

بررسی رابطه‌ی مفهوم نماد و استعاره در اندیشه‌ی ریکور

سیده اکرم برکاتی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه مشهد

محمد کاظم علمی سولا

دانشیار گروه آموزشی فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه مشهد

(از ص ۱ تا ۱۹)

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲۰

چکیده

در این نوشتار به تبیین مفهوم نماد و استعاره در اندیشه‌ی ریکور پرداخته، سپس تلاش می‌شود رابطه‌ی آن دو، در چشم‌انداز کلی فلسفه‌ی وی، به نحوی مورد بررسی قرار گیرد که بتواند پاسخگوی سؤالات زیر باشد: آیا مفهوم نماد و استعاره در ریکور به یک معنا به کار می‌روند یا در دو حوزه‌ی کاملاً متفاوت معنا می‌شوند؟ نحوه‌ی رابطه‌ی این دو مفهوم در تفکر ریکور به چه صورت است، آیا ارتباط مفهومی یا کارکردی با یکدیگر دارند؟ ریکور چگونه از هر یک از این مفاهیم برای بسط هرمنوتیک خود بهره می‌برد؟ ریکور ضمن تبیین این مفاهیم، تلاش می‌کند هر یک را از طریق دیگری معنا نماید و میان آن دو وجه اشتراکی قائل می‌شود که می‌تواند سرچشمه‌ی ارتباط و بسط معنای آن‌ها باشد. وی با اشاره به ویژگی زبانی بودن نماد و استعاره و از این رو تفسیرپذیر بودن آن‌ها، میان آن دو کارکرد مشترکی در حوزه‌های مربوط به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی لحاظ می‌نماید. با توجه به محوریت مبحث نماد و استعاره در هرمنوتیک ریکور، پژوهش حاضر می‌تواند در فهم کلی هرمنوتیک وی و درک تمایز آن با اندیشه‌ی فلاسفه‌ی هرمنوتیک دیگر، نقش بنیادینی داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: نماد، استعاره، زبان، هرمنوتیک، تأمل.

۱. مقدمه

پل ریکور، فیلسوف معاصر حوزه‌ی هرمنوتیک، مسأله‌ی اصلی هرمنوتیک را مسأله‌ی تفسیر می‌داند. از این رو مباحثی نظیر تأویل متون، با تأکید بر متون نوشتاری، مباحث مربوط به زبان، و در ضمن آن مفاهیم نماد و استعاره، جایگاه بنیادی در اندیشه‌ی او دارند. وی با محوریت این مباحث، وارد حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، نقد ادبی، پدیدارشناسی دین، تحلیل‌های روانشناختی و هستی‌شناختی می‌گردد و نظریات بدیعی را مطرح می‌نماید.

ریکور به‌غنا‌ی زبان توجه داشت و همواره به‌خطر تک‌معنایی که سبب ویرانی زبان می‌شود هشدار می‌داد؛ به‌همین دلیل وی به‌نماد اکتفا نکرد و برای آفرینندگی زبان به استعاره روی آورد. استعاره در نظر وی ابزاری شایسته برای نماد محسوب می‌شود. زبانی که توسط استعاره بارور و غنی شده باشد، دیگر آرایه‌ی کلامی و ادبی نیست، بلکه امکان گشایش دنیا‌های جدید را برای ما فراهم می‌کند، گشایشی به‌سوی دنیا‌های ممکن دیگر، که حدود موجود جهان فعلی ما را گسترش می‌دهند.

۲. استعاره در اندیشه ریکور

۲-۱. مفهوم استعاره

واژه‌ی "*metaphor*" استعاره، از واژه‌ی یونانی "*metaphora*" گرفته شده که خود مشتق است از *meta* به‌معنای "فرا" و "*pherein*" به‌معنای "بردن"؛ مقصود از این واژه، دسته‌ی خاصی از فرایندهای زبانی است که در آنها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر "فرا برده" یا منتقل می‌شوند، به‌نحوی که از شیء دوم به‌گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است (Stanford, W. B, 1936).

استعاره، اصلی‌ترین شکل زبان مجازی شناخته می‌شود، زبان مجازی یعنی زبانی که مقصودش همان نیست که می‌گوید. اما مقصود ریکور از استعاره چیزی بسیار فراتر از صرف نوعی مجاز است که به‌عنوان آرایه‌ی کلامی و بلاغی مورد استفاده قرار می‌گیرد. استعاره می‌تواند کارهایی بیش از زینت‌بخشی انجام دهد. استعاره به‌عنوان فرایندی که توسط آن چندمعنایی کلمات گسترش و تغییر شکل پیدا می‌کند، دارای هیجان هستی‌شناختی‌ای است که ما را به‌تبیین مجدد واقعیت سوق می‌دهد و می‌تواند درباره‌ی

خود ما و جهانمان چیزی بگوید که قبلا هرگز نمی‌دانستیم؛ این کشف و ابداع در استعاره، زبانی است و لایه‌های معانی از مرزهای زبان فراتر نمی‌رود.

۲-۲. نسبت استعاره با زبان و تفسیر

طبق دیدگاه سنتی، استعاره نوعی مجاز است و یک جانشینی ساده محسوب می‌شود که در آن کلمه‌ای مجازی براساس شباهت معلومی، جانشین کلمه‌ای حقیقی می‌شود که با عمل تفسیر می‌توان آن را به همان مکان اول بازگرداند. حاصل جمع این دو عمل، یعنی جانشین‌سازی، توسط گوینده، و بازگشت، توسط مفسر یا خواننده برابر صفر است؛ هیچ معنای جدیدی به وجود نمی‌آید و ما هیچ چیز نمی‌آموزیم. از نظر ریکور این نظریه قادر به توضیح فرایندی نیست که توسط آن استعاره‌ای جدید به وجود می‌آید؛ او مدعی است فقط زمانی می‌توان بر این مشکل فائق آمد که واحد استعاری اصلی را به جای «کلمه»، «جمله» بدانیم: «معنای استعاری معلول کل عبارت است، اما بر یک کلمه تمرکز دارد که می‌توان آن را کلمه‌ی استعاره نامید. به همین دلیل باید گفت که نوآوری معنایی در مرتبه‌ی اول به نظام گزاره‌ای (ارتباط جدید مفهومی) و در مرتبه‌ی دوم به نظام واژگانی (عدول در جانشینی) تعلق دارد.» (Ricoeur, 1978: 156).

