آغاز و پایان شر روی می‌آورد. به باور وی اساطیر گونه‌ای از نمادها هستند که در قالب روایات توسعه یافته و در زمان و مکانی متفاوت از زمان و مکان دنیوی رخ داده‌اند (Ricoeur 1967, 18). او اسطوره را دارای کارکردی نمادین می‌داند که این کارکرد نمادین را فقط از طریق ابزارهای روایی خاص می‌تواند اعمال کند (Ricoeur 1974, 293). در نتیجه آن چیزی که ملموس بودن نمادها را حفظ می‌کند همانا اسطوره است. این اسطوره‌ها هستند که امکانات نمادها را بسط و گسترش می‌دهند (Ihde 1971, 95).

ریکور در پژوهش خود، نخست به تعریف و کارکرد اسطوره می‌پردازد. او اسطوره را چنین تعریف می‌کند: «اسطوره توضیحی نادرست و غلط از طریق تصاویر و افسانه‌ها نیست، بلکه روایتی سنتی مربوط به وقایعی است که در آغاز زمان رخ داده‌اند که هدف آن‌ها فراهم آوردن زمینه برای اعمال آیینی انسان امروزی و به‌طور کلی، ایجاد تمام اشکال عمل و اندیشه‌ای که انسان امروزی توسط آن، خود را در دنیای خود می‌فهمد است» (Ricoeur 1967, 5). او اسطوره را شکلی آیینی-نمایشی می‌داند که در تصویرسازی و نمایش، موقعیتی از انسان را در پیشگاه امر قدسی به تصویر می‌کشد (Ihde 1971, 114).

همچنین ریکور معتقد است از سه منظر می‌توان به اسطوره نگریست و آن را تعریف کرد. نخست، اسطوره روایتی است که انسان را با یک تاریخ مثال^۵ متحد می‌کند و از این طریق، تعریفی از انسان و انسانیت ارائه می‌دهد. دوم، اسطوره روایتی است که افسانه^۶ و تاریخ را با هم ترکیب می‌کند. و سوم، اسطوره تلاش می‌کند معمای تاریخ بشر را توضیح دهد و پاسخی برای مشکلات خاص بشری ارائه دهد. ریکور خود را در سنت متفکرانی نظیر الیاده، که اسطوره را گفتمانی معنادار می‌دانند، قرار می‌دهد و به‌شدت منتقد متفکرانی است که اسطوره را امری کاذب و دروغین می‌دانند. به باور او اسطوره همچون نماد قدرتی دارد که منجر به پروبال یافتن اندیشه می‌گردد (Rasmussen 1971, 81).

ریکور اسطوره را دارای سه کارکرد تقلیل‌ناپذیر می‌داند. نخستین کارکرد اسطوره آن است که کل بشریت و سرنوشت^۷ او را ذیل یک تاریخ ایدئال و یک انسان نمونه، همچون «آدم» یا «آنتروپوس»، قرار می‌دهد که به‌طور نمادین نشانه‌ای از جهان انضمامی^۸ تجربه بشری است. می‌توان گفت هستی انسان در اسطوره انسان نمونه خلاصه شده است (Ricoeur 1974, 293؛ Ricoeur 1967, 162). دوم آنکه اساطیر روایتگر حرکتی از آغاز تا پایان هستند که به تجربه ما نوعی جهت‌گیری، تنش و سیرت می‌افزایند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۸)؛ یعنی اساطیر از طریق ایجاد یک آغاز و یک پایان در تاریخ انسان، تنشی تاریخی را وارد تجربه انسانی می‌کنند. این تنش توسط افق دوگانه آفرینش و آخرالزمان وارد تجربه انسانی می‌گردد (Ricoeur 1974, 293) و سوم آنکه اساطیر می‌کوشند از طریق نشان‌دادن چگونگی گذار انسان از بی‌گناهی به گناه، اینکه چگونه انسانی که از اصل و اساس دارای سرشت نیک و فارغ از هر گناهی بوده به انسان گناهکار امروزی تبدیل شده است؛ به معمای اگزیستانس انسانی دست یابند (Ricoeur 1974, 293؛ Ricoeur 1967, 163). اسطوره این گذار را با استفاده از یک روایت توضیح می‌دهد، روایتی که میان وضعیت بنیادین وجود انسان، به‌عنوان موجودی که دارای سرشتی نیک است و وجود فعلی او به‌عنوان موجودی گناهکار یک ارتباط و انتقال منطقی ایجاد می‌کند. اسطوره دارای بار هستی‌شناختی است و رابطه‌ای میان هستی ذاتی انسان و وجود تاریخی او برقرار می‌کند. اسطوره تجربه خطا را مرکز این جهان در نظر می‌گیرد (Ricoeur 1967, 163). در یک کلام می‌توان گفت از نظر ریکور، اسطوره دارای بار هستی‌شناسانه است، زیرا بر حسب چیزی شبیه نوعی حقیقت عام زمانمند و انضمامی که نمی‌توان صورت روایی آن را به یک مفهوم فروکاست، به پیوندی بین واقعیت ذاتی ما و اگزیستانس تاریخی بالفعلمان اشاره می‌کند. به این ترتیب اساطیر روشن‌گر هستند بی‌آنکه به معنایی علمی یا علت‌شناسانه تبیینی باشند. اساطیر فاش‌کننده هستند زیرا بر وضع بشری که همه ما در آن شریکیم دلالت می‌کنند و این چنین می‌توانند بر کسانی که نسبت به اساطیر آگاهی دارند تأثیری دگرگون‌کننده داشته باشند (پلاور ۱۴۰۲، ۷۸).

