



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـ نيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة
بول ريكور و إيمانويل ليفيناس نموذجين

إشراف :
أ.د. الزاوي الحسين

من إعداد الطالب(ة):
مواك فاطمة الزهرة
تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
سواريت بن عمر	أستاذة	رئيسا	جامعة وهران 2
الزاوي الحسين	أستاذ	مشرفا و مقرا	جامعة وهران 2
بن سهلة يمينه	أستاذة محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
براهيم أحمد	أستاذ	مناقشا	جامعة مستغانم
قسول ثابت	أستاذ	مناقشا	جامعة بلعباس
بن يمينه محمد كريم	أستاذ	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم الجامعي
2025/2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و تقدير

قال الله تعالى :

« ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي و على والدي و أن أعمل صالحا ترضاه» أشكر الله عز وجل الذي وهبني نعمة العقل و حسن التوكل عليه سبحانه و تعالى و على نعمه الكثيرة التي رزقني إياها و ووفقني في إتمام هذا العمل المتواضع، مالك الملك به أستعين .

يشرفني و أنا أقدم هذا العمل المتواضع أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الزاوي الحسين على قبوله الإشراف على هذه الرسالة و على توجيهاته العلمية و المنهجية و مرافقته لي طيلة المدة التي استغرقها البحث ، كما أتقدم بخالص شكري و تقديري لكل من ساعدني في انجاز هذا البحث ، و أخص بالذكر الأخ سهلاوي عبد القادر ، و الشكر الموصول لأعضاء لجنة المناقشة لتحملهم عناء قراءة الرسالة أولا ، و تفضلهم لمناقشتي ثانيا .

إلى تلك الذات السامية في وجودها و عطائها و أخلاقها التي علمتني أن الآخر هو فلسفة المحبة ذاتها أستاذتي المحترمة " بن عودة أمينة " .

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

" و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين احساناً "

أهدي ثمرة جهدي إلى روح والدتي الزكية الطاهرة رحمها الله .

كما أهديها إلى والدي حفظه الله و أطال في عمره .

و كذلك دون أن ننسى إخوتي الأعزاء : سيد أحمد ، نور الدين ، علي الشريف ،
عinas و سميرة .

فهرس المحتويات

شكر
إهداء
فهرس الموضوعات

مقدمة.....	1-5
الفصل الأول : المرجعيات التاريخية و الدلالية لمفهوم أخلاقيات الحوار.....	48-06
المبحث الأول : تحديد شبكة المفاهيم (ماهية الحوار ، ماهية الأخلاق)	06-32
أ- ماهية الحوار.....	25-08
ب- ماهية الأخلاق.....	32-26
المبحث الثاني: جينالوجيا الحوار.....	38-33
1- الحوار في الفلسفة اليونانية.....	36-34
2- الحوار في الفلسفة الحديثة.....	38-37
المبحث الثالث: الإنسان المعاصر و سؤال الأخلاق.....	48-39
1- الإنسان المعاصر و المأزق الأخلاقي.....	45-40
2- ضرورة تجديد سؤال الأخلاق.....	48-46
الفصل الثاني : أخلاقيات الحوار عند ايمانويل ليفيناس.....	101-49
المبحث الأول: المرجعيات الدينية والفلسفية لإيمانويل ليفيناس.....	64-50
1- ليفيناس و الإرث اليهودي.....	54-51
2- ليفيناس وفينومولوجية هوسرل	58-55
3 - ليفيناس و انطولوجية هايدغر.....	62-59
المبحث الثاني : المسؤولية الأخلاقية بين الأنا و الآخر.....	83-63
1- الوجه و الآخر المطلق.....	67-64
2- حوار الأنا و الآخر.....	75-68
3- المسؤولية اللامتناهية اتجاه الآخر.....	83-76
المبحث الثالث: ليفيناس و سؤال الإتيقا.....	101-84

1- اتيقا الموت.....	91-85
2- اتيقا الإيروس.....	96-92
3- قراءة لفلسفة ليفيناس الأخلاقية	101-97
الفصل الثالث: أخلاقيات الحوار عند بول ريكور.....	184-102
المبحث الأول : ريكور و سؤال الهوية.....	124-103
1 - الهوية الذاتية والهوية الغيرية	117-103
2- البعد الأخلاقي في الهوية السردية	124-118
المبحث الثاني : ريكور و المقصد الاتيقي.....	149-125
1- استهداف الحياة الجيدة الخيرة.....	145-126
2- الحكمة العملية.....	149-146
المبحث الثالث : رهان الإيتيقا في تحقيق العدالة	178-150
1- الحب و العدالة.....	175-159
2- الأخلاق و السياسة.....	178-176
3- قراءة لفلسفة بول ريكور الأخلاقية.....	179
خاتمة	185-180
ملحق مفاهيمي	192-186
قائمة المصادر والمراجع	202-193
ملحق الأعلام.....	206-203

المقدمة

تعتبر الفلسفة المعاصرة الواجهة الفكرية لكل لحظات الإنسان والعالم المعاصر فهي تعبّر عن العالم في مرآة الفكر وانعكاساته واهتمت باشكاليات راهنية تعبر عن همومه ومشكلاته .

ومن الأهمية بماكان إحياء السؤال الأخلاقي الذي أصبح أكثر الحاحا لواقع تمرّد فيه الإنسان على القيم العليا والمبادئ الأخلاقية، ورفض منطق العلاقات الاجتماعية وأقدم على الماديات والتقنيات والعيش في رفاهية، فأمسى في عالم طغت فيه مركزية الذات، وحب الأنا وغرورها وانشطار الروابط التي تجمع الأنا والغير فاستيقظ الفكر الغربي المعاصر على هذا الواقع المرير واقع مس كينونة الإنسان في جوهرها وحقيقتها التي ينبغي أن تكون عليه فعلا.

إنّ اشكالية فلسفة الحوار كنموذج معرفي وقيمي وأخلاقي يهدف إلى إعادة صياغة علاقتنا سواء على المستوى الذاتي أي بين الذات ونفسها أو على المستوى الاجتماعي أو إلى أكثر من ذلك في علاقتنا الإنسانية على مختلف مستوياتها، فظهرت من أجل أن تعيد الأمور إلى وضعها وتعطي للأشياء قيمتها الحقيقية دون زيادة أو نقصان، فما للأنا لها وما للآخر له، تعيش الذات بخصوصياتها وتفردا دون أن تنصهر في المجموع، وفي الآن ذاته لا تتجرف في وهم زائف مفاده أنها كل شيء وهي المطلق بعينه، بل على العكس من ذلك لابد لهذه الأنا أن تتطلع إلى شساعة العالم وتنوّعه وغناه وأن لها أن تتطوّر وترتقي بفضل هذا التنوّع، فهي لن تجني من الإنطواء والعزلة شيئا بقدر ما ستغلق الأفاق في وجهها، وتصبح كمن يدور في حلقة مفرغة يتجاوزها الزمن، وما أحوجا اليوم وفي ظل هذه التحديات التي تواجهنا على اختلاف مجالاتها ومستوياتها، أن نبحث عن آلية جديدة تساعدنا على صياغة فعل يعيد ربط أوصالنا ونستجمع شتاتنا لتغدو بذلك أكثر انفتاحا وتطوّرا، وأن نؤسس لنموذج معرفي وأخلاقي مشبع بقيم المسؤولية والحب والاحترام وأخلاقيات الحوار، فكان لابد من البحث في طبيعة الحوار وعلاقته بالأخلاق فيما يتعلق بالهوية والغيرية، وسأخذ من أجل دراسة هذا الموضوع نموذجين تتجسد لديهما هذه الغاية وينطلقان من نفس القاعدة الأخلاقية إنّهما إيمانويل ليفيناس وبول ريكور.

وقد تكون الدوافع الذاتية هي الغالبة على اختيار الموضوع وذلك راجع لواقع العلاقات الإنسانية التي غلب عليها الصراع والرفض فشكّلت أزمة أخلاقية هوّت بالذوات إلى حالة التيه والإغتراب .

أمّا الدوافع الموضوعية فتتمثل في قيمة سؤال أخلاقيات الحوار بين الأنا والآخر فللموضوع بحوث سابقة خاضت فيه ابتداء من فلسفة سقراط الأخلاقية وانتهاء إلى الفلسفات التي حاولت تجديد علاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي والسياسي والثقافي عامة بشرط امتثاله للقيم الأخلاقية وتحليه بها .

الإشكالية :

ما أسس أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية ؟ وهل يمكن لها المساهمة في حل أزمت الإنسان المعاصر ؟ وإلى أي مدى يمكن للحوار تأسيس الإنفتاح على الآخر ؟ وكيف ساهمت فلسفة ايمانويل ليفيناس وبول ريكور في الإجابة عن سؤال أخلاقيات الحوار بين الأنا والآخر ؟

أما بالنسبة للدراسات السابقة حول موضوع دراستنا يمكن أن نذكر: العربي ميلود الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور مذكورة لنيل شهادة دكتوراه، محمد بكاي تجليات الموجود في الفلسفة الأخلاقية عند ايمانويل ليفيناس، وردة بوعائشة الهوية والاختلاف عند ايمانويل ليفيناس .

وللضرورة المنهجية لأي بحث اعتمدنا في دراستنا على المنهج التحليلي، حيث استقصاء الأفكار والتصورات وتحليلها وتفسير مقاصدها من أجل توضيح موقع الموضوع وطبيعته الأخلاقية بين الأنا والآخر دون اقصاء أو اغفال الطابع النقدي الذي يميز الطرح الفلسفي.

وللخوض في مناقشة الموضوع سأعتمد على تقديم الفروض التالية :

- الهوية هي مفتاح التقابل بين الأنا والآخر وذلك باعتبارها تمثل التلاقي بين الذات والغير من منظور فلسفة ريكور التأويلية .
- الآخر هو الجار والصديق والأخ في الإنسانية ولا يمكن اعتباره عدوا بل لابد من الترحيب به والتعامل معه وفقا للقيم الأخلاقية العليا التي تعتبرنا جميعا إنسانا واحدا من منظور ايمانويل ليفيناس .

- الحوار ضرورة أخلاقية في الحياة البشرية ولابد من تحصيله بين الذات الإنسانية.

وقد قسمنا دراستنا إلى ثلاثة فصول أساسية - المقدمة والتي قمنا فيها بالتمهيد للموضوع وطرح تصور عام حول الدراسة ، الفصل الأول : المرجعيات التاريخية والدلالية لمفهوم أخلاقيات الحوار وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تناولنا فيه تحديد شبكة المفاهيم (ماهية الحوار، الأخلاق) وهنا سيكون مبحث مفاهيمي تأصيلي للمصطلحات . المبحث الثاني : جينياولوجيا أخلاقيات الحوار سيتم فيه التتبع التاريخي لمفهوم أخلاقيات الحوار من الفلسفة اليونانية (سقراط، أفلاطون) إلى الفلسفة الحديثة (كانط) ، أما المبحث الثالث : الإنسان المعاصر وسؤال الأخلاق، تناولنا فيه وضع الإنسان المعاصر وحقيقة المأزق الأخلاقي الذي يعيشه من عصر ما بعد الحداثة وعصر النهايات والفراغ الأخلاقي الذي تكبده، فكان من الأهمية بمكان ضرورة تجديد سؤال الأخلاق لإعادة الاعتبار لكيان الذات الإنسانية .

أما الفصل الثاني : أخلاقيات الحوار عند ايمانويل ليفيناس وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول الذي حمل عنوان المرجعيات الفلسفية والدينية لإيمانويل ليفيناس، وما أردناه من هذا المبحث هو تبيان الأصول التي تغذت منها فلسفة ليفيناس خاصة الإيتيقية، ومحاولة فهم سر ارتباط ايتيقا ليفيناس بالدين وذلك بحكم الأعمال والدراسات التي قدمها ليفيناس حول التلمود، ثانيا : ليفيناس وتأثره بفينومينولوجية هوسرل لقاء الفينومينولوجيا حيث توجد صلة بين الفيلسوفين وأنطولوجية هيدغر وتبيان الأهمية القصوى للأنطولوجيا الهيدغرية التي تتخذ مشروعيتها من علاقة الدارين مع الغير. أما المبحث الثاني المسؤولية الأخلاقية بين الأنا والآخر تناولنا فيه الوجه والآخر المطلق وحوار الأنا والآخر والمسؤولية اللامتناهية اتجاه الآخر، أما المبحث الثالث فعنوانه بليفيناس وسؤال الإيتيقا تحدثنا فيه عن علاقة الإيتيقا بموت الآخر وهذا كمسؤولية الأنا وعلاقة الإيتيقا بالإيروس ومدى ارتباطها بالحب وبكل الظروف كإشارة قصوى على تخلي الأنا عن أنانيته حيث يكون الإلزام الإيتيقي والمسؤولية أول ما يعطي للذات مشروعية هويتها.

أما الفصل الثالث : أخلاقيات الحوار عند بول ريكور وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول عنوانه ب ريكور وسؤال الهوية من خلال المقاربة الهيرمينوطيقية لسؤال الهوية ، تتحدّد وفق هذا التصوّر علاقة الإنسان بنفسه أي الهوية الذاتية، وعلاقته بالآخر أي الهوية الغيرية ، فتصبح بناء العلاقات مصير الإنسان وغايته في الحياة . والبعد الأخلاقي لمفهوم الهوية عند ريكور، والمبحث الثاني ريكور والمقصد الإيتيقي تناولنا فيه الإستهداف الإيتيقي الذي يتلخص في الحياة الجيدة والخيرة مع الغير ومن أجل الغير داخل مؤسسات عادلة وهذه العناصر الثلاثة المحدّدة لمعنى الإستهداف الإيتيقي تحقيق الصلة ما بين الذات القادرة على تقدير ذاتها و بين القريب الآخر من خلال فضيلة الصداقة . أما المبحث الثالث: رهان الإيتيقا في تحقيق العدالة من خلال الحب والعناية بالآخر على المستوى القانوني والاجتماعي والسياسي . ليتوج بحثنا هذا في الأخير بخاتمة أفضت بأهم النتائج التي يمكن استخلاصها منه .

وإن كان نادرا ما يخلو أي عمل من الصعوبات ، فإنّ أولى هذه الصعوبات التي واجهتنا تمثلت في غزارة إنتاج ريكور الفلسفي، وصعوبة ترجمة بعض النصوص لأنّ النص الريكوري مزيج من المذاهب والنظريات والفلسفات والمناهج المختلفة، هذه الصعوبة سببها الاختلافات بين التأويلات المختلفة التي عرفت أفكاره، وثانيها صعوبة اللغة الليفيناسية وقلة الدراسات حوله.

أما الأفاق المرجوة من هذا البحث، نجد منها تسليط الضوء على إشكالية الحوار عند ايمانويل ليفيناس وبول ريكور بين القول والفعل، إضافة إلى اتخاذ موقف من المشروع الليفيناسي والريكوري، ومحاولة ربط أخلاقيات الحوار وعلاقتها بالحياة السياسية.

الفصل الأول : المرجعية التاريخية و الدلالية لمفهوم أخلاقيات الحوار

المبحث الأول : تحديد شبكة المفاهيم

المبحث الثاني : جينالوجيا الحوار

المبحث الثالث: الإنسان المعاصر وسؤال الأخلاق

المبحث الأول : تحديد شبكة المفاهيم

1_ ماهية الحوار

2_ ماهية الأخلاق

أ- ماهية الحوار :

1- التعريف اللغوي :
كلمة
الحوار كلمة أصيلة في اللغة العربية، ترد على عدة معانٍ، ويرجع أصلها إلى مادة " حوار " وجاء في لسان العرب وغيره أنه الحور : الرجوع عن الشيء وإلى الشيء و المحاورة : المجاورة ، والإسم من المحاورة، التجاوب، نقول: حویرهما وحوارهما، والتحاویر : التجاوب نقول أحرت له جوابا وأحار بكلمة، وكلمته فما رد إلي حورا أو حویرا أي جوابا واستحاره استنطقه أو المحاورة مراجعة في المخاطبة، يقال يتحاورون أي يتراجعون الكلام¹ .

كما يعيننا التأكيد أيضا على أنه كلمة " الحوار " في اللغة العربية بما تتضمنه من معاني المجاورة و التجاوب، ومراجع المنطق في المخاطبة، فإنما ذلك يدل على عموميتها، بحيث تستوعب أشكالا متغايرة من أساليب التخاطب، فقط شريطة وجود شخصين (طرفين) أو أكثر حتى ينعقد الحوار .

إن الحوار هو تراجع الكلام والتجاوب فيه بالمخاطبة والرد، وقد ورد الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع فقط وهي قوله تعالى : " الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع فقط وهي قوله تعالى : فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا " ² .

وقوله تعالى : " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ " ³ .

يظهر أن الحوار في هذه المواضع الثلاثة هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين والأخذ والرد فيه .

أما في اللغة الفرنسية فكلمة **Dialogue** مشتقة من الكلمة اليونانية **Dialogos** المركبة من **Dia** وتعني بين **Logos** وتعني الكلمة أو الخطاب، فالحوار كلام أو خطاب بيني أي بين الأشخاص⁴ .

2- التعريف الاصطلاحي :

الحوار في معناه العام هو نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة

ابن منظور ، لسان العرب — دار صادر للنشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 1997 ، ص 217 .¹

سورة الكهف : الآية 37 .²

سورة المجادلة : الآية 01 .³

4- Jacque Line Russe Dictionnaire De Philosophie Bordas .1 ère Edition 1991 p 73 .

والتعصب¹، بطريقة تعتمد على العلم والعقل، ومع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة، ولو ظهرت على يد الطرف الآخر، وهنا يكون الحوار أمام طرفين أو أكثر، إضافة إلى هذا يجب أنه يكون الموضوع محدد و له هدف يصل إليه .

والحوار هو حديث شفهي يجرى تبادل بين أكثر من فرد سواء في شارع ، بيت ، منتزه أو مدرسة أو جمعية أو منتدى² .

والصورة الأخرى للحوار هي الكلام لمطبوع في صحيفة أو مجلة فيكون على شكل عرض وجهات نظر رؤى أو تعقيبات أو ملاحظات و يعد النقد أيا كان مضمونه سياسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو فكريا و أدبيا أو فنيا، حوار بين المؤلف أو خالق الأثر وبين شخص يدعى الناقد³ .

فالحوار هو بناء لنص معين وأساس هذا البناء النصي هو المحادثة ويتكون أي حوار بين متحدث ومخاطب من أرضية مشتركة هي بمنزلة نسيج من الأفكار التبادلية يذوب فيها المرسل والمرسل إليه ليصبح شخصا واحدا متعايشين معا في العالم نفسه⁴ .

إنّ فهم الخطاب الموجّه إلى الغير لا يتحقق فقط بالوقوف على مدلول العبارة، بل يتطلب عمليات أخرى تقوم على التفاعل الحجاجي بين المستدلّ والمستدلّ له، ولا ينحصر التفاعل في تأثير المخاطب على المخاطب و العكس، بل يتعداه إلى مقومات مشتركة بينهما، فالمقتضيات المقامية والسياقية (اختيار الألفاظ ، توقع ردود الفعل ...) تشكل عوامل أساسية لنجاح لكل عملية حجاجية يستفاد من ذلك أن التفاعل بين الذات يشكل عوامل بين طرفي الحوار (العارض والمعرض عليه) مع امكان تبادل المواقع⁵ .

فالآلية التي يأخذها الحوار وجب أنه تلاحظ تبادل الكلام ومراجعتة بين ثنائية المتعلم والمستمع، أو بالأحرى المخاطب وغاية الحوار من هذا كله هو توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم كما في ذهن المخاطب ويقوم الحوار على تجاوز المعاني في القبلية والتي غالبا ما تشكل عائقا في وجه

1 - يحيى بن محمد حسن أحمد زمزمي ، الحوار آرائه و ضوابطه في ضوابطه ضوء الكتاب و السنة ، دار المعالي ، الأردن ، ط2 ، 2002 ، ص 22 .

2 - الشخيلي ، عبد القادر ، أخلاقيات الحوار ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، عمان ، 1993 ، ص 12 .

3 - المرجع نفسه ، ص 12 .

4 - الشارود ، علي جابر الحوار مفهوما و تأصيلا و واقعا، ص 477 .

5 - تميز بين الحوار و المحاور و التحوار تقابلها ثلاث نظريات هي النظرية " العرضية " للحوارية ، يعتمد فيها الحوار على العرض ، وفق نموذجي منها البلاغ و الصدق ، و النظرية الاعتراضية للحوارية ، و تعني المشاركة المعارض عليه و التعاون مع العارض في انشاء معرفة نظرية مشتركة و يعتمد الاعتراض على نموذجين هما الإبلاغ و القصد ، و ثالثا النظرية " التعارضية " للحوارية ، و تعني الابتكار على التعارض ، أي أن يتقلب المتحاورين ' العرض ' أم ' الاعتراض ' و يعتمد التعارض على نموذجين التبليغ و نموذج التفاعل ، طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام .

الغاية الأساسية من انعقاد الحوار، وهنا لا نقصد بالضرورة أنه يتخلف المتحاور عن مبادئه و عما يؤمن به من أفكار معرفية تشمل الوجود وقضايا الحياة، فهو على العكس من ذلك .

فالحوار يمكن أن يخلق نوعا من التفاهم حول قضية معينة إذ لا يتم في الفراغ " يفترض الحوار، إذن وجود قضية تكون قضيته موضوعا للتحاور وهذه القضية إما أن تكون موجودة وقد اختلف حولها، مما استدعى التحاور بشأنها بغاية استوائها على نسق يناسب المصالح المشتركة للمتحاورين، وإما أن يكون ثمة حاجة لها، لخلل ما في نظام القيم العام للمجتمع، أو لنقص في بنية المؤسسة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية¹ .

وبالتالي يفضي إلى التقدم الحضاري والاجتماعي للمجتمع و بطبيعة الحال فيشترط أن يكون في الحوار قضية، وتكون هي مركزا لهذا الحوار. إذ نميز بين خطاب قائم على التعاون مع الآخر للوصول إلى حقيقة الأمر المنظور فيه، وآخر يهدف إلى افحام الخصم، وثالث يبتغي تغليظه ... الخ².

يستفاد من ذلك أن مفهوم الحوار يلتقي من حيث معناه بجملة من المفاهيم تشترك جميعها كونها مراجعة للكلام و مداولة له بين الطرفين .

3- المفاهيم المتداخلة مع الحوار :

تختلط بمفهوم الحوار بعض المفاهيم الأخرى، والتي يجب توضيحها حتى تظهر خصوصية الحوار مشكلها الجلي ويستبين تبعاً لذلك أهدافه ومرامييه، ولعل أبرز هذه المفاهيم يتمثل في المجادلة والمناقشة والمناظرة .

¹-محمود، حيدر ، مفهوم الحوار في اشكاليات الاختلاف و التواصل و نظام القيم ، مجلة الفكر السياسي ، العدد 21 ، شتاء ، 2005 ، الجمهورية العربية السورية ، ص 220 .
² - الباهي، حسان ، الحوار و منهجية التفكير النقدي افريقيا الشرق المغرب ، ط1 ، 2004 ، ص 11 .

وإذا كان أشهر مفهوم يختلط بالحوار وأكثر التباسا به هو مفهوم الجدل .

ويُعرّف الجدل لغة بأنه اللّد في الخصومة وما يتصل، إلا أنه يكون في إطار التخاصم بالكلام، والجدال والمجادلة والجدل كل ذلك ينحني منحى الخصومة أو بمعنى العناد والتمسك بالرأي والتعصب له وهو من الجدل وهو شدة الفتل جدلا والجدل الزمام المجدل من آدم والجادل من الإبل الذي قوي ومشى مع أمه، والأجلد الصقر، ورجل جدل إذا كان قوي الخصام¹.

والجدل اصطلاحاً : هو دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة أو يقصد بتصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة².

والجدل في القرآن نوعان :

النوع الأول : الجدل المحمود وهو ما كان القصد فيه إظهار الحق وتبيين الصواب .

ولقد دعا القرآن الكريم إلى هذا اللون من الجدل في غير آية حيث قال تعالى : " أَحْسَنُ، هِيَ، بِالتِّي، وَجَادِلْهُمْ، الْحَسَنَةَ، وَالْمَوْعِظَةَ، بِالْحِكْمَةِ، رَبِّكَ، سَبِيلٌ، إِلَى، ادْعُ، إِنَّ، رَبِّكَ، هُوَ، أَعْلَمُ، بِمَنْ، ضَلَّ، عَنْ، سَبِيلِهِ، وَهُوَ، أَعْلَمُ، بِالْمُهْتَدِينَ " ³ فقله : " وجادلهم بالتّي هي أحسن " أي من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال فليكن بالوجه الحسن برفق و لين وحسب الخطاب فأمره تعالى بلين الجانب، كما أمر به موسى و هارون عليهما السلام حين يحثهما إلى فرعون في قوله "

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى
4"

والدعوة تكون بالحكمة والنظر في أحوال المخاطبين وظروفهم، وبالموعظة الحسنة التي تدخل إلى القلوب برفق ومتعمق المشاعر بلطف لا بالزجر والتأنيب، ولا يفصح الأخطاء التي تقع عن جهل وحسن نية، فإنّ الرفق في الموعظة كثيرا ما يهدي القلوب الشاردة، ويؤلف القلوب النافرة ، وأما الحكمة فتكون بالجدل بالتّي هي أحسن⁵ .

النوع الثاني : الجدل المدموم ويقصد به المخاصمة بالباطل والرغبة في افحام الخصم والظهور عليه لمجرد الغلبة والانتصار لا لتحري الحق أو التوصل إلى الرأي الصواب، حيث يقول الله

1 - ابن منظور ، لسان العرب ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1997 ص 103 ، 105 .

2 - الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية، بيروت ط3، 1988 ، ص 106.

3 سورة النحل الآية 125 .

4 - سورة طه الآية 44 .

5 - باسلوم، مجدي ، نبات الأفكار في أدب المناقشة و الحوار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص 9 .

تعالى : " وَمَنْ النَّاسَ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ * ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ " ¹.

والفرق بين الحوار أو المحاوراة والجدال هي أن المحاوراة مراجعة الكلام يقال حاورت أي راجعت الكلام، و تحاور القوم أو الجماعة راجعوا الكلام بينهم، ولا تلزم فيه صورة الخصومة، وإنما تغلب عليها صورة الكلام المتبادل بين طرفين في أسلوب لا تقصد به الخصومة أما الجدال فيحنو منحى الخصومة بمعنى التمسك بالرأي والتعصب له .

فالجدال والحوار يشتركان في ايضاح الحق إذ أريد بالجدال معرفة الصواب، ويفترقان في أن الجدل السيء يطمس معالم الحق و يعتمد إلى مناصرة الباطل .

وخلاصة القول إنّ كل جدل هو حوار وليس كل حوار جدلا، فالجدل هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه واستمسكه بوجهة نظره²، وهنا تتجلى علاقة المخاطب والمخاطب كشرطا الحوار الحقيقي و الفعلي .

وتتبين حقيقة الكلام ليست بالدخول في علاقته بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول في علاقته مع الغير، بمعنى أن الذي يحدّد ماهية الكلام إنما هو العلاقة التخاطبية³ .

وتتجسد حقيقة الحوار في العلاقة التخاطبية التي تعطي المعنى الصحيح لتقابل المتحاورين أي بين الأنا والآخر، وتعمل على تكوين الممارسة التواصلية ومؤسسة لها جميعا وأنها علاقة عملية بمعنى أنها لا تتبني على شرائط الفعل فحسب، بل تتبني أيضا على القواعد الأخلاقية فتكون هذه الأخيرة هي الأصل في شرائط الفعل الذي ينطوي عليه⁴ .