ریکور در جای دیگر نظر خود را اینگونه بیان می‌کند: «اگر استعاره شامل نوعی عدول (*deviance*) است، این ویژگی نفی نمی‌شود بلکه به شیوه‌ای جدید توضیح داده می‌شود. این کاربرد غیرعادی، به خود ساختار گزاره‌ای مرتبط است. بنابراین استعاره باید به عنوان کاربرد غیرعادی گزاره (یا عدولی در گزاره) توصیف شود و نه به عنوان نام‌گذاری (*denomination*) به شیوه‌ای غیرمعمول.» (ibid: 145).

با این توصیف، اجتماع دو متباین امری است که در استعاره محقق می‌شود. عمل استعاره یافتن شباهت در میان تفاوت است که به استفاده از گزاره‌های غیرمعمول می‌انجامد و توسط آن معنای جدید خلق می‌شود. در اینجا گذر از یک سطح معنایی به سطح معنایی جدید اتفاق می‌افتد و نتیجه‌ی تفسیر صرف بازگشت به معنای اولیه نیست بلکه گذر از معنای تحت‌اللفظی و ظاهری به معنای دیگری است که می‌تواند به فهم ما عمق و وسعت بخشد. به اعتقاد ریکور، استعاره نتیجه‌ی تنش (*tention*) میان دو واژه در یک "بیان" استعاری است: «یافتن شباهت، نوعی برقراری مجدد رابطه است

که در آن فاصله‌ی منطقی میان حوزه‌های معنایی دور از هم، ناگهان از بین می‌رود و یک شوک معنایی (*semantic shock*) به وجود می‌آید که به نوبه‌ی خود، معنای استعاره را ایجاد می‌کند.» (Ricoeur, 1994:122).

درواقع آنچه ما تنش در بیان استعاری می‌نامیم میان دو واژه برقرار نیست بلکه میان دو تأویل (*interpretation*) متقابل در این بیان (*utterance*) وجود دارد و تعارض میان این دو تأویل است که سبب بقای استعاره می‌باشد. در تأویل ظاهری و تحت‌اللفظی با پوچی (*absurdity*) در معنا مواجه می‌شویم و در تأویل استعاری با بسط (*extention*) معنا؛ از این رو استعاره فقط از طریق تأویل می‌تواند وجود داشته باشد و فی‌نفسه وجود ندارد. به عقیده‌ی ریکور: «استعاره، واکنش (*riposte*) شدیدی است به تناقض (*inconsistency*) در بیان استعاری‌ای (*metaphoric*) که به صورت تحت‌اللفظی (*literal*) مورد تأویل قرار می‌گیرد.» (Ricoeur, 1976:50).

به این ترتیب آنچه در استعاره روی می‌دهد، ابداع آنی (*instantaneous*) معنایی است که برآمده از تنشی میان دو تأویل تحت‌اللفظی و استعاری می‌باشد. این ویژگی استعاره‌ی زنده (*live metaphor*) است که در آن دلالت معنایی جدیدی ظهور می‌یابد که کل جمله را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. ابداع معنایی‌ای که جایگاهی در زبان از پیش تثبیت شده ندارد و برخلاف استعاره‌ی صرفاً جان‌شینی در نظریه‌ی کلاسیک قابل ترجمه هم نیست. ریکور مفهوم استعاره‌ی زنده را در مقابل استعاره‌ی مرده (*dead metaphor*) به کار می‌برد؛ منظور او از استعاره‌ی مرده، استعاره‌ای مانند "پای صندلی یا پای کوه" است که وارد زبان متداول شده و به عنوان یکی از معانی متعدد واژه در فرهنگ لغت مورد استفاده قرار می‌گیرد: «هیچ استعاره‌ی زنده‌ای در فرهنگ لغت وجود ندارد.» (ibid: 52).

به عقیده‌ی ریکور در استعاره [استعاره‌ی زنده]، هر دو سطح معنایی به زبان تعلق دارند. استعاره از پیش در حوزه‌ی زبان و عقل اتفاق می‌افتد. فرایند استعاری فرایند مفهومی است و بنابراین "خلق آزاد" (*free invention*) است که در قید وابستگی به توصیف قانونمند جهان نیست. استعاره می‌تواند ضمن ایجاد گسترش «شبکه‌ی» (*network*) (ibid: 64) معنایی در حوزه‌ی زبان، توصیف بدیعی از جهان به ما ارائه دهد:

«فراموشی جهان عینی و قابل دسترسی، راه را برای کشف بعد جدیدی از واقعیت و حقیقت می‌گشاید.» (ibid: 68). جهان در نگاه ما وسعت می‌یابد و ابعاد جدیدی، فراتر از جهان عینی و ملموس بر ما آشکار می‌گردد.

۲-۳. استعاره و نقش معرفت‌شناختی آن از طریق تخیل

از یک سو، تخیل به کمک زبان و به‌طور خاص، ماهیت استعاری آن و نیز وجود استعاره‌ها در آن می‌تواند در ایجاد معنا مشارکت کند، از سوی دیگر بدون ارجاع به جهان واقع، معنا محقق نخواهد شد. بنابراین تخیل در ایجاد رابطه میان معنا و محسوس، نقش خود را با استمداد از زبان و کارکرد استعاری آن و در پیوند ناگسستنی با آن، ایفا می‌کند؛ زیرا چنانکه ریکور تأکید می‌کند، زبان به‌سوی چیزی جهت می‌گیرد؛ هم دارای یک معنای ذهنی (*ideal sense*) است، یعنی بیان‌کننده‌ی چیزی است و هم به‌جهان واقعیت (*real reference*) ارجاع می‌دهد، یعنی از چیزی سخن می‌گوید (B.Thomson, 1981: 48) و «بدین‌سان، واقعیت را در عرصه‌ی تفکر به‌بیان می‌آورد.» (Ricoeur, 1974/b: 84).

از نظر ریکور هنگام مواجهه‌ی ما با واقعیتی در جهان خارج، انگاره‌ای (*image*) در ذهن تجسم (*depiction*) می‌یابد. «انگاره انطباق ضعیفی نیست که از ادراک برجای می‌ماند، بلکه انگاره، یک معنای در حال ایجاد است و باید آن را وجودی در نسبت با زبان دانست.» (Ricoeur, 1978: 149).

سپس ریکور با اشاره به‌استفاده‌ی کانت از شاکله‌ها، بر شاکله‌مندی نسبت استعاری در تخیل تأکید می‌نماید. شاکله‌مندی کانت روشی است که انگاره را به‌یک مفهوم تبدیل می‌کند؛ اما فرایند استعاری در دیدگاه ریکور انگاره را به‌یک معنای در حال ایجاد تبدیل می‌نماید؛ با این تفاوت که از نظر ریکور، انگاره قبل از اینکه یک ادراک ضعیف باشد، باید به‌مثابه‌ی معنایی در حال ایجاد موردنظر قرار گیرد.