ریکور در پژوهش خود، با محوریت مسئله منشأ شر، اساطیر را به دو گونه تقسیم می‌کند: نخست اساطیری که منشأ شر را به نزاع یا فاجعه‌ای اولیه، پیش از پیدایش انسان بازمی‌گردانند؛ و دوم اساطیری که منشأ شر را به انسان بازمی‌گردانند (Ricoeur 1974, 294). نزد او، وزن اسطوره‌ای ذهنی که منشأ شر را در سوءاستفاده انسان از آزادی می‌فهمد، نسبت به مجموعه‌ای از اسطوره‌های عینی که منشأ شر را با توسل به منشأیی غیرانسانی توضیح می‌دهد، سنگین‌تر است. در نتیجه دنیای اسطوره‌ها بین دو گرایش قطبی شده است: یکی شر را به فراتر از انسان نسبت می‌دهد و قطب دیگر آن را به سوءاستفاده انسان از آزادی نسبت می‌دهد. درک شر از دریچه واقعیت انسانی به معنای درک این مفهوم از طریق مفهوم «آزادی» است و درک شر از طریق آزادی، خود تضمین آزادی است (Ihde 1971, 93).

بدین سان، ریکور در بخش دوم کتاب نمادشناسی شر، به چهار نوع اسطوره اشاره می‌کند که این چهار نوع اسطوره امکانات اساسی تفسیر شر را به‌طور کامل توضیح می‌دهند (Ihde 1971, 95). این چهار نوع اسطوره عبارت‌اند از: اسطوره آفرینش جهان، اسطوره نگاه تراژیک به وجود، اسطوره روح تبعیدشده به بدن و اسطوره انسان هبوط کرده. اگر در بخش اول کتاب نمادپردازی شر، هدف ریکور آن بود که چگونه نمادهای تقصیر، با تجربه پیوند یافته‌اند. اکنون او به این مسئله می‌پردازد که چگونه این تجربه به میانجی زبان حاصل می‌شود، به‌ویژه از رهگذر زبان

اساطیری مربوط به آغاز و پایان شر (پلاور ۱۴۰۲، ۷۷).

۲-۱. اساطیر آفرینش و بینش آیینی به جهان

ریکور نخستین نوع اساطیر مرتبط با آغاز و پایان شر را اساطیر کیهان‌زایی سومری اکدی می‌داند که احتمالاً از آغاز هزاره دوم پیش از میلاد به جای مانده‌اند. این اساطیر پیروزی نهایی نظم بر هرج و مرج را بازگو می‌کنند (Ricoeur 1967, 175). این اساطیر با شرح چگونگی پیدایش الوهیت آغاز می‌شوند و نبردی آغازین را به تصویر می‌کشند که در آن خدایان جوان‌تر بر خدایان پیرتر پیروز می‌گردند. این نوع اساطیر، پس از توصیف منشأ خدایان، آفرینش جهان و بشریت را توصیف می‌کنند (Ely 2001, 42). لذا پیدایش نظم جهان و ظهور انسان آخرین کنش مربوط به نسل خدایان است (Ricoeur 1967, 176). ریکور اسطوره آفرینش بابلی یا همان اسطوره انوما الیش^۹ را، به‌عنوان نماینده این نوع از اساطیر، مورد بررسی قرار می‌دهد (Ricoeur 1967, 175).

۲-۱-۱. آفرینش جهان به مثابه نبردی خشونت‌آمیز

در این اسطوره، خدای متعال^{۱۰} از طریق خشونت درون‌خانوادگی پدید می‌آید و این امر از نظر ریکور نشانگر آن است که هرج و مرج و بی‌نظمی و شرارت امری است مقدم بر خدایان که در شیوه عمل آن‌ها وارد می‌شود (Ely 2001, 42). در نتیجه انسان سرچشمه و منشأ شر نیست، بلکه انسان شر را می‌یابد و ادامه می‌دهد. پس شر نه تنها مقدم بر پیدایش انسان بلکه بر وجود الهی نیز مقدم است (Ricoeur 1967, 178). در این اسطوره، جهان از دل نبردی خشونت‌آمیز پدید می‌آید که در آن مردوک خدای جوان‌تر بر تیامات مسن پیروز می‌گردد. مردوک خدایان را از قدرت شیطانی تیامات نجات داده است. بنابراین خلقت از دل نجات خدایان توسط مردوک، که منجر به غلبه نظم بر هرج و مرج گردیده، پدید می‌آید. یعنی خلقت جهان نه تنها از طریق پیروزی خشونت‌آمیز مردوک، بلکه از دل آن خشونت زاده می‌شود (Ely 2001, 43). در این اسطوره، خشونت نه تنها در بطن فرایند پیدایش خدایان وجود دارد، بلکه در بطن خلقت جهان و انسان نیز وجود دارد (Ricoeur 1967, 181) و از این روست که ریکور می‌گوید در این اسطوره خشونت در منشأ و مبدأ همه چیز حک شده است (Ricoeur 1967, 183).

۲-۱-۲. بازنمایی آیینی از آفرینش و شخصیت پادشاه

در این اسطوره جهان از طریق مبارزه با شر پدید می‌آید، لذا نجات و رستگاری در پیوند با خلقت است، بدین سان که چون شر با منشأ اشیاء و هرج و مرج نخستین همراه است، لذا حذف شر نیز باید متعلق به عمل آفریننده و در پیوند با خلقت باشد. از این روست که هر نمایش تاریخی و هر نبرد تاریخی باید از طریق پیوند با بازنمایی فرهنگی-آیینی نمایش خلقت معنا یابد و انسان از طریق مشارکت در این بازنمایی به رستگاری می‌رسد (Ricoeur 1967, 191). مشارکت انسان در بازنمایی آفرینش به دو روش صورت می‌گیرد: نخست در حوزه آیینی که در آن مردم آفرینش را به نمایش می‌گذارند، و دوم در حوزه سیاست که در آن پادشاه، دشمنان دولت و خدایان را دفع می‌کند (Ely 2001, 43). در نتیجه به باور ریکور، بازنمایی اسطوره خلقت بر تمام ابعاد وجودی انسان از عبادت تا سیاست تأثیرگذار است. اولین ورود نمایش خلقت به تاریخ بشری از طریق مناسک، آیین‌ها و مجموعه آداب و رسومی است که همه فعالیت‌های بشری را احاطه می‌کند. این بازآفرینی نوعی کنش است که در آن نمایش، خلقت با مشارکت فعال بشری تجدید می‌گردد. به باور ریکور جشن سال نو در بابل نمونه مهمی از این بازآفرینی است. در آن جشن، مردم در حضور خدایان، که با مجسمه نمایش داده شده‌اند، گرد هم می‌آیند و نبرد اصلی بین مردوک و تیامات