- المناقشة :

المناقشة في اللغة هي " النقش و النزع و يأتي النقاش أيضا بمعنى الاستقصاء والحساب حتى يترك منه شيء وانتقد أي أخرج الشوكة من الجسم بكاملها، وانتقش الشيء : اختاره أو تخيره

¹ - سورة الحج ، الآية 08- 09.

² عبد الرحمن طه ، اللسان و التكوير العقلي، المركز الاثناثقاف العربي، بيروت ط1، 1998، ص 15.

³ - المرجع نفسه، ص 16 .

⁴ - عبد الرحمن طه ، التواصل و الحجاج ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، د ط ، 1993 – 1994 ، ص 22 .

لنفسه" ¹.

ويمكن تعريف المناقشة بصورة عامة بأنها قيام جماعة معينة متعاونة فيما بينها على اختيار مشكلة معينة ومعاينتها وتحديد أبعادها وتحليل جوانبها واقتراح الحلول المناسبة لها، واختيار الحل المناسب بعد الاجماع أو عن طريق الأغلبية وتكون وسيلة الاتصال الحديث الشفوي وتتم تحت توجيه قائد للمناقشة لأجل الوصول إلى الحل التعاوني، وهذا يعني أن هناك ثلاثة عناصر يتضمنها هذا التعريف منها :

- الجماعة المكونة من شخصين أو أكثر .
- المناقشة تتم في شكل كلام شفوي .
- الهدف من المناقشة هو الوصول إلى حل لمشكلة يقبلها الجميع ² .

وعليه المناقشة كوسيلة من وسائل التفاهم السلمي يوظفها الإنسان مع الآخر في حل مشاكله مع خصومه، والمناقشة تتطلب حضور العقل وليس شيء غير العقل ومع تطوّر العالم أصبح أكثر فأكثر بحاجة إلى المناقشة والحوار، وهذا نتيجة التطور العلمي الحاصل في هذا العالم، وبالتالي نحن بحاجة إلى المناقشة بسبب تعدّد الجماعات البشرية واختلافاتهم الدينية والعرقية .

- خصائص المناقشة :

- المناقشة الجيدة هي التي يكون لها هدف محدّد وواضح فالمناقشة الفعالة تسعى إلى غاية معينة وتبدل كل جهودها لكي تحقق في هذا نتيجة ³.
- المناقشة الجيدة تتبع خطة معينة وتتخذ أسلوب منظم بحيث أن الأشخاص المناقشون يلتزمون بالقضايا المطروحة فقط وبالكيفية والطريقة التي أقرتها الجماعة مسبقا .

¹ - ابن منظور ، لسان العرب ، المرجع السابق ، ص 358 .

² - الطوبي، عمر بشير، المناقشة الجماعية أصولها و مبادئها، الدار العربية للكتاب، ليبيا ، تونس ، د ط ، 1984 ، ص 14 .

- المرجع السابق، ص 19³

- المناقشة الجيدة تتطلب إحساس كل فرد من الجماعة بأنه مسؤول مسؤولية مباشرة عن نجاح المناقشة أو فشلها .

- المناقشة الجيدة تفترض إيمان أفراد الجماعة ككل بالعمل التعاوني وأهميته في تحقيق الغايات والأهداف المرجوة التي تسعى إليها الجماعة، المناقشة الجيدة تتطلب اختيار الجماعة لأفراد من بينها يقودون المناقشة وينظمونها وتحتاج الجماعة لأنّ تعاون مع قيادة المناقشة حتى يتحقق النظام وتسيير الأمور بشكل واضح¹.

والمعروف عن المناقشة أنها تأخذ مساراً عندما تكون من مرحلة الانتقال مرحلة الاحساس بالمشكلة إلى الوصول إلى نقطة مهمة وهي النتيجة النهائية أي الحل النهائي وتكون وفقاً لخطوات متتابعة وهي كالآتي :

- الإحساس بوجود مشكلة .
- تحديد معنى المصطلحات والمفاهيم التي استخدمت في تحديد المشكلة .
- تحليل المشكلة مع الأخذ بالاعتبار الحقائق المتصلة بأساس المشكلة ومدتها .
- اقتراح الحلول المسكنة لإصلاح الوضع الراهن أو اتخاذ بدائل جديدة من العمل نحو المشكلة.
- تقييم هذه البدائل أو هذه الحلول بمقارنتها ببعضها من حيث مزاياها وعيوبها.
- اختيار أحسن الحلول المعروضة .
- تنفيذ الحل الأفضل ومتابعته وتقييمه².

وتعد المناقشة نسفاً من التفاوض بين شخصين أو طرفين أو أكثر إلا أنها تقوم على أساس تعرية الأخطاء وإحصائها ويكون هذا الاستقصاء في العادة لمصلحة أحد المتفاوضين فقط، الذي يستقصي ومستوعباً كل ما له على الطرف الآخر³.

- **المناظرة :** لغة مشتقة من النظر ومن النظر بمعنى تأمل الشيء بالعين أو الأبصار، وقيل نظر في الشيء بمعنى تفكره وتدبره، و سياق مفهوم النظر في اللغة العربية ليدل على الانتظار والرؤية

¹ - المرجع نفسه ، ص 20 .

² - المرجع السابق ، ص 21 .

³ - المرجع نفسه ، ص 22 .

والفكر والمقابلة والمدافعة وغيرها¹، ومن الناحية الاصطلاحية فتعني المدافعة لإظهار الحق وقيل هي الفكر المؤدي إلى علم أو غلبة الظن².

فالمناظرة حسب هذا التعريف لها ضرب من المحاوره بين شخصين مختلفين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وابطال قول الآخر .

وهنا يأتي اللفظ " تناظر " ليعني تقابل مثل قولك : تناظر الطرفان أخاك في أمر إذا ما نظرتما فيه معا كيف تأتياه، ويقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة، إذن النظر يقع بين الشخص و نفسه في مقابل التناظر الذي يتطلب وجود طرفين على الأقل يتوجهان³.

- أنواع المناظرة : يمكن أن تقسم المناظرة إلى نوعين :

النوع الأول : المقابلة ويقصد بالمقابلة هنا، المقابلة الشخصية والاتصال الشخصي، إذ يمكن المتقابلان من أنه يؤثر كل منهما في آراء الآخر وأفكاره، والمقابلة الشخصية لكي تؤدي ثمارها المرجوة يجب أن يعني كل متحدث باختيار كلماته و صقل أسلوبه في الخطاب ومراعاة المستوى العقلي والعلمي للمخاطب .

النوع الثاني : المحاججة : وهي ضرب من ضروب المجادلة العقلية والمحاوره العلمية حيث يروم كل واحد من المتناظرين رد الآخر على حجته وتشكيكه فيها، حتى يتمكن من تأكيد حجته وتثبيت دعواه .

و قد وردت المحجاجة في القرآن الكريم و أريد بها معان .

المنافرة والمخاصمة : قال تعالى : " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ"⁴ ، البرهان والدليل قال تعالى : " فَلِذَلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ"⁵ .

¹ - القاضي، عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد و العدل الجزء 12 النظر و المعارف ، تحقيق ابراهيم مذكور، اشراف طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة ، ط1 ، 1965 . ص 97.

² - ياسلوم ، مجدي ، نبات الأفكار في أدب المناقشة و الحوار، المرجع السابق، ص 12 .

³ - الباهي ، حسان ، الحوار و منهجية التفكير النقدي ، المرجع السابق ، ص 15 .

⁴ - سورة البقرة الآية 258 .

⁵ - سورة الشورى الآية 15 .

والحجة هنا من المؤمنين مع الكافرين وهي بمعنى البرهان¹.

-التواصل: التواصل يقابله في اللغة الفرنسية communication " ويتضمن مفهوم آخر يتقارب معه وهو مفهوم الاتصال"² يجب الإشارة أن هناك فرق لغوي بين المصطلحين التواصل والاتصال في اللغة الفرنسية فمصطلح التواصل ويقصد به إنشاء علاقة مع الآخر.

ويعني أيضا: إرسال وتبادل وإخبار وإعلام وتبليغ أو هو تواصل أي كائن في علاقته وقد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الرابع عشر وكان يدل في تلك الفترة المشاركة واستمر تداوله إلى غاية القرن الخامس عشر على فعل مشاركة اثنين أو أكثر وتدرج فيما بعد ليصل وسائل الاتصال.

هو لفظ يمتاز به المجتمع البشري ويوظفونه لتحقيق التفاعل الذي يؤدي بالضرورة إلى تحقيق المصالح وتفعيل الحياة والعدل على مدى تعدد العلاقة التواصلية " ويمكن أن نضيف أنه عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيد الاتصال الذي يتضمن الأخبار والابلاغ والتخاطب"³.

ولفهم فكرة التواصل بالمعنى الأكثر توسعا نجد الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر يصيغ الفكرة في سياقها الأنطولوجي حيث يقول: " ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وأنطولوجي، فالقول الذي يسمح مثلا بنشر بلاغ أو إعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام، فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود مع الآخرين فليست مهمة التواصل نقل انطباعات وآراء وأماني سريرة ذات أخرى.

إنّ التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك⁴ والوجود مع الآخر في الخطاب يكون متقاسما صراحة والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الإمتلاك مادام لم يعرف بعد للتقاسم.

إذن يشكل التفاعل التواصل ماهية الحوار ومكوّنه الأساسي إذ لا يخلو أي حوار فعال من تفاعل تواصل بين أطرافه، فالفعل التواصل يتكون من حيث المبدأ من مفهومين مفهوم التفاعل الذي يعني الفعل ورد الفعل، وبذلك يكون معناه في الحوار هو المشاركة في الفعل ورد الفعل حول مضامين معينة، ومفهوم التواصل الذي يعني الحالة التي يصل إليها الحوار بين طرفين على الأقل

¹ - ياسلوم مجدي ، نبات الأفكار في أدب المناقشة و الحوار، المرجع السابق، ص 14 .

² - مهيل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط2005، ص15.

³ - المحمداوي، علي عبود، اسماعيل مهنه، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2012، ص222.

⁴ - مهيل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص16.

وإضافة المفهومين إلى بعضهما البعض يعطيها حمولة جديدة ليدلا على كل العناصر التي تفيد المشاركة الحوارية في إطار تفاعلي تساهم فيه كل مكونات الحوار اللسانية وخارج اللسانية¹. وبالتالي نصل إلى أن التفاعل التواصلي هو تبادل الأخذ و العطاء بين ممثلي الخطاب في سياق حوار ي تحكمه التعاون.

4-شروط الحوار :

تتجسد حقيقة الحوار في العلاقة التخاطبية التي تعطي المعنى الصحيح لتقابل المتحاورين أي بين الأنا والآخر، وتعمل على تكوين الممارسة التواصلية ومؤسسة لها جميعا، وأنها علاقة عملية، بمعنى أنها لا تتبني على شرائط الفعل فحسب بل تتبني أيضا على القواعد الأخلاقية فتكون هذه الأخيرة هي الأصل في شرائط الفعل الذي تنطوي عليه².

وما يعرف عن الحوار أن له منهج وضوابط تحكمه وعلى المتحاورين الالتزام بها، وهذا قصد أنه يكون الحوار أصيلا و يجري في الاتجاه السليم و لكي يصل المتحاوران إلى الحق الذي يبحثان عنه، وعلى هذا الأساس فإن الحوار لا يستقيم إلا على مبدأ الاعتراف والاحترام والاختلاف ويفترض جملة من الشروط والقواعد وهي كالآتي :

- الحرية : إذا كان هدف أي موقف حوار ي هو إيجاد حل مثالي لسوء الفهم وعدم الاتفاق حول المشكلات والقضايا الإنسانية فهذا لا يكون إلا بالحرية، حرية مادية، حيث لا يمارس أي نوع من أنواع الضغوط أو الاكراه على أحد الطرفين، وحرية معنوية وفكرية حيث يستطيع إبداء ما

- نظيف، محمد، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، إفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2010، ص15.

² - عبد الرحمن طه ، التواصل و الحجاج ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، 1993 ، ص 22 .

بشاء من الآراء، إذ لا يجب على المتحاور أن يفرض موقفه على الآخرين بل الأجدر له أن يكتفي بعرض المواقف والأفكار .

- **عدم الطعن بأدلة المحاور :** يجب على كل محاور عدم المس بالقواعد المسلمة بها لدى الشخصين المحاورين والمعروف عن هذا الحوار الضابط يحول الحوار إلى جدل سفسطائي لا فائدة منه¹.
- **تحديد مضمون الحوار :**

ينبغي أن ينطلق المتحاورون من قناعة راسخة وحقيقية بأن معرفتهم حول القضية التي يجري الحوار حولها، قد تكون معرفة مباشرة وجيدة ولكنها ليست معرفة كلية مكثفة بنفسها أو شاملة نهائية ويستطيع أن يحدّد مواضع الخلاف ومواضع الاتفاق فلا يكون الحوار مبينا على جهل بالموضوع أو التباس حوله و إلا يتحوّل من حالة حوار إلى حالة جدال مذموم .

- **البعد عن حب الذات :** (سلمية الحوار و عدم التعصب) .

يجب على الانسان المحاور أن يبتعد على التفرد بالرأي كي لا يصبح الحوار مونولوجا يحاور فيها الفرد مرآة صامتة²، والأصل في الحوار أن يقوم على أساس المساواة والتكافؤ بين الأطراف المتحاوره وهذه المساواة عدم أفضلية طرف على آخر واعتراف كل واحد منهما بالآخر، اعترافا بكامل حقوقه، و فرصه في الحوار .

لا بد من اعتراف كل متحاور بالآخر كونه فاعلا أو شخصا مجردا، فالعلاقة يجب أن تقوم على الاعتراف بالآخر، لأنه بدون انفتاح على الآخر لا يوجد حوار، حيث لا يوجد أي تقاطع في العلاقة بين الأنا والآخر فأني حوار هو في النهاية تأكيد على ما يعرف بالتسامح الايجابي فليس هناك حقيقة مطلقة بل كل الحقائق قابلة للمراجعة .

- **الإحترام المتبادل :**

يجب أن يبني الحوار على الاحترام المتبادل بين الذات الإنسانية أي بين الأنا والآخر، احترام الذات لذاتيتها ولذاتية الآخر، ولذاتية الإنسانية جمعاء، احترام يتولد من عمق الاختلاف لأن أساس الحوار قائم على الاختلاف لا الاتفاق، وهي المشكلة التي نعيشها واقعا ، حيث يقول يحيا

¹ - محمود ، حيدر ، مفهوم الحوار في اشكاليات الاختلاف و التواصل و نظام القيم ، المرجع السابق، ص 222.

² _ المرجع نفسه ، ص 222 .

الجميل : " كوننا لا نعرف كيف نتفق أصبح أمرا شائعا و لكن المشكلة الحقيقية أننا لا نعرف كيف نختلف " ¹.

والإختلاف في الرأي هو قلب الحوار والأساس المكوّن له، فهو بمثابة الجوهر الثابت له الذي لا يوجد للحوار من دونه، إذ أن الحوار لا يقوم بين المثقفين فقط، بل بين مختلف شرائح المجتمع وهدف الحوار الأول والأخير هو أحداث تفاعل مع الآخر وليس إزاحته والإهتمام به سواء بالإنتباه لكلامه و الإصغاء إليه أو البقاء ناظرا إليه و عدم اللجوء إلى تجاهله أو الشرود أو الإنشغال بشخص آخر ².

- ضرورة العلم بالقضية المطروحة للنقاش :

ينبغي أن ينطلق المتحاورون من قناعة راسخة وحقيقية بأن معرفتهم حول القضية التي يجري الحوار حولها قد تكون معرفة مباشرة وحيدة، ولكنها ليست معرفة كلية مكثفة بنفسها أو شاملة أو نهائية لأنّ جهل أحد الطرفين بالموضوع يقطع الحوار ولا يحصل المقصود أو النتيجة من هذا الحوار .

كما أن تحديد محل النزاع قبل الحوار يرشد المتحاورين أثناء الحوار إلى قضية معينة مما يؤدي إلى تشهي الحوار إلى شعب كثيرة قد تؤدي إلى ضياع الهدف وتلاشي الأفكار وهذا يؤدي إلى طول الحوار .

- سلامة كلام المحاور :

الحوار هو مراجعة في الكلام ولكن بطريقة مؤدية وبألفاظ حسنة وألا يكون في الدعوى أو في الدليل الذي يقدمه المحاور تعارض، أي لا يكون بعض كلامه يناقض بعضه الآخر فإذا كان كذلك كان كلامه عال من المعنى.

- الرضا بالنتائج و قبولها :

لابد أن يكون في نهاية الحوار نتائج توصل إليها المتحاور، وبالتالي يجب على كلا الطرفين أن يكون راض على النتيجة المتوصل إليها والالتزام بها وإذا غاب هذا الالتزام كان الحوار باطلا ³.

¹ - الجمل ، يحيا ، تعالوا نختلف ، مجلة العربي ، أبريل ، الكويت ، 1987 ، ص27.

² - الشخيلي ، عبد القادر ، أخلاقيات الحوار، المرجع السابق، ص 69 .

³ - محمود ، حيدر ، مفهوم الحوار في اشكاليات الاختلاف و التواصل و نظام القيم ، المرجع السابق، ص 225.

وتمثل إتيقا الحوار نمطا جديدا من إعادة البناء الفلسفي المعاصر فهو بمثابة تجسيد لتداوله الآراء المتباينة بين شخصين أو أكثر بغية توضيح مختلف الرؤى والتوجهات الحياتية والرسالية وذلك من خلال اثاره بعض القضايا المتعلقة بها .

يعتبر الحوار وسيلة مهمة من وسائل التبليغ، وهذا قصد الوصول إلى الحقيقة، فالمعروف عن حواراته أداة مشتركة بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي .

5- أنواع الحوار :

إذا كان الحوار غايته الوصول إلى فهم متبادل ليعرف كل طرف ما لدى الآخر، فتتبين موارد الاتفاق و نقاط الاختلاف تأسيس لعلاقة واضحة، وتعايش مشترك، فهو مقصد محمود أما إذا كان التناظر والحوار من أجل اظهار الغلبة وافحام الطرف الآخر وممارسة الجدل للجدل، فتلك غاية سيئة، والحوار حينئذ عقيم غير منتج، وبالتالي ينقسم الحوار إلى :

1- الحوار الهادئ : هو الحوار الوقور، الرتيب الذي يصدر من إنسان مثقف¹ .

ينطلق هذا الشكل من الحوار بقناعة الاختلاف وتنوع الرؤى وأعلى درجة من الإنفتاح العقلي بين المتحاورين ويسعى إلى تحقيق أكبر قدر من التفاهم والإعتراف .

2- الحوار المتشنج : هو الحوار الانفعالي الغضوب الذي تتعالى فيه الصرخات² .

هذا الحوار لا تحصيل من ورائه ولا هدف مرجو منه فهو عقيم يعبر عن عقل دوغمائي متعصب يتوهم امتلاك الحقيقة، يتم فيه رفض أفكار الطرف الآخر، ويطغى عليه الخصام وفرض القناعات الشخصية واعتبارها حقائق مطلقة .

¹ - الشيخلي ، عبد القادر ، أخلاقيات الحوار، المرجع السابق، ص 18 .

² - المرجع نفسه ص 19 .

ب- ماهية الأخلاق :

1- **التعريف اللغوي :** الأخلاق جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع¹.

وهو عبارة عن الصورة الباطنية للإنسان، والصورة الظاهرية للإنسان ، فعندما يقال فلان حسن الخلق المراد حسن الظاهر والباطن، وفي القرآن الكريم يقول عز وجل : "وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ"². وهذه الباطنية يظهر جمالها أو قبحها من خلال صدور الأفعال عنها ، فإن كانت الأفعال الصادرة عن تلك الهيئة أفعالا محمودة وحسنة سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر عنها أفعالا مذمومة وقبيحة سميت تلك الهيئة خلقا سيئا .

التعريف الاصطلاحي: اشتقت لفظة

الأخلاق Morale من الأصل اللاتيني Moralis وتشير الكلمتان إلى الأخلاق والآداب والقيم الاخلاقية السائدة في المجتمع بصورة عامة ، أما لفظة Ethique فهي مشتقة من اللفظة الاغريقية Etikor ويقابلها في اللاتينية Ethica وتعني أيضا في استخداماتها العامة النظام الأخلاقي المعياري لجماعة أو مجتمع محدّد، حيث يعمل هذا النظام الأخلاقي على توجيه سلوك الأفراد الفضيلة والحق والخير والواجب والقيم الأخلاقية بصورة عامة³.

وعرّف الجرجاني الخلق بأنه عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسير من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كان الصادر عنها أفعال حسنة كانت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها أفعال قبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقا سيئا⁴.

3- **تعريف علم الأخلاق :**

عرّفه بعض العلماء بأنه " علم العادات " وهو تعريف تعوزه الدقة، لأنّ علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية التي ترسخت في نفسه ونفس أقرانه حتى صارت عادات وتقاليد وإنّما يبحث في توجيهها إلى الطريق السوي طبقا لقواعده وقوانينه وفي الحكم لها أو عليها حسب مقاييس الخير التي يضعها⁵.

¹ ابن منظور ، لسان العرب ، المرجع السابق، ص، ص 86 ، 87 .

² سورة القلم الآية 04 .

³ - أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص، ص 370، 371 .

⁴ - الجرجاني، التعريفات ، المرجع السابق، ص321 .

⁵ - محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، المرجع السابق، ص 17

وهناك تعاريف أخرى لهذا العلم منها : " إنّه علم الخير و الشر " لأنّه يفرق بينهما ويفصل معنى كل منهما، وإنّ دراسة الواجب والواجبات، لأنّه يعرّفنا على الواجب الذي نخضع لحكمه و يرشدنا إلى ما علينا من الواجبات نحو أنفسنا وغيرها .

وكل من هذه التعريفات و إن كانت صحيحة إلا أن كل منها غير كاف لإعطاء معنى واضح لعلم الأخلاق، فإذا أردنا إعطاء تعريف دقيق لعلم الأخلاق نقول : " هو علم نظري أو معياري يبحث بوساطة قانون داخلي عما بين أعمال بني الإنسان الإرادية من خير أو شر وعن نواياهم العامة"¹.

والعلم هو مجموعة مسائل مرتبة منظمة تتقي عن المحيط بها جهلا نسبيا، ولما كانت قوانين الأخلاق كذلك فقد أسميناها علما ونعني بقولنا إنه نظري أو عملي أي إنه يبحث بوساطة قانون داخلي ويتلقى مبادئه ومواده من ذلك الضمير الداخلي، الصوت الروحي الأسمى، ومعنى قولنا إنه يبحث عن أعمال بني الإنسان الإرادية و نواياهم العامة أي لا يهتم إلا بالأعمال المقصودة للفاعل أي التي سبقتها نية حرة .

من هذا التعريف يتضح جليا موضوع علم الأخلاق وغايته القصوى إن موضوع هذا العلم هو الأعمال الإنسانية الإرادية الصادرة عن تفكير وتصميم وحرية واختيار² .

أما غاية العلم فهي الخير الأسمى والوصول عن طريق الفضائل إلى المثل الأعلى والكمال الإنساني .

تعتبر الأخلاق بالنسبة للفلاسفة عبارة عن نظريات مثلها مثل أي خطاب في أي مجال من مجالات أو مواضيع المعرفة أو بالأحرى عبارة عن تماثلات، لكن حصل تطوّر نوعي في المجال العلمي والمعرفي خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد أصبحت إحدى اهتمامات الإنسان المعاصر ولا شك أن العلم و التقنية لها أدوار هامة في حياة الانسان من الناحية الفردية أو الجماعية البيولوجية والثقافية، وهنا نقول ما قيمة هذه الأنشطة إذا لم تخدم الإنسان المعاصر ككيان إنساني والقصد الجانب الإتيقي والأخلاقي منه؟ ويترتب عن ظهور الأخلاق بمظهر جديد وبطبعة جديدة، وهذا من خلال اتصالها بالواقع مباشرة وبالتالي تصبح أخلاقا عملية .

- غلابا، محمد ، الأخلاق النظرية ، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة القاهرة ، د ط 1933 ، ص 6 .
- جواد، محمد ، مغنية ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، دار العلم ، بيروت 1977 ، ص 13 .²

3- أقسام الأخلاق :

قسم الفلاسفة الأخلاق إلى قسمين : أخلاق نظرية وأخلاق عملية .

1- الأخلاق النظرية : تدرس موضوعات الضمير والخير والشر والحرية والإرادة والفضيلة والحق والواجب والنية والقصد والجبر والاختيار والمعايير والقيم والبواعث والغايات والمثل العليا .

والتي هي " تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية وركنيه العقل والاختيار، وهو العلم الذي يقيم السلوك الإنساني المقاصد والمعايير ويهتم بإصلاحه وتقويمه وتهذيبه"¹. حيث نجد أنه يبحث في عادات الناس وفي سجاياهم وأخلاقهم وفي المبادئ التي اعتادوا العمل عليها والأسباب التي تجعل هذه المبادئ حقا أو باطلا، فهو العلم الذي يوضح الخير والشر ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم و ينير السبيل لعمل ما ينبغي أن يكون. وقد عرفه أندري لالاند في الموسوعة الفلسفية : " على أنه مجموعة القواعد السلوكية المعتبرة صالحة بل شرط"²، وأيضا علم الأخلاق هو البحث عن المبادئ و ترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية مع بيان الواجبات التي يستلزم بها الإنسان.

ومن خلال هذا التعريف نصل إلى أن علم الأخلاق هو العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في وسط المجتمعات، وأن هذا العلم ذاته هو الذي يحكم على سلوك الإنسان إذا كان صواب أو خطأ، والأخلاق النظرية هي مجمل التعاليم التي يسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والعمل بها. ويمكن أن نشير هنا إلى هذا النوع من الأخلاق إلى ايمانويل كانط و موقفه من الأخلاق من خلال طرح أسئلة مهمة مالاذي يجعل الأخلاق ممكنة؟ وكيف نجعل من القيم الأخلاقية قيما كلية مثل القوانين العلمية ؟ و بالتالي يندرج الأمر الكانطي أقرب إلى مجال " الأخلاق " أكثر منه إلى مجال " الإتيقا " .

أما مصدر الأخلاق فهو العقل فقواعد الواجب في العقل العملي توازي القوانين في العقل النظري ومع هذا أن الواجب غاية في ذاته عند كانط و ليس لغاية أسمى منه، وهذا ما جعل نظرية كانط

¹ - محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي ، المرجع نفسه، ص 17.

² - أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، منشورات عويدات ، ط2 ، بيروت، 2001 ص 839.

تعتبر انعطافا هاما في تاريخ الأخلاق وجعلت الإنسان يبدو وكأنه السامي الدائم الذي يأخذه للوصول إلى الرفعة أو مثل أعلى لا يمكن بلوغها.

فالأخلاق النظرية تعمل على إنشاء قواعد عامة للسلوك والأفعال ويفسر لنا معاني الخير والشر، وبالتالي هو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية و يساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة و يبين لنا المقياس الأخلاقي الذي تهتدي به في الحكم على الأعمال، وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معاني الخير والشر ويوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان.