فرایند استعاری، فرایندی است که توسط آن، تولید خاص انگاره‌ها به‌سمت شاکله‌مندی همگونی گزاره‌ای سوق داده می‌شود و میان فاصله‌های منطقی و تفاوت‌ها، شباهت ایجاد می‌نماید. بنابراین انگاره‌سازی یا تخیل کردن که خود فرایندی استعاری است، محیطی عینی فراهم می‌نماید تا ما در آن و از طریق آن شباهت‌ها را ببینیم.

در نتیجه تخیل کردن به معنای داشتن یک تصویر ذهنی از چیزی نیست بلکه به معنای آشکار کردن نسبت‌ها در حالت تجسم کردن آن‌هاست؛ «این فرایند خاص تولید انگاره‌ها، همان به انعکاس درآمدن آن‌ها [در زبان] (*reverberation*) است.» (Ricoeur, 1994: 122) و فرایند شاکله‌مند کردن، که گونه‌ای پیدا کردن شباهت در میان تفاوت‌هاست و از این‌رو فرایندی استعاری است، و «فرایند انگاره‌های پیوند یافته‌ای که توسط شاکله‌مندی ایجاد و کنترل می‌شوند، مرز میان امر زبانی و غیرزبانی را آشکار می‌نمایند.» (Ricoeur, 1978: 150)

ویژگی شاکله اینست که نیمی فکری و نیمی تجربی است و به موهبت این ویژگی، پرتو معنا با تمامیت انگاره به هم ملحق می‌شوند. بدین ترتیب آنچه زبانی است با آنچه غیرزبانی است، در هسته‌ی کارکرد تخیلی زبان با استواری متحد می‌گردند. زبان استعاری حامل این اتحاد استعاری است، زیرا وحدت در عین اختلاف را در خود دارد، زبانی که به واقعیت ارجاع می‌دهد و امکان معرفت ما به جهان را میسر می‌سازد. ریکور این اتحاد استعاری را چنین توضیح می‌دهد: «در استعاره، یک لمحهی منطقی و یک لمحهی حسی و به عبارتی یک لمحهی زبانی و یک لمحهی غیرزبانی، به شیوه‌ای واحد همکاری می‌کنند.» (Ricoeur, 1995: 208) در این فرایند است که معرفت ایجاد می‌گردد؛ تخیل توسط زبان و استعاره‌ها، نقش خود را در شکل‌گیری معرفت ایفا می‌نماید. ریکور با ایجاد پیوند میان زبان، استعاره و تخیل، معرفت را نحوه‌ای کشف معنا می‌داند و از این جهت به واقعیت جهان نگاه متفاوتی دارد.

۳. نماد در اندیشه‌ی ریکور

۳-۱. مفهوم نماد

واژه‌ی نماد "symbol" در اصل یونانی از دو جزء *syn = sym* و "*ballein*" ساخته شده است. جزء اول این کلمه به معنی "با"، "هم"، "باهم" و جزء دوم به معنی "انداختن"، "ریختن"، "گذاشتن"، "جفت کردن" است. پس کلمه‌ی "*symbollein*" به معنی "باهم انداختن"، "باهم ریختن"، "باهم گذاشتن"، و "باهم جفت کردن" است. کلمه‌ی "*symbole*" در یونانی از همان اصل است و به معنی "نشانه" یا "علامت"

به‌کار می‌رود. (*Dictionary of philosophy and Psychology, 1960: 640*;)
(*Webster's Third New International Dictionary, 1966: 2316*)
ریکور نماد را اینگونه تعریف می‌کند: «هر ساختار دلّالی که علاوه بر معنای مشخص و مستقیم اولیه و تحت‌اللفظی، معنای دیگری دارد که غیرمستقیم، ثانویه و مجازی است و این معنای دیگر تنها از طریق معنای نخست به‌دست می‌آید» (*Ricoeur, 1974/a: 12*).

ریکور همچنین در جای دیگر در مورد نماد تصریح می‌کند که علاوه بر دریافت ثانویه از طریق معنای اولیه، معناهای بسیار دیگری نیز از معنای اولیه می‌توانیم به‌دست آوریم. به عبارتی، نماد تنها معنای دوگانه نیست بلکه دارای معناهای چندگانه نیز می‌باشد. بنابراین نماد از نظر ریکور «دارای لایه‌های معنایی یا معنا درمعناست» (*Ricoeur, 1976: 33*).

دراندیشه‌ی وی رابطه‌ی میان معنای نمادین و معنای نخستین از مرزهای زبان فراتر می‌رود. ساختار نماد صرفاً معنایی نیست؛ نماد به‌قلمرو تجربه راه می‌یابد، به‌جهان پیوند خورده است و ریشه در زندگی دارد. بنابراین رابطه‌ی میان دو معنا در نماد دلبخواهی و متعارف نیست: «مفهوم نماد دو بعد و یا حتی می‌توان گفت دو عالم را با هم دربردارد که یکی زبانی است و دیگری نظامی غیرزبانی دارد» (*Ibid: 53*).

ریکور با اشاره به‌کارکرد دوگانه‌ی نمادها به‌قدرت پنهان‌کنندگی و آشکارکنندگی توأمان آن‌ها در ارتباط با جهان تأکید می‌نماید. از این‌رو به‌عقیده‌ی وی، نمادها تأمل برانگیزند و ما را به‌تفسیر فرامی‌خوانند.

۲-۳. نماد، زبان و تفسیر

فلسفه‌ی ریکور، هرمنوتیکی خوانده می‌شود زیرا وی همواره به‌مسائلی می‌پردازد که با تفسیر آمیخته‌اند چنانکه دون ایهده (Don Ihde)، هرمنوتیک را «رشته‌ی هدایتگری می‌داند که تمام علاقه‌مندی‌های ریکور را وحدت می‌بخشد.» (*Ihde, 1974: ix-x*).
هرمنوتیک و مسئله‌ی تفسیر در اندیشه‌ی ریکور با کشف معانی و رمزگشایی واژگان در پیوند است. تفسیر از نظر وی «فعالیتی فکری و مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در پس معنای ظاهری و آشکارکردن سطوح دلالت نهفته در ضمن دلالت لفظی است» (*Ricoeur, 1974/a: 13*).

گرچه هر کلمه‌ای به دلیل چندمعنا بودن غنی است، اما در اندیشه‌ی ریکور، هرمنوتیک زبان، متمرکز بر کلمات رازگونه‌ی خاصی است، یعنی کلمات نمادین. بنابراین «جایگاه مسئله‌ی هرمنوتیک در اندیشه‌ی ریکور، صورت خاص خود را در کلماتی پیدا می‌کند که ویژگی نمادین دارند» (Ihde, 1974: xiv).