که در آن نظم جهانی به پیروزی رسید را به تصویر می‌کشند. با برگزاری جشن، مردم تمام وجود خود را ذیل نشانه نمایش آفرینش قرار می‌دهند (Ricoeur 1967, 192).

در جشن سال نو بابلی، پادشاه نیز نقش مهمی ایفا می‌کند. پادشاه نقش واسطه‌ای مهم میان خدایان و بشریت دارد و شخصیت نمادینی است که در میانه مردم و خدا می‌ایستد، خدایان را نزد مردم نمایندگی می‌کند و نماینده مردم در برابر خدایان است (Ely 2001, 43). او وظیفه دارد که نظم کیهانی که در میان خدایان حاکم است را روی زمین پیاده کند. این خوانش خاص از مفهوم پادشاهی، به‌ویژه در رابطه پادشاه با خدایانی که نظم را بر هرج و مرج اولیه حاکم کردند، پیامدهای متعددی در زمینه خشونت و نقش آن در تاریخ دارد (Ely 2001, 43-44).

۲-۲. خدای شرور و نگاه تراژیک به وجود

دومین نوع از اساطیر آغاز و پایان شر که ریکور به آن می‌پردازد نگاه تراژیک به وجود است. او نمایشنامه‌های تراژیک یونانی را به‌عنوان نماینده این نوع از اساطیر مورد بررسی قرار می‌دهد و برای این انتخاب سه دلیل ذکر می‌کند: نخست آنکه به باور وی تراژدی در کامل‌ترین شکلی در نمایشنامه‌های تراژیک یونانی نهفته است و احیای تجربه یونانی از تراژدی منجر به درک کامل تراژدی می‌گردد و با درک ماهیت تراژدی یونانی، سایر تراژدی‌ها را در قیاس با آن می‌توان درک کرد. دوم آنکه تراژدی یونانی ارتباط بین تراژدی و الهیات را به بهترین شکل به ما نشان می‌دهد و به فرجام بینش تراژیک به جهان با نمایش^{۱۱} تراژدی یونانی مرتبط است نه با حدس و گمان^{۱۲}، زیرا در تراژدی یونانی یک قهرمان تراژیک، کنش تراژیک و پایانی تراژیک به نمایش گذاشته می‌شود. در نتیجه، این نمایش ابزار مهمی است که از رهگذر آن می‌توان از قدرت نمادین هر اسطوره تراژدی محافظت کرد (Ricoeur 1967, 211-212).

ریکور به رابطه‌ای گسست‌ناپذیر میان الهیات تراژیک و نمایش تراژدی معتقد است که آن الهیات تراژیک از تعدادی مضامین پیشاتراژیک تشکیل شده است. مضامین اصلی پیشاتراژیک نزد ریکور عبارت‌اند از: اعتقاد به آغازگری شر توسط خداوند، خدا آغازگر شر است و این شر از طریق نوعی ضعف ذاتی وارد انسان می‌شود و اینچنین ما با نوعی درهم‌آمیختگی میان امر الوهی و امر شیطانی مواجه هستیم، و ازاین‌رو، عدم تمایز میان امر الوهی و شیطانی در تراژدی یونانی موضوع ضمنی الهیات تراژیک و انسان‌شناسی آن است (Ricoeur 1967, 213). در نتیجه، گرچه اسطوره آفرینش بابلی به دنبال آن بود که میان خدایان قدیمی که نمایندگان شر و بی‌نظمی بودند، از خدایان جوان‌تر که نمایندگان نظم بودند تمایز ایجاد کند، نمایش تراژدی در پی متمرکزکردن خیر و شر در یک الوهیت واحد بود (Ricoeur 1967, 216).

۲-۳. اصل تراژیک

چند عنصر اصلی بنیان‌های تراژدی‌های یونانی را تشکیل می‌دهند که عبارت‌اند از: «نابیناکردن قهرمان» توسط خدایان، سرنوشت محتوم بشر، حسادت از جانب خدایان و عدم اعتدال از جانب انسان. به باور ریکور، آیسخولوس نمایشنامه‌نویس یونانی نخستین کسی بود که این عناصر را به هم گره زد و عنصر بنیادین خاصی که امر تراژیک را تراژدی می‌کند به آن اضافه کرد. آن عنصر بنیادین «پیوند جبر الهی با عظمت قهرمانانه» است. منظور از جبر الهی سرنوشت محتوم هر انسانی است که توسط خدایان تعیین شده است. قهرمان داستان با استفاده از آزادی خویش، مسئولانه در برابر این سرنوشت محتوم می‌ایستد تا از وقوع آن جلوگیری کند. آن عنصری که امر تراژیک را تبدیل به تراژدی می‌کند همین تقابل است (Ricoeur 1967, 218). این تقابل و دیالکتیک به کیفیتی دراماتیک در تراژدی

می‌انجامد و بر تماشاگری که نمایش را می‌بیند تأثیرگذار است. تماشاگر با آنکه می‌داند در انتهای این تقابل، سرنوشت پیروز می‌گردد اما مصرانه و در ترس منتظر است تا تقابلِ قهرمان با سرنوشت به شکل‌گیری آینده‌ای متفاوت از آنچه خدایان مقدر کرده‌اند منجر گردد (Ricoeur 1967, 220-221).