2- الأخلاق العملية :

يقصد بها الإتيقا وموضوعها سلوك الإنسان العملي والإتيقا يقصد بها بالضبط التفكير، التحليل والتقييم الإتيقي¹، فإنها تعود إلى هذا المستوى والذي يتطلب إعادة النظر في الأخلاق القائمة، إن الأخلاق تتطلب مستوى ميتا أخلاقي METAETHIKUE في التفكير النقدي. وبالتالي حسب التحليليون لم تعد الفلسفة في نظرهم ذلك المسلك المنظم لمعتقداتنا في إطار نظريات شاملة أصبحت تعتمد على تحليل الألفاظ والتقييم ومعرفة مدى مطابقتها مع الواقع، وهنا نجد قصور الفلسفة على وضع نظريات تطبيقية أي الأخلاق العملية وحضور الإتيقا يتطلب ميتا أخلاقي في التفكير النقدي الذي كان نتيجة بروز أسئلة جديدة مطروحة في الوسط العلمي (كالبصمات الوراثية) أو وجود أجوبة متعددة أخلاقية (وضعية الجنين). وبالفعل فإن مجال الأخلاق يختلف عن مجال الإتيقا وإن كان بينهما تقارب كبير فالأخلاق MORALE² عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة لمجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون الإتيقا ETHIKUE عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال وعليه فالأخلاق النظرية تدرس السلوك الإنساني كسلوك محدد للواجب و يهدف إلى بلوغ الخير.

تكتفي الأخلاق بما هو قائم في السلوك الإنساني على عكس الإتيقا فهي لا تكتفي بهذا فتذهب إلى أبعد من ذلك، فهي تتعلق بالمبادئ الأولى وبالأسس الأخلاقية كما هي مطبقة في عمل يعد شرعيا، إذن فمجال الأخلاق يختلف عن مجال الإتيقا، فالأخلاق تبحث عن ماهو صالح وسائد من زاوية تحقيق خير الجماعة في الاستعمالات البيوطبي، البيوبيئي، البيوتكنولوجي وإن يكن نقطة انطلاقها الفرد . و" أن مبحث الإتيقا يشير إلى ثلاث معان أو يغطي ثلاث مجالات"³ هي:

¹ - مختار غريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيكا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، د ط ، 2009، ص 192.

² Grand livre de philosophie, p 136.

³ - جديدي، محمد ، البيواتيكا مقارنة علمانية ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، المغرب، 4 ديسمبر 2015 ، ص 8.

- بحث عن معايير للسلوك أو القواعد.
- بحث بنسقية التفكير وعمقه.
- ممارسة واقعية لتحقيق القيم، وليس بحث نظري في القيمة.

وهي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير والخارج بيد أن الطبيعة لا تحتل أي مكان في تعريف الأخلاق " إنّ الأخلاق تنظم السلوك البشري داخل المجتمع و تبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخليا من طرف الأفراد وهي خطوة في اتجاه الإتيقا باعتبارها التزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقد عليه المجتمع"¹.

المبحث الثاني : جينالوجيا الحوار

- الحوار في الفلسفة اليونانية

¹ - مجموعة من المؤلفون ، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، منشورات ابن النديم ، الجزائر ، ط1 ، 2015، ص 280.

- أخلاقيات الحوار في الفلسفة الحديثة

1- الحوار في الفلسفة اليونانية :

الحوار السقراطي : تميز سقراط * (470 ق م 399 ق م) بتقديمه نمطا جديدا وفريدا للحوار، حيث انتهج المنهج التهكمي التوليدي¹، وكان يقول إنّ الحقيقة الوحيدة التي أعرفها هو أنني لا أعرف شيئا، فالفلسفة عنده عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك، و هذا الشك يدفعه للبحث عن الحقيقة . فالتهمك يستند إلى إيقاع المتحدث في التناقض، حيث يصطنع سقراط الجهل، ويبدأ كالمستفسر الجاهل بالشيء فيطرح الأسئلة على محوره و يشرعه بأنه سيد الموقف وهذه المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية تبدأ بتوجيه الأسئلة وزرع الشك في آراء المتحدث الذي يبدأ بالاستفسار عن الآراء

*سقراط ابن لنحات يدعى سوفوينسكوس ، و أم قابلة لم نعلم عنه شيئا مباشرا فلم يترك أثرا مكتوبا.

Dictionnaire Des autres de la philosophie

¹ -كرم، يوسف تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم بيروت لبنان ، (د ط ، س) ص 157 .

الصحيحة التي آثارها سقراط، فيقر المتحدث بجهله، و هذا ما كان يهدف التحقق من قول آلهة معبد دلفي الناطقة باسم الإله ابولون لا من أجل اثبات تصريحها القائل بأنه ليس هناك من هو أكثر حكمة من سقراط، بل العكس تماماً، إذ يرغب في إيجاد من هو أكثر حكمة منه، فإنّ صادفه أخذه إلى الكاهنة ليرد على مزاعمها، فيقول هناك رجلاً أكثر مني حكمة، و قد زعمت أنني أحكم الناس¹.

كما عمل سقراط أيضاً من وراء أسلوبه الحوارى على تعليم الناس المعرفة الحقيقية عن طريق التوليد La Maïeutique فمثلما كانت أمه قابلة تولد النساء كان هو يولد الأفكار من نفوس الناس وبهذا تحصل المعرفة التي تتدرج تحت مبدئه القائل: " أن العلم فضيلة والجهل رذيلة " وهذه المرتبة من الحكمة لا يمكن بلوغها إلا بأسلوب الحوار القائم على التهكم والتوليد².

كان الحوار هو المنهج الذي اتبعه سقراط في محاوراته وهي محاورات أفلاطون ، إذ يعترف بالصدقة مع كل المحاورين ويتعامل معهم كأصدقاء والصدقة هي الاعتراف الذي يعطيه كل واحد للآخر كمساوي يشترك في تقاسم متبادل، فالعلاقات الحوارية تجسد خصائص المساواة في الصدقة بمقدار ما يأخذ كل واحد دوره في الأسئلة والأجوبة، كل واحد يستمع له بشكل متساوي، ولا أحد أقل أهمية من الآخر، الاعتراف بالآخر كمساوي هو مطلوب لكي ينظر له كمستحق للتعامل بالمثل في المحادثة، مثل هذه المقابلة تبين العناية، الخصائص المساعدة للصدقة، التي يربطها سقراط بما يقوله كل طرف للآخر من حقيقة الحوار الأفلاطوني : أوجد أفلاطون * ما يعرف من بعد بطريقة الحوار، التي كانت عبارة عن دراما فلسفية حقيقية، عبر من خلالها عن أفكاره عن طريق شخصية سقراط، إذ يصعب التمييز بين عقيدة التلميذ وعقيدة أستاذه الذي لم يخلف لنا أي شيء مكتوب هذا وقد ترك أفلاطون كتابة ثمانية و عشرين حواراً .

بدءاً من الحوارات الأولى أو السقراطية والجدل عنده " عبارة عن عرض موضوع للدراسة فقط وليس القصد منه الخروج بنتائج أو فوائد عملية بصدد الموضوع المعروض ، وإنما الهدف من الدراسة هو تقوية الإنسان على الجدل في كل الموضوعات "3

1 - أفلاطون ، محاورات أفلاطون ' الدفاع ' ترجمة و تقديم زكي نجيب محمود ، مكتبة الأسرة ، ط 2001 ، ص 77.

2 - مسعود، طيبي ، الحوار التهكمي في فلسفة سقراط مجلة الباحث العدد 00 المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة الجزائر ، ديسمبر 2007 ص 34 .

* أفلاطون Platon فيلسوف و رياضي يوناني عاش 427-347 من اسرة أستقراطية كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية.

3 - بسام داوود عجل ، الحوار الاسلامي المسيحي ، المرجع السابق ، ص 23 .

وحسب أفلاطون فإنّ الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب، والغرض منه الارتقاء من تصوّر إلى آخر ومن قول إلى قول للوصول إلى أعمال وتصورات وأعلى المبادئ، فلهذا كان الجدل عند أفلاطون هو المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول¹.

والجدل عند أفلاطون جدل صاعد وجدل نازل فالأوّل يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض، والثاني أي الجدل النازل هو النزول من أروع درجات المثل إلى أدناها ومن هذا نجد أنه يقدم وصفا لفعالية واحدة هي الحوار بين طرفين، إنّ فن الحوار والجدل عند أفلاطون، هو ما يسمح للنفس بأن تتوقع عن عالم الأشياء المتعدّدة والمتحوّلة إلى العالم العياني للأفكار لأنّه عن طريق الديالكتيك المتصاعدة نحو الأصول، يتعرف الفكر إلى العلم انطلاقا من الرأي الذي هو المعرفة العامة المتشكلة من الخيالات والاعتقادات وخلق الصحيح بالخطأ .

2_ أخلاقيات الحوار في الفلسفة الحديثة :

في الفلسفة الحديثة سوف ينظر للجدل نظرة جديدة مختلفة عن الفلاسفة اليونانيين فقد عرف إيمانويل كانط Emmanuel Kant* الجدل بأنه فقد منطق الخداع بإظهار التناقضات التي يقع فيها العقل حين يتجاوز الخبرة في معالجة للموضوعات الترنسندنتالية وأخلاق الحوار تعيد بوضوح مشروعاً فلسفياً قد فتحه كانط وهذا من خلال " نقد العقل العملي " .

¹ -وهبة مراد وآخرون ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديد ، ط2، 1971 ، ص 69 .

والسؤال بالنسبة لكانط أنه في الأصل لا يكون السؤال الأساسي للأخلاق إلا الشكل الذي يجب أن تعيد لباسه قواعد السلوك الخاصة بأفعالنا من " أجل تشكيل استعمال شرعي للعقل العملي وبالتالي فن القواعد السلوكية التي يمكنها أن تحمل شكل قانون عالمي هي وحدها أن يقال عنها أخلاق ومنه فإن الأخلاق ليست خاصية الفعل ولا خاصية الشخص، ولكنها خاصية قاعدة سلوك قابلة للتعميم¹، وإذا نظرنا إلى جذور أخلاق الحوار التي ترتبط بالفعل التواصلية عند كانط فلا بد من الرجوع إلى النقد الكانطي إلى التجاوز وفي هذه النقطة بالتحديد أن الأصل في الفلسفة النقدية حول طبيعة المعرفة البشرية وحقيقتها وحدودها وعلاقتها بالوجود فبالنسبة إلى كانط فيرى بالضرورة المطلقة في كل توظيف العقل في اكتسابه أية معرفة من المعارف .

انطلق كانط من الأخلاق لأن مصدرها العقل العملي وذلك باعتبارها عمل عقلي بعيد عن كل منفعة يقول **كانط** : " الإيمان العقلي في المجال الحقوقي فوق الحسي، لكن من منظور غايات العقل العملي، بما هو حقل الإرادة و استعمال الحرية²، إن عملية المناقشة في الفعل التواصلية بالنسبة إلى كانط ترجع في الأصل إلى العقل العملي و العقل النظري إذ أن في العقل النظري يتجلى الفعل حسب كانط في ثلاثة أشياء هي الله، الحرية، الخلود " أما فيما يخص العقل العملي فيتجلى الارتباط الوثيق في المجالين الأخلاقي والديني حيث يقول **كانط** : " أن على القانون الأخلاقي أن يقود إلى الفرضية بوجود علة³، وما نصل إليه من هذا أن أصل النقاش والفعل التواصلية في التفاعل الحاصل بين الأفراد في العمل الاتصالي، في الأصل له علاقة بميتافيزيقا الأخلاق عند كانط وهذا خاصة مع ما يتعلق منها بمعرفة الإنسان وعلاقته بالطبيعة وعلاقته بالشخصية وحرية الإنسان .

*إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804) ولد في بروسيا الشرقية، من أهم كتبه: نقد العقل المجرد، نقد العقل العملي، ميتافيزيقا الأخلاق.

1- شراد ، فوزية ، أطروحة دكتوراه فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس ، نوقشت بقسم الفلسفة جامعة منشوري، قسنطينة، غير منشورة ، 2009 – 2010 ، ص 172 .

2- منصف ، عبد الحق ، كانط و رهانات التفكير الفلسفي ، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد ، افريقيا الشرق، المغرب ، د ط ، 2007 ، ص 340 .

3- كانط ، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان 1996 ، ص 94 .

المبحث الثالث : الإنسان المعاصر و سؤال الأخلاق

1- الإنسان المعاصر و المأزق الأخلاقي.

2 - ضرورة تجديد سؤال الأخلاق .

1- الإنسان المعاصر و المأزق الأخلاقي :

يعيش الإنسان المعاصر واقعا مأزوما من الناحية الأخلاقية وهذه الحالة التي وصل إليها ما هي إلا نتيجة لجملة من التحوّلات الاجتماعية والثقافية جعلته يقف على حافة الهاوية وعادت البشرية تحتضر من جديد، حاجتها اليوم ملحة إلى قيادة جديدة تستضيئ بنور من الوعي الأخلاقي الذي يؤسس العلاقات الإنسانية .

في هذا العصر أصبحت التقنية إيديولوجية للتقنيين يتعلق بها البعض كأنها حبل النجاة الأخير والخلاص الوحيد لتنمية مجتمعاتنا و لكنّها في نظر البعض الآخر وهي الحقيقة المشهود لها بأنّها مقبرة للإنسان أو بالأحرى تجعله يعاني من اغتراب مطلق أمام هذا النمط الجديد من الحياة، وهو ما يعبر عنه هابرماس * بقوله : " المجتمع الحديث يعاني من مشكلة اغتراب الإنسان اغترابه عن نفسه وعن مجتمعه " ¹ .

جاء هذا التقدم العلمي والتكنولوجي مصحوبا بنوع من الإحساس بالتفكك والاعتلال القاتل، ثمة اتساع للآفات ليعلن عن زمن الاغتراب الإنساني، في عصر من أساساته النزعة الإنسانية، أو في عصر لا زال بطابع وجودي بما أن الوجودية هي فلسفة الإنسان، اغتراب أضحى فيه الإنسان بمثابة كائن بلا معنى، وغدا رمزا لا شأن له، أصبحت الحياة باعثة على القلق وباتت الإنسانية في قدر مرعب من القسوة والفساد، هموم المعاناة والموت، هموم الوحدة والهلع، هواجس الشعور بالذنب اتجاه الذات والطبيعة، إنّها لحظة من الوجود مليئة بالفراغ الروحي و اللأمان الأنطولوجي .

لدى هابرماس في هذا المجال مؤلف عنوانه " بالعلم والتقنية كإيدولوجيا " حيث يدخل من خلاله في سجال مع أطروحة ماركيزوس Marcus Herbert التي مفادها أن القوة المحرّرة للتكنولوجيا هي التي تتغلب على التحرير، حيث يرى ماركيزوس أن العقلية التكنولوجية للعالم الكلي الاستبدادي هي أحدث شكل أمكن لمثال العقل أن يأخذه. ²

لقد أهدى هابرماس هذا العمل إلى ماركيزوس بمناسبة بلوغه سن السبعين من عمره، ويعتبر هذا العمل تنمة لعمله المتمثل في المعرفة والمصلحة التي أكد فيها هابرماس على عدم إمكانية تحقيق الحياد في مجال المعرفة العلمية لأنّ المصلحة هي التي أصبحت توجه سيرورات المعرفة العلمية، فالمجتمع دائما يطور المعرفة لغرض ما يتمثل في المصلحة التقنية التي تتجلى في العلوم الوضعية

*يوغرن هابرماس فيلسوف و عالم اجتماع ألماني معاصر ، يعتبر من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية ، له أزيد من خمسين مؤلفا.

¹ - Jürgen Habermas Ecrits politiques traduit – de l'allemand par Christina Bouchain d'homme et Ruiner Rochait Ed Cère paris 1990 p 54 .

² - ماركيزوس هيربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي ، دار الآداب، بيروت ، ط3، 1998، ص 164 .

والتي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة ثم تنتقل إلى السيطرة على الإنسان نفسه، هذا الإنسان تحوّل إلى شيء أو أداة وهذا عندما أصبحت المعرفة العلمية والتقنية التي قادت دائما إلى تحكم متواصل وأكثر فعالية قدمت من تلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة.¹

ومن ثم تصبح التقنية تتدخل في جميع المجالات المرتبطة بالإنسان كما تصبح أساس تشريع، حيث أوضح هابرماس هذا الدور للتقنية في كتابه بعد ماركس 1976 Apres Marx . بقوله : " يعد انهيار القوة الزمنية للدين وانعتاق الغطاء التقليدي للأخلاق العامة وسقوط هالة الأعمال الفنية وبينما انكشف فقدان الدين والأخلاق والفن لكل قيمه بوصفها أشكالا للوعي مهمتها تثبيت السيطرة ولم تعد بإمكانها أن تشكل بصفة رئيسية ما نسميه بالأيولوجية، لقد انفصلت التقنية والعلم من وجهتهما عن براءتهما الأيديولوجية في مثل هذا السياق يتوصل التطور التقني وحده وسلطة العلوم المقدرة على نحو تجريدي ما نسميه بالأيولوجية، لقد انفصلت التقنية والعلم من وجهتهما عن براءتهما الأيديولوجية في مثل هذا السياق يتوصل التطور التقني وحده وسلطة العلوم المقدرة على نحو تجريدي إلى أن يلعبا دورا للمشروعية ... يخلف العلم والتقنية نتائج ثانوية يمكن وصفها بالأيديولوجية².

هذه النتائج انعكست سلبا على الواقع الإنساني حيث أصبح الإنسان المعاصر يشعر بالفراغ بعد أن تهاوت القيم وحل محلها كل ما هو علموي تقني، فحسب هابرماس فلأول مرة يبدو السواد الأعظم من مسجونين بعد أن أهلك عمق ما كان يؤمن هويتهم في وعي الحياة اليومية التي تعلمنت كليا وعارضين عن الاستناد إلى اليقين المؤسسي أو على الأقل اليقين الراسخ في أعماق الذات³، هذا كله من نتائج الحداثة ، استطاعت هذه الأخيرة في جانبها الإجرائي أن تزود الإنسان بالعلم والتقنية ولذلك انتقل الإنسان إلى أبعاد جديدة أصبحت تمثل خطرا يتجاوز بكثير ما كانت تمثله الطبيعة من خطر، فرهاب الدمار الشامل والنهاية المفجعة أصبح اليوم ماثلا أمام أعين الناس جميعهم، وما حدث في القرن العشرين دليلا على هذا الوضع المتأزم الحرب العالمية الأولى والثانية وتم تدمير وجود الإنسان وهذا راجع إلى غياب البعد الأخلاقي .

أوصلت الحداثة الإنسان بعد مراحل من تطورها وسيورتها إلى فردانية خانقة وغرور وتضخم الأنا وغياب التواصل بين الناس، جعلت الإنسان يعيش الغربة وسط الاكتظاظ والغياب بين

¹ - بومنير ، كمال ، النظرية النقدية لمدرسته فرنكفورت ، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت ، ص 46 .

² - هابرماس ، يورغن بعد ماركس ، المرجع السابق ، ص 225 .

³ - هابرماس ، يورغن ، الفلسفة الألمانية و التصرف اليهودي ، المرجع السابق ، ص 46 .

الحضور وهكذا جاءت الحادثة على الإنسان عندما جاءت التقنية لتوّهم الإنسان بحياة الرفاهية والمتعة، وهو ما حذر منه نيتشه عندما كان يقول : " و بالفعل فقد أخذت الآلة مكانة الإله، وبعد أن كان الإنسان عبداً للإله أصبح عبداً للآلة، وإذا كان الإله يمنح الإنسان الأنس والطمأنينة والسعادة والحرية، لأنّ العبودية لله لا تعني شيئاً غير طاعة العقل في أوامره، فإنّ الآلة لم تمنحه إلاّ الاستلاب والإنعزالية والتعاسة والعبودية لتضيع كل الأبعاد الإنسانية في العلاقات البشرية ولتصبح الغرائز والمصالح الضيقة محور هذه العلاقات، بل إنّ هذه العلاقات تكاد تختفي عندما يكون ممكناً تلبية مطالب الغريزة والمصلحة بشكل ذاتي.¹

يلخص نيتشه نقائص عصره في عبارة واحدة هي إنكار الحياة والحط من قيمة قدر الوجود، وتتجسد في مفهوم العدمية Nihilisme وبالأخص العدمية الأخلاقية التي تفترض النظرة الفوقية الأخلاقية التي تقول بأن الأخلاق لا وجود لها كشيء ملازم للواقع الموضوعي المجرد من العواطف، لذلك لا يوجد فرق بين الأخلاق الحميدة والأخلاق الذميمة سوى المنظور البشري .

يعتبر نيتشه أن كل مفاهيم الخير والحب والسلام والحوار والرحمة والتضامن التي توصف بالخير أو الحميدة، ما هي إلا أخلاق العبيد، مفاهيم يخفي وراءها الضعفاء عجزهم وضعفهم، يحتاجون لهذه المفاهيم و إلى الإله ليبرروا لنا هذا الضعف، وأن هذا الصنف من الأخلاق هو المتسبب الأول في انتشار العدمية، و من ناحية أخرى يعتبر نيتشه أخلاق السادة هي ما ترفع من قيمة شأن الإنسان، حيث التمتع بأخلاق السادة يجعل الإنسان بلا حاجته للإله و أخلاق العبيد، وأن التمتع بأخلاق السادة وهي الوسيلة للارتقاء و بلوغ مرحلة الإنسان الأرقى و الأعلى و يصبح هو واضعاً للقيم مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية وصفها نيتشه بالعدمية²، ما قدمه فلاسفة النهايات وما يرجّون له من نهاية الميتافيزيقا، نهاية الفلسفة، نهاية التاريخ، يشكل الكارثة الذرية، بهذا المعنى الكارثي هي نهاية الحياة البشرية على الأرض³، نهاية الحادثة، موت الذات، ما بعد الحادثة ، أزمة القيم في الغرب تعني أن الإنسان لم يعرف ما الذي يعنيه بكلمة القيم ، خاصة بعد سيادة ثقافة النهاية، فأزمة القيم في صميمها تعني الفراغ الأخلاقي و فقدان الأسس، إنّها العدمية التي يتدحرج فيها الإنسان خارج المركز وهذا التعريف الجديد الذي يقدمه نيتشه للعدمية يجعلها تلنقي مع تعريف

¹ - نيتشه، فريدريك ما وراء الخير و الشر. المرجع السابق، ص58.

² - فاثيمو، جاني، نهاية الحادثة، تر : نجم بو فاضل المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان ط1 2016، ص 30.

³ - المصدر نفسه، ص 14، 15 .

هيدغر بما هي العملية التي من خلالها وفي نهايتها لا يصير هناك شيء بالنسبة للوجود أي المسار الذي في النهاية " لا يبقى شيء من الكائن " ¹.

لا يتعلق الأمر هنا بمسألة نسيان الوجود من قبل الإنسان وهي المسألة المحددة للميتافيزيقا عند هايدغر، إذ العدمية ليست مجرد تيه وليست إحدى مخلفات التيه ، ليست مجرد كذبة أو وهم معرفي، فالمسألة تتجاوز الإنسان وليست محصورة في الجانب السيكولوجي أو السوسولوجي، فإذا كان الإنسان يتيه خارج المركز في اتجاه اللامكان فلأنه لم يعد هناك وجود أو مأوى للإنسان، و في هذه الحالة تصبح العدمية حالة عامة للوجود .

يمكن وصف العدمية بالمظهر السلبي من حيث هو علامة على مرض خطير ألم بالحضارة الغربية يلعبه نيتشه تارة بالانحطاط La Décadence وتارة أخرى بالانحلال La dégérescence يرسم نيتشه صورة تراجيدية عن الإنسان الأخلاقي، أو الإنسان الحديث، فهو إنسان يعبر عن انحطاط الحداثة و يمثل شكلها المرضي، فهو يدعو إلى تمرّد الإنسان الحديث والقيام بانقلاب شامل، في كل ما يقدسه من قيم ويعلن ذلك بقوله : " لقد أُنذرت بقلب لكل القيم القديمة، التي تخلق إنسانا ضعيفا، عاجزا، مغتربا ، مدجنا يركض بخضوع إل الأوضاع القائمة، لنكتف بتطهير آرائنا بتقدير اتنا للقيم، ولنتكيف بإبداع قيم جيّدة خاصة بنا ، لقد أدرك زرادشت أن الحداثة قد حرّرت الإنسان اقتصاديا وتقنيا، لكنّها لم تمنحه القدرة على أن يحزّر ذاته من واجب الواجب حتى من حرّر فكره، يجب أن يظهر ذاته، إذ يظل يحتفظ داخل ذاته بالكثير من الإكراه والوحل ² .

¹ - المصدر نفسه، ص 29 .

² - نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير و الشر ، المرجع السابق، ص 61.

2- ضرورة تجديد سؤال الأخلاق .

جاءت فلسفات هذا العصر تللم جراح الذوات الإنسانية التي عاشت الرفض والعنف والقتل وأبشع صور التنافر التي أدت إلى أزمة الإنسان المعاصر كما يسميها جاني فاثيمو في كتابه نهاية الحداثة أزمة إنسية كان سببها العالم التقني والمجتمع المعقلن¹، فأنتج هذا الأخير حياة جديدة فرضتها بنية المدينة الحديثة بوضعها استئصالاً للإنسان من انتماءاته التقليدية أي قواعده في الجماعة، وهذا ما عبر عنه كورت بينتوس سنة 1919 في التجميع الكلاسيكي للشعر التعبيري آخر " أقول الإنسانية " بتعبير آخر أنه الحياة أهينت في عصر لم يبقى للبعد الانساني أي قيمة ومكانة .

من بين الفلسفات التي دعت إلى إعادة بناء العلاقات الإنسانية على أسس الأخلاق وإعادة الاعتبار للذوات أي علاقة الأنا والآخر بأبعاد سامية تجعل الفرد يحقق وجوده الفعلي في هذه الحياة وما كان لهاته الفلسفات أن تقوم وتتأسس إلا بعد تلذذ الذات المتفردة بأنانيتها وصرخات وآهات الآخر المتألّمة لأحوالها، جعلت الفلسفة المعاصرة تهتم بإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، فلسفات التواصل والحوار والاعتراف الأنوي بين الذوات .

يقوم الفعل التواصل على الجماعة وما يدور بينهما من حوار داخل الفضاء العام من أجل تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص بين الجميع " يتنازل فيه الفرد عن جزء من ذاتيته لصالح الجماعة بغية التواصل والتفاهم وذلك عن طريق أساس عقلاني"² .

إنّ فلسفة الحوار بالمعنى المحدّد للكلمة هي فلسفة مارتن بيبار (1878 – 1965) الذي نشر كتابه الأساسي " الأنا و الأنت " سنة 1923، والذي تناول فيه الموقف الثنائي اتجاه العالم، علاقته أنا و

¹ - فاثيمو جاني نهاية الحداثة ، المرجع نفسه ، ص 47 .

² - علوش ، نور الدين ، المدرسة الألمانية النقدية ، نماذج مختارة دار الفرابي، بيروت ، ط 1 2003 ، ص 92 .

أنت و علاقة أنا- هذا و الأنت يعيشان منفصلين، لا يوجدان إلا في سياق أنا- أنت الذي يسبق مجال الأنا ومجال الأنت، العلاقة أنا- أنت ليست مطلقة إلا اتجاه الله الأنت الأبدى، من هنا يعتقد ببيار أن معنى الوجود الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في المبدأ الحوارى، بمعنى في القدرة على البقاء في علاقة كلية مع الطبيعة مع الآخرين، فالإنسان كشخص يعي نفسه كذاتية في علاقة أنا- أنت¹.

هذه الوجودية اليهودية للعلاقة الشخصية مع الآخر (الله أو الشعور الآخر) تجد امتدادها في الفكر المسيحي، في العلاقة المفتوحة بين الطرفين، الأنا هنا ترى ذاتها في الآخر الذي جرى إدراكه على أنه غاية في ذاته و مقابل نصل من خلاله لفهم ذاتنا أكثر، لذا فإن الحوار ينشأ في المسافة البينية، في المسافة الحرة التي تنشأ أطراف الحوار فيما بينها من دون هيمنة طرف على آخر.