به‌همین دلیل است که ریکور واژه‌ی هرمنوتیک را به‌عنوان تأویل‌کننده‌ی نمادها به‌کار می‌برد و نمادها به‌عنوان ساختار دلّالی که به‌فرا سوی زبان و به‌عالم تجربه ارجاع می‌دهند، یک بیان زبانی خاص هستند. نمادها علائمی هستند که دارای معانی دوگانه و حتی چندگانه می‌باشند، اما معانی پنهان آنها که ریشه در زندگی و عالم تجربه دارد فقط از طریق معانی آشکار آنها که زبانی هستند قابل دسترسی است و این عمل تفسیر است که به‌رمزگشایی معنای آنها مؤدی می‌گردد. به‌همین دلیل است که خود ریکور «تصمیم می‌گیرد مفاهیم نماد و تأویل را از طریق یکدیگر تعریف، یعنی محدود کند.» (Ricoeur, 1970: 9).

نمادها در بستر زبان مطرح می‌شوند. در روانکاوی، رؤیاها که در قالب نماد عرضه می‌شوند، باید در بستر زبان گویا شوند و گرنه همچنان برای ما ناشناخته باقی می‌مانند: «هیچ‌گونه سمبولیسم یا نمادشناسی مقدم بر انسانی که سخن بگوید وجود ندارد، گرچه نیروی نماد بسیار ژرف‌تر است؛ در زبان است که کیهان (cosmic)، میل (oneiric) و امر خیالی (poetic)، به‌بیان در می‌آیند. همواره وجود گفتاری ضرورت دارد تا جهان باز یافته شود و به‌تفسیر کشیده شود، حتی رؤیا نیز مادامی که از رهگذر روایت به‌سطح زبان کشیده نشود، بر همگان ناگشوده می‌ماند» (Ricoeur, 1974/a: 13).

بنابراین ویژگی زبانی نمادها به‌ما این امکان را می‌دهد که به‌معناشناسی نمادها بپردازیم، یعنی به‌نظریه‌ای که ساختار آنها را برحسب معنا (meaning) یا دلالت (signification)، مورد نظر قرار می‌دهد. بعد زبانی در نماد به‌بعد غیرزبانی ارجاع می‌دهد. بنابراین روانکاوی نمادهایش را به‌کشمکش‌های روانی پنهان ارتباط می‌دهد؛ درحالی که منتقد ادبی، نمادهایش را به‌چیزی مثل چشم‌اندازی از جهان ارجاع می‌دهد و مورخ دین در نمادها فضایی برای جلوه‌گری‌های امر مقدس یا محل رازها می‌بیند.

رابطه‌ی میان معنای زبانی و غیرزبانی در نمادها رابطه‌ای پیچیده است. « ما درباره‌ی نمادها از همگون‌سازی صحبت می‌کنیم و نه صرف درک شباهت». نماد شباهت را می‌سازد نه آنکه به آن پی‌ببرد (Ricoeur, 1976: 56).

لمحه‌ی معناشناختی (*semantic*) و زبانی نمادها آن جنبه‌ای است که به تحلیل زبانی و منطقی تن می‌دهد و با ویژگی مطابق آن در استعاره‌ها همپوشانی دارد. ریکور بر این باور است که با تبیینی که خود درباره‌ی بعد زبانی نمادها ارائه می‌دهد، می‌توان برشکاف میان نمادها و استعاره‌ها پلی ایجاد کرد. (این مطلب درمدخل ۳، به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت).

بدون لمحه‌ی زبانی و معناشناختی نمادها، جهان نمی‌توانست مورد تفسیر و فهم قرار گیرد. آنچه می‌خواهد به زبان آورده شود اما نمی‌تواند به‌طور کامل به‌زبان بیاید، همیشه چیزی است قدرتمند و تأثیرگذار و اگر رابطه‌ی بعد زبانی و غیرزبانی نظام‌مند نشود، تفسیر نمی‌تواند محقق گردد. این لایه‌ی عمیق برای ما فقط تا حدی قابل دسترسی است که در سطح زبانی و لفظی شکل گیرد و بیان شود. بنابراین نفوذ به این لایه‌ی پنهان در نمادها از طریق تفسیر معناشناختی و از گذر بعد زبانی آنها میسر خواهد شد.

۳-۳. نماد و شناخت هستی از طریق تأمل

هستی به‌شیوه‌های بسیاری به‌زبان و بیان می‌آید. قدرت آشکارسازی نمادها و ساختار معنایی دوگانه و چندگانه‌ی آن است که ابهام هستی را آشکار می‌سازد. بنابراین از نظر ریکور فایده‌ی فلسفی نمادشناسی، گشودن تعدد معنا به‌روی ابهام هستی است (Ricoeur, 1974/b: 65).

در نماد دو بعد زبانی و غیرزبانی به هم می‌آمیزند. بعد غیرزبانی در نماد همانا هستی یا وجود است؛ برای شناخت هستی گریزی نیست جز اینکه از سطح زبانی و معناشناختی آغاز کنیم. « برای اینکه از سطح معناشناختی به سطح هستی‌شناختی برسیم،...تنها راه میانبر تأمل (*reflection*) است» (Ricoeur, 1974/a: 15-16).

برای ریکور این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان تفسیر نمادها و تأمل فلسفی را به هم مربوط ساخت. او پاسخ خود را به این سؤال تناقض‌آمیز می‌داند؛ زیرا ازسویی عهد

بسته‌است که به کلمات غنی یعنی نمادها و اسطوره‌هایی که مقدم بر تأمل هستند و آن را می‌سازند و غنی می‌بخشند گوش بسپارد؛ از سوی دیگر قول داده است تا به‌وسیله‌ی تفسیر فلسفی سمبل‌ها و استعاره‌ها به سنت عقلانیت فلسفی اندیشه‌ی غربی ادامه دهد: «من عبارت "نمادها سبب ارتقاء فکر می‌شوند" را با استفاده از نقد داوری کانت بیان کرده‌ام. نمادها موهبت زبان هستند؛ اما این موهبت مسئولیت تفکر و آغاز بحث فلسفی را برای من ایجاد می‌کند.» (Ricoeur, 1970: 38).

به نظر می‌رسد، ریکور هنگامی که درباره‌ی تأمل فلسفی درباره‌ی وجود یا هستی سخن می‌گوید، سه‌گونه هستی را مدنظر قرار می‌دهد؛ یکی جهان واقعیت است (*being*)، دیگری وجود مطلق (*Being*)، و سومی اگزیستانس (*existence*). او به تفکر مفهومی و انتقادی در برابر شهود بی‌واسطه، اصالت می‌دهد. وی این راه طولانی، یعنی تأمل را، در مقایسه با راه کوتاه‌تری که آگاهی بی‌واسطه‌ی کوجیتوی دکارتی، و شهود دازاین مورد بحث هایدگر، پیشنهاد می‌دهند، راهی می‌داند که برای کشف معنای هستی در هر سه وجه خود راه‌گشا تر است.