۲-۲-۲. رستگاری

یکی از پرسش‌های اساسی ریکور چگونگی رستگاری و رهایی از رنج در تراژدی یونانی است. به باور وی، رستگاری در تراژدی یونانی از دو جنبه مطرح می‌شود: جنبه مربوط به تماشاگر و جنبه مربوط به قهرمان تراژدی. در جنبه نخست، تماشاگر تراژدی از طریق همدردی و همدلی، در رنجی که بر قهرمان روا داشته شده از طریق گریستن، پاک کردن اشک‌ها در زیبایی آواز و سرود تراژدی می‌تواند رهایی از شر و رستگاری را تجربه کند. و در جنبه دوم ریکور معتقد است قهرمان تراژدی در گذر زمان رستگاری را تجربه می‌کند. گذر زمان در تراژدی یونانی حاکی از اندیشه رستگاری توسط عنصر زمان در این گفتمان است که به فروکش کردن خشم خدایان و انسان‌ها منجر می‌شود (Ricoeur 1967, 227).

نکته کلیدی در تفسیر ریکور از رستگاری در بینش تراژیک آن است که در بینش تراژیک به وجود، بحث بخشش گناهان مطرح نیست (Ricoeur 1967, 230). فقدان بخشش در این دیدگاه با عدم مسئولیت انسان در پیدایش شر تطابق دارد. دو ویژگی موازی در بینش تراژیک به وجود، عدم مسئولیت انسان در پیدایش شر و فقدان بخشش در این دیدگاه تراژدی یونانی را از اسطوره آدم و نگاه آخرت‌شناختی به وجود متمایز می‌کند (Ely 2001, 47).

۳-۲. اسطوره آدم و بینش آخرت‌شناختی به تاریخ

ریکور اسطوره آدم را یک اسطوره انسان‌شناسانه تمام‌عیار می‌داند که از آن می‌توان به مثابه محملی برای شناخت انسان بهره گرفت. آدم در این اسطوره به معنای انسان است و در آن هستی انسان به عنوان منشأ شر پدیدار می‌گردد (Ricoeur 1967, 232). بر همین اساس، ریکور واژه «سقوط» را برای این اسطوره نمی‌پسندد و آن را اسطوره «انحراف» یا «به بیراهه رفتن» می‌نامد. اسطوره آدم افراطی‌ترین کوشش برای تمایز منشأ شر از منشأ خیر است که در آن بشر به سوی خیر مقدر شده اما به سوی شر گرایش دارد. گذار بشر از وضعیت بی‌گناهی و معصومیت بنیادین به سوی گناهکاری، در اسطوره آدم، به مثابه رویدادی در زمان، به شکل اسطوره‌ای روایت شده است (Ricoeur 1967, 234-233). همچنین در این اسطوره کوشش بر آن بوده که تمرکز شر در شخصیت محوری آدم، توسط شخصیت‌هایی نظیر مار و حوا که نشان‌دهنده وجود پیشین شر هستند به تعادل برسد و به نوعی مسئولیت انسان در پیدایش شر کاهش می‌یابد. شر پیشین در این اسطوره در قالب وسوسه‌ای که توسط مار و حوا صورت می‌گیرد نمایش داده می‌شود (Ricoeur 1967, 234).

۳-۲-۱. کارکرد اسطوره آدم

ریکور اسطوره آدم را دارای سه کارکرد اساسی می‌داند. در کارکرد نخست، آگاهی یهودی از گناه را در قالب آدم که جد تمام بشریت است گسترش و بسط می‌دهد و آن را به تمام بشریت تعمیم می‌دهد و جهان‌شمول بودن شر انسانی را آشکار می‌کند. این جهان‌شمول بودن منجر به برانگیخته شدن روح توبه در اسطوره آدم می‌گردد. در کارکرد دوم، ریکور معتقد است الهیات تاریخ یهودی حول بازنمایی دو مفهوم اساسی گناه و رستگاری می‌چرخد. در بخش‌هایی

از عهد عتیق، یهوه به‌خاطر گناهان یهودیان آن‌ها را تهدید می‌کند و در بخش‌هایی دیگر به آن‌ها وعده‌رهایی و رستگاری می‌دهد. ریکور این تجربه تاریخی بنی‌اسرائیل را «دیالکتیک قضاوت و رحمت» می‌نامد؛ انسان‌ها قضاوت خدا را در شکل تبعید از باغ عدن، برج بابل و همچنین در اسطوره سیل تجربه می‌کنند و از سوی دیگر رحمت خدا را در نجات نوح از طوفان و وعده‌های خدا به ابراهیم می‌بینند. به باور ریکور، دیالکتیک قضاوت و رحمت در بطن اسطوره آدم وجود دارد و این اسطوره تنش میان قضاوت و رحمت را، که توسط تعالیم انبیاء در سرنوشت خاص بنی‌اسرائیل آشکار شده بود، به تمام بشریت تعمیم می‌دهد. در کارکرد سوم نیز اسطوره آدم با ایجاد تمایز میان مبدأ خیر از منشأ شر، آفرینش ازلی الهی را امری سراسر خیر معرفی می‌کند که شر توسط عمل مخلوق و رویگردانی از خداوند پدیدار گشت. در این اسطوره، آدم به‌مثابه یک نماد در جهان انضمامی، الگوی انسان تبعیدشده از پادشاهی خداوند است و پارادایم آغاز شر را نمایندگی می‌کند. این اسطوره از این طریق به بررسی رابطه میان امر اولیه و تاریخی می‌پردازد. اسطوره آدم از این طریق زمینه را برای اعتراف دوگانه مؤمن یهودی فراهم می‌کند، اعترافی که در یک سوی آن کمال مطلق قدوسیت قرار دارد و در سوی دیگرش شر رادیکال انسان؛ این اعتراف دوگانه جوهر مفهوم «توبه» را در فرهنگ یهودی شکل می‌دهد (Ricoeur 1967, 239-244).