الحوار هو قرار والتزام وموقف من كل طرف للظهور الحقيقي مع الآخرين، مساحة الحوار البينية يهددها باستمرار تخلي أي من الأطراف عن آخريته من خلال الاندماج والتماهي مع الطرف الآخر، هنا يتوقف الحوار لأننا أصبحنا مع ذات واحدة بنسختين، الحوار أيضا يهدده الظهور المزيف أي إنه يظهر الفرد في الحوار ليعرض صورة غير حقيقية عن ذاته، هذا المظهر الزائف يعيق لقاء الذات الحقيقية ويحجب إمكان الحوار أيضا، الحوار عند ببيار مغامرة غير معروفة النتائج، هي عملية إبداع يفاجئ الإنسان فيها نفسه، كما أن الاستماع والصدق والصراحة والانفتاح كلها عوامل تأمين شديدة الأثر في أي علاقة، وتحديد علاقة الحوار، فحتى الحب بلا حوار يصبح علاقة شريرة، الحوار أعمق علاقة يحترم فيها الناس بعضهم، وهو إعلان عن الحب والحرية في ذات الوقت .

¹ - Reveu Triimestrielle D'éducation campree (Parisunescol Bureau International D'éducation) Volume N 12 ,1993, P 135 .

الفصل الثاني : أخلاقيات الحوار عند إيمانويل ليفيناس

المبحث الأول : المرجعية الدينية والفكرية لإيمانويل ليفيناس

المبحث الثاني : المسؤولية الأخلاقية بين أنا والآخر

المبحث الثالث : ليفيناس وسؤال الإتيقا

المبحث الأول : المرجعية الدينية والفكرية لإيمانويل ليفيناس

1- ليفيناس والإرث اليهودي

2- ليفيناس وفينومينولوجية هوسرل

3- ليفيناس وانطولوجية هيدغر

1- ليفيناس والإرث اليهودي :

شغلت كل من الديانة اليهودية والإيتيقا * فكر ليفيناس حيث شكلت فلسفته محاولة لإيجاد الرابط بينهما وكذا التعليق على مدى أهميته بالنسبة للإيتيقا، كانت بداية ليفيناس مع الديانة اليهودية في الفترة الممتدة ما بين 1947-1951 مع أستاذه شوشاني **، لتنتهي المحاضرات التنفيذية سنة 1961 يختم أستاذه في مرحلة كانت بدايته التعامل مع المصادر اليهودية، لأنّ جمهورية ليتوانيا كانت مركز للدراسات التلمودية التي تركت أثرها على معظم أعماله خاصة لما كان مديرا للمدرسة الإسرائيلية الشرقية التي قدم فيها محاضراته حول التلمود، والتي توجت ببعض أعماله في هذا المجال على غرار الحرية الصعبة سنة 1963، وكذا القراءات التلمودية الأربعة **difficile** . **liberté**

* عند ليفيناس ليست فرع للفلسفة ، لأنها بمثابة الفلسفة الأولى ، Ethique * بالنسبة للإيتيقا، و ترتبط الإيتيقا مباشرة بالعلاقة مع الغير، فيسمى ليفيناس وضع عقوبة الأنا موضع سؤال أما حضور الغير إيتيقا ، بمعنى المسؤولية الشاملة على الغير، و الإيتيقا و الليفيناسية هي ضد الانطولوجيا المعاصرة التي تختزل الآخر و نخضعه لمقولات الوجود فذلك الشعور بالمسؤولية و حاجة القريب التي هو ذاته الإيتيقا ينظر:

Rodolphe câlin ,François David sebbah ,le vocabulaire de Levinas ,ellipses ,paris 2002,p23

** السيد شوشاني : هو لقب معلم يهودي تاريخ ومكان الميلاد غير معروفين من "مونتينيديو" 1968 و هذا ليس اسمه الحقيقي ، كان خبيرا في العديد من العلوم منها الفلسفة ، الرياضيات ، الفيزياء ، عمل أستاذ في عدة أماكن بأوربا.

سنة 1968 و التي تلاها بالشروح الخمسة في **Quatre lectures talmudiques**

القراءات التلمودية سنة 1977 ، فمن خلال هذا الأساس ستسعى لتحديد دور هذه الظروف في بلورة فكره. سعى ليفيناس من خلال فلسفته الإيتيقية إلى الكشف عن العلاقة التي تربط بين الأخلاق والدين، حيث أكد أن الرابطة التي تجمع بينهما هي الوجه، و هنا نطرح الإشكال التالي :

إلى أي مدى تغذى المنع لإيتيقي لليفيناس بالتجربة الذاتية اليهودية ؟ و هل تعد أساسا مطلقا لإيتيقا الوجه ؟

يأخذ مفهوم الميتافيزيقا عند ليفيناس بعدا مخالفا حيث يعتبرها الفلسفة الأولى وهي نفسها الإيتيقا، فلم تعد ذلك التمثل العقلي المجرد عن الأشياء المحاور للطبيعة ولقدرات العقل، بل الميتافيزيقا تتجه نحو شيء مغاير أي نحو الآخر وهي تلك العلاقة الإيتيقية بالغير والتوجه المباشر نحو الشيء

المخالف تماما و ينحو الآخر و تتم هذه العلاقة عند اللقاء بوجهه¹، والوجه الذي يتحدث عنه دائما يتعلق بغير هذا الوجود، و كذلك علاقته بالإله، أما ما ينبغي توضيحه هو أنه في حالة اتخاذ الإتيقا للدين مرجعا، يكون الإنسان مقيدا منقادا لأوامر الرب، وإن كان الأمر كذلك، فإنه لن تكون له حرية في المعاملة مع الغير، أما في حالة العكس فإنّ الأنا لا يخضع لأي مرجع أو منهل حتى يكون اتقيا اتجاه الآخر .

يبني ليفيناس فلسفته على فينومينولوجيا الوجه، أو بالأحرى التجربة و الخبرة التي يكونها الآخر المغاير للذات، وبالقول بالمرجعية الدينية اليهودية التلمودية لفيلسوفنا، إلا أنه لم يجعل للغيرية أساسا دينيا، بل كل ما هنالك لإقامة تلك الإتيقا شرطا واحدا وهو حضور الآخر بوجهه، وهي أن نشترط النظر إلى الآخر على أنه مسؤولية لنا وتنبد كل أشكال العنف والتطرف بحيث تمتد المشاعر الإنسانية كالسلام، المحبة، الحوار والتسامح، في هذا دلالة واضحة على أنه يجعل من الوجه بديلا عن الدين، وهو يصرح بهذا مباشرة في أعماله حيث يميّز بين ما يكتبه في النصوص الدينية والفلسفية .

طرح ريتشارد كيرني سؤالا عن كيفية التمييز بين النصوص الدينية والفلسفية قائلا : كيف توفقون بين الأبعاد الفينومينولوجية والدينية لفكركم ؟

للإجابة على هذا التساؤل يقول ليفيناس " ببساطة أنه من الضروري إقامة خط فاصل بين هذين النمطين الفينومينولوجيا والدين، كونهما مناهج تأويلية مختلفة وكذلك لغات منفصلة، فلن أقوم أبدا بإدراج مقطع تلمودي أو توراتي في أحد نصوصي الفلسفية من أجل محاولة تأكيد وتبرير حجة فينومينولوجية"² .

على الرغم من الخلفية الدينية لليفيناس إلا أن فكره في فلسفة الغيرية يتأسس على المنهج الفينومينولوجي، حيث أنه يستند على تجربة الوجه أو ما يسمى في الفلسفة الغربية المعاصرة خبرة الوجه، هذه التجربة تركز على ركيزة أساسية وهي المسؤولية، وهي ليست باتقيا دينية، بل هي أخلاق وجه لوجه، فإذا كانت الأخلاق ليست دينية، ولا تعود إلى مبدأ متعال، هنا تنزل من التجريد ويصبح الإله متكلما في شكل قريبي، لأنه بالإتيقا يتحوّل إلى قريب وأخ ليتحدث إلينا باسم الآخر .

1- عمر، رحيم، اتقيا الأيروس عند ايمانويل ليفيناس، مجلة تطوير، مج 5، العدد 1، جامعة سعيدة، ماي 2018، ص 58.

² -Richard Kearney , de la phénoménologie à l'éthique , entretien avec Emanuel levinas ,p128

في هذا تقول جاكين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر: " يتضح إذن أنه من المتعذر النظر إلى الاستشهاد التوراتي على أنه سلطة أن الأخلاق النظرية تفهم انطلاقاً من تجربة الوجه، وغاية ما في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة عند ليفيناس، وأن الأخلاق النظرية لا تستند إلى تجربة الآخر وليس إلى تجربة المقدس، ولئن كانت تتغذى من التقليد التوراتي فإنها لا تخضع له".¹

إنّ هذا الاستشهاد التوراتي الذي أقرته جاكين روس يوحى على ضرورة المسؤولية على الغير وبالخصوص الوجه الذي تبنى عليه الإتيقا من خلال نظرات الآخر إلى الأنا وقداسة وجهه ، أي أنه استبدل الدين بالإتيقا يقول ليفيناس: "بالنسبة لي الدين الحقيقي هو الذي نفكر فيه انطلاقاً من إلزام وأمر كلام الإله الموجود في وجه الإنسان الآخر"²، الدين هنا استبدله ليفيناس بالعلاقة الإتيقية مع الإنسان الآخر، أمّا عن الإله فإنّ الإتيقا تكون شاهدة عليه .

2- ليفيناس و فينومينولوجية هوسرل :

تأثر ليفيناس بأستاذه ادموند هوسرل * خلال إقامته في مدينة فرايبورغ الألمانية ما بين 1928 و 1929، و تعرف على نظريته في الحدس **la théorie de l'initiation de la phénoménologie husserlienne** . التي جعلها موضوعاً لأطروحته الجامعية، حيث حظيت

¹ - جاكين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، تر : عادل العوا ، عويدات للنشر و الطباعة ، ط1 ن بيروت ، لبنان 11 2001 ، ص 35

² - Emmanuel Levinas , de l'oblitération,entretien avec Françoise armengaud à propos de l'œuvre de sosno ,édition ,1990,p26

في المجتمع الفلسفي في فرنسا باهتمام إلى درجة وصلت بالفيلسوف جون بول سارتر أن يذكر في غرائه لموريس ميرلوبونتي بأن له الفضل في تعرفه إلى الفينومينولوجيا يعود إلى ليفيناس، وعرف أنذاك أنه مختص في أعمال هوسرل.¹

وعلم الظواهر المتعالي "phénoménologie transcendantale" عند هوسرل هو الطريقة التي توصل العقل بالتحليل المتتالي إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل على المعطيات التجريبية أو محاذاة شطر في سبيل تحديد بناء حتى يبلغ درجة العلم المطلق.²

أي هي علاقة الإدراك بالعلم و المعرفة، هذا ما اختصت به الفلسفة من حيث دراستها للظواهر دراسة وصفية خالصة قصد فهم محتواها و الكشف عن ماهيتها و حقيقتها .

إنّ الفلسفة الغربية المعاصرة هي فلسفة خبرة، هذه الأخيرة تأخذ أبعادا عدة، كل فلسفة والبعد الذي تعطيه لها، أما هوسرل فلقد ربطها بالوعي والقصد، فالخبرة عنده هي خبرة باطنية نفسية واعية حدسية، ويتجلى دور الفينومينولوجيا في فهم هذه الخبرة والوصول إلى حقيقتها، التساؤل الذي يطرح نفسه هنا حول العلاقة التي تجمع بين الذات "الأنا" الواعية بالآخر فينومينولوجيا عند ليفيناس ؟

تعتبر فينومينولوجيا الوجه الأساس الذي بنى ليفيناس عليه فلسفته الغيرية، و كل العلاقات الإتيقية مع الغير، لأنّ مجموع التحليلات التي يقدمها للوجه تختلف عن معناها الفيزيولوجي الظاهر، إنّ الوجه لا يقتصر على وظائف الكلام و السمع وغيرها، فالوجه يمثل ماهية الإنسان هو من لا ينظر إلى الإنسان الآخر من ظاهره وإنّما إلى أبعاده المتعالية المستمدة من تعالي الوجه ذاته من غيريته، لأنّ الآخر ليس معرضا أمامي كوجه، والوجه هنا ليس ما أراه بل ما أكتشفه من أول لقاء لي بالآخر في أبعاده المتعالية والإتيقية.³

*- فيلسوف ألماني معاصر (1859-1938) مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية باعتبارها اتجاه فلسفي قائم بذاته ، من أهم الفلاسفة الدين ، كان للفيناس اللقاء بهم ، ما جعله ينجز أعمالا *ادموند هوسرل Husserl Edmund خاصة حول هوسرل ، وما فلسفة ليفيناس إلا تنويع لقوة المنهج الفينومينولوجي من أهم أعماله : مباحث منطقية (1900-1901)، المنطق الصوري و المنطق المتعالي 1929 ، تأملات ديكراتية 1929، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجية الترנסندنتالية (1935-1937) ينظر

Noëlla baraquin ,jacqueline ,Laffitte ,dictionnaire des philosophes ,p 156

1- وردة بوعائشة ، الهوية و الاختلاف في فلسفة ليفيناس ، رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة منثوري ، قسنطينة ، 2014_2015، ص 32.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ص 67.

- رحيب عمر ، فينومينولوجيا الوجه و الايروس عند ايمانويل ليفيناس ،ص 253

يحمل الوجه العديد من المعاني كالا احترام والحشمة وهذا وراء عري الوجه، فهذا تعتبر الفينومينولوجيا الأساس الذي تتضمن به الإتيقا حسب ليفيناس إذ يقول: " يمكن للفينومينولوجيا بدقة أن تعكس سمات تطبيق الأخلاقية ضمن وصف الوجه ¹ فالوصف الماهوي يكشف لنا عن حقيقة الوجه الآخر، لأنّ حقيقتهم تتجاوز كل ظاهر لتنفذ إلى معاني باطنية مثل تعالي الوجه ذاته بالمقاومة الإتيقية والتي يدلي بها خطابه .

ما نستنتجه أن ليفيناس انطلق من منهج هوسرل بتطبيقه لمبدأ تحليل الحدس على مجال يتعلق بمعرفة الغير وهذا ما أهمله أستاذه هوسرل، كما يظهر انقلابه على أستاذه يقلبه لمذهب المحايثة الهوسرلي جاعلا من المغايرة بديلا و أساسيا للموجود و لكل تجربة بذلك ².

إنّ قصدية هوسرل في منهجها وغاياتها، قائمة على مشكل المعرفة ومحكومة بثنائية الذات والموضوع، فما يعد إشكاليا في عين ليفيناس هو أن الفينومينولوجيا رغم افتتاحها لإمكانات جديدة في فهم المعنى والإدراك القصدي فقد واصلت التجذر داخل التقليد الفلسفي العريق، فتبقى هاته الفينومينولوجيا وريثة اللوغوس المنطقي والمعرفة الموضوعية ليأتي ليفيناس بدوره وطموحه إلى إنقاذ المنهج الفينومينولوجي من رواسب لوغوس المعرفة المنحدر من الإغريق، ثم توظيف هذا المنهج لمعاقبة ممكنة لفكرة التعالي، بما هو تعالي الآخر أو اللانهاية الذي لا يقبل الاختزال ضمن منظومه ولا يروم الارتداد إلى كلية شمولية مغلقة ³.

وللإشارة فإنّ إرادة المجاوزة هذه يجب أن لا تعني مطلق الخروج من الفينومينولوجيا، بل هي الوفاء عينه للمنهج من حيث إفراغه من محتواه النظري والموضوعي وتوجيهه نحو الاضطلاع بالمشكل الإتيقي، فالفينومينولوجيا قد ظلت إلى أواخر مسيرة ليفيناس الفلسفية بمثابة الخيط المنهجي الهادي إلى إجلاء المعنى الإتيقي للآخر. حيث نجده يقول في مقدمة كتاب **الكلية واللانهاية** " سنة 1987 أن هذا الكتاب " **الكلية واللانهاية** " نابع من إلهام فينومينولوجيا ومن اشتغال طويل على النصوص الهوسرلية ⁴.

إنّ مهمة الفينومينولوجيا عند هوسرل تتمثل في علاقة الذات بالموضوع على نحو قصدي اختزالي، معلق بالمعرفة إلا أن المهمة الجديدة للفينومينولوجيا حسب ليفيناس هي أنها توجه للإتيقا

¹ - Emmanuel Levinas ,en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger ,p 237

² - عمر بدري – ليفيناس الفينومينولوجي ، مجلة دراسات فلسفية ، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، العدد 03 ، نوفمبر 2014 ، ص 62.

³ -المرجع نفسه، ص 63.

⁴ -Emmanuel Levinas , totalité et infini , essai sur l'exteriorité, livre de poch , martinus, nijhoff,paris1971.p 06.

وأسس الإهتمام بالغير بهدف إنساني، فالتعالى الذى يقصده ليفيناس يصون العلاقة الاتيقية هو تعالى المطلق الآخر (اللانهاى) حسب مفهوم ليفيناس . ولا يقصد بالتعالى التسلط على الأنا إنما ما يجعله غير قابل للاختزال أو التمثل كموضوع¹، وهو مبدأ لعملية اللقاء بالغير هاته العلاقة بين الأنا والآخر تتجسد على مستوى اتيقى أى أن ليفيناس حاول صبغ الطرح الفينومينولوجى بصيغة اتيقية غايتها القصوى خدمة النوع الإنسانى .

3- ليفيناس و أنطولوجية هيدغر :

لم يكن ليفيناس فينومينولوجيا فحسب ، بل كان وجوديا بامتياز وذلك أنه تأثر بأعمال مارتن هيدغر أين حضر المحاضرة الأولى له وهو خليفة هوسرل ، وانكب أثناء وجوده هناك على قراءة عمله و خاصة كتاب " الوجود و الزمان " و قد ذكر هو نفسه بذلك " ذهبت إلى ألمانيا من أجل هوسرل و لكنني اكتشفت هناك هيدغر " ² ، يوجد العديد من التقاطعات بين المنهج الفينومينولوجى والوجودية وهذا ما تجلى فى فلسفة هيدغر ، الذى أعطى تفسيرات اجتهدية خاصة بفلسفة هوسرل من خلال وصف الظواهر لكنه ن لم يتبنى الفينومينولوجية الهوسرلية كما هي بل أخذ منها ما

- الهلالي محمد، لزرق عزيز، الغير، دفار فلسفية، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، المغرب، ط1،

2010، ص15.

² -Emmanuel Levinas , éthique et infini .livre de poch,librare arthene fayard et radrie,1982, p 27.

يوصله إلى إقامة انطولوجيا أو مذهب في الوجود ، معتقدا أن الفينومولوجيا تعد برهاناً للمنهج الذي يدخل في الطريقة التي من خلالها يتجلى موضوع البحث الفلسفي.¹

وقد اشتغل ليفيناس بانطولوجية هيدغر ويتجلى هذا في نشره لمقال بعنوان "مارتن هيدغر والانطولوجيا" الذي كان بمثابة المقالات و الكتابات الأولى حول هيدغر ويتفق ليفيناس مع هيدغر في فكرة فهم الكينونة التي تتبنى على الاختلاف و التمايز الأنطولوجي في حين أصدر ليفيناس سنة 1947 م كتابان ، الأول بعنوان " الوجود على الوجود " والثاني " الزمن و الآخر " مؤسسا بذلك قطيعة مع هيدغر، يتمثل ذلك في انتقال ليفيناس من البعد الأنطولوجي إلى البعد الإتيقي الإنساني والواقعي، ويظهر ذلك التباين في فكرة أساسية حدية الكينونة بمعنى أن الدازين الهيدغري هو بمثابة لقاء مع الموت الذي يمثل محور الوجود حيث يقول في كتابه الكينونة والزمان: " إن الموت هو بما هو نهاية الدازين في صلب كينونة هذا الكائن نحو نهايته".²

ما يعني أن الدازين الهيدغري هو بمثابة لقاء مع الموت ، الذي يمثل محور الوجود و هذا ما يمثل معاناة الإنسان الغربي، في حين نجد أن ليفيناس ربط الكينونة باللامتناهي مع إقحام الآخر في المعادلة الإتيقية الليفيناسية .

إنّ الإنفتاح الذي تمنحه هذه الانطولوجيا على الآخر يمكن الأنا من خلق فضاء مشترك يتم على مستواه تبادل للخبرات التي تتجلى عبر صيرورة الزمان و ذلك بالعلاقة مع الآخر في إطار الحاضر و المستقبل ، فالعامل الزمني يمثل التجديد الذي مس الأنطولوجيا الهيدغرية في فعليتها : " تجديد سؤال الوجود يتحقق بالتفكير حول زمنية وجود الموجودات، بمعنى التفكير حول فعلية الوجود ، فالزمنية temporalité والفعلية هما تفتيش للسؤال على وجود الموجودات، اللتان من خلالهما يوجد الوجود".³

كما يقتضيه الوجود –مع l'être – عند هيدغر ، و من جهة أخرى أن البنيات الأساسية للدازين dasein كالقلق والموت اللتان تعتبران من أهم مؤشرات تنامي الوجود. يأخذ ليفيناس بالمفهومين كضرورة لتحديد العلاقة بالغير في المستقبل .

2- فريدة غيو حيرش ، تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة و الراهنة ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2004- 2005 ، ص 87

1- مارتن هيدغر ، الكينونة و الزمان ، ترجمة، فتحي المسكيني ، ط1 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، لبنان ، سبتمبر 2012 ، ص 463.

3- Ernst Wolf , de l'éthique à la justice , langage et politique dans la philosophie de Levinas ,springer , the netherlands ,2007,p05

بمعنى أن ليفيناس من خلال فلسفته كان يهدف إلى السؤال على الإنسان ، والقلق على الإنسان الآخر عكس القلق عند هيدغر والذي يتمثل في القلق من الوجود ومن موت الدازين لأنه لا يتعلق بتجربة الغير، ولا يموت الإنسان الآخر، ولا بعلاقته معهم وهنا يتجسد أنانية الدازين وإهمال الغير، عكس ليفيناس الذي يرى أن موت الآخر ليس وحيدا بل يتهم الذات ويضعها موضع تساؤل، موجبا إياها تحمل المسؤولية وعدم تركه يموت وحيدا يقول ليفيناس : " إن العلاقة الأساسية للكائن عند هيدغر ليست علاقة مع الغير، بل مع الموت حيث كل ما يوجد هنالك هو اللأصالة في العلاقة مع الغير ، بحيث تموت وحيداً".¹ ، إذن الموت عند هيدغر هو موت الدازين* لوحده، أي أن الموت لا يتعلق بتجربة الغير، لا يموت الإنسان الآخر ولا بعلاقته معهم، وهذا نوع من تجسيد لأنانية الدازين وإهماله للغير، وكذا خلوه من العلاقة الإتيقية مع الآخر، إلا من حيث الخوف والقلق على الموت الشخصي، و بالعكس تماما يكون الموت عند ليفيناس يتدرج في اتيقا المسؤولية التي يرمي إليه الوجه، و الموت يخص بالدرجة الأولى الغير، وواجبنا اتجاهه هو عدم تركه يموت وحيدا، و الوقوف معه أمام سر الموت، فهنا يكون تناول تجربة الموت من منظور اتيقا لا من منظور انطولوجي .

ما يمكن قوله أن هناك اتفاق بين ليفيناس وهيدغر في مفهوم الوجودية من حيث هي بحث في الوجود بما هو موجود ، لأنها اللقاء أو الحدث بين الوجود والموجود، لكن ليفيناس لا يقف عند هذا الحد بل يريد اكتساح هذا الوجود بعلاقة عكسية تنطلق من الموجود إلى الوجود، أو من الوجود إلى الموجود الآخر وهو ما سيظهر لاحقا في العلاقة بين الذات والغير، رافضا ما ذهب إليه هيدغر عندما أهمل العلاقة مع الآخر بل جعل الوجود حبيس الموجود الذي يقيد، لهذا يعمل ليفيناس على التحرر من الوجودية ليجعل الفلسفة الأولى هي الإتيقا وليست الوجودية .

¹ -Emmanuel Levinas ,éthique et infini ,p51

* - عند هيدغر يرتبط بالمستقبل الذي يعتبر نمطاً للترمنية الأصلية للزمان ، باعتباره وجود نحو المستقبل ، والزمناً الأصلي الزمن يتزمن انطلاقاً من التقدم ومن هذا المستقبل الأصيل ، و كل دازين هو منفرد ومتزمن انطلاقاً من المستقبل ، باعتباره دازين تاريخي محدد بين jean marie ,voysse , dictionnaire Heidegger ellipses, paris ,2007,p17,30 الميلاد و الموت ينظر:

المبحث الثاني : المسؤولية الأخلاقية بين الأنا و الآخر .

1 - الوجه و الآخر المطلق

2 – حوار الأنا و الآخر

3-المسؤولية اللامتناهية اتجاه الآخر

1- الوجه و الآخر المطلق :

تتعدّد أوجه العلاقة مع الآخرين وتأخذ أبعادا مختلفة بين الذات و كينونتها وهذه العلاقة لا تتوقف عن التغير لأنّها تعبير عن طبيعة الإنسان الذي اتخذ أشكالا مختلفة كشفها لنا ليفيناس من خلال تطورات و مدى تعقيد العلاقة التي تمتد إلى الأنانية المفرطة وتتجلى هذه العلاقة في شكل مظاهر مختلفة مثل المحبة ، الصداقة، الحوار، الكراهية، العداوة والصراع .

إنّ العلاقة بين الأنا والغير عند إيمانويل ليفيناس يجب أن تجمع بين الأنية والغيرية معا ليس على أساس الصراع وإثما على أساس الاستماع للحوار معا، وللتسامح، وللإحترام، لأنّ الآخر يشبهنا في الكينونة الإنسانية وينبغي التعرّف عليه وإقامة علاقة إيجابية تتحوّل فيما بعد إلى علاقة تعايش، وتطابق وبالتالي تتجاوز كونها مجرد علاقة وجودية لأنّ الأنا إذا شعرت بالنقص كانت الحاجة إلى الغير ضرورية.

يضبط ليفيناس العلاقة بين وجه الذات ووجه الآخر على أساس إتيقي، فالآخر كوجه هو الموجه لهذه العلاقة التي يسميها الوجه للوجه "face à face" ، رد بهذا على التصور الديكارتي وأعطى بعدا جديدا للفينومينولوجيا مخالف لما جاء به هوسرل، يظهر جليا أن ليفيناس يجعل من هوية الذات أساسا في فلسفته حيث يقول "الوجه هو الهوية عينها للكائن"¹، فالهوية الحقيقية للكائن تتضح من خلال نظر الذات لوجهه، فهو لا يدل ولا يرمز على شيء مادي بل يدل على ماهيته على هويته الخاصة التي تظهر وتنبور عندما يلتقي بوجهه الآخر، هو وجه كلي متعالٍ يجعل المسؤولية الأخلاقية أساسا في تفاعله مع الغير الذي يفرض على الذات احترامه وعدم ممارسة العنف والقتل ضده .

¹ -Emmanuel Levinas ,de l'existence à l'existant ,libaire philosophique ,j.vrin , 2éd, paris 1993,p 117

ذهب ليفيناس في إتيقا الوجه إلى القول بظهوره كوجه مقدس، وهو وجه الآخر وهو المغاير لنا الذي نتفاعل معه في الوجود، هذا التفاعل يجسد العلاقة الإتيقية التي لا تعود للآخر بقدر ما تعود لوجهه، فالإتيقا تجعل من الآخر غير قابل للاختزال، بفعل تسامي الذات والآخر عن طريق الخطاب الحامل للإلزام الأخلاقي وتنفيذ أوامره، فوجه الآخر هو وجود مختلف عن وجود الوجه الذي تحمله الذات هذا ما يسمى "باللانهائي".