۳-۱-۳. نماد، جهان واقعیت و تأمل

ریکور در تبیین تفکر مفهومی درباره‌ی هستی، به‌عنوان جهان واقعیت (*being*)، به‌بعد "زبانی" نماد و ویژگی استعاره‌ی آن می‌پردازد و بر جنبه‌ی عینی تفسیر و نقش هستی‌شناختی نمادها تأکید می‌نماید.

به‌علاوه از نظر وی، انسان به‌عنوان سوژه‌ای که با تأویل نشانه‌ها و نمادها و به‌عبارتی تفسیر معناشناختی، خود را تأویل می‌کند «موجودی است که با تفسیر (*exegesis*) زندگی خود، پی‌می‌برد که پیش از اینکه در خویش جای گرفته باشد و مالک خویشتن باشد، در هستی (*being*) جای گرفته است» (Ricoeur, 1974/a: 11). این کشف تنها از طریق زبان، معناشناسی و به‌تبع آن خویشتن‌فهمی و پس از آن «کنارزدن تأمل» (*ibid*) و فراروی از آن به‌سطح غیرمعناشناختی میسر خواهد شد. بنابراین راه درک هستی (*being*) به‌عنوان جایگاه حضور سوژه، تأویل نمادهایی است که تفسیر آن‌ها به خودفهمی مؤدی می‌گردد؛ رسیدن به‌این بعد پنهان، عمیق و غیرزبانی در نمادها همواره در زبان و از طریق تأمل صورت می‌گیرد؛ بنابراین مجرای درک هستی (*being*)، فهم خویشتن (*existence*) است.

۲-۳-۲- نماد، اگزیستانس و تأمل

ریکور، انسان را موجودی زبانی (*linguistic being*) می‌داند و معتقد است که انسان از طریق زبان، خود را بیان می‌کند و وجود خویش را آشکار می‌نماید؛ به عبارت دیگر بوسیله‌ی زبان است که انسان با موجودات دیگر و با جهان ارتباط برقرار می‌کند، « بنابراین به نظر می‌رسد که انسان، چیزی غیر از زبان نیست» (Ricoeur, 1974/c: 265) و عبارات زبانی گوناگونی که انسان ایجاد می‌کند به نحوی تعریف‌کننده‌ی او هستند. از این رو به عقیده‌ی وی، زبان مسیری (*route*) برای خودفهمی است.

ریکور با اشاره به چندمعنایی کلمات در زبان و تأکید ویژه بر نمادها راه فهم خویشتن را آگاهی بی‌واسطه نمی‌داند. وی در تبیین این مطلب، هرمنوتیک تردید (*hermeneutics of suspicion*) را در مقابل هرمنوتیک ایمان (*hermeneutics of faith*) قرار می‌دهد. هرمنوتیک تردید که سردمداران آن نیچه، فروید و مارکس هستند، هرمنوتیکی است که آگاهی بی‌واسطه به خویش را «آگاهی دروغین» (*false consciousness*) می‌داند. آنچه تردید انجام می‌دهد، انکار وجود آگاهی نیست بلکه بی‌واسطه بودن آن است یعنی «ردّ ادعای آن مبنی بر اینکه خود را از همان ابتدا به طور کامل می‌شناسد، یعنی ردّ خودشیفتگی آن». (ibid: 324) هرمنوتیک تردید را هرمنوتیک راززدایی (*demythification*) نیز می‌نامند. نیچه، فروید و مارکس، در حقیقت «نماینده‌ی سه رویکرد همگرا در راززدایی هستند» (Ricoeur, 1970: 33).

هرمنوتیک تردید مستلزم کنارزدن و ویران کردن توهمات است که کوجیتوی اصیل را می‌پوشانند. به عقیده‌ی ریکور، کوجیتوی دکارتی که مبتنی بر آگاهی بی‌واسطه و شهود است «حقیقتی بی‌ثمر و بیهوده است؛ همچون گام نخستینی است که در پی آن دیگر گامی نیست» (Ricoeur, 1974/a: 17). وی همچنین بر این باور است که آگاهی به وجود (*Existence*) مورد نظر هایدگر (دازین) و "من می‌اندیشم" مورد نظر دکارت، مادامی که در پرتو کارها، کنش‌ها و سندهای زندگی بازتاب نیافته باشد و از مجرای آنها مورد تأمل قرار نگیرد، شهودی کور خواهد بود و «تأمل چیزی نیست مگر کنش وجودی ما به واسطه‌ی نقدی بر این کارها و کنش‌ها که خود، نشانه‌های این کنش وجودی هستند» (ibid) به این ترتیب "من می‌اندیشم" فقط از طریق رمزگشایی اسناد زندگی

خود می‌تواند بازیافته شود و در این حرکت گام به گام و غیرمستقیم، هستی‌شناسی دازین فقط به منزله‌ی یک افق برای ماست که گرچه نفی نمی‌شود، اما «بیش‌ازآنکه برای ما مفروض باشد، یک هدف است» (*ibid: 19*).

ریکور همچنین در تبیین خودفهمی، ضمن اشاره به روانکاوی فرویدی، آن را اشارتی به هستی‌شناسی از طریق نقد آگاهی بی‌واسطه می‌داند. فروید معتقد است که آگاهی دروغین سرچشمه‌ی معنا نیست بلکه میل و ضربان زندگی، منشأ معناست؛ «فروید ما را دعوت می‌کند تا دوباره مسئله روابط میان دلالت‌ها و امیال، میان معنا و انرژی، و درنهایت روابط میان زبان و زندگی را مطرح کنیم» (*ibid: 20*). فعل نمادین در روانکاوی مرز میان سرکوب‌شده‌ی اولیه و سرکوب ثانویه‌ای است که پس از حقیقت روی می‌دهد و تنها بوسیله‌ی علائم جانشین شده غیرمعین یا علائم علائم، و عمدتاً از طریق رؤیا اجازه‌ی ظهور می‌یابد. «گرچه این نمادها در مقابل هرگونه تحویل به فرایند زبانی مقاومت می‌کنند، اما در هیچ جای دیگری غیر از رؤیا یا متن نمادین خوانش‌پذیر نیستند.» (*Ricoeur, 1976: 59*)

کشف معنای پنهان در پس این نمادها که نمایانگر امیال سرکوب‌شده هستند از طریق تأویل هرمنوتیکی صورت می‌گیرد و بازگشت معنا به میل (*desire*) در روانکاوی در حقیقت بازگشت تأمل به وجود است؛ زیرا وجودی (*existence*) که روانکاوی کشف می‌کند «وجود میل است؛ وجود همچون میل است و این وجود اصولاً در دیرینه‌کاوی سوژه (*archeology of the subject*) آشکار می‌شود» (*Ricoeur, 1974/a: 21*).