۲-۳-۲. منزه‌بودن و نمادهای آخرت‌شناختی

ریکور با بحث منزه‌بودن و نمادهای آخرت‌شناختی قصد پرداختن به مفهوم رستگاری در اسطوره آدم را دارد. به باور وی، نمادهای نهفته در اسطوره آدم با تجربه‌ای تاریخی که به‌سوی آینده معطوف شده است پیوند تنگاتنگی دارند. هدف ریکور به‌طور دقیق آن است که در تجربه و الهیات تاریخی یهودیت، نمادهای پایانی را بیابد که با نمادهای آغاز اسطوره آدم هم‌راستا باشند (Ricoeur 1967, 260).

ریکور در همین راستا دو شخصیت در عهد عتیق را شایسته معرفی می‌داند. نخستین شخصیت «بنده یهوه» است که در اشعای دوم وجود دارد، و دومین شخصیت «پسر انسان» است که در کتاب‌های دانیال، عزرا و انوخ یافت می‌شود. ریکور در این دو شخصیت به‌وضوح اندیشه آخرت‌شناختی را تشخیص می‌دهد (Ricoeur 1967: 265). ریکور با استناد به سرودهای «بنده یهوه» در اشعای دوم (۵۲:۱۳؛ ۵۳:۱۲؛ ۵۰:۱۱-۱۰؛ ۴۲:۱-۶؛ ۴۹) به ویژگی‌های این شخصیت اسرارآمیز اشاره می‌کند. او کسی است که بنی‌اسرائیل را بازسازی خواهد کرد و از طریق رنج خود چراغی برای ملت‌ها خواهد بود، کسی که گناه انسان‌ها را به دوش می‌کشد و برای مجرمان و گناهکاران شفاعت می‌کند. او کسی است که بازماندگان اسرائیل را باز می‌گرداند، نور ملت‌ها خواهد بود تا نجات یهوه به اقصی نقاط جهان برسد. او شخصیتی است که «رنج‌های ما را حمل کرد، و دردهای ما را بر دوش کشید و ما او را کيفر شده‌ای انگاشتیم که خدا او را فرو کوفته و خوار داشته است. لیک تن او به‌سبب جرم‌های ما شکافته شد و به سبب خطاهای ما پایمال گشت. کيفری که صلح را به ما باز می‌گرداند بر اوست و در زخم‌های او شفا می‌یابیم» (اشعیا، ۴۵:۵۳) (Ricoeur 1967, 265-266).

شخصیت دوم که ریکور به آن می‌پردازد «پسر انسان» است. پسر انسان شخصیتی آخرالزمانی است. او در آینده می‌آید، انسان پایان است و در تطابق کامل با آدم، که انسان نخستین است، می‌باشد و همچون آدم به‌صورت خدا آفریده شده است. پسر انسان کارکردی دوگانه دارد، او هم قاضی جهان است و هم پادشاه آینده؛ او نجات‌دهنده‌ای است که جهانی جدید را ایجاد می‌کند (Ricoeur 1967, 267-268). هر دو شخصیت «بنده یهوه» و «پسر انسان»،

در مسیح‌شناسی نخستین، یعنی در شخصیت خود عیسی به یکدیگر می‌رسند و شخصیت دوگانه مسیح را شکل می‌دهند. عیسی در *انجیل مرقس* از خود به عنوان پسر انسان یاد می‌کند: «دگر بار کاهن اعظم از او پرسش کرد و وی را گفت: «آیا مسیح پسر متبارک هستی؟» عیسی گفت: «هستم و شما خواهید دید که پسر انسان در سمت راست قدرت بنشسته و با ابرهای آسمان می‌آید» (مرقس، ۶: ۶۱-۶۲). ریکور می‌گوید که پس از آن، عیسی برای اولین بار ایده رنج و مرگ را که ایده‌ای مختص به شخصیت «بنده یهوه» بود، با شخصیت پسر انسان یکی می‌کند و این دو شخصیت در مسیح به هم می‌رسند و یکی می‌شوند و شخصیت دوگانه مسیح را می‌سازند. ریکور با استناد به بخش‌های مختلف عهد جدید بر این شخصیت دوگانه عیسی تأکید می‌کند: «هم از این روی، پسر انسان نیامده است تا او را خدمت گزارند، بلکه آمده است تا خود خدمت گزارد و جان خویش را از برای خیل مردمان فدی دهد» (مرقس، ۱۰: ۴۵). این آیه از هر منشأیی که باشد به‌طور روشن‌گری بیانگر شخصیت دوگانه عیسی و تلاقی دو شخصیت پسر انسان و بنده یهوه در او می‌باشد (Ricoeur 1967, 269-271).

۴-۲. اسطوره روح تبعید شده و رستگاری از طریق معرفت

ریکور در ادامه به معرفی نوع چهارم از اساطیر آغاز و پایان شر، یعنی اساطیر روح تبعید شده و رستگاری از طریق معرفت می‌پردازد. این نوع اسطوره در پایه تمام ثنویت‌های انسان‌شناختی قرار دارد که انسان را به «نفس» و «جسم» تقسیم می‌کند و بر اساس این اسطوره است که انسان خود را «روح» و امری غیر از «بدن» در نظر می‌گیرد (Ricoeur 1967, 279).