عند مواجهة الأنا والآخر سيكون بمثابة اللانهائي للانكسار بحكم أنه هش ضعيف، قابل لممارسة العنف عليه والموت، هذه المواجهة تكون عن طريق الوجه من خلالها سيتشكل اللانهائي ، يؤكد ليفيناس على أن الوجه يستعين باللانهائي الذي يعطينا بعدا آخر وجوديا، وهو ما يسميه بغيرية الآخر التي تتشكل من أثر اللانهائي الذي يتوجه نحو الآخر، الإنسان المتميز بماهيته وهويته عن طريق النداء الذي يعد أمرا بقدر ما هو يحمل وجه الآخر فهو بذلك ليس سلطة مجبرة للأنا، حيث يعطي الإنسان من خلال الوجه ما هو أكثر مسؤولية وأكثر احتراماً نحو وجه الغير وبهذا يأخذ اللانهائي شكل المطلق المتعالي على الحياة وعلى الموت، فدلالته من أنه يلزمنا على أنه نقول "ها أنا ذا" ¹.

يتعالى اللانهائي أو الإله في فلسفة ليفيناس حتى يصل حضوره وإمكانية ملاحظته في وجه الآخر، وأمره الواحد من أجل الآخر لأنه يعبر من خلال وجهه عن سماعته، وينحدر من خلاله قدر من السمو والألوهية،² فتجده يقول " لا تقتلني " من خلال عبارته هذه يعبر لنا الوجه عن رفضه لكل عملية قتل اتجاه الآخر، ويظهر جليا تأثره بالمعتقدات الدينية التي شكلت عبارة " لا تقتلني "، خطابا يدور بين اثنين يعده ليفيناس بمثابة أمر من الوجه ، فهو بذلك يملك نوعا من الرهبة والجلال في الوقت نفسه يرفض كل محاولة للسيطرة والتملك والاحتواء للآخر ويعتبره حالة أنطولوجية وإنسانية.³ وتتجلى عظمة الآخر من خلال اللانهائي الذي يأمرني به كقريب وكوجه، وبذلك تنقل مساحه حريتي ويتوجه سلوكي نحوه من خلال احترامه وتقديسه والحرص على عدم أذيته، فالإله يتحدث عبر الوجه ويأمر من خلاله، تبرز الإتيقا وتنقل من مستواها النظري المجرد العقلاني لتنتقل للمستوى العملي الذي يدل على الرفق والحفاظ على الآخر .

تمثل الخبرة المتكوّنة من التوجه نحو وجه الآخر تجربة مطلقة حيث يظهر وجهه الحقيقي ويكسب بعدا ما ورائيا ميتافيزيقيا ظاهريا، حيث أن الخبرة الفينومينولوجية هنا ليست ما أختبره وما ينكشف

¹ - Emmanuel Levinas ,autrement qu'être au déjà de l'essence , p 226

² - Emmanuel Levinas , éthique et infini ,p 86

³ -Ibid. , p 262

حدسيا لي بل ما أكشفه، لأنّ الوجه يتجاوز البعد المادي والبعد ما ورائي. وتصوّر مفهوم الوجه عند ليفيناس ينقسم إلى قسمين :

الأول : فينومينولوجيا الوجه (الوجه الشكلي) وهو الوجه كشكل، وما يتبدى عليه من نظرات وإيماءات يمكن أن تحمل معاني مختلفة من علامات القبول والرضا، أو الكراهية والحدق والغضب .

الثاني : ميتافيزيقا الوجه (الوجه اللاشكلي) ، أو ما رواء الوجه، إنّه ما لا يشتغل بالزمان والمكان ، وليس محدودا بمعالم الأشياء، فهو يحمل دلالات أخلاقية، و لكي نفهم هذا الوجه يجب أن نعوض في معانيه العميقة وإنسانيته اللامتناهية، وأما ما نحسه نحن وراء هذا الوجه، وما نعاني منه في تصفحنا له ، فإنما هو اللاوجه الإلهي ¹.

إنّ الفهم الجيد للوجه هو من ناحية تعاليه نحو اللانهائي، ومادام الوجه مطلقا بطبيعة الحال سيكون اللانهائي مطلقا ويحوي كل صفات الكمال التي يرسمها كأقصى معالم العلو والنبل، حيث لا يمكن السيطرة عليه أو معرفته معرفة مطلقة، بل إنّ ما يمكننا فعله هو التوجّه نحوه برغبة نريد إتباعها لأنها هي التي تدفعنا إليه ².

مثلت الرغبة حلقة الوصل بين اللانهائي والذات التي تتوجه نحو إشباع هذه الرغبة ، حيث تقصد الآخر وفق رغبة تحكمها الأخلاق، لأنّ الآخر عند ليفيناس يأخذ صورة مطلقة ومقدسة وعند اللقاء به أراه على أنه مطلق، على أنه وجه، هذا ما يجعلني أمام اللانهائي، حيث تنقيد الذات بالمبادئ الأخلاقية التي تفرض نفسها عليها مما يجعل هامش الحرية محدودا، فأوامر الوجه غير مطلقة تلزم الذات على عدم الخروج عندها مما يجعل علاقتها به علاقة أخلاقية بحثة، وتصبح العلاقات الاجتماعية خاضعة لمفهوم الغيرية الإتيقية المستمدة من اللانهائي، فمن خلال الوجه نصل إلى الآخر المطلق صاحب التجربة والخبرة المطلقة المتعالية، والقول أن علاقة الذات بالغير تحكمها الإتيقا فستصبح التجربة المتكوّنة من تواصلهما تجربة إتيقية متعالية .

- علي غيضان السيد ، التجلي المقدس في فلسفة ليفيناس ، المرجع السابق ،ص 178 .¹

² - Emmanuel Levinas ,totalité et infini , p 31

2- حوار الأنا والآخر:

إذا كان تم التأسيس للانهائي من خلال مطلقية وجه الآخر، فالعلاقة بين الذات والآخر هي علاقة تسيير وفق المبدأ الإتيقي القائم على الحوار والمحبة والسلام، بخلاف فلسفة سارتر الذي يقر بالصراع بين الذات والمخالف لها، هذا الصراع هو صراع هويات، غير أنّ ليفيناس يبني هذه العلاقة من جانبين الأول هو اللانهائي والثاني هو التعالي، حيث أن مفهومه للتعالي يدل على الفعل الذي يمكننا به من أن نفكر في الإله والوجود معا، يربط التعالي هنا بالوجود أي أنه يرفض أن يتم التفكير فيه وتأويله كشيء مفارق للوجود الميتافيزيقي* ، بل يؤكد على أن التعالي يتجسد في الوجه الذي يرسم علاقتنا بالإله والغير.¹

يتجسد دور التعالي في الحفاظ على العلاقة التي تفصل كل من الذات والغير والإله عن طريق الإتيقا، لأنه يحفظ معاني الحشمة والهشاشة التي تمس الوجه، هو من يمهد الطريق للانتقال في التفكير من وجه الآخر المطلق إلى اللانهائي وصولا إلى الإله، فيكشف عن خبرة الوجه، حيث أن اللانهائي صورة من تعالي الوجه تبرز وفق مبدأ أخلاقي، لا يمكن فصله عن الآخر ووجهه، وإلا لما أصبحنا نتحدث عن حضور الإله، فالآخر المخالف لنا عندما يغيب بوجهه عنا لا يكون هناك تعالي و بذلك لا نستطيع التوجه للآخر ولا الكشف عن تجربته وتكوين خبرة عنها .

ينظر ليفيناس للإله كونه إله الفلسفة الإتيقية، حيث تكون الأخلاق عبر علاقة لا متناهية مع الآخر وليس مع الوجود، إنها تبقى مع إله الأنبياء ما يسميه ليفيناس "الإله المضطهد الذي يظل في علاقة مع الإنسانية".²

هذه العلاقة تبني فينومينولوجيا على الوجه نظرا لضرورة اللقاء بالآخر في التعاملات الإنسانية، فالذات تنتظر للآخر كمسؤولية يجب الالتزام نحوها كأنه الإله أوحى لها بوجود النظر للآخر.

* الميتافيزيقا لا ينظر إليها ليفيناس على أنها تأمل حول أشياء تتجاوز الطبيعة كما هو المؤلف ، وإنما الميتافيزيقا تتوجه نحو شيء مغاير نحو الآخر ، الميتافيزيقا هي نفسها علاقتنا بالغير ، و التي تمثل العلاقة الإتيقية ، فالآخر يكون ميتافيزيقي لتعالينه و عدم إمكانية اختزاله في الأنا كتشبيه للأنا ، فالميتافيزيقا تتمثل بالعلاقات الإتيقية و الغير هو الميتافيزيقي ينظر:

¹ -Emmanuel Levinas , éthique et infini , p 72.

² -Richard Kearney ,de phénoménologie à l'éthique , esprit ,p 139

فالعلاقة بينهما أساسها المسؤولية والتعالّي يكون بلقاء الوجه بالوجه¹، لذلك يقر ليفيناس أن هذه العلاقات الإنسانية وفق هذا المنظور تركز للحرية التي تشكل السمو عن كل ما هو مادي وتمنع الحروب والقتل .

يؤكد ليفيناس على أن التفكير في اللانهائي أمر غير ممكن لأننا لا نستطيع الإلمام بكل جوانبه، بل ما يمكن التفكير فيه هو وجودنا مع الآخر الذي يساهم بواسطة وجهه في التوجه نحو اللانهائي، حيث أن التفاعل مع الآخر بواسطة الوجه يتم ضمن إطار لغوي خطابي، يضمن للذات اللقاء بالآخر والحوار معه على الرغم من تعاليه كوجه يتم من خلاله الوصول إلى المتعالي .

إنّ هذا الخطاب يعبر عن حقيقة اللانهائي التي تعجز عن فهم فحواه دون اللقاء بالغير باعتباره تعالي، الذي به يتم معنى المتعالي (الإله) " فالوجه بالتحديد هو المفتوح حيث دلالة المتعالي لا تلغي التعالي من أجل إدخاله في نظام محايث، لكن بالعكس التعالي يبقى دائما كتعالي متمم للمتعالي² .

يقصد ليفيناس من هذا القول هو ماهية التعالي لا تتفك عن الاتحاد بالمتعالي اللامتناهي، بما أن اللانهائي تكشف عنه عبر العلاقة الميتافيزيقية بالآخر، فإنّ العلاقة بالانهائي بدورها علاقة ميتافيزيقية، فالغير هو التعالي أما المتعالي هو اللانهائي، فالإتيقا هنا تكون السبيل الذي يربطنا بالتعالي، يقول ليفيناس: " الغير هو المكان ذاته للحقيقة الميتافيزيقية، وهو ضروري و لعلاقتي مع الإله"³.

يفصل ليفيناس بين مصطلحي التعالي الذي هو الغير المخالف للذات، أما المتعالي فهو اللانهائي، وعلى الرغم من هذا الفصل فهذا لا ينفي العلاقة بينهما بل على العكس من ذلك فهو بينها على أساس أخلاقي وفق مسؤولية الذات على الآخر، بل يؤكد على أنها تتجاوز الوجود العيني المادي، فالغير في تصوّره هو الذي يحوي الحقيقة الميتافيزيقية والتوجه نحوه يوصل الذات فيما بعد للإله الغير قابل للتفكير فيه⁴.

تتجاوز العلاقة مع الغير الوجود المادي لتصبح علاقة فينومينولوجية يؤسس عليها ليفيناس فيما بعد الوصول إلى الإله الغير قابل للتفكير فيه، بل يتم ملاحظته من خلال أوامر الغير المطلق، هذه

¹- Emmanuel Levinas , totalité et infini ,essai sur l'exteriorité, livre de poche , martinus, nijhoff,paris1971. p 86

²- Emmanuel Levinas , en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger , p 277.

³- Emmanuel Levinas , totalité et infini , p 77

⁴ - Ibid. , p 77

الأوامر هي التي تفرض على الذات النظرة نحوه وفق المسؤولية الأخلاقية، فتقترب الذات من الغير المطلق لتصل إلى اللانهائي بحيث أن الذات تقول ها أنا ذا للاقترب مع الغير المتناهي تكون مستشهادة بالانهائي، وعبر هذه الشهادة لا تغدو تمثلاً أو إدراكاً ينتج و يتولد وحي اللامتناهي¹.

تقوم إنسانية الآخر عند ليفيناس من خلال تمجيده للانهائي الذي يبني وفق الأساس الأخلاقي عن طريق وجه الآخر، حيث تتكشف حقيقة علاقة الذات بالغير أو اللانهائي والمتعالي بفعل تجربة الوجه واللقاء مع الآخر وجها لوجه وكلاهما يتعالى، وتصبح علاقة الغيرية متعالية ومغلقة، تتجاوز الوجود المادي لتصل وجود إتيقي يتميزه الرغبة التي تتجاوز الحاجات الغريزية وتجعل من الغير مقدساً يمثل الإله في تعاليه وأخلاقه وأوامره و ندائه للذات التي تلتزم بما يمليه عليها .

يبني ليفيناس فينومينولوجية الوجودية على أساس معادلة تنتهي بالوصول إلى اللانهائي الذي هو الإله عن طريق وجه الآخر المطلق الذي هو المتناهي، حيث تشكل الرغبة الدافع والمحرك في التوجه نحو الغير وفق مبادئ أخلاقية قوامها المحبة والحوار والمسؤولية والإيحاء، فهو يرسى لمشروع إنساني أخلاقي شمولي، فيتجلى اللانهائي ككمال مطلق في وجه الآخر، بل أقول إنني أسمع في وجه الآخر كلام الله².

يعتبر ليفيناس الإتيقا الفلسفة الأولى التي توصل الذات لوجه الإله عن طريق وجه الآخر، هذا لا يعني أنه يجعل من الآخر إله بل يعطيه مكانة مقدسة لأنه يجسد عن طريق وجهه وكلامه أوامر الإله، فالعلاقات الإنسانية تبنى وفق أسس أخلاقية تحترم العرقيات و التنوع الثقافي، متجاوزة كل أشكال العنف على الآخر المخالف للذات. هذا ما أكدته فلسفة الاختلاف التي أقرت على وجوب التقيد بأوامر الغير المطلق، لذا فالعلاقة بين الوجه والتعالي والانهائي هي علاقة تسيير وفق معايير أخلاقية تجسدها العلاقات الإنسانية التي تقوم على المحبة والسلام .

أكد ليفيناس أن الذات لما تتجاوز النظرة للآخر على أنه موضوع تدخل معه في تجربة لتكوين خبرة فينومينولوجية متعالية، بحيث تكتسب هذه التجربة تعاليها من البعد الإتيقي بحكم رؤية الآخر على أنه غير متعالي تقابله الذات وجها لوجه، و في إطار هذه العلاقة سيشكل الخطاب حلقة الوصل

- عبد العزيز بو مسهلي ، مبادئ فلسفة التعايش ، إفريقيا الشرق – المغرب ، 2013 ، ص 117 .¹

² - Emmanuel Levinas , entre nous , essai sur le penser à l'autre , édition grasset et

fasquelle , paris 1991 . p 128

بين الذوات، فيصبح الوجه حاملا لخطاب الرسالة من ذات أخرى مخالفة في ماهيتها وهويتها عن الأنا، فبدون الخطاب أو الكلام لا أهمية للوجه لأنّ الخطاب يمثل الوسط الذي ينقل أوامر الوجه الإتيقي .

إنّ الإتيقا تتجاوز الوجود المادي إلى البعد الميتافيزيقي هكذا يصبح الآخر كائنا ميتافيزيقيا بحكم أنه وجه، يدخل في علاقة فيفتح حوار مع الآخر، إذ يقول ليفيناس: " الوجه يتكلم و من ثم يدعوني إلى علاقة "1، بحيث يمكننا من خلال تفحص ملامح الوجه أثناء الحوار أن نقرأ ما لا ينقله الكلام، وأن نتنقل من المرئي إلى ما وراء المرئي، فإذا كان للسان لغة يتواصل بها البشر، فإنّ للوجه لغة أخرى أصدق حديثا وأكثر تجاوبا وتعبيرا ، فالوجه يتكلم .

إنّ هذا الكلام تحكمه لغة شاملة، يكفي لأنّه ينقل ميزاتي الخاصة للغير، كما ينقل ميزات هذا الآخر الغريب، خطاب يجعل الأنا تتعرف على ماهية الآخر، ترى صورتها فيه، لأنّ كلام هذا الخطاب يوحد الذوات المنفصلة، فيكون من خلال علاقات بين المتكلمين في مختلف المجالات، والانفصال هنا يأتي لكي لا نفهم أن الخطاب أو التواصل بين الناس يمهد للوحدة، فكل ما هنالك هو حوار بين المختلفون: " إن جماعة الناس التي توجد باللغة حيث يبقى المتخاطبون منفصلون تماما، لا تشكل وحده الجنس، يمكن تمثيلها بقرابة الناس "2، وبهذا يهيئ المساحات والأرضيات الإتيقية، ذاك هو الذي يؤسس تجربة من نوع آخر وغريب يقول ليفيناس عن هذه التجربة: " الخطاب هو أيضا تجربة شيء غريب تماما ، المعرفة أو التجربة الخالصة "3.

هذه التجربة الخالصة لا تجعل الآخر متمثلا ولا معطى، لأنّها تنقل لغة شاملة إذ تعبر الفردية والأنانية نحو العام والمجموع ، لأنّ الإتيقا هي الانتقال من الذات نحو الآخر المختلف والأجنبي، وبما أن الأنا لا توجد بمعزل عن الغير، فإنّ هذا الأخير هو شرط ماهيتها، و لا تكتفي الأنا بالتوجه إلى الغير فقط ، لأنّها معرضة في نفس الوقت إلى استفسار هذا الغير، يقول ليفيناس: " الوجه الذي استقبل يأخذني من الظاهرة إلى الوجود في معنى آخر، في الخطاب أعرض لاستفسار الغير و ضرورة الإجابة هذه توجدني من المسؤولية ، كمسؤول تستردني لإيجاد حقيقتي الأخيرة "4 اللّغة تخلق فضاء للتواصل والتفاهم، وذلك بالكلام الذي يمثل المعنى للوجه، وهو التعبير الرسمي له، ويرفض ليفيناس بشكل واضح أن تكون دلالة سياق الوجه شبيهة " بالحدس "، أي بالطريقة التي عودتنا عليها الفينومينولوجيا الهوسرلية، فهي عكس هذا، لقاء ببرانية أو بالوجود الخارجي، وليس مجرد

1- Emmanuel Levinas , totalité et infini , p 86

2- Ibid .p 235

3- Ibid. ,p 71

4- Ibid. ,p 194

معطى أو صورة ثابتة، فالدلالة تحكم فوق كل معطى حدسي، كما يقول ليفيناس: " الدلالة ليست مثالية أو علاقة متاحة للحدس العقلاني... الخطاب ببساطة ليس مجرد تعبير حدسي بل هو العلاقة الأصلية مع الوجود الخارجي"¹، فالمعنى هنا هو وجه الغير، وكل رجوع للكلمة يوضع قبلا داخل العلاقة "وجها لوجه " التي هي أصل اللغة الاتيقية وبما أن أصل اللغة هو اللقاء بالآخر، فهي بالضرورة تجعل كلامه يعلو على كلامي، إذ تجعلها شبيهة بعلاقة الإنسان بالإله، فاللغة هي القدرة على تعدي حدود الثقافة، وتعد نحو المتعالي واللانهايي: " فالوجه هو المكان لكلام الإله، فيوجد كلام الإله في الآخر، كلام غير موضعي"²، وهو مكان للحدث الإتيقي وهذا ما نلمسه عند اقترابنا من الآخر لأنّ الاقتراب دلالة على قبوله، والتقرب منه هو لمسه وإقامة حوار معه .

إنّ الآخر الذي يعرض أمام الأنا يعرض فقط كوجه إنسان والعلاقة التي تجمعهما تكون بين الذات المنفصلة، تكون الأنا غير بعيدة إذ تقترب و تتعرف على نظيرتها عن كتب، دون نظرة اختزالية أو أنانية، بل بالعكس تماما تمارس آداب الضيافة و الكرامة والترحاب التي تقدمه لنظيرتها فالحوار القائم بين هذه الأنوات هو ما يولد العلاقة الميتافيزيقية (الإتيقية)، و لأنّ الأنا لا يمكن أن يبقى وحيدا سواء في ذاتيته أو في المجتمع، فإنّه دائما يتوجه نحو الغير أين تسود العلاقات الاجتماعية، يقول ليفيناس: " الإتيقا تدل مسبقا على ما يعبر عن علاقة إنسان بإنسان آخر، أو بمعنى المعبر نفسه للإنسانية في الإنسان عوضا عن انفتاح الأنا كشبيه مع الآخر في غيرته "³ .

والحديث عن الاجتماعي أو الغيرية الجذرية هو الحوار القائم داخل المعيش الاجتماعي، حيث كل ما هنالك هو مجموعة أفراد غير قابلين للاختزال، هم أشخاص مختلفون، فالفرد دائما لا ينفك عن عالم الآخرين و مع غيرياتهم فالاجتماعية هي علاقة مع الغيريات، فالغير ليس مصنف فقط في حالته الاجتماعية، يقول ليفيناس: " الاجتماعية " la socialité " في العالم هي التواصل والمشاركة ... فالأشخاص ليسوا الواحد أمام الآخر، بل هم بعضهم لبعض "les unes pour les autres" حول شيء ما، فالقريب هو الشريك، لهذا السبب فالحضارة باعتبارها علاقة مع الناس " les humains " هي بالمرّة في أشكال الحياء ولا تملك بتاتا القدرة على تعدي الفردانية، فالفرد يبقى ممثلي الأنا فكل العلاقات التي تتعين في العالم تكون بين الإنسانية من شخص إلى شخص آخر، مع بعضنا البعض ، في شكل القريب و علاقته بالغير باعتباره كذلك، وليس مختزل في أنانية الذات .

¹- Emmanuel Levinas , totalité et infini .p 65

²- Emmanuel Levinas ,altérité et transcendance ,p114

³- Roberto toslano ,guerre , violence civile et éthique – la diplomatie à la lumière de Levinas ,esprit ,n 234 , paris ,1997 ,p 114

المسافة المقامة بين الأنا والآخر هي مبادرة لإقامة الحوار والترحيب الأجنبي، للتعرف على إنسانية الإنسان الآخر، حيث إن الضمائر ليست أنا و أنت فقط بل هي أيضا "هم" فأساس العلاقة الاتيقية في كونها اجتماعية، فالوجه يجعلنا منفتحين على العالم وعلى كل الجنس البشري لأنّ الوجه الإنساني هو ذاتية وجه العالم وفرد الإنسان، مثل كل الأشياء، تبرز مسبقا في إنسانية العالم، وليست الإنسانية المغفلة بل الإنسانية المقصودة...¹، إنّ هذا القول يبين كيف ينبغي أن ننظر إلى الآخر وأن نعي أهمية الوجه الذي يحمله، فبالرغم من وجود تمايز بين الذوات في كل علاقة، يكون الإيمان بما هو إنساني أقوى، وزمنية التفاعل الإنساني تفتح معنى الغيرية لأنّه يوجد أكثر من شخص، أو هناك دائما اثنين فأكثر، و عليه دائما أن نعرف من هو الآخر، أما أساس المجاورة فما يراه ليفيناس هو: "الجماعة بين الواحد والآخر، هي وحدة الجنس الإنساني، المدانة بأخوة الناس".² وعليه هنا الأنا تلتزم بأن تكون مسؤولة أمام الآخر الضعيف والغريب، وتقدم له نوعان من الاعتراف والمسؤولية، فما طبيعة هذه المسؤولية التي تنتظر الأنا ؟

3- المسؤولية اللامتناهية اتجاه الآخر :

بدأت الأخلاق الغيرية مع ليفيناس كإتيقا أولى، ثم تغيرت إلى مسؤولية اتجاه الوجه بمعنى أصبحت المسؤولية أخلاق وليس كمبدأ فقط، فالمسؤولية ليست مجرد صفة بسيطة للذاتية، كما لو أن هذه الأخيرة كانت موجودة سلفا في ذاتها قبل العلاقة الأخلاقية أي أن الذاتية ليست شيئا في ذاته إنما هي شيء يوجد من أجل الآخر فقرب الغير مني لا يفهم على أنه مجرد قريب، بل يفهم قرب الغير مني على أنني مسؤول عنه.³

وعلى هذا الأساس يحيلنا مبدأ المسؤولية اتجاه الآخر إلى مفهوم مركزي داخل نسقه ألا وهو تجربة الوجه، وهو من يحدد هوية الذات، فالوجه العادي هو ما نشعرنا بالمسؤولية نحو الآخر لأنه معروض أمامي يتجسد فيه كل أنواع الضعف وتتجلى المسؤولية اتجاهه.

تتحدّد كينونة الإنسان من خلال مسؤولياته اتجاه الآخر فهي التي تعطي للوجود البشري معناه ومسؤوليتي اتجاه الآخرين تفرض نفسها علي ومهما كان موقفه اتجاهي فأنا مسؤول عنه مسؤولية شاملة حتى استجيب له والمسؤولية اتجاه الجميع كيف ما هم⁴، فالمسؤولية عند ليفيناس من خلال ما تم طرحه هي مسؤولية كلية موجهة لكل و مهما كان أسلوب معاملته مع الأنا أي دون انتظار منه

¹ - Emmanuel Levinas , en découvrant l'existant avec Husserl et Heidegger , p295 .

² Emmanuel Levinas , humanisme de l'autre homme , p 11.

³ - محمد الهلالي ، عزيز لزرقي ، الغير، المرجع السابق، ص 14 .

⁴ - Emmanuel Levinas , éthique et infini , p 95.

مقابل حول ما قدمت له الأنا لا تنتظر مسؤولية من الآخر، بل بالعكس و تكون أكثر مسؤولية من الآخر و من كل الآخرين، أي لا أحد يمكن أن يناظرها في حجم هذه المسؤولية وهنا نرى أنه متأثر إلى حد كبير برواية الإخوة كرامازوف "les frères kramazov" لديستوفسكي "Dostoïevski" إذ يقول "اليوشا" (بطل الرواية) والتي يرددها بكثرة في أعماله والتي فحواها: "نحن كلنا مدينون اتجاه بعضنا البعض، و أنا أكثر دينا من الآخرين".¹

إنّ ما تتضمنه هذه العبارة هو مسؤولية شاملة تستلزم المسؤولية على كل الآخرين، و كأن الأنا دائما تحس بالتقصير في حق الغير، وبالتالي الفكرة الأساسية هنا هي أن أطالب نفسي أكثر مما أطلب به غيري، يقول ليفيناس وكتحليل للعبارة السابقة: " أنا أكون مسؤولا بمسؤولية شاملة، التي تجيب عن كل الآخرين وعن الكل بالنسبة للآخرين حتى على مسؤولياتهم، فالأنا دائما يملك مسؤولية أكثر من كل الآخرين".²

إنّ الغير يلزمني إلزاما أخلاقيا ووجهه يجعلني دائما أقدم المزيد من المسؤولية اتجاهه والآخر هو الضعيف والفقير... وهم جميعا بحاجة إلى مساعدتي أنا من يقول ها أنا في خدمتك دائما لاشيء سوى لأنه الآخر الإنساني، والوجه حسب ليفيناس حامل للإنسانية التي نحن محكومين بها حتى الانشغال بالآخر والقلق عليه مرادف لما هو إنساني وما هو إنساني يحيلني إلى أن أنشغل بالآخر.³

إنّ هذا الكشف عن هذا النوع من الإنسان المسؤول بطريقة اتيقية لا تحمل معنى المصلحة بل هي علاقة قرب وانفتاح على الذات وهذا ما يتجسد في القيم المتنامية وهنا ترتبط الإتيقا والمسؤولية، كذلك العلاقة بين الأنا والغير لا يمكن فيها دمج الغير ولا يمكن فيها دمج الأنا مع الآخر، حيث يقول ليفيناس: " لا يمكن أن تكون علاقة تملك و لا أن تكون علاقة تضاد فالعلاقة

الوحيدة هي اللاعلاقة أو الانفصال، أما طرق الاتصال ، الفهم و المقابلة والتمهل و المفهمة ،

كلها أنطولوجية و ستقود إلى اعتزالية آخرية الآخر.⁴

تجدر الإشارة هنا إلى القول أن علاقة الأنا بالغير تكون مبنية على التواصل المستمر والانغماس في آخرية الآخر، فالمسؤولية هي علاقة الوجه بالوجه عن طريق اللقاء مع الغير، إذ

¹- Emmanuel Levinas ,autrement qu'être ou au de là de l'essence . martinus, nijhoff, paris,1978.p 228

²-Emmanuel Levinas , éthique et infini ,p95

³ - زروخي الدراجي ، أخلاق المسؤولية و عار الصهيونية ،المرجع السابق، ص 98 .