بنابراین از نظر ریکور «در مسیر اگزیزتانس، گام میانی تأمل است، یعنی پیوند میان فهم علائم و خودفهمی.» (*ibid: 16*) و هرمنوتیک، تلاش فلسفی‌ای است که از نمادها آغاز می‌کند و هدف آن خودفهمی است. نمادها نه تنها به تأویل نیاز دارند بلکه به «تأمل فلسفی» (*Ricoeur, 1970: 38*) نیز نیاز دارند. تأمل فلسفی‌ای که می‌خواهد خود بشر را «برطبق نمادها» (*Ricoeur, 1974/b: 299*) بشناسد. وی در تبیین اهمیت تأمل می‌گوید: «تأمل، به خود اختصاص دادن (*appropriation*) تلاشمان برای وجود داشتن است و به خود اختصاص دادن آرزویمان برای بودن، از طریق آثاری که حامل گواه بر آن تلاش و آرزو هستند» (*ibid: 329; Ricoeur, 1970: 46*).

در پایان هرمنوتیک تردید، امکان هرمنوتیک ایمان وجود دارد که هدف آن جمع آوری مجدد و احیای معانی پنهان در نمادهاست. این هرمنوتیک تمایل به گشودگی (*openness*) و "شنیدن" آن چیزی دارد که نمادها بیانگر آن هستند. هرمنوتیک ایمان با تأکید بر سرسپردگی و اعتقاد، ما را به نحوی به پدیدارشناسی دین نزدیک می‌کند؛ گرچه مفهوم این هرمنوتیک در اندیشه‌ی ریکور، اعم از پدیدارشناسی دین است، به جهت نسبتی که با آن دارد، در مدخل بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۳-۳. نماد، وجود مطلق و تأمل

منظور از "ایمان" در هرمنوتیک ایمان، صرف اعتقاد اولیه‌ی یک روح ساده به نمادها نیست، بلکه ایمان ثانویه‌ای مدنظر ریکور است که مبتنی بر هرمنوتیک و تأویل می‌باشد. اعتقاد و ایمانی که مبنای فهم است و در دور هرمنوتیکی میان آن دو برقرار می‌شود: «ما برای اعتقاد داشتن باید بفهمیم و در عین حال برای فهمیدن باید اعتقاد داشته باشیم» (*Ricoeur, 1967: 351*) و به عقیده‌ی وی آگاهی داشتن از دور هرمنوتیکی، ما را از اعتقاد خنثی و عاری از تأمل جدا می‌کند و ما با تبدیل کردن آن به یک شرط می‌توانیم به فراسوی آن برویم؛ «من شرط می‌بندم، در صورتی که دلالت‌های تفکر نمادین را دنبال کنم، درک بهتری از بشر و پیوند میان وجود بشر و وجود تمام موجودات خواهیم داشت (*ibid, 355; 1984: 5,100, 158*)».

ما برای فهمیدن، ابتدا باید اعتقاد داشته باشیم. این اعتقاد ناشی از حضور ما در بُعدی از زندگی است و ناشی از شرایط فرهنگی، اجتماعی و عملی خاصی است که از پیش در آن حضور داریم. ما ناگزیر از این اعتقاد و پیش‌فرض‌ها آغاز می‌کنیم و سپس با تأمل و تأویل به فهم نائل می‌شویم. در واقع، «فلسفه از طریق تأمل و نظریه‌پردازی تلاش می‌کند تا عقلانیت بنیادش را آشکار نماید» (*ibid: 357*). فلسفه با پیش‌فرض‌ها آغاز می‌کند؛ آن‌ها را به عنوان عقاید بیان می‌کند؛ بر این عقاید شرط می‌بندد و این شرط، در فهم مؤثر واقع می‌شود؛ و طریق تأمل و تأویل، طریق عقلانیت بخشیدن به این بنیادهاست.

بدین‌سان ریکور، گوش فرادادن به آنچه نمادها بیانگر آن هستند (آنچه ریکور متعهد به آن بود) و تأمل فلسفی را درهم می‌آمیزد و جدایی حقیقت از روش را نفی می‌کند.

اعتقاد و سرسپردگی که نشانه‌ی ایمان است، به بازگرداندن (*restoration*)، احیاء (*recovering*)، و یادآوری (*recollection*) معنای واقعی نماد می‌پردازد. این امر هرمنوتیک را به نحوی به پدیدارشناسی دین نزدیک می‌کند؛ پدیدارشناسی‌ای که با نمادهای مقدس که «حامل حقیقت» (*Ricoeur, 1970: 30*) دانسته می‌شوند، سروکار دارند. وظیفه‌ی پدیدارشناسی دین «بازگرداندن امر مقدس» (*Ricoeur, 1974/b: 331*) است و برای انجام این وظیفه به ایمان نیاز دارد. تنها با ایمان است که نمادهای مقدس راهی به سوی امر مقدس خواهند بود.

چنانکه ریکور اذعان می‌کند، هرمنوتیک با این انگیزش دوگانه، حیات بخشیده می‌شود: تمایل به تردید و تمایل به گوش کردن؛ تعهد به موشکافی، تعهد به اطاعت؛ و برای فهمیدن این نوسان میان راززدایی و اعاده‌ی معنا، علاوه بر فهمیدن فروید، نیاز به شناختن بحران فرهنگ مدرن است که امکانی از وجود را نادیده می‌گیرد و فراموش کرده است.