این اسطوره توضیح می‌دهد که چگونه روح که دارای منشأیی الهی است به انسان تبدیل شد و چگونه «جسم» که از بسیاری جهات شر است و با روح نیز غریبه است، محملی برای روح می‌گردد. آمیختگی روح و بدن چگونه باعث آغاز انسانیت انسان می‌شود و چگونه انسان تبدیل به محلی برای فراموشی اولیه تفاوت روح و بدن. ریکور با بررسی دو اسطوره پژوهش خود را پیگیری می‌کند. او اسطوره آفرینش اورفئوسی، که توسط نوافلاطونیانی نظیر پروکلس تأیید شده، را «اسطوره منشأ»^{۱۳} می‌نامد که چگونگی پیدایش وضعیت کنونی بشر، یعنی آمیختگی روح و جسم را توضیح می‌دهد. در این اسطوره تیتان‌های بی‌رحم، خدای شیرخوار دیونیسوس را می‌کشند و اعضای بدن او را می‌جوشانند و می‌خورند. زئوس برای مجازات تیتان‌ها، آن‌ها را با صاعقه سوزاند و از خاکستر آن‌ها انسان امروزی را پدید آورد. در نتیجه انسان امروزی طبیعت شیطانی تیتان‌ها و طبیعت الهی دیونیسوس را داراست. این اسطوره برای ریکور بسیار حائز اهمیت است زیرا در آن وضعیت کنونی انسان محصول جنایتی پیشین، ماقبل بشری و مافوق بشری است که خود در آن دخالتی نداشته. در نتیجه شر همچون امری بیرونی به بشر به ارث می‌رسد (Ricoeur 1967, 282).

اسطوره دوم را ریکور «اسطوره وضعیت»^{۱۴} می‌نامد. این اسطوره وضعیت کنونی بشر را توصیف می‌کند و از طریق عبارات افلاطون در کتاب *کراتیلوس*^{۱۵} ذیل بررسی ریشه‌شناسی واژه بدن که متمایز از روح است معرفی شده است. این اسطوره وضعیت پیش از انسان‌شناسی اسطوره منشأ وجود داشته و بر اساس آن، بدن منشأ شر نیست، بلکه روح حامل شری پیشینی است که آن را در بدن از بین می‌برد. بدن نیز محل تبعید روح و زندان آن است. اما بدن که محملی برای مجازات شری پیشینی است به‌مرور تبدیل به منبعی برای شری جدید می‌گردد. باری اسطوره روح تبعید شده از این هم فراتر می‌رود. به باور ریکور، دایره‌ای بودن زندگی و مرگ منجر به پیدایش دو اسطوره عمیق‌تر

مجازات گردید، که یکی سکونت روح در بدن به مثابه نوعی زندان است و دیگری زندگی در هادس (جهنم در اساطیر یونانی) که در آن شرارت‌های صورت گرفته در بدن جبران می‌گردد. نوعی تناوب میان زندگی در بدن و زندگی در هادس شکل می‌گیرد و روح میان دو مجازات، که یکی در زندگی است و دیگری پس از زندگی، گرفتار می‌شود (Ricoeur 1967, 283-285).

۲-۴-۱. روح الهی

گرفتاری روح در مجازات ممتد و متناوب از نظرگاه ریکور به شکل‌گیری دیدگاهی ناامیدانه انجامید و اورفیک‌ها در واکنش به این تعبیر ناامیدانه از بدن به مثابه ابزاری برای مجازات مکرر، مفهوم روح را به عنوان امری الهی بسط و گسترش دادند. درواقع روح امری الوهی است که در کالبد کنونی وجودی غیبی را رهبری می‌کند، وجود موجودی که به بدن تبعید شده و آرزوی رهایی خود را دارد. این خوانش منحصربه‌فرد از مفهوم روح که تا پیش از این در فرهنگ یونانی سابقه نداشته، اورفیک‌ها را به سوی تفسیر متفاوتی از مفهوم آگاهی سوق داد. درحالی که سایر فرقه‌های یونانی از مفهوم «الهام الهی»^{۱۶} به معنای تصرف روح توسط خداوند سخن می‌گفتند، نزد اورفیک‌ها حالت تغییر یافته آگاهی مفهوم «خلسه»^{۱۷} بود که از آن به خروج روح از بدن تعبیر می‌کردند. وانگهی در میان یونانیان تنها اورفیک‌ها بودند که دیدگاهی انقلابی را مطرح کردند که مطابق با آن، روح دیگر نه امری فانی بلکه امری الوهی بود. بدین قرار، در بین اورفیک‌ها تمایز اصلی میان خدایان جاودانه و انسان‌هایی که در بدن و هادس مدام مجازات می‌شوند نبود؛ بلکه آنان تمایز اصلی را میان روح الوهی و بدنی که زندان آن است نهادند (Ricoeur 1967, 287-288).

۲-۴-۲. رستگاری از طریق معرفت

در اسطوره روح تبعیدشده، عنصر اساسی رستگاری معرفت است. این اسطوره سرچشمه معرفت است، معرفت به این معنا که انسان فارغ از تناوب میان مرگ و زندگی خود را همان روح الوهی و غیر از بدن ببیند. این بیداری و آگاهی روح تبعیدشده، که همان معرفت است، اساس و بنیان تمام فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی است. در این دیدگاه، بدن میل و اشتیاق و منشأ تمام عواطف و احساسات است و روح به عنوان اصل همه تلاش‌ها برای ایجاد فاصله میان عقل (لوگوس) و عواطف و احساسات است. پس معرفت به هر چیزی، هر علمی و هر موضوعی که باشد، ریشه در شناخت بدن به مثابه میل و شناخت خود به مثابه اندیشه در برابر میل دارد (Ricoeur 1967, 300).