⁴ - ليفيناس ، ايمانويل ، الزمان والآخر .المصدر السابق، ص 15

يقول ريكور حين يواجه الآخر يفعل الخير هذا هو العطف كذلك أن التألم مع الغير يعطي في المقاربة الأولى كعكس لتحميل المسؤولية الذي يأتي من صوت الآخر.¹

وهذا يعني أن علاقتي بالآخر هي علاقة خير وحب و هذا يجعلني أتحمّل المسؤولية نحوه وأن الذات تخرج من ذاتيتها نحو سطوة الغير من خلال سماع صوته يقول لها أنا هنا، وعليه يؤكد ليفيناس على أن نحن لا نتحمل مسؤولية الآخرين كما لو أن كنا نحن من فعلها، على العكس بل يؤكد على أننا ملزمون بتحمل المسؤولية تجاه الآخر، لأن الآخر موجه نحو مطلب أخلاقي، ففي الواقع المسؤولية ليست نتيجة عمل و لكنها الاستفادة من التحضير للتأثير والاستجابة للآخر ومهما فعل الآخر معنا يتجه نحوي بمطلب أخلاقي وجهه لابد لي من الرد عليه، هذا هو السبب في أن العلاقة الأخلاقية كانت علاقة محايدة بين الذات المتناظرة قائمة على المسؤولية المستقلة عن الصداقة بمعنى أنني لا أنتظر الصداقة من الآخر حتى أقبله بمسؤوليتي تجاهه فهي مسؤولية غير مشروطة.²

يمكننا القول أن المسؤولية الاليتيقية نحو الآخر تقوم فيها الذات بدور أخلاقي لتلبية نداء الآخر من خلال الوجه ومنه فالتعبير هذا لا يقيد حريتي بل على العكس من ذلك فأنا أعزز وجودي وكياني وسعادتي بتحقيق من خلال سعادة الآخر لكن هل المسؤولية أتحمّلها أنا دون الآخر ؟

ما يحكم علاقتي بالآخر ليست الحرية ولكنها المسؤولية ذلك أن حرية الأنا كما يقول ليفيناس " هي التي قوضت هوية الذات و حولته إلى شبيهه بينما المسؤولية هي التي تدفع الأنا إلى أن تأخذ الآخر على عاتقها وتصبح مسؤولية دون انتظار أي مقابل و إلا فلا معنى لحرية الآخر"³. إن الالتقاء بالآخر هو مسؤولية تجاهه ورؤية الآخر هو اضطلاعي بمصيره لأن في وجهه أخلاق نظرية بوصفها مسؤولية وبلوغ الوجه بيد و أخلاق دفعة واحدة و أمام المنظر العادي للوجه إدراك المعنى وإدراك اللانهائي.⁴

ينتج عن هذا التصور الخاص بأخلاق المسؤولية إدراك كل تفسيرات الآخر من خلال وجهه الذي يتجسد أمامي فأنا أحمل كل الأخلاق التي أعامله بها وليفيناس في إطار سعيه إلى تجديد المعاملة مع الآخر، وهذا الأخير بحسب ليفيناس ليس سوى صورة منسوخة من الأنا المسؤول عن المسؤولية

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 1377.¹
 3- فيروز، سيفي، أخلاق المسؤولية عند جاكين روز، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، تخصص فلسفة القيم، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف - 2020 - ص 145
 3 - صابرين، زغلول السيد، تناظر الهوية و الدين مسعى الاستقراء - تأويلية ليفيناس مجلة الاستغراب - العدد العاشر - 2018 - ص 238.
 - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 65.⁴

التي تقع على عاتق الآخرين واتجاه جميع الآخرين و حتى في مسؤولياتهم، والارتباط بالآخر هو أول مسؤولية نحن سنكون بهذا الفعل حقا كل واحد مسؤول، والآخرين كذلك ومن الصعب وصفه وإدراجه هنا لأنه هناك مراحل متعددة المسافات للأننا صيغة الآخر بنفس الخصائص فيما يتعلق به ويخضع له.¹

كما أسس ليفيناس لفلسفة أخلاقية جديدة أعطى فيها اهتماما للمهمشين واحتفى بالغير الذي أقصته الميتافيزيقا الغربية فالنزوع الشديد نحو الوحدة رافق التقاليد الفلسفية منذ القدم عبر اهتمامها بالعقل والوعي (الأننا) وهذا يشكل طرحا أخلاقيا خطيرا نظرا لإقصاء الكثرة.²

ومعنى هذا أن ليفيناس رد اعتبار الغير الذي أسقطته الأننا ومجدت ذاتها في الفلسفة التقليدية الغربية وأسقطت الآخر في ظلم وشبح الأنانية بحيث أصبح هناك إجحاف في حق الإنسانية وهذا ما جعل ليفيناس يؤسس لفلسفة أخلاقية، أعطى اهتماما وقيمة لهذا المهمش المقصي من طرف الميتافيزيقا الغربية، وهنا تبرز فلسفة ليفيناس الأخلاقية كرد فعل أخلاقي فلسفي منزلا "الغير" منزلة مهمة في الفكر الغربي المعاصر بمعنى أن إيتيقا ليفيناس سبيل مغاير لا يمجذ الأحادية بقدر ما يقف ضدها.³

ليفيناس جاء بفلسفة أخلاقية في مقابل فلسفة سابقة كانت تهتم بسلوك الإنسان مقابل الذات، لكنه أعاد للغير مكانته وأعطاه قيمة إيتيقية معارضة لاتجاه الأحادي بمعنى يسقط النرجسية مناقضا بذلك الطرح الديكارتي والفلسفات المقصية للآخر، وهو ما يراهن عليه ليفيناس ويشترك معه في هذا فلاسفة التفكيك والاختلاف أي تفكيك الخصام والتواصل بين الذات و الأمم قصد بناء الهوية الإنسانية الكونية، لذلك ينتقد ليفيناس العقلانيات الغربية، فهي لم تنتج لنا في مناداتها بالحرية إلا الحروب وويلاتها.⁴ ومن هذه النقطة بالذات تبرز لنا الإنسانية التواصلية المنفتحة على الآخر كرد فعل ثائر حول الأفكار التي نادى بها العقلانية الغربية والتي لا طائل من ورائها سوى الحروب .

يعتبر ليفيناس الأخلاق هي أخلاق الأخلاق مثلما وصفها دريدا عنده، والإيتيقا ليست من شعب الفلسفة بل هي الفلسفة الأولى ولا تعني مقولة ليفيناس الإيتيقا هي الفلسفة الأولى والأخيرة أن تحدث قطيعة مع الإطار الوجودي للفلسفة لكن ليفيناس طرح مقولة مرجعية للعلم الوجودي لأن في

3- بلعز نور الدين ، المسؤولية و التعالي الديني في فلسفة ليفيناس – مجلة النقد الثقافي – العدد الثاني – جامعة

تلمسان – أكتوبر 2014 – ص 121

- محمد بكاي ، أخلاقيات التعامل مع الآخر ، التفاهم ، جامعة تلمسان ، ص 281²

- المرجع نفسه، ص 281³

2- محمد بكاي ، أرخبيلات ما بعد الحداثة ، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق ، ط1، دار الرافدين ،بيروت ،لبنان ، 2017 ، ص 292

الفلسفات السابقة كانت الفلسفة الأولى هي الميتافيزيقا ثم تليها المعرفة، الأخلاق، حتى مع هيدغر أصبحت الانطولوجيا هي الفلسفة الأولى وهي ما تبدأ به الفلسفة لكن ليفيناس لم يتفق مع من سبقوه ولعل هذا ما قصده في كتابه الشمولية واللاتناهي وهنا يقصد بالتحديد الشمولية (الكلية) بمعنى أن تاريخ الفلسفات السابقة كان شمولي، كلي، لكن يعتقد ليفيناس أن البحث عن الفلسفة الأولى ليس شمولي بل هي فلسفة اللامتناهي .

يتجه ليفيناس في فلسفته الأخلاقية نحو التسامح، وفلسفة اللاعنف، واللاقتل واستهجن الحروب، كما أعطى للغير مكانة وأصبح سمة، وقضية محورية في مباحثه الفلسفية فمن غير الأخلاق إقصاء الغير أو تهيمشه أو إدماجه في سياق الذاتية ويدعو في جل كتاباته ضمنا وتصريحا بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر¹. على العموم فعندما نحاول تحديد كلمة أخلاق الغيرية يتجلى في ذهن اسم ليفيناس لأنه يلقب بفيلسوف الغيرية والأخلاق التي نادى بها هي أخلاق التسامح، فلسفة اللاعنف تنبذ كل الأفعال العدائية و جعل هذا جوهر دراساته وأعطى فيها للغير مكانة بعدما حاربته الذاتية وجعلت منه كائن لا قيمة له منعدم، لذلك طالب ليفيناس في فلسفته الأخلاقية وتنظيراته للغيرية بإعادة النظر في تعاملاتنا مع الآخر، في مسؤولياتنا تجاهه، وفي الاعتراف به على أنه آخر مختلف عني، والإصغاء إليه، والحوار معه .

كما تعتبر فلسفته الإيتيقية محاولة للتقرب من الغير اللامتناهي بفتح صفحة جديدة معه " هي وصل بعد فصل " بين الذات والغير عبر التداوت والتفاهم والتحاور والتخاطب والمسؤولية المتبادلة هذا ما سيفرز سلوكات سلمية وأخلاق سامية²، وبعدها أصبح الآخر يعرف بهذا المعنى عند ليفيناس بأنه يحضى بتعامل أخلاقي متعالي الذي سينتج عنه سلوك سلمي. و بمعنى آخر الفلسفة الإيتيقية هي التواصل مع الغير ولكي نتواصل لابد من الأخذ بمبدأ المسؤولية خلال هذا التعامل لذلك لابد من إعادة النظر في العلاقة التي تجمعنا به لأنه ببساطة يملك حق الاعتراف .

يرى ليفيناس أن اللاتناهي هو الانفتاح على الآخرين، وكل ما وصلت لنهاية انفتحت لك آفاق جديدة لأنّ الإنسان يحاول أن يستقبل ويتلقى الغير، ويستجيب للخبرات التي يعيشها وتكون علاقتنا بهذا الغير علاقة إيتيقية مباشرة تكملها المحبة والصداقة والتسامح و هاته المفاهيم تعكس المعنى الحقيقي

1- سمير بلكفين ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، دار الأمان، ط1، 2013، ص400.
- المرجع نفسه ، ص . 400²

لمنظومة الأخلاق، حيث يقول ليفيناس في كتابه "totalité et infini" الأخلاق هي الخلاص من الذاتية، لذلك سيكون من الضروري القول بالعلاقة مع اللانهائي.¹

وهكذا إذن، ما يمكن ملاحظته أن ليفيناس يدعو للحاجة إلى المسؤولية اللامتناهية ونشير هنا إلى أن كانط يعتبر أيضا من كبار فلاسفة التناهي الإنساني المحدثين والداعية لعقل بعيد المنال على نحو متعال، ويؤكد ليفيناس أن المسؤولية ليست فقط مسؤولية تجاه الآخر لكن أيضا من أجل الآخر.² وهذا يؤدي إلى الإقرار بأن ليفيناس أراد أن تكون مسؤوليتي مقدسة كأنها لذاتي لا للغير .

فأساس المسؤولية هي أنها ليست تماثلية ولا تناظرية بين الأنا والآخر، والأنا دائما له مسؤولية أكبر تجاه غيره وكأنها تحمل مسؤولية تجاه الإنسانية كلها، والأولى مطالبة الأنا أكثر مما نطالب به الآخر، فهو ليس مسؤول فقط بل أيضا مسؤول على المسؤولية ذاتها، التي يبيدها تجاه الغير، وليس الحق للأنا التوصل منها أو جعلها مساوية للآخر: "فمسؤوليتي غير قابلة للتنازل عنها، لا شخص بإمكانه تعويضني"³. أو حتى التهرب منها غير مسموح كما لا يسمح الإنابة عنها، فلا أحد بإمكانه أن يأخذ مكان الأنا، فهنا يشير ليفيناس إلى الفردانية التي تتمتع بها الأنا، أي التي تخص مدى مسؤولياتها وليس عزلتها، لأن هذه المسؤولية في نهاية المطاف تفرغ الأنا من امبرياليتها وأنائيتها، فوحدة الأنا معناه لا أحد يمكنه الإنابة عنها، فليس هناك انتظار لتبادل المسؤولية، فالمسؤولية تكون كاختلاف لا كتماثل أو كوحدة، وهي انفصال لا اتحاد، فهذه المسؤولية الحتمية أساس لفردية لا تشبه العزلة، والفردية تعني أن الأنا لا تنتمي للكلية، أو المفهومية، فهي خارجة عن التحديد، هذه الفردية سوف يتجه للغير بدافع المسؤولية وبدافع الطيبة والمحبة والسلام والعدالة مع الغير، هي مسؤولية على الالتزام بالمسؤولية لصالح ذلك الفقير الذي نذهب إليه بدافع المساعدة، فعند حضور الوجه نرى كأنما الإنسانية كلها مصوبة تجاه الأنا ويبقى الكائن الوحيد الذي يجب ألا أتركه وحيدا، وهذا الآخر هو أخ لكل الناس الآخرين، وهو يطلب مساعدتنا حتى أمام موته، فما معنى أن نكون مسؤولون أمام الموت، وتحديدًا موت الغير؟

المبحث الثالث : ليفيناس و سؤال الاتيقا

1- اتيقا الموت .

- ¹ Emmanuel Levinas ,totalité et infini , p 10

-زروخي الدراجي ، أخلاق المسؤولية و عار الصهيونية ، المرجع السابق ، ص . 108²

- ³ Emmanuel Levinas ,éthique et infini ,p 97.

2- اتيقا الايروس .

3- قراءات في فلسفة ليفيناس الأخلاقية .

1- ايتيقا الموت :

الموت حسب ليفيناس ليس هو الحدث الذي يفقد الإنسان وجوده، بل هو حدث الإنسان ذاته والذي يتولد منه، إنه وعي الإنسان بالآخر، ويدل الآخر على تعالي الإيتيقية، فيضعني الآخر أمام الموت هذا موضع سؤال ونداء باعتباره وحيدا أمامه، الموت هنا سيفرغ من دلالاته البيولوجية الأنطولوجية، إذ لا يعني التوقف عن التصرف في الحياة، بل يشير إلى معاني أسمى يمكن أن تنتج من رعب الموت ذاته .

ينفلت الموت هنا إلى التجربة الإيتيقية والتي تخص الغير، فوجه هذا الغير معرض دائما إلى الخطر وهو مهدد بالموت، فأول خطاب للوجه هو منع القتل والحرص على عدم وضع حياة الآخر في

خطر، فالفلسفة الأولى عند ليفيناس تسمى بالمسؤولية، والمسؤولية هي الانتقال إلى الأخلاق وحين أتحمّل مسؤوليتي اتجاه هذا الغير أكون بذلك قدّمت له حماية من الموت لأنّ الوجه يقول لا تقتل !

يحرص ليفيناس على حياة الآخر إذ يقول: " الموت هو العودة إلى حالة اللامسؤولية "1، فصوت الغير هو دليل على عدم مسؤوليتي تجاهه، أي أن الأنا تخشى موت الآخر فهي تفعل كل هذا خوفاً عليه من المعاناة، كما يرى جسد الآخر يحمل معناه في ذاته وهذا الجسد في عريه وضعفه غير قابل للإغتصاب وهو يمنع الموت إذ يكفي اقتحام الآخر لتأسيس الأخلاق والمسؤولية 2.

ويقصد بالجسد هنا الوجه هو من يمنع الموت ومن يمنعه من ذلك هو الأنا لترسيخ الأخلاق عن طريق المسؤولية، وبمقتضى العبارة الأولى للوجه: " لن تقتل أبداً " أو " لن ترتكب فعل القتل " تكون الأنا ملزمة بالتقيد بهذه الأوامر، ثم إنّ موت الغير يعنيني أكثر مما يعنيه نظراً للمسؤولية الملقاة على عاتقي، والتي تحملها خاصة جباروت الموت وقهره، الأمر الذي يستدعيني إلى أن أقف إلى صف قريبي، يقول ليفيناس: " إنّ موت الإنسان الآخر يتهمني ويضعني موضع تساؤل وكأن الأنا أصبحت بفعل هذا الموت متواطئة، بلا مبالاة و مطالبة بتحمل مسؤولية موت الآخر، وعدم تركه يموت وحيداً3، فعدم تركه وحيداً أمام لغز الموت هو قمة المسؤولية التي أكون منها مجبراً على أن أدنو من قربي أكثر مما يدنو الموت منه، وهذا ما تتطلبه مني هشاشة وجهه، وهذا خوف من أجل الغير وليس خوف من أجلي " لأن مجاورة الغير تقدم في كتاب مثل فعل أن الغير ليس ببساطة – قريب مني داخل حيز- أو قريب كقرب الوالدين، لكن أساساً إذ يقترب مني أحس باعتباري موجود وأنّي مسؤول عنه "4 .

وهذا ما يولد الشعور بفرديتي المتأزّمة تجاه المسؤولية على الآخر والحرية الأجنبية، وهذا ما يجعل العلاقة مع الآخر الغريب علاقة متعالية لأنّي أتعامل مع من ليس من بيئتي ولا من لغتي ولا من ديني، رغم كل ما يبادر الأنا التحية أمامه دون الوعي بما ينتظره منه لأنّه في نهاية الأمر حر، فهو الآخر المعلق، يقول ليفيناس: " إن قرب القريب هو بمثابة مسؤولية من أجل الآخر،

1- ليفيناس إيمانويل، الزمان و الآخر، المصدر السابق ص 79 .

2 - روجيه، بول دروا – أساطين الفكر، تر: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012، د ط، ص 239

3- Emmanuel Levinas ; entre nous ,essai sur le penser à l'autre ,édition grasset et fasquelle , paris , 1991,p221

4- Ibid. ,p 207

فالمسؤولية من أجل الإنسان الآخر هو استحالة ترك هذا الإنسان وحيدا أمام الموت وهذا ما يمكن تلمسه عبر كفايات العطاء وحساسية الهبة النهائية المتمثلة في الموت من أجل الآخر.¹

الموت ليس عدم بل حادث يطرأ عندما يخاف الغير من العنف، و لهذا فإنّ الغير لكي يشعر بالأمان لابد له أن لا يخاف من الموت وهنا تتجلى الإنية لمنع هذا الخوف إذ يقول ليفيناس: " كن ضد الموت في الطريقة التي يؤثر فيها، وعلاقتي بالموت ليس الخوف من العدم بل الخوف من العنف".²

وعليه فالموت الذي يتحدث عنه ليفيناس ليس الموت الطبيعي الهادئ وإنما الموت الذي يأتي نتيجة فعل القتل العنيف، لذلك يقيم تمييز بين فعل القتل وألم الموت، فقد نختار خطر الموت في سبيل ألا يقتل الآخر، وعليه فإنّ هذا التصوّر الفكري يندرج ضمن مبدأ المسؤولية. عملت أعمال ليفيناس على إظهارها من الناحية الأخلاقية أي الغيرية وكل ما يتعلق بالآخر، ويظهر ذلك أكثر في قول ليفيناس: " العنف لا يقصد إلا الوجه، الوجه المعرض أمامي و المنكشف بين القدسية والصورة الهزيلة " فالقتل إمكان أنطولوجي أما "لا تقتل " هي وصية أخلاقية".³ لماذا علي بالتحديد أن أكون أخلاقيا ؟ بمعنى آخر لماذا علي الأخذ بالمسؤولية ؟ فما يمثل هذا بالنسبة إلى ليفيناس ؟ إنّ الإشارة إلى هاته المسؤولية عند ليفيناس يربطها بالمستقبل أي الخوف من موت الغير بمعنى آخر أخاف على الغير من الموت مستقبلا لذلك وجوده في أمان من مسؤوليتي، كذلك أقدم له ظهور أمل على وجهه و لا أتركه للموت .

عندما تلتفت إلى الغير وإلى وجوده الإنساني فإنّ أوّل ما ننتبه إليه هو حضور الغير الضروري في العالم ، فالغير هو كائن يستحق الاحترام و المعاملة الأخلاقية و حمايتي له تجعلني في عين ذاتي بطل و موته هو موت رجولتي فأنا أخشى على غيري من الموت لكن هذا القلق من الموت عند ليفيناس ليس مثله عند هيدغر.

أراد هيدغر إقامة انطولوجيا تهتم بكيونة الوجود الإنساني.⁴ وهنا تطرق إلى مسألة الآخر من منظور وجودي وهذا ما يميز هيدغر عن غيره إذ تناول العلاقة التي تجمع بين الذات والآخر على

¹ -Ibid. , p207

² - Levinas ,totalité , op.cit. ,p262Emmanuel

¹ - ليفيناس ايمانويل ، الزمن و الآخر، المصدر السابق ص 23 .

² - مارتّن هيدغر ، الكينونة و الزمان ، تر: فتحي المسكيني ، ط1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان 2012 ص337.

*السقوط : تعني أن الوجود في هذا العالم لم يكن أمرا متوقفا على إرادة الإنسان. لكن هذا السقوط ينطوي على معنى ، من معاني الذم بل هو أمر إيجابي ،يغير ما كان يمكن وجودي ، إن سقوطي معناه أيضا الخروج عن . هو الذي أحقق فيه إمكانيات وجودي .ينظر . عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ص 50

أنها علاقة وجودية أي ذات بعد انطولوجي. وأخطأ على حد قول سارتر في بحثه عن مشكلة وجود هذا الآخر لا علاقتنا به كأنا وآخر لأنه ببساطة لا يمكن نفي الآخر من حيث كينونته واعتباره غائب كالوجود الإنساني بل لابد من التطرق إلى فكرة هل الآخر صديق أم عدو لذات ؟ وهيدغر كان له موقفين اتجاه الآخر أحيانا هو العدو وأحيانا وجوده مكمل لعيشنا، أمّا كونه عدو فتكمن هاته الفكرة في ما سماه "بالسقوط" *

معنى هذا أن الذات تسقط في قبضة الآخر الذي يحد من حريتها ويجعلها مسلوبة الهوية، لأنّ الآخر يختزل وجود الأنا من خلال السقوط بمعنى الأنا تجعل الآخر موجود من خلال سقوطه داخل الجماعة، إلّا أن هيدغر يعتقد بأنّ الإنسان يستطيع التحرّر من هذا السقوط من خلال القلق الذي ينشأ عن طريق التفكير في وجوده ضمن هذا العالم الآخر وعن طريق تفكيره في الموت .

ذهب ليفيناس في تفقده للموقف الهيدغري إلى أن تجربة الضيق والقلق عند الكائن ليست من أجل الموت وإنّما هي ما يرافق الوجود اليومي، أن الخوف من الموت عند ليفيناس فقط لأجل هذا الآخر الذي اعتبر نفسي مسؤولا عنه، أما هيدغر فالموت عنده يجعل من ذاته حر لأنّ الموت يخصك أنت فقط لا غيرك، لكن عند ليفيناس الخوف من الموت يكون حفاظا على الغير لا على الذات، نلاحظ هنا وبصورة جلية قصة الأخلاق، أي كائن هذا الذي يراعي الغير فحسب بل حتى أنه يعتبر هذا الغير من مسؤوليته ولهذا من المهم أن نفكر أولا في هذا الآخر ونجسد الإتيقا كظاهرة ضد العنف والقتل وكل الأساليب العدوانية لأنّ المسؤولية الإيتيقية هي منع أي فعل لا أخلاقي وعنيف ضد الغير، لأنّ الأنا في داخلها خوف على هذا الآخر خوف يسبق خوفها على ذاتها، هذا الشعور الإنساني، أمّا أن أفضل ذاتي على غيري هذا مبدأ أناني، وهو عكس ما ينادي به ليفيناس وهذا ما جعله على غير الفلاسفة السابقين الذين لم يفكروا في موت الغير، بل في موت الأنا ولم تشعر بمعاناة الإنسان الآخر ولا بمسؤوليتها تجاهه وكل وجود للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود.¹

فالآخر عند سارتر " يحمل معنى سلبي لأنّه شكل من أشكال الصراع " وسقوط الإنسان هو وجود آخر²، ثم يلتفت سارتر بعد هذا إلى شكل آخر من أشكال العلاقات مع الناس هو الكراهية وهدفها هو هلاك الآخر، أي أن الآخر يتجسد في الكراهية وهو الوجه الثاني للصراع لأنّ الإنسان وهو يحاول أن يهرب من المأزق إما أن يتجاوز الآخر أو يسمح لنفسه بأن يتجاوز من قبل الآخر،

¹ - سارتر، جان بول، الوجود و العدم ، تر: عبد الرحمن بدوي ، دار الآداب ، بيروت ، 1966 ، ط1، ص5.

² - سارتر، جون بول، عاصفة على العصر ، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، ط 1 ، بيروت ، 1965 ، ص 82 .

وجوهر العلاقات بين أشكال الوعي ليس المعية بل الصراع ¹. و هذا معناه أن علاقتنا بالآخر لا تكمن في الصداقة بل في الصراع و العداوة وهو عدو وجحيم وكل المفاهيم المعارضة لمبدأ الأخلاق .

فالآخر عند ليفيناس وحده من يقول له نعم، صحيح أن نعم هي موضع ترحيب بالآخر لكن ما يجب أن نفكر فيه لا يوجد نعم هي بالفعل إجابة، ولكن الجواب بيد أوامر الاستجابة يجب عليك تحمل مع هذا الآخر لأن هذا النداء هو صرخة الآخر.² فثان فنة تطلب والأخرى تلبي الطلب، الأولى تطلب من خلال الوجه والثانية تلبي عن طريق التأسيس المستند إلى الأخلاق والالزوم به مؤسس على المسؤولية، وسوف نصل هنا إلى السلام الأخلاقي الذي يكون من خلال الضيافة. فأحرص على نبذ فعل الإجرام ما يعني أن إمكانات منزلي تفتح للغير وكم هي ضرورية كضرورة الأبواب والنوافذ، فحدث العلاقة يتم في منزلي، حيث أستقبله ولن يتم شيء خارج المنزل: "أستقبل الآخر الذي يحضر لمنزلي بنفسه، وبداية يفتح منزلي".³ تلك أداة الاستقبال والضيافة التي في منزلي أقيمها مع الغير والمعاملة التي أبدىها له تدخل في إطار حب الغير والشعور بحاجته، يقول ليفيناس: "حب الغير هو الوعي بموت الغير، واستقبالي للغير وقلقي من الموت الذي ينتظرني".⁴ والتفسير الممكن الذي نفهمه من هذا أن الأنا لا بد لها أن تستمع للآخر لأنّ الإنسان لما يسمع للآخر فهو يسلم له ذاته، لأنك بذلك لم تعد مالك القرار فيما يصل لذهنك وحين تستقبل الغير وتحسن استقباله هو في الحقيقة إعطاء فرصة في أن يكون لديه سيطرة الضيافة لأنك تفتح له باب ولا تغلقه في وجهه وهذا الباب عبارة عن استسلام وتحمل المسؤولية للآخر.