امکانی از وجود، که پدیدارشناسی دین آن را امر مقدس می‌نامد و تأمل فلسفی آن را به عنوان هستی مطلق (*Being*) می‌شناسد. (*Pellauer, 1995: 105*). به عقیده‌ی ریکور، امر مقدس انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و مالک وجود اوست و وجود انسان را همچون تلاش و میل به بودن استوار می‌سازد. انسان به یاری آداب و مناسک، اساطیر و باورها و با شکل‌های رفتاری، زبانی و احساسی مختلف به امر مقدس رو می‌کند و با فهم خویشتن در نشانه‌های امر مقدس، خود را رها می‌سازد. ریکور حرکت انسان به سوی امر مقدس و جستجوی حقیقت و معنا را به دو شیوه تبیین می‌کند. یکی از طریق پدیدارشناسی روح (با اشاره به هگل) و دیگری، پدیدارشناسی دین، و آن دو را تحت عنوان فرجام‌شناسی (*teleology*) و معادشناسی (*eschatology*)، مورد بحث قرار می‌دهد. به این ترتیب از نظر وی، گونه‌های مختلف هرمنوتیک، هر یک به شیوه‌ی خود به هستی‌شناسی فهم می‌پردازند و از وابستگی خویش به وجود سخن می‌گویند: «روانکاوی این وابستگی را در دیرینه‌کاوی سوژه نشان می‌دهد، پدیدارشناسی روح، آن را در فرجام‌شناسی پیکره‌ها می‌بیند و پدیدارشناسی دین در نشانه‌های امر مقدس به جستجوی آن می‌رود.» (*Ricoeur, 1974/a: 22, 23*)

از نظر ریکور، "فرجام" همان هستی‌ای است که سوژه در پدیدارشناسی روح، به سمت آن جهت می‌گیرد. پدیدارشناسی روح، حرکتی را به ما پیشنهاد می‌کند که در آن «آگاهی، پیشاروی خود قرار می‌گیرد و به سوی معنایی متحرک که هر مرحله‌ی آن، در مرحله‌ی بعد محو و حفظ می‌شود، پیش می‌رود» (ibid: 22). گرچه فرجام‌شناسی در مقابل دیرینه‌کاوی سوژه قرار دارد، اما وجه مشترک هر دو این است که کشف معنا در هر دو از طریق تأویل صورت می‌گیرد و تأویل است که سبب گذر سوژه از دیرینه‌کاوی، یعنی کودکی او می‌شود و تحقق وجود سوژه در فرجام‌شناسی را موجب می‌گردد. ریکور براین باور است که امر مقدس، از طریق نمادها، مناسک و گفتار (discourse) متجلی می‌گردد. نمادگرایی ویژگی عالم مقدس است و «تقدس طبیعت، خود را در بیان نمادین خویش، به بیان می‌آورد» (Ricoeur, 1976: 63). بدون گفتار، امر مقدس آشکار نشده باقی می‌ماند. «نمادگرایی فقط زمانی عمل می‌کند که ساختارش مورد تأویل قرار گیرد» (ibid: 62).

۴. نتیجه

ریکور برای اولین بار در کتاب *سویه‌ی نمادین شر*، در مورد ماهیت نمادها بحث کرد، سپس در توضیح نسبت نماد، زبان و معنا به مبحث استعاره پرداخت و آن را به منزله‌ی ابزاری در جهت فهم بهتر نماد پیش کشید.

از نظر ریکور، تعلق به آگاهی تاریخی و تحت تأثیر آن قرار داشتن، مقدم بر هر شناخت نقادانه‌ای است. به نظر می‌رسد که ریکور در حقیقت از نماد آغاز نکرد بلکه از سنت‌های زبانی خاصی آغاز کرد که در آن نماد از پیش مفروض بود (Ricoeur, 1995: 114, 115).

ریکور براین باور است که تفکر درباره‌ی نمادها از گفتاری شروع می‌شود که قبلاً اتفاق افتاده است و ما برای تفکر درباره‌ی نمادها با پیش‌فرض‌ها آغاز می‌کنیم. نمادها ما را به تفکر وامی‌دارند. آن‌ها در جهان تجربه و در هستی ریشه دارند؛ در چیزهایی که ویژگی غیرزبانی دارند اما فقط از طریق زبان می‌توانند بر ما مکشوف شوند. نمادها دارای معانی چندگانه هستند و از معنایی پنهان حکایت دارند که در پس معنای ظاهری وجود دارد. نماد در این ویژگی با استعاره مشترک است. استعاره نیز دارای معانی چندگانه

است و معنای ثانوی در پی معنای تحت‌اللفظی قرار دارد. به عبارت دیگر، نماد و استعاره هر دو دارای ساختار دو بعدی یا دوگانه هستند، در حالی که رابطه‌ی آن دو بعد و خود معنای ثانوی می‌تواند منشأ معانی متعدد گردد. با این تفاوت که در استعاره معنای ثانوی هم زبانی است در حالی که معنای ثانوی در نماد، به فراسوی نشانه‌ی زبانی می‌رود. در یک نماد اصیل چیزی وجود دارد که در برابر تحویل به عملکرد معنایی مقاومت می‌کند.

در حالی که استعاره از پیش در حوزه‌ی زبان و عقل اتفاق می‌افتد، نمادها در مرز میان بایوس و لوگوس، مرز تمایل و تفکر عقلانی، قرار دارند (*ibid: 113*). بنابراین رابطه‌ی دو بعد معنایی در نماد دلبخواهی نیست. این رابطه در نمادها پیچیده‌تر است. نماد به گونه‌ی استعاره خلق آزاد نیست. منطق نماد بستگی دارد به نظم جهانی که نماد نمایانگر آن است. «نماد به جای درک یک شباهت، آن را در خود می‌پذیرد» (*ibid: 112*) ریکور در تبیین رابطه‌ی نماد و استعاره، حیات استعاره را صرفاً در گرو تأویل می‌داند. بدون تأویل استعاره‌ای وجود نخواهد داشت. نمادها نیز فقط در بستر زبان قابل تفسیر هستند. نمادها صرفاً به جهت بعد زبانی، و ویژگی استعاری خود، قابل تفسیر معناساختی می‌گردند و در این جنبه است که با استعاره تلاقی می‌یابند. بنابراین آنچه ما را به درک حقیقت نماد و استعاره منتقل می‌کند، تفسیر است؛ یعنی فرایندی زبان‌شناختی و معناساختی که ظرفیت زبان را در ایجاد گسترش معنایی بر ما مکشوف می‌سازد.