۲-۵. چرخه اسطوره‌ها

ریکور که خود را در جایگاه سنت مسیحی می‌بیند، از خوانشی ایستا از اساطیر، یعنی خوانش از اسطوره‌ها بر اساس خودشان، به خوانشی پویا از آن‌ها، یعنی خوانشی بر مبنای اسطوره آدم، حرکت می‌کند. به باور وی، اسطوره آدم در جوامع غربی همچنان زنده است و به زیست خود ادامه می‌دهد. او اسطوره آدم را مکانی می‌داند که از جایگاه آن می‌توان به سایر اساطیر نگریست و خوانشی پویا از آن‌ها بر مبنای اسطوره آدم ارائه داد (Ricoeur 1967, 306-307). او مرکز این خوانش را تجربه شر قرار می‌دهد. بر اساس گونه‌شناسی معرفی شده توسط ریکور در اسطوره‌های آفرینش بابلی، نگاه تراژیک به وجود و روح تبعیدی، با شری پیشینی و بیرونی مواجه هستیم که بشر در پیدایش آن نقشی ندارد بلکه آن را می‌یابد و امتداد می‌دهد. اما در اسطوره آدم، شر توسط آدم مسئولانه و آگاهانه آغاز می‌شود. به باور ریکور، سه نوع اسطوره دیگر در بطن اسطوره آدم وجود دارند و عنصر مار بیانگر شری است که از پیش وجود داشته و انسان در شکل‌گیری آن نقشی نداشته است. لذا عینیت شر منجر به کاهش نقش و مسئولیت انسان در

شکل‌گیری شر می‌گردد (Ricoeur 1967, 306-346).

۳. سخن پایانی

در پایان پژوهش حاضر، به سه نتیجه عمده پیرامون نماد و اسطوره می‌توان رسید: نخست آنکه نزد ریکور، اساطیر انواعی از طرحواره‌های شر هستند که نمادها از طریق آن‌ها روایت شده‌اند. نمادها نیز مفاهیمی ثابت‌اند که در تفسیر اساطیر باید به آن‌ها برسیم. دوم آنکه با مبنا قرار دادن نمادهای تغییرناپذیر و ثابت، می‌توان گونه‌شناسی خاصی را به اساطیر تحمیل کرد. اساطیر را می‌توان تفسیری از نمادها دانست و از این رهگذر، می‌توان گفت اساطیر طرحواره‌ها را می‌گیرند و آن‌ها را با جهت‌گیری و تفسیر همراه می‌کنند. از این رو، همچنان می‌توان اسطوره را تفسیری از نمادها دانست. سرانجام نیز می‌توان گفت نماد تجربه را از طریق بیان آشکار می‌کند و اسطوره بیانی را که نماد می‌دهد تفسیر می‌کند. مسئله هرمنوتیک در این سطح تبدیل به یافتن تفسیری می‌شود که برای نماد تغییرناپذیر مناسب باشد. در نتیجه، تجربه شر باید در تمام اساطیر به گونه‌ای تفسیر شود که قصد و نیت اصلی نماد حفظ شود (Ihde 1971, 127-129).

ریکور مفهوم آگوستینی گناه نخستین را یکی از مهم‌ترین تجلیات این رویکرد تفسیری به نمادها می‌داند، یعنی رویکردی که خصلت تقلیل‌ناپذیر نمادهای پارادوکسیکال را حفظ می‌کند و به معنای نمادها متعهد است. اسطوره گناه نخستین کارکردی تبیینی ندارد، بلکه به دنبال بیان تجربه‌ای از تجارب انسانی است که زبان، ظرفیت و قابلیت بیان آن را ندارد (Ricoeur 1974, 283). به باور وی، گرایش زیست‌شناختی در آموزه گناه نخستین کوششی برای حفظ جنبه وجودی تجربه شر است و به شر پیشینی اشاره دارد، اما تأکید بر عمل اراده در آن کوششی است برای حفظ دیدگاه مبتنی بر اسطوره آدم (Ihde 1971, 129). درواقع کارکرد اصلی مفهوم گناه نخستین ذکر این مطلب است که اولاً گناه امری محصول اراده انسان است و گناه را نباید در جایی جز اراده جست‌وجو کرد، اما در بطن اراده شری وجود دارد که در بند اراده انسان نیست. درواقع شر نوعی بی‌اختیاری است در بطن اختیار انسان که ریکور از آن تعبیر به «اراده برده‌وار» می‌کند (Ricoeur 1974, 286).

نتیجه‌گیری

ریکور با نگارش کتاب نمادشناسی شر، گذار خود از پدیدارشناسی توصیفی به‌سوی هرمنوتیک نمادها را آغاز کرد و به جای تکیه بر مدل دکارتی ذهن، هرمنوتیکی را پایه نهاد که به برتری نماد و ایجاد معانی با واسطه از بطن نمادها باور داشت. به باور وی، درون‌بینی روش کارسازی در جهت خویش‌فهمی نیست و چون انسان‌ها خود را در نمادها عینیت بخشیده‌اند، با بازیابی معانی پنهان نمادها می‌توان به اهداف انسان‌شناختی رسید. در این راستا، او هرمنوتیک را ابزاری دانست که از رهگذر آن می‌توان به آن معانی پنهان دست یافت. همچنین به باور وی اساطیر بستر روایتگر نمادها هستند و با عبور از تعاریف مرسوم و غیرواقعی از اساطیر به‌عنوان «توضیحی نادرست و غیرحقیقی از طریق تصاویر و افسانه‌ها»، می‌توان کارکرد اکتشافی واقعی اسطوره را بازیابی کرد و به نقش افشاگر اسطوره به‌عنوان قدرتی نمادین نزدیک شد.