فأساس المسؤولية هذه هي أنها ليست تماثلية ولا تناظرية بين الأنا والآخر باعتبار الأنا دائما تشعر بالمسؤولية الأكبر تجاه الآخر، وهذا يتجلى في معنى الضيافة أي قدرة الذات على استيعاب الآخر لا يساوي مطلقا مع ما يمكن أن يقدمه لي لأنّ هذا الكرم اللامحدود تجاه الآخر لا يمكن أن أطلب مقابله بالمثل.⁵

¹ - المرجع نفسه ، ص 84.

² - Jack Derrida , a dieu à Emmanuel Levinas ,Galilée ,France 1997,p53

³ - Emmanuel Levinas , totalité et infini ,p 185

⁴ - Emmanuel Levinas , dieu la mort et le temps – figures – figure grasset et fasquelle , 1993 , p 122

⁵ - سلمى بالحاج مبروك ، إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ايمانويل ليفيناس ، منشورة على الموقع الإلكتروني على الرابط التالي : <https://www.mominoun.com> المؤسسة مؤمنون بالحدود ماي 2015

إذن علاقتنا مع الغير لابد أن تكون علاقة سلام، السلام الذي يبحث عنه عيون الآخر وفيها توظف نظرته المسؤولية، إذ جعلت من هذا الأخير غاية فإنّ ذاتك لا تخطأ مع الغير ولا تعبت في نفس الغير، و أجعل من ايتيقا مبدأ ثابت وجوهري فيك لتعيش في سلام مع هذا الآخر .

2- ايتيقا الإيروس :

يعتبر الإيروس* من أهم المفاهيم الفلسفية التي يبني عليها ليفيناس مشروعه في ايتيقا التعامل مع الآخر، لهذا فهو يحمل بعدا يتعلق بالتعامل مع الغيرية التي تتجاوز النظرة المادية الغريزية للآخر، حيث تراه كذات تزيد الوصول لها و تحبها و تشفق عليها، تكون بداية الحب** للآخر في الإطار الاجتماعي الأوّل المصغر الذي تشكّله الأسرة أي الأب والأم (الأُنثى) ، فيما بعد سنرى كيف يؤسس لإيروس لكل واحد منهما ؟

يرتبط الإيروس بالوجه الخاص بكل من الجنسين ارتباط وثيق وهذا بفعل اللغة والخطاب، فتفاعل الذات مع الغير عن طريق ما يسمى المواجهة وجهها لوجه، هذا ما يعطيه مفهوما خالصا ويجعل من الآخر كائنا متعاليا، مما يعني أن حب الذات للغير يأخذ وضعاً حميميا يتجاوز الوضع الغريزي للوضع المغلق الميتافيزيقي .

* نسبة إلى إيروس eros إله الحب عند اليونان ، و هو أقدم الآلهة و يتحدث عنه أفلاطون في مآدبة أغاثون ، إذ يبتدئ فايدروس بإثبات أن الحب إله جبار ، و أنه رائع بين الآلهة والرجال لعدة اعتبارات ، إنه أكبر الآلهة سنا ، وليس أكبر الآلهة سنا فقط ، بل إنه المصدر الأعظم للمنافع لنا جميعا ، و في محاوره فايدروس يسأل أفلاطون فايدروس قائلا بلسان سقراط ك "حسنا أو ليس إيروس ، ابن أفروديت ، و هو إله كذلك؟ فايدروس : هكذا يقول الرجال ، و فايدروس بطبيعته يحب الجمال لأن أفروديت رانعة الجمال ، ينظر :أفلاطون ،محاوره المأدبة ، تر :شوقي داود تمارز ، الأصلية للنشر والتوزيع ،بيروت -1994 نص 48 . و عند لاند كلمة إيروس أو عشق و هي رغبة في المحب مقابل الصداقة ، لاند أندري ، موسوعة لاند الفلسفية ، ج 1 ص 360.

** الحب amour :اسم عام بين كل الميول التجاذبية ، خصوصا عندما يتعلق موضوعها الحصري تلبية حاجيات مادية و إشباعها ،كالعواطف المنزلية (حب الأولاد و الأهل) و العواطف التكافلية (حب الوطن و العصبية) ،فإذا كان الميل ماديا خالصا يستعمل فعل أحب ، و في معنى آخر تطلق كلمة الحب على النزوع الجنسي بكل أشكاله و درجاته هذا عندما تستعمل الكلمة بمفردها ، فإنها تكون بهذا المعنى إجمالا ، ينظر :لاند أندريه ، موسوعة لاند الفلسفية ، ج1 ، ص ، ص 124-125.

فالصداقة مع الآخر والأخ والذكر والأنثى واجبة على الذات التي تتجه نحو حمايتهم بموجب مسؤولية أخلاقية تفرض عليها هكذا سلوك، ما يعني أن هناك حدود الغيرية للأنا، حيث ترتبط علاقة الذات بالغير لأن الذات تحتاج لبناء هويتها، هذه الحاجة تقتضي برانية شاملة، والغير يتعالى ويصبح محبوبا، و مادام متعاليا فالحب هو البحث فيما وراء المحبوب (فيما بعد تصل الذات إلى اللانهائي)¹.

تشكل الحاجة والرغبة الدافع الذي يجعل الإنسان للبحث عن وجه الآخر ومحبته بغية تحقيق هوية الذات التي لا تتحد إلا في ضوء تماهي الذات مع الآخر في علاقة إيتيقية، هذا التماهي لا يعني الذوبان المغلق بل يعني أن الذات تؤثر في الآخر وتتأثر به لتكون خبرة خاصة به فلا تكون مطابقة له، وفي تفاعلها معه يوجهها شعورها بالحب اتجاهه، هذا الأخير يتجاوز كل نظرة سطحية حسية إلى نظرة ميتافيزيقية مطلقة، فالخبرة الفينومينولوجية تشكل عندما يقصد الإيروس وجه الآخر العاري .

تحرص الذات المحبة على محبوبها ويتجاوز الحرص المساعدة للمحبوب بدافع الوجه والضعف الموجود فيه، ومن خلال ضعفه القابل للانتهاك والانجرار اتجاه الظهور المقدس للآخر المحبوب، فقط في العلاقة اللاتماثلية "وجها لوجه" ، بمعنى أن الذات ليست متماثلة تختلف عن طريق الهوية، والاتيقا تعمل على إظهار هذا الاختلاف بعيدا عن الصراع بين الأنوثة متخذة الخطاب الوسيط الذي يحمل خبرة الأنا اتجاه الآخر بعيدا عن الانصهار الذي فرضه أفلاطون في "محاوره المأدبة" بين المحب والمحبوب.

¹ -Emmanuel Levinas ,totalité et infini , p142.

يفصل ليفيناس بين الأجناس من خلال قوله فصل الأجناس ليس ثنائية حدين متكاملين يفترضان كلا موجود مسبقا، والقول بالثنائية الجنسية تفترض كلا، هذا ما يقودنا إلى طرح الحب كاندماج غير أن انفعال الحب يقوم في ثنائية لا يمكن دمجها، إنها ما يتوارى إلى الأبد¹، فنظرة ليفيناس من خلال هذا القول موجهة إلى التملك والشعور المتبادل بين المحبوبين، فالحب يستوجب أن تكون مسؤولا بالقدر الذي يمكنك أن تحب به، أن تكون مسؤولا على الغير أو المحبوب، أشبه أن تكون: " محبا قبل الحب، الحب معناه هو "حب الحب"، الذي تمنحه لي المحبوبة²، أي أنه لا تحب انطلاقا من الأنا بل من الحب الذي تمنحه لنا، وهنا الحب لا ينفك عن مفهومه الإيروسى، شعور الحب يأتي من خلال قصدية وجه الآخر اللذان يتبادلان المشاعر (الذكر والأنثى)، مما يلزم الذات ايتيقا بمسؤولية اتجاه المحبوب. الحب يتجلى بالقدر الذي تستطيع الذات أن تمنحه للآخر فهو يمثل تجليا مفرطا، يأتينا من استقامة الوجه لا يعني هذا أن غيرية الآخر تزول عند الزواج، لأنّ الفصل الجنسي لا يمكن موضعه ضمن التصنيف المنطقي فيما يخص الفصل والنوع، فالفرق بين الأجناس هو الذي يقود الذات نحو الآخر المحبوب، وليس التناقض الموجود بين الوجود والعدم لأنّ هذه المسألة كانت ولا تزال تهدّد الوجود الإنساني.

ينزه ليفيناس الحب عن مفهوم الرغبة الجنسية وخطر رعب الوجود، حيث يرتبط الحب ارتباطا وثيقا مع الحشمة والحياء لأنّ فصله عن الاتيقا يعني أن الذات تفقد كل شعور بالشفقة والحشمة والحياء المنتمي إلى الحياة الليلية المليئة بالخوف والاغتصاب التي توصف بالرعب والانتهاك، فالحب في الايروس يعبر عن العلاقات الإغرائية والجنسية، والاغتصاب حيث اللاشعري، أين غياب الاتيقا، فلتجاوز هذا الانتهاك وتخليص الايروس من الإغراء الحسي لزم وجود الغيرية الاتيقية التي تحوي وتضم كل من المحب والمحبوب، لتلعب المسؤولية أمام الآخر دور المحافظ على الاتيقا رافضة العنف والاغتصاب، واللاحشمة التي تتيح كل شهوة تجعل من الحب مريضا في العلاقات الزوجية التي تأخذ من الشهوة غاية لها، فالإيروس الحقيقي هو الذي لا ينتهك ولا يشبه باقي الأشياء إنه آخر مغاير لي وأنثى، يقول دريدا " ففي الأنثوي يوجد ما يغتصب وما يمنع العنف، حيث يعرض ما هو قابل للانجراح دون دفاع، فالذي يوجد في الأنثوي هو أنه يظهر ذاته بالنسبة للأنثى، فيمنح الوجه الذي يغدو إلى ما وراء الوجه حيث الايروس³.

¹ -Ibid. .p142

² -Rodolphe câlin ,François –David sebbah ,le vocabulaire de Levinas ,ellipses édition marketing , paris ,2002 ,p23

³ - Jacques Derrida , l'écriture et la différence , édition du seuil ,paris ,1967.p76

إنّ ما يجعل الإيروس عفيفا هو الوجه العاري، الذي لا يغتصب ولا يقتل ويرفض كل أنواع العنف وغياب عنه يجعل الذات تدخل في إطار الأنانية والصراع مع الغير، يأخذ الحب هنا بعد ميتافيزيقي بحكم أن الوجه الذي تتجه الذات نحوه وجه متعالٍ، فالهدف من الإيروس هو ما ورائي يبتعد بالذات عن كل شهوة جسدية كالجوع الذي يطلب إشباعه، حتى يوجد ما لا يوجد، فالأنوثة دائمة البحث في تمثّل الحب لكثّتها تعاني من عدم القدرة على إيجادها أو البوح به، فهي تملك جوع هذا التعبير نفسه، و هو في جوع دائم التزايد.¹

يأخذ الجوع مكانة بارزة في فينومينولوجيا الشهوة بعيدا عن الشهوة الجنسية التي تطلب إشباعا حسيا ماديا، بالأكل أو الشرب أو الجنس، تأخذ الأنثى مكانة أساسية هنا لأنّ عدم النظر لها كوجه يدخل الذات في أزمة جنسية لا تستطيع الخروج منها، بالمقابل فالنظرة لها كوجه عاري تجعل من الذات تقع في دائرة المحرمات فلا تراها على أنّها شهوة أو غريزة تطلب الإشباع .

من جهة أخرى تطرح أخلاقيات جديدة للممارسات الجنسية التي تفرض على الذات سلوكا معينا عند القيام بهذا السلوك يصبح الحديث هنا عن المباح و المحرّم، لأنّ النظر لها كمتعالٍ يحدّد علاقة " الأنا" مع اللانهائي فلا يسمح للذات بانتهاك المحرّم وتصبح الغيرية ملزمة للذات اتقيا عن طريق الإيروس إنّهُ القلق الليفيناسي الناتج عن حب الآخر، ولكنه يرى ليفيناس أن الذات تكون في علاقة مع الغير سواء كان أنثى أو ذكر، حيث تتحدّد أسس علاقة الذات بها وفقا لفينومينولوجيا الإيروس من خلال الغيرية التي تتبنى على أساس الحب بين المحب والمحبوب، في الغالب تكون علاقة الذات معها علاقة ثنائية تستبعد وجود طرق ثالث، فالحديث هنا يكون عن الأنا " الرجل وأنت "الأنثى" و تسمى هذه العلاقة بالمضايقة وحسن استقبال الآخر لأنّها تبتعد عن كونها علاقة اجتماعية تتفاعل فيها عدة أطراف بدليل أن المضايقة تكون بين جنسي الذكر والأنثى التي تعد ذات موجودة بالنسبة للأنثى، والتميز بينهما "الأنثى هي آخر بالنسبة للموجود الذكر، وليس فقط لأنّهما من طبيعة مختلفة، بل أيضا لأنّ طبيعتهما في أحد أوجهها تمثّل الغيرية².

تبتعد المضايقة عن التصوّر الذي يجعلها ترسخ الاختلاف بين ذات المرأة وذات الرجل للتمايز الموجود بين جسديهما، بل لأنّ الأنثى حاملة لذات وخبرة تميزها عن ذات الرجل من جهة ومن جهة أخرى هي مماثلة له وتدخل معه في علاقة غيرية مبنية على الحب المتبادل بينهما، عندها فقط في إطار هذه العلاقة تتحدّد هوية كل منهما بالمواجهة وجها لوجه، أي ضرورة البعد الإيتيقي لعلاقة الذكر والأنثى باعتبارهما ذاتين منفصلتين، لا يمكن للحب أن يختزل الآخر في الأنا، والقول

¹ -Emmanuel Levinas , totalité et infini ,p 288.

² -Emmanuel Levinas , éthique et infini ,p57

إنّ الثنائية الجنسية تفترض كلا هذا يقودنا إلى طرح الحب كاندماج، بيد أن انفعال الحب يقوم في ثنائية لا يمكن دمجها.¹

3-قراءات في فلسفة ليفيناس الأخلاقية:

إنّ أخلاق الحوار عند ايمانويل ليفيناس تتمحور كلّها حول العلاقة بالوجه و هي علاقة اتيفية خالصة، تسمح بإنقاذ خارجيته الجذرية أين يوجد الآخر برمته قبالة الذات من دون موانع أو تحفظات ؟ الوجه هو التعبير عن التفرد وعن جوهر الآخر الإنساني الفردي، لذلك يضع الوجه الأصيل ضد الواجهة الزائفة، فالآخر الذي يُعرض أمام الأنا يُعرض فقط كوجه إنساني، لذلك كان الوجه هو أساس علاقة الغيرية بين الأنا والآخر، و لما كانت الهوية عند ليفيناس تستمد وجودها من خلال الآخر، فإنّ اللقاء بالآخر لا يتم إلا بواسطة الوجه، لذلك يجعله الركيزة الأساسية في تحديد الهوية فيرى أن الوجه هو موقع إظهار التعبيرات والعواطف بل إظهار الروح ذاتها، وهذا لما للوجه من سمات يعتبرها بمنزلة اللغة والحوار التي ينشأ من خلالها جسر العلاقة بين الذات والآخر.

إنّ العلاقة مع الآخر تحكمها الأخلاق وتقوم على الأخوة الإنسانية بوصف الآخر ذات وليس موضوع، والهوية تكتمل بإرجاعها إلى الآخر، عبر دلالة الوجه فهو المعبر الأساسي عن الاختلاف وكل الأديان يجب أن تقيم الحوار على أسس خلقية وليست معرفية لأنّ بهذه الأخيرة سيكون مصيره الفشل¹.

يعتبر ليفيناس أن رؤية وجه الآخر تشترط التحلي بالإتيقا، والتسلّح بالحشمة والحياء، كما أن الحوار بين الذات والآخر يزيل الكثير من اللبس الذي يكدر السلم العام بين الأنا والآخر، فالحوار المتبادل يؤسس العدالة المنشودة، والخطاب بينهما يفتح الباب على مصراعيه لتتكشف الحقائق وتتجلى أسس الحق والعدالة.

وهناك بعض القراءات لفلسفة ومن بينهم:

- ليفيناس ايمانويل ، الزمان و الآخر ،المصدر السابق ،ص 100¹
¹ - قصير، علي، ايمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، المرجع السابق،ص 296

بول ريكور: يقر ليفيناس بأن ليس على الآخر أن يتحمل مسؤوليتي كما أقوم بها أنا جرائه، بالإضافة إلى احترامي له والتضحية من أجله حتى لو تطلب الأمر مني الموت من أجله. معناه أنني مسؤول عنه دون مبادلة، فلا أنتظر منه مقابل، هذا ناتج عن التأسيس الأخلاقي للعلاقة بين الأنا الآخر. إلا أن بول ريكور ينفي هذا بل يعترض عليه إذ يرى بضرورة المبادلة¹، حيث ينبغي على كل واحد منا أداء مهامه بمعنى أكون مسؤول عنك وأنت بدورك ترفع المسؤولية عني أي كل ما يهيك ويشغل مجال تفكيرك يهمني ويأخذ حيزاً من تفكيري أيضاً، لأنّ مستقبلنا ومصيرنا واحد. وبالتالي يدعو ريكور إلى ثنائية النظرة فلا تقتصر هذه العلاقة على الانفتاح على الآخر بجعله المهيم الوحيد عليها متناسياً الأنا بطمسها رغم أنها تشكل طرف لإنجاح العلاقة الاجتماعية .

إذا كان الحوار حسب فينومينولوجيا الوجه عند ليفيناس أهم عمل للوجه بل هو الأساس لكل العلاقات التداوتية بين الأنا والآخر، فإنّ الحوار بمعناه الحقيقي هنا لا يتم ولا يكون، فلأنا لا يتكلم بل يتلقى الأوامر، والآخر لا يسمع بل يصدر الأوامر، ومن شروط الحوار الحق التفاعل بين ندين لا بين أمر ومأمور، فحوار الأمر بالمأمور ليس حواراً بالمعنى الدقيق وإنّما أمر واستجابة. و هنا يفتقد الحوار الليفيناسي أهم شروط الحوار الحقيقي إذ أن المتكلم الأمر الوحيد وهو الآخر، أما الذي يبقى للأنا هو التنفيذ وتطبيق الإلزام دون مناقشة أو الإنتباه للمهمة المؤكدة له، وبالتالي ليس لقاء اتقي بقدر ماهو ضروري و الإلزام الذي يشترط التنازل عن الحرية، فالأجدر هنا أن يتم الاعتراف والتفاهم².

لا يمكن أبداً أن يقوم حوار صحيح بين "أنا" تامة المسؤولية والخضوع و"آخر" تام الإطلاعية والتعالي، فعدم التماثل والتناظر في المواقف أو غياب الندية بين أطراف الحوار يقطع حق الرعاية على حد تعبير بول ريكور "الرعاية هي استجابة لتقدير الآخر لي، ولكن لو لم يكن مثل هذا الرد عفويا بطريقة أو بأخرى، فكيف لا تختزل الرعاية عندها إلى مجرد واجب كئيب"¹. ومن ثم فإذا كان كل التقدير الآخر عند ليفيناس، فيجب أن يكون هناك تقدير الذات عيناها كآخر وهنا تعطى الرعاية عند ريكور بوصفها تقديراً للآخر كالذات عيناها، وتقدير الذات عيناها كآخر معنى أفضل من الوجه عند ليفيناس، إذ تعطي الطابع التوزيعي لكل واحد، وهذا ما تفتقده فلسفة ليفيناس التي تدعي أنّها تطبق الإتيقا والعدالة، مع وجه أجنبي، لا تقوم بشيء تجاهه سوى الاستماع لأوامره، إنّ المسؤولية هنا يجب أن تراعي أيضاً الظروف الخاصة بالذات .

¹ - ريكور، بول، الوجود و الزمان و السرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي ، ط1، 1999، ص29.

² - رحيم، عمر ، فينومينولوجيا الوجه و الإيروس عند ايمانويل ليفيناس، المرجع السابق، ص 105.

¹ - ريكور، بول، الذات عيناها: كآخر، المصدر السابق، ص381.

كما تكمن القراءة العربية لفكر ايمانويل ليفيناس الناقدة له عبر دراسة مصطفى كمال فرحات المندرجة تحت عنوان : صروف الكينونة بين ليفيناس وهايدغر- حرب الإتيقا والأنطولوجيا – فلا يوجد أي أدلة تبرهن على وجود اختلاف كبير بين هايدغر وليفيناس من حيث الجانب الفلسفي لكليهما. مما سبق دراسته أن فلسفة هايدغر – حسب رأي ليفيناس- تمتاز بالضيق والانغلاق لكونها تهتم بالوجود و أهملت الموجود الأساسي الإنسان مع مختلف علاقاته، فلم يجد ليفيناس بديلا سوى الغيرية كعنوان لفلسفته لكونها تدعو إلى الإنفتاح على الآخر عن طريق أسس اتيقية مختلفة (المسؤولية، اللغة، الحوار، التعايش) ، كذلك الأخلاق الفلسفة الأولى¹.

بما أن الوجود هو المهيمن الوحيد على الطرح الهايدغري، فإنّ الوجه هو المسيطر الفعال عل الفلسفة الليفيناسية الإتيقية، بحيث يكون الاختلاف بينهما في مسألة الموت، إذ نجد هايدغر يعتبر هذا الأخير موتي أنا بينما ليفيناس يرى بأن الموت هو موت الآخر.

أي هنا تظهر المسؤولية عند ليفيناس إذ يرى بأن على الأنا أن تكون مسؤولة حتى لو طلب منها أن تضحي بنفسها قصد انقاذه فتكون منهمكة في التفكير حول موت الآخر قبل التفكير بموتها الخاص. والملاحظ هنا ومن خلال الواقع لا مكان ولا أثر لهذه المسؤولية الليفيناسية حيث نجد كل من المنفعة الخاصة، وحب الذات والأنانية تطغى على الكيان البشري، أما فيما يخص فكرة الموت لا يمكن أن يكون لها دور في هذا الواقع المعيش، وهذا ما يتضح لنا جليا في معاناة الشعب الفلسطيني وما تحويه من دلالات عنف وبطش مريرين.

فحسب نظر المفكر العربي مصطفى كمال فرحات يصف الإتيقا الليفيناسية بالتعالى المنبثقة من التعالي الديني اليهودي بأنّها مدعاة للفخر والتكبر، من حيث المعتقد فكرتهم بأنهم شعب الله المختار، فإنّ ليفيناس مجد الآخر ضمن فلسفته الآخر اليهودي وسعى جاهدا لتأسيس علاقة اتيقية في التعامل بين اليهودي وأخيه اليهودي فقط، أما الشعوب الأخرى هم غير معترف بهم في الأصل وهذا وفق فكرتهم المستوحاة بأن الله يحب طائفته اليهودية فقط، حيث يتم رؤية الإله في وجه الآخر فبمحبتنا و استحالة قتله نتوصل إلى بلوغ رضا ومحبة الإله.

يظهر في خطاب ليفيناس الذي يضيف على مصطلحاته بعدا يهوديا شأنه شأن مارتن بيار الذي يتكلم عن الأنا والأنت، في الفلسفة الحوارية ثم نكتشف أن اليهودي والشعب اليهودي الأنا الأزلية

¹ - فرحات، مصطفى كمال، صروف الكينونة بين هايدغر و ليفيناس، حرب الإتيقا ضد الأنطولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، علمية محكمة، العدد 17، القاهرة، مصر، 2007، ص 150.

توجد في المركز ويدخل الإله في علاقة خاصة مع اليهود الذين يتحول تاريخهم إلى وحي ويصبح الوحي بالنسبة لهم عقيدة .

إنّ صراع الأنا اليهودي مع الآخر العربي الفلسطيني صراع سبق هذه الفلسفة ولا يزال ماثلاً لحد الآن بل هو أكثر حدة وعنفاً مما كان عليه. كان على ليفيناس أن يجسد أفكاره واقعياً وعملياً، باتخاذ موقف حاسم تجاه ممارسة الإحتلال الصهيوني للشعب الفلسطيني، الذي يقوم بعملية القتل وجه لوجه، أمام أضعف البشر الأطفال والنساء العزل، فأين هذه الصورة المثالية أن الأنا مسؤولة عن حماية الآخر ومهمتها حراسته.

ومنه فلسفة ليفيناس أتت لتعيد للغير الاعتبار له، لكن سقطت مرتان : الأولى قتلت الأنا باسم الغير، والثانية خصصت الغير باطنياً في المجتمع اليهودي، فوقعت هي الأخرى في أنانية الذات، أو مركزية الذات التي جاءت الفلسفة الليفيناسية لتحاربها.

لنصل في الأخير أن دعوات ليفيناس ماهي إلا دعوات طوباوية، تنشّد بناء مشاريع فكرية وهمية تستمد قوتها من غواية الخير، و الرغبة اليوتوبية في بناء مدن فاضلة لا وجود لها في الواقع العملي.

الفصل الثالث : أخلاقيات الحوار عند بول ريكور

المبحث الأول : ريكور وسؤال الهوية

المبحث الثاني : ريكور والمقصد الاتيقي

المبحث الثالث: رهان الإيتيقا في تحقيق العدالة

المبحث الأول : ريكور و سؤال الهوية

- 1- الهوية الذاتية و الهوية السردية.
- 2- البعد الأخلاقي في الهوية السردية.

المبحث الأول : ريكور و سؤال الهوية

01 – الهوية الذاتية و الهوية الغيرية :

تندرج الهوية ضمن الفعل التحاوري في فلسفة بول ريكور والنظرية التأويلية حيث أن الفعل التحاوري يقدم لنا المساهمة الأخرى عن جدل الواقعة والمحتوى المخبري **Propositionnel** **content** عن طريق ما يمكن تسميته بالفعل التحاوري أو الفعل التقريري، إذ أردنا الحفاظ على

التناظر مع الجانب التقريري في الفعل الكلامي وذلك حسب بول ريكور من أوجه الخطاب المهمة في الحوار، حيث أنه يتوجه إلى شخص ما فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب، وحضور الإثنين المتكلم والمستمع¹، فالعلاقة بينهما تركز على الميكانزمات المشتركة فكلاهما يشكل اللغة بما هي اتصال .

يشكل الحوار بنية جوهرية في الخطاب و يحتفظ السؤال والجواب بحركة الكلام و فاعليته² على اعتبار المتكلم والمستمع هما طرفان لنوع من الخطاب، و حسب بول ريكور فكل فعل تقريرى هو ضرب من السؤال و اثبات شيء ما يعني توقع اتفاق تماما كما يعني إصدار أمر ما توقع طاعته وحتى المناجاة الفردية أي خطاب الشخص المتوحد فهي حوار مع الذات أو نقول أن المناجاة هي حوار الروح مع نفسها حسب أفلاطون³، والذات كإشكالية التي يقترحها ريكور في الذات وكأنها الآخر تنتشر على مستويات عدة من استعمال فعل "agir" في المستوى الأول وهو مستوى فينومينولوجية هرمينوطيقية (التأويل) يوجه البحث من خلال شبكة من الأسئلة القريبة من اللغة العادية : من هي ذات الخطاب ؟ من هي ذات الفعل ؟ من هي ذات السرد ؟ من هي ذات التهمة الأخلاقية ؟⁴ .