به عقیده‌ی ریکور آنچه نماد و استعاره را به هم مرتبط می‌سازد و شکاف میان آن دو را پر می‌کند، همان بُعد زبانی نماد و به عبارتی ویژگی استعاری آن است. «در استعاره چیزی بیش از آنچه در نماد است، وجود دارد و در نماد چیزی بیش از آنچه در استعاره است وجود دارد.» (*Ricoeur, 1976: 68*) اینکه در استعاره، چیزی بیش از نماد وجود دارد به این معناست که استعاره، معانی ضمنی نماد را وارد زبان می‌کند. آنچه در نماد پیچیده و مبهم باقی می‌ماند و ویژگی غیرزبانی دارد، در تنش بیان استعاری روشن می‌شود. اما اینکه در نماد، چیزی بیش از استعاره وجود دارد به این معناست که استعاره صرفاً یک فرایند زبانی است، در حالی که نماد، ریشه در اعماق تجربه‌ی بشر و سطح پیشامعناساختی دارد. به این ترتیب استعاره‌ها نیز در همان حوزه‌هایی که نمادها حضور

دارند، یعنی کیهان، میل، و امر خیالی حضور دارند (Ricoeur, 1995: 108). بنابراین نماد، علی‌رغم تفاوت بنیادی که با استعاره دارد «باعث پیشرفت در نظریه‌ی استعاره می‌گردد.» (ibid: 63)

ریکور با اشاره به ساختار شبکه‌ای استعاره‌ها، آن‌ها را روشن‌کننده‌ی یکدیگر می‌داند. این شبکه آنچه را که ما استعاره‌های مبنا (*root metaphors*) می‌نامیم تعیین می‌کند؛ استعاره‌هایی که از سویی این توانایی را دارند تا استعاره‌های نسبی را که از زمینه‌های مختلف تجربه‌ی ما به دست آمده‌اند باهم جمع کنند و میان آنها توازن ایجاد نمایند؛ از سوی دیگر می‌توانند تنوع مفهومی را سبب گردند، یعنی تعداد نامحدودی از تفاسیر بالقوه در سطح مفهومی پدید آورند. (Ricoeur, 1976: p.64) نمادها نیز از طریق یکدیگر قابل تأویلند. وی به دو رویکرد در فهم نمادها اشاره می‌کند؛ یکی دیدگاه پدیدارشناسی صرفاً مقایسه‌ای که خود را به فهمیدن نمادها، از طریق نمادها محدود می‌کند و دیگری دیدگاهی که خود ریکور در نظر دارد. وی معتقد است که: «محدود کردن خودمان به فهم نمادها در ارتباط با سایر نمادها امکان‌پذیر نیست. زیرا در این حالت از مسئله‌ی حقیقت غفلت می‌شود» (Ricoeur, 1967: 353-4) گرچه یک پدیدارشناس ممکن است به این انسجام درونی، یعنی نظام‌مندی جهان نمادها، نام حقیقت بدهد، چنین حقیقتی، حقیقت بدون اعتقاد است.

درباره‌ی رابطه‌ی مفهوم نماد و استعاره در اندیشه‌ی ریکور می‌توان به عامل دیگری نیز اشاره نمود و آن این است که گرچه نمادها می‌توانند بر شکل‌گیری استعاره‌ها تأثیر بگذارند، اما ریکور در نهایت معتقد است که نمادها همیشه بیش از صرف استعاره‌اند. درحالی که استعاره ممکن است به دلیل استفاده در زبان متداول و روزمره ضعیف شود و خلاقیت و پویایی آن بمیرد «نماد هرگز وضعیت نمادین خود را از دست نمی‌دهد؛ نماد فقط تغییر شکل می‌دهد» (Ricoeur, 1976: 64) گرچه ممکن است به دلیل این تغییر شکل اهمیت مبنایی خود را از دست بدهد.

درباره‌ی نقش معرفت‌شناختی استعاره‌ها و شناخت هستی در هر سه وجه خود از طریق نمادها نیز می‌توان نظر ریکور درباره‌ی تفکر مفهومی را بیان نمود. وی ضمن اشاره به نظر کسانی که تفکر مفهومی درباره‌ی نمادها را غیرممکن می‌دانند، معتقد

است که نظریه‌ی استعاره‌ها می‌تواند ما را به نتیجه‌ی متفاوتی برساند. استعاره می‌تواند نشان دهد که چگونه حوزه‌های معنایی به ظاهر متفاوت می‌تواند از طریق همگون‌سازی، امکانات جدیدی از واقعیت را به بیان و مفهوم درآورد. استعاره نه تنها بخشی از تفکر مفهومی است بلکه نشانه‌ی ظهور چنین تفکری نیز می‌باشد. «به‌همین دلیل است که نظریه‌نمادها، توسط نظریه‌ی استعاره، ما را به نظریه‌ی کانتی درباره‌ی شاکله‌مندی و ترکیب مفهومی هدایت می‌کند (ibid: 57) گرچه هیچ شاکله‌مندی‌ای نمی‌تواند تمام امکانات معنایی استعاره و به تبع آن نماد را دربرگیرد، اما این کار مفهوم است که می‌تواند دلالت‌گر افزونه‌ی معنایی در استعاره‌ها و نمادها باشد. بنابراین نماد نیز، به جهت ویژگی استعاره‌اش، در کسب معرفت از جهان واقعیت و تفکر مفهومی درباره‌ی آن، یاری می‌رساند و معنای جهان واقعیت را با گستره‌ی معنایی‌ای که در بردارد، برای ما می‌گسترده؛ و آنچه در نماد به‌ظهور زبانی می‌رسد، از جمله مفاهیم غیرمعناشناختی‌ای همچون امر مقدس، ناخودآگاه انسانی، و امر خیالی در شعر و ادبیات، این امکان را به‌دست می‌آورند تا به کمک استعاره‌های بی‌پایان مورد تبیین قرار گیرند.

منابع

- B. Thompson, John (1981), *Critical Hermeneutics, A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, New York: Cambridge University Press.
- Dictionary of Philosophy and Psychology (1960), Ed. James Mark Baldwin.
- Ihde, Don (1974), 'Introduction to Paul Ricoeur', *The conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. By Don Ihde, Evanston: NorthWestern University Press.
- Pellaeur, David (1995), 'The Symbol Gave Rize to Thought', *The Philosophy of Paul Ricoeur*, By Lewis Edvin Hahn, Vol.xxII, Peru, Illinoise: Open Court Publishing Company.
- Ricoeur, Paul (1967), *The Symbolism of Evil*, Trans. E.Buchanan, New York- Evanston- Londen: Harper and Row.
- (1970), *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage, New Haven: Yale University Press.

- (1974/a), 'Existence and Hermeneutics', in the *Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*. Ed. D. Ihde, Evanston: Northwestern University Press.
- (1974/b), 'The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: I,II, in the *Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*.
- (1974/c), 'The Question of The Subject: The Challenge of Semiology', in the *Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*.
- (1976), *Interpretation Theory: Discours and The Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press.
- (1978), 'The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling', *Critical Inquiry*, Vol. 5, No.1.
- (1984), *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
- (1994), 'Imagination in Discours and in Action', *Rethinking Imagination*, Gillian Robinson and John Rundell (eds.), London: Routledge.
- (1995), 'Reply to Michel philibert', *The Philosophy of Paul Ricoeur*, By Lewis Edvin Hahn, Vol.xxII, Peru, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Stanford, W. B, *Greek Metaphor*, Oxford, 1936.
- Webster' s *Third New International Dictionary* (1966).