در این راستا، ریکور جایگاهی محوری برای نمادها و اساطیر شر در گفتمان دینی قائل بود، زیرا به باور او نمادها و اساطیر شر بیانگر مخمضه‌ای وجودی هستند. او در مطالعه تاریخی فلسفی خود در انسان‌شناسی، سه نماد اصلی را که بشر برای بیان معنا یا تأثیر شر در زندگی خود از آن‌ها استفاده کرده است شناسایی می‌کند: ۱. آلودگی ۲.

گناه شرعی ۳. گناه اخلاقی. ریکور در مطالعه خود پیرامون نمادهای اصلی شر، سیری سوپژکتیو را تشخیص می‌دهد: در نماد آلودگی شر به‌مثابه عنصری بیرونی، در نماد گناه شرعی شر به‌مثابه عنصری درونی، و در نماد گناه اخلاقی شر به‌مثابه عنصری ذهنی درک می‌شود. بنابراین در تاریخ دین، فهم بشر از مفهوم شر به‌مرور درونی و سوپژکتیو شده است و در انتها انسان شر را محصول سوءاستفاده از آزادی خویش فهمیده و سنگینی آن را بر وجدان خود احساس می‌کرده است.

بحث ریکور در اسطوره نیز بر رابطه میان نماد و تجربه متمرکز است. او اسطوره را شکل آیینی نمایشی می‌داند که موقعیت وجودی انسان در برابر امر متعالی را به تصویر می‌کشد. همچنین درک نمادین از اسطوره تنها تفسیر معتبر برای اندیشه است که تحقق آن منوط به استفاده از ابزار هرمنوتیک است.

کتاب‌نامه

عهد عتیق.

- پلاور، دیوید. ۱۴۰۲. ریکور راهنمایی برای سرگشتگان. ترجمه ندا غیائی. تهران: ققنوس.
- ریکور، پل. ۱۳۶۸. «رسالت هرمنوتیک». ترجمه یوسف علی اباذری و مراد فرهادپور. مجله فرهنگ ۴ و ۵: ۲۶۳-۲۹۳.
- ریکور، پل. ۱۳۷۳. «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم». ترجمه هاله لاجوردی. ارغنون ۳: ۱-۱۰.
- ریکور، پل. ۱۳۷۸. «پدیدارشناسی و هرمنوتیک». ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. نامه فلسفه ۵: ۲۴-۵۶.
- ریکور، پل. ۱۳۹۶. زندگی در دنیای متن. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.
- ریکور، پل. ۱۳۹۷. تاریخ و هرمنوتیک. ترجمه مهدی فیضی. تهران: مرکز.
- ریکور، پل. ۱۳۹۸. «وجود و هرمنوتیک». در هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- سیمز، کارل. ۱۴۰۰. پل ریکور. ترجمه محمدحسین خسروی. تهران: کرگدن.
- کرنی، ریچارد. ۱۴۰۱. جنبش‌های مدرن فلسفه اروپایی. ترجمه علی کشفی. تهران: نگاه.

Bibliography

The Old Testament.

- Duffy, M. 2009. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*. Continuum International Publishing Group.
- Dutra, V. H. D. C. 2012. *Em face do mal: uma propedêutica do conceito de mal em Paul Ricoeur*. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Ely, P. B. 2001. "Revisiting Paul Ricoeur on the Symbolism of Evil: A Theological Retrieval". *Ultimate Reality and Meaning* 24(1): 40-64.
- Gschwandtner, C. M. 2021. *Reading Religious Ritual with Ricoeur: Between Fragility and Hope*. Rowman & Littlefield.
- Ihde, D. 1971. *Hermeneutic Phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.
- Itao, A. 2010. "Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith." *Kritike* 4 (2): 1-17.
- Jervolino, D. 1990. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Translated by Gordon Poole. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kearney, Richard. 2022. *Modern Movements in European Philosophy*. Translated by Ali Kashfi. Tehran: Negah. [In Persian]
- Pellauer, D. 2007. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. A&C Black.
- Pellauer, David. 2023. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. Translated by Neda Ghiyasi. Tehran:

- Qoqnoos. [In Persian]
- Piscitelli, E. J. 1980. "Paul Ricoeur's Philosophy of Religious Symbol: A Critique and Dialectical Transposition." *Ultimate Reality and Meaning* 3(4): 275-313.
- Rasmussen, D. M. 1971. *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. Netherlands: Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis savage. London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Edited by Don Ihde. London: The Athlone Press.
- Ricoeur, P. 1978. "The Critique of Religion". In *The Philosophy of Paul Ricoeur*: 213-222. Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. 1989. "The Task of Hermeneutics." Translated by Yousef-Ali Abazari and Morad Farhadpour. *Farhang Journal* 4-5, 263-293. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 1994. "Hermeneutics: The Restoration of Meaning or the Reduction of Illusion." Translated by Haleh Lajevardi. *Arghanoon* 3: 1-10. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 1999. "Phenomenology and Hermeneutics." Translated by Seyyed Ziaeddin Dehshiri. *Nameh-ye Falsafeh* 5: 24-56. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2017. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Translated by Babak Ahmadi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2018. *History and Hermeneutics* (Selections from *History and Truth* and *from Text to Action*). Translated by Mahdi Feyzi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. 2019. "Existence and Hermeneutics." In *Modern Hermeneutics: Selected Essays*. Translated by Babak Ahmadi et al. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Ritenour, K. E. 2001. *The Problems [of Paul Ricoeur's symbols] of Evil*. Oregon State University.
- Simms, Karl. 2021. *Paul Ricoeur*. Translated by Mohammad Hossein Khosravi. Tehran: Kargadan. [In Persian]

یادداشت‌ها

1. fault
2. thematization
3. stain
4. servile will
5. exemplar history
6. fable
7. drama
8. concrete
9. Enuma Elish
10. supreme God
11. spectacle
12. speculation
13. myth of origin
14. myth of situation
15. cratylus
16. enthusiasm
17. ecstasy