من خلال مفهوم المطابقة وكيفية ارتباطه بالذات أو الذاتية يمكن أن نكشف مفهوم الذاتية بتأمل طبيعة السؤال الذي تشكل الذات إجابة له، أو إطارا عاما من الأجوبة وهذا السؤال هو سؤال (من) المختلف عن سؤال (ماذا) هو سؤال يقودنا إلى ميدان الفعل فنبحث عن الفاعل الذي يقوم بأداء الفعل، على اعتبار أن كل فعل له صاحبه الذي يتحمل مسؤوليته الأخلاقية سواء بالسلب (شر) أو بالإيجاب (خير) على أساس أنه يتضمن إتهاما، أو اعتذر أو تبرئة أو حمدا أو ذما .

إنّ كل هذه المعطيات تشكل سؤال الهوية عند ريكور، ذلك أن منهج ريكور في تحديد المفاهيم يقوم من خلال الترحال بين التأويلات المختلفة ومقاربة صراعاتها حول معاني الأشياء المعطاة لأنّ المفهوم يحمل في ثناياه معاني متعدّدة، وعادة ما يكون تعاملنا مع هذه المفاهيم بوجهة نظر تلقائية مباشرة تخضع لنظرة أحادية موثوقة للمعاني الظاهرة وكأنّها حقائق مطلقة، حيث يقول ريكور معرّفاً منهجيته المزاجية بين الظاهرية و التأويلية " إنّ التأويل هو كمال الفكر الذي يتكون من فك

¹ - بول ريكور ، نظرية التأويل ، الخطاب و فائض المعنى ، ترجمة ، سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ط2 2006، الدار البيضاء المغرب ، ص 42.

² - المصدر نفسه ، ص 42.

³ - المصدر نفسه ، ص 43.

⁴ - بول ريكور ، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، فؤاد ملبث ، مراجعة و تقديم عمر مهيبيل من منشورات الاختلاف ، المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء - لبنان - المغرب - ط1 2006 ، ص 126.

المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي ... لكن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل¹.

ينطلق ريكور من رؤية تأويلية للذات، على اعتبار أنها غير قابلة للإدراك ذاتها بذاتها بصورة مباشرة ودون أية وسائط، فالذات منخرطة في العالم من خلال الأفعال التي تقوم بها، كالقدرة على القول، والفعل والسرد والالتهام، مما يجعلها تتعرّف على وجودها بواسطة أفعالها التي ليست بالضرورة متولدة عنها بشكل مباشر، ويسمح هذا المنعرج بزحزحة الذات من منظورها البسيط القريب من السطحية إلى كونها ذاتا تحيا وتعيش في عالم خاضع لصيرورة معقدة ومركبة و هو ما يقترب من التصور الأرسطي للذات باعتبارها ذاتا فاعلة منخرطة في مسار حياتي متشعب ومتعدد الاتجاهات تلتقي فيه رؤى مختلفة ومتصارعة فيما بينها، لدى يقول ريكور لا يتوانى أرسطو في القول بأن كل تاريخ محكي بشكل جيد يعلمنا شيئا ما، بأكثر دقة، قال بأن التاريخ يحيل على اتجاهات كونية للشرط البشري و تحت هذا المعطى، فالشعر أكثر فلسفة من تاريخ المؤرخين، وهو أكثر التصاقا بالجوانب الحميمة في الحياة، ومهما كانت العلاقة بين الشعر والتاريخ الوصفي فإنّ الأكيد هو أن التراجميديا، الأسطورة، والملهاة، حتى نسرد فقط الأجناس التي كان يعرفها أرسطو، تنتمي إلى شكل من الفهم يمكن أن نسميه فهما وصفيا، وهو أقرب إلى الحكمة العملية وإلى الحكم الأخلاقي منه إلى العلم، وبشكل أوسع إلى الاستعمال النظري للعقل².

هذه الذات المنفتحة على العالم والمنخرطة في مسار الحياة، لا تكتفي بالتصور العقلاني لذاتها، بل ما يميّزها هو إنصاتها واستجابتها لما تحياه وتعيشه في العالم، فهي ذات تحيا أولا وقبل كل شيء، لكن المقصود بالحياة هنا ليس طابعها البيولوجي، وإنّما مضمونها الإنساني، فالإنسان ليس مجرد معطى جاهز ومكتمل التصور والفهم بشكل مسبق، وإنّما هو كائن فاعل، و موضوع فعله الأول هو قدرته على إنتاج فهم حول ذاته، من هنا يقول ريكور: "الحياة ليست إلا ظاهرة بيولوجية مادامت لم تخضع للتأويل"³.

والتأويل هو آلية نقدية تجعلنا نكتشف الثغرة التي تنخر الوجود البشري، من خلال المسافة الموجودة بين التأمل الميتافيزقي والتصور الحياتي للإنسان كذات فاعلة، أو بين الإرادة والقدرة، وهو ما يجعلنا أمام إشكالية يتم الانتقال فيها من أنطولوجيا ناجمة على التفضيل الممنوح للوجود

¹ - بول ريكور ، صراع التأويلات ، دراسة هيرمونيطيقية ، ترجمة منذر عياشي ، مراجعة جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، توزيع دار اويا للطباعة و النشر، ليبيا ، ط1 2005 ، ص 46.

² - المصدر نفسه، ص 48.

³ - Ibid, p 268

بوصفه الحق إلى أنطولوجيا تمنح الأولوية للوجود بوصفه فعلا وقوة، ضمن الاستعمالات المتعددة للموجود من حيث هو موجود¹.

فالتأويل عند ريكور لا يخضع لمفهوم واحد نحاول أن نطبق مسار هذه التأويلات المتعددة لتنزهما عن الفوضى والاعتباطية ونضعها في مجراها المنهجي والدلالي السليم.

يتجه ريكور نحو ضبط المفاهيم لإقامة نتائج نظرية وإجرائية، مبتعدا عن المبررات التي تطرحها منهجيات التأويل الأوحده والتي عادة ما تمارس سلطة مركزية في ضبط حدود الفهم لمعاني الأشياء، على اعتبار أن ريكور امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي استقى من أصولها الأسس الفكرية²، فبالنسبة له إنّ الذات تدخل في إطار وتحديد اتجاه التأويل أو العملية التأويلية هو الهوية.

هذا الانتقال من أنطولوجيا الوجود بوصفه الحق إلى أنطولوجيا الوجود بوصفه فعلا وقوة، سمح باكتشاف وضع الإنسان في خضم الفعل على مستوياته المختلفة، وهو وضع محكوم بالاتساق بين أوجه الفعل، مما يؤدي إلى التعرف على بنية الذات غير المنسجمة، إذ هي بنية تتضمن التناهي واللاتناهي في الوقت ذاته، فالإنسان كذات متكلمة يعيش لا تناسب بين الذات والذات، بين الفعل اللانهائي وكلامه الحالي، قدرته على القول ليست كلية وليست شفافة له في ذاته، فتحكمه في الكلام مهّدّد ومحدود دائما، مادام هناك تشتت بين إرادة القول والقدرة على القول، لأنّ هناك تعال للكلام، على إقدامنا للكلام وعلى منظورنا للكلام، نحن نتكلم، و نحن نتموقع بشكل ما ، هنا والآن notre ici³.

إنّ التشتت بين الإرادة والقدرة يضعنا أمام معضلة أساسية تتمثل في قدرتنا على الفعل، لأنّه من منظور ريكور رغم هذا التشتت إلا أن الوحدة، وحدة خطة الحياة ليست أمرا مستحيلا، بل هي أمر ممكن، مما يدل أن الوجود الإنساني ليس مفرغا ولا ممنوعا من أية غاية ، و لمن هذه الغاية هي غاية منبثقة من الفعل المتأصل في الرغبة وليست غاية مستقلة بذاتها، بهذا الشكل تكون غاية إنسانية، و من ثم تكون قابلة للتحقق، وعليه يقول ريكور " كائن لا يقدر على الكلام و لا على الفعل لا يمكنه أن يسترجع ماضيه، و لا بإمكانه إعادة بناء وحدة حياته بشكل متماسك ليهدف إلى تحقيق

¹ - ريكور ، بول ، بعد طول تأمل ،المصدر السابق، ص 130.

² - الزين، محمد شرقي، تأويلات و تفكيكات ، تحول في الفكر الغربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ط1 2002 ، ص 68.

³ -Jean dieu moleka liambi, la poetique de la liberte dans la reflexion de paul recoeur, lharmathan,2005,p 169.

اكتماله الأخلاقي، لأنّ كل النشاطات تقتض بشكل ما استعمال الكلمات وأخذ المبادرة في العالم المعيش¹.

إنّ هذا التشتت لا يمنع الإنسان من استهداف اكتماله الأخلاقي في العالم المعيش، وبالتالي القدرة على الفعل و أخذ المبادرة فبالنسبة لريكور " الفعل الإنساني موجه نحو غاية تتمثل في خير الإنسان، و اكتماله السعيد، لهذا يجب علينا أن نغادر نظام " الأنا أقدر " الذي يتأكد في الإخضاع والنفي لكل مضمون من أجل الوصول إلى البحث عن الحياة الجيدة في نظام الواقع الفعلي، الحرية تتأكد وتنخرط باتباع ألفاظ بسيطة، في الأشكال الملموسة، الاختيار، أو القرار، أو الالتزام التاريخي الذي يسميه ريكور بأسماء مختلفة ، ممارسة ، خطة حياة، مشروع حياة مرجع².

يفترض ريكور اختراط الفعل البشري في التاريخ بوصفه تاريخا للحياة ، وبما أن الحياة تتصف بالسيرورة و الديمومة، فإنّ القبض عليها ليس أمرا بسيطا ، وهو ما يعني صعوبة الحصول على خطة لها ، في ظل التناهي الانساني، فتصوّر الانسان الذي يختص به ريكور، يبقى مرتبطا بقوة بالمعنى المحدود، التناهي الإنساني، هذا هو الإنسان " متموضع بين البداية والنهاية، بمعنى مباشر، هو مؤقت، سببي، غائي، أما لا تناسبه في أنّه ليس له السعة اللانهائية حتى يتضمن ويشتمل على المبدأ و النهاية³.

هذه هي الرؤية المأساوية من المنظور الريكوري، فالوجود الإنساني، وجود محدود، لا يترك المجال للإدراك المطلق للحياة الإنسانية، وهي المفارقة التي يشير إليها ريكور في بنية الذات الإنسانية، فبقدر ما أن الذات منبثقة من ذاتيتها بقدر ما هي بعيدة عن ذاتها، بسبب اللاتناسب بين الإرادة و القدرة، وهو ما يمنع التقاء الذات بذاتها بصفة مباشرة، لذلك فالفهم الفلسفي للمفارقة الإنسانية يفترض طريقا تأمليا يمر عبر تواسطات متتالية ، فالتأمل الفلسفي لا ينطلق من الصفر، هو بالأحرى إعادة بدء، فهو يتغذى من ثروة لغوية، ما قبل فلسفية، و هي مليئة بالأفكار، وطريق التأمل يجب أن يعيد امتلاك هذه الثروة تدريجيا من خلال مراحل متتالية، ونترك توجيهها للمنهجية المتعالية التي تنطلق من الموضوع لتصل إلى شروط إمكانه بدون أن تبقى سجيئة في نزعة متعالية تصبح غاية في ذاتها، إلى غاية بلورت مفهوم الهشاشة الإنسانية⁴.

¹ -Ibid, 175.

² - La poetique de la liberte op, cit,p 203 .

³ - ريكور، بول ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر، عدنان نجيب الدين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، بيروت، لبنان، ط2003، 1، ص41.

⁴ -Dominico Jervolino, une hermenetique de la condition humaine, op,cit,p 19.

يؤكد هذا التصوّر على البنية الصراعية للذات الإنسانية، بماهي بنية تجمع بين المطلق والنسبي، والتاريخي والمتعالي، والداخلي والخارجي، والماهوي والعرضي، في صيغة حوارية، ضمن سياق مفتوح، بما يجعل الإنسان ذاتا قادرة على الفعل بشكل دائم ومستمر، في سياق يكتنفه الغموض وعدم الوضوح، مما يجعله في صيرورة دائمة وترحال متواصل للقبض على ذاته لكن دون جدوى، إلا أن هذا لا يعني فقدان المطلق لذاتيته، وهكذا فريكور لا يتردد في الحديث عن البنية المتناقضة للكائن البشري أين نجد قطبين لا يمكن الفصل بينهما.

في الحقيقة أن ريكور يجري حوارا فلسفيا مبنيا على قواعد فينومينولوجية بين ادموند هوسرل وإيمانويل ليفيناس . وفي إطار الحديث عن البعد الأخلاقي للعلاقة بين الذات والآخر، فإن هوسرل يضع في صميم ابوخيته epoche الذات كذات والآخر كموضوع يقوم عليه الشعور كموضوع يقوم عليه الشعور و يتجه نحوه و أن الآخر يصنع ذاتي أمامه كموضوع يثير اهتمامه وإدراكه، و أنه في النهاية علينا الإقرار بأن الذات والآخر يشكلان موضوعات تملأ هذا العالم. وفي هذا يتحدث هوسرل عن التعولم (mondaneisation) ، وهذا "يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم"¹.

إذن أن الآخر يمثل بجسده داخل عالمي الذي يمثل أمام الآخر بجسدي وأن التعايش بين الطرفين لا يعني اختراق خصوصياته وحالته المعيشية وحتى ذاكراته فكل منا يحمل ذكرياته الخاصة به، فعلاقتي بالآخر تفرض وجوده كهدية و تقدمه appresentation على حد تعبير هوسرل " يمزج بطريقة فريدة التشابه وعدم التساوي"². وبالمعنى العام إن هوسرل يحدث نوع من القطيعة على العينة التي تمثل الذات والآخر الذي يمثل الجسم المقابل والمماثل في نفس الوقت على أساس تواجد التشابه بين الوجودين و الاشتراك في العيش داخل هذا العالم.

إن هوسرل يمثل الفينومينولوجيا التي تقوم على فكرة التعالي أي الترانسندنتالية التي تفصل بين الذات و الموضوع، غير أن اختزال الآخر بالمعنى الظاهري لا يمكن أن يتحقق إذا تم إحداث التطابق واستخراج ذلك التشابه الواضح بين المعنيين لأننا والغير، غير أن التقاطع بين الذاتيين لا يعني إلغاء أحدهما للآخر بل يفرض وجود كل ذات و من الناحية الأخلاقية يترض تحمل التبعية والمسؤولية لكل معنى تحمله الذات والآخر.

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق ، ص 613¹
²- المصدر نفسه، ص 615 .

أما بالنسبة لإمانويل ليفيناس الذي سبق لنا تحدثنا عليه في الفصل الثاني حيث أنّه تتوضح فلسفته الأخلاقية في تواجد الوجه *le visage* الذي يمثل الآخر، تلك المرأة التي تعكس وجودي من خلال تقاسيم شكلها المتمثل أمامي، إذن الآخر حقيقة أنطولوجية وبعد أخلاقي علينا الإقرار بذلك التقاطع الذي يحدث بيني وبين الآخر " حين يرتفع وجه الآخر في مواجهتي أو أعلى مني فهو ليس مجرد ظهور أستطيع أن أضمه إلى داخل تصوراتي الخاصة بي، بالطبع الآخر يظهر فيظهر وجهه"¹. إنّ ليفيناس يجعل من الآخر وجود ضروري لتحميلي المسؤولية والتبعية، لأنّه على وجه الآخر الآخر نقش الأمر القائل: " لا تقتل " إذن إن الأمر يجعلني باسم الأمر الأخلاقي مسؤولاً أمامه وأمام كل وجه يتمثل أمامي " إنني مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلاً إنّ عليّ أن أتحمّل كل شيء "². وبهذا المعنى فإنّ ليفيناس يفتح المجال أمام الآخر ليثبت وجوده وأن تحقيق ذلك الاستقبال والتعرف على الوجه المقابل له ، لكن تصوّر ليفيناس للعلاقة بين العينية و الآخر يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: ما حدود المسافة التي تجمع أو تفصل بين هذين الوجودين ؟

يرى ريكور أن هناك مغالاة لا تضع حدوداً فاصلة بين العينية والغير مما يؤدي إلى بلوغ أقصى حدود اللامتناهي . إذن بهذا المعنى يحدث شيء من الانحلال أو نكران الذات في الآخر حيث الذات تصبح رهينة للآخر.

نخلص من هذه المواجهة التي أجراها ريكور بين هوسرل وليفيناس حول فينومينولوجيا العلاقة بين الذات والآخر إلى أن ريكور يحدد البعد الديالكتيكي المتكامل بينهما " لأنّ الواحدة تنتشر في البعد المعرفي للمعنى في حين أن الأخرى تنتشر في البعد الأخلاقي للأمر "³. إذن إنّ هذا الديالكتيك الذي يبرّر العلاقة بين الذات والآخر يؤدي إلغاء أحدهما الطرف المقابل له.

يتجاوز ريكور المنظور الثنائي لبنية الذات إلى البنية الحوارية للذات، ففي نظره، " النفي سابق على التأكيد (السلب، الإثبات) في الحياة الفكرية، فالإنسان يكتشف ذاته عن طريق التساؤل، والشك، والقلق، ويعلن عنه ككائن متناهي، لكن هذه النتيجة لا يترتب عليها الوصول إلى مبدأ عدم الوجود، لأنّ السلب يكشف لنا عن تناهينا، و هو دليل أيضاً على إثبات أصلي يفترض التمايز والغيرية، فالعلاقة والغيرية، تحتل مكانة أساسية "⁴.

- المصدر نفسه، ص 618.¹

- جاكولين، روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 66²

- ريكور، بول، الذات عيناها كآخر، المصدر السابق، ص 626³

⁴ -Gaelle fiasse, lautre et l amitie chez Aristote et Paul Ricoeur,Analyses ethiques et ontologiques, editions de l institut superieur de philosophie, l ouvain la – Neuve :,Edition Peters .Paris ;2006.P80.

تعد الغيرية مقدمة ضرورية لتبلور الفكر التاريخي المتعلق بحفظ الذات لدورها في الحياة، فلقد انعكست الفلسفة من خلال مبحث الغيرية لتحقيق الإنسجام بين حضور الذات الذي يمثله الرأي وحضور الآخر المتمثل في أشياء العالم، وبسبب ما احتلته الغيرية داخل المسار الفكري الفلسفي¹، فالغيرية هي ضرورية في العمل الفلسفي للكشف عن تجاذبات الأنا مع الآخر على أساس الصراع الحضاري الفكري تبحث في الإنسان بما هو ذات واعية والآخر المتميز المختلف عنها .

أشرنا إلى تجاوز ريكور للتصور الثنائي للذات الإنسانية، مما جعل هذه الأخيرة أمام عالم مفتوح للمعنى والفعل، بعيدا عن عالم التعالي والاستقلالية في السياق الكانطي، و مسألة الذات هي أحد الخيوط الموجهة لكل بحث ريكور، ظهرت في كتاب الذات عينها كآخر. فالعلاقة مع الذات تمر عبر تأويلنا لعلاقتنا بالآخر، الذي هو الغير، أي بواسطة التفكير، و ريكور " له قناعة أن تكون أنت ذاتك ليس معناه أن تكون بذاتك " ²، و هو ما يعني أنك لا تكون ذاك إلا بغيرك، و لذلك فالفاعل ليس " الأنا " بل " الذات"، هذه الذات تطرح عودة تفكرية، و لكن خروجاً من التّوحد، فالعلاقة مع الغير مؤسسة للذات، ريكور يميز بين بعدين: الهوية " memete " و هي هوية شبه ثابتة (هوية جينية، هوية الطبع...الخ) و الهوية " ipseite " وهي أكثر حركية و أكثر جدلية، (هوية الإنسان الذي أخذ وعداً رغم العوائق، ديمومة الأنا التي تواجه مقاومات و خاصة غيرية الغير) ، هذا ما يقتضيه تصوّر ريكور عندما يضع الإنسان في محور الوجود، ويوثق صلته بالحياة كما يحياها ويعيشها على مستويات التأمل والفعل، ففي الوقت الذي لا يستطيع فيه الإنسان الموسوم بالهشاشة الإحاطة بالوجود، لا يمكن لهذا الوجود أن يتحدد خارج الوجود الإنساني، حيث يقول: " فليصنع الإله بي ما يشاء بعد موتي فأنا لا أطالب بشيء ولا أتطلع إلى أي حياة بعدية، أتيح للآخرين الباقين من بعدي، فرصة أخذ مشعل رغبتني في الوجود، و مجهودي لتحقيق فعل الوجود في زمن الأحياء"³.

يتصوّر ريكور الإستمرار في الحياة عبر الآخر، إذ يقول " إننا مع تيمة بقاء الآخر و فيه، ضمن أفق الحياة، ماذا عساي أصنع بأمواتي الذين يستوطنون ذاكراتي؟ إنّه مشكل أحياء ينطرح إزاء أولئك الذين فارقوا الحياة. فعبر انقذافي في الآخر يبقى بعد رحيلي، ذريتي وأصدقائي أشارك مسبقا في واجب الذاكرة، كما لو كنت أنتمي إلى مستقبل سابق حتى بعد موتي، بيد أن هذا لا ينبغي أن

¹ - غرايش، جان، الغيرية ، مقولة أخلاقية ، ترجمة وحيد بن بوعزيز مجلة آيس العدد 02 ، 2007 ، ص 28 .

² - Olivier Abel, jerome poree, Le vocablaire de paul ricoeur,ed, ellipses, paris,2007.P11.

- ريكور ، بول، الانتقاد و الاعتقاد، تر: حسن العمراني ، دار توبقا للنشر، ط1، 2011، ص80.³

يعود بنا إلى مخيال البقاء الخاص بعد الحياة¹. ويسترسل ريكور في العلاقة مع الآخر بقوله بوسعي " أن أذهب بعيدا، من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير مرة أن الأخلاق تعدد بالنسبة لي عبر الشوق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله، و من خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة².

وهذا يعني أن الغيرية لها أوجه متعددة، تنتهي إلى أفق مفتوح على الآخر الذي هو المحفز الحقيقي للذات، هذه الغيرية تطرح من خلال الضمير الذي يتمثل في ذلك الوعد الذي تلتزم به الذات أمام الآخر أو الآخر أمام الذات فالمسألة هنا لا تتوقف عند حدود اللغة التي تم بها قطع الوعد بل على الضمير الذي يتحمل مسؤولية هذا الوعد ويتحدد لديه الالتزام الأخلاقي أمام الإقرار والاعتراف أو عدم الإقرار؟ أي أن الضمير يعيش حالتين مختلفتين تماما حالة التائب والتعذيب الذي يلحق بالذات كاملة وحالة الارتياح بعد الاعتراف بالذنب وتحمل تبعية هذا الذنب، فالضمير بالمعنى الأخلاقي يحمل أثقال الذات التي اقترفت الأخطاء و هو ينتظر في أي لحظة من لحظات الزمن أن تقر وتعترف.

إن ما ينظم الضمير أخلاقيا هو القانون الذي يلزمه من الناحية الواجبية مجموعة من الإلزاميات التي يوجب عليه احترامها و حسن التصرف أمام الآخر على اعتبار العلاقة الواجبية والاحترامية التي يضمنها القانون، كما أن الأخلاق الإستهدافية تستحضر الضمير بغرض تحقيق مبدأ العيش لأجل ومع الآخر، لأن العلاقات الإنسانية تمثل أسمى درجات الوعي الأخلاقي، على الرغم من وقوع الضمير في غالب الأحيان في مفترق الطرق بين الإقرار أو عدم الإقرار: " إن نحن لاحظنا أن الإنسان يتخذ القرار في غمرة ما دعونه الطابع المأساوي للعمل"³. فالضمير يعني صوت الذات اتجاه الآخر وهذا بتعبير هيجل أي ازدواجية الضمير من خلال الجدلية الهيجلية بين السيد والعبد ففي كتابه "فينومينولوجيا الروح" يتحدث هيجل عن الاعتراف الذي يعبر عن انعكاس صورة الذات في الآخر: " إن السيد هو الوعي القائم لذاته وليس مجرد تصوّر هذا الوعي و لكنّه وعي قائم لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسط الآن وعي الآخر"⁴.

إن فلسفة الغيرية هي لقاء الآخر لكن هذه العلاقة به تمر هي الأخرى بالذات، لهذا يقول ريكور "من الممكن جدا أنّه يتعين عليّ من الناحية الفلسفية التمسك بالدفاع عن الذات ضد كل الادعاءات الرامية

¹ - المصدر نفسه ، ص 80.

- المصدر نفسه ، ص 81²

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 644³

⁴ - هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة و تعليق: مصطفى صفوان ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ، 1981، ص 162 .

إلى اختزالها، أظل بذلك فيلسوفا تأمليا، فيلسوفا للذات ، " Ipse " إنَّ هذا الفهم يقوم على تصوّر الذي ينطلق من وضع الذات في صميم مشروع الحياة، مما يجعلها ذاتا قائمة على المغايرة بدل المطابقة، وهو ما يجعلها ذاتا تتأمل وترغب وتتمنى، في هذه الرغبة وذلك التمني تتداخل الذاتية مع الغيرية .

نلاحظ هنا، مدى رفض ريكور لاختزال الذات في هوية مغلقة، تجعلها سبينة تصوّر دوغمائي، يحصر تلك الذات في جانب من جوانبها، فالذات بانفتاحها على الغيرية، تصبح قادرة على إدراك الآخر كذات، وهو ما يتيح له فرصة التعرف على إمكاناتها اللامتناهية في التاريخ، ويمكنها من التحقق الذاتي عبر الاعتراف المتبادل بين الذات والغير، من خلال هوية سرديّة مفتوحة تسمح بتضمن التغير والتحوّل في إطار حياة متماسكة، فالهوية باعتبارها ذاتا idem تم تعويضها بهوية هي بمثابة هوية تسعى إلى التحقق (ipse) Soi- meme هذه الهوية الأخيرة تتوافق مع ديناميكية البنية الزمنية الناتجة عن تكون شاعري لنص سردي.

هذه الهوية السردية هي هوية تنطلق من واقع الإنسان كفاعل داخل السيرورة التاريخية، ككائن يحيا حتى الموت، أي كذات لا يتوقف عن الفعل عبر التطلع المستمر إلى الحياة الجيدة، وهنا نشير إلى فرضية ريكور الأساسية للوجود الإنساني، لكن هذه الفرضية لا تعدم الأمل في استهداف الحياة الجيدة، من خلال ذات لها بنية حوارية، " فلفظ الذات يبدو متمائزا عن لفظ الأنا ليس فقط بطابعه التأملّي غير المباشر ... ولكن بطابعه الحواريّ"¹ . فصد تحليل للوجود مطبوع بالوجود من أجل الموت وموجه إلى الانتهاء لعدمية بدون طريق معروف، ريكور يعارض بين تصوّر الإنسان أين يعطي الأسبقية لموضوعات الأصالة Natalite ، الوجود كهبة للفلسفة، كحياة لا تموت أو لا ينتهي فيها التأمل، فلسفة لا تجهل تهديد النفي و لكنها لا تستسلم أمامه، فلسفة تعرف آلاف الجراح للوجود، ولكنها في مواجهتها لا تنغلق في وحدة أرسقراطية للفرد المتسامي ولكنها تنفتح على التضامن اتجاه الإنساني تحت كل صيغة.²

لا يرى ريكور أن الوجود هو وجود من أجل الموت أو من أجل الفناء أو من أجل لا شيء، بل الوجود هو وجود من أجل غاية، غاية العيش الجيد، أو السعيد، فلا مبرر لانغلاق الذات على نفسها، بل بإمكاننا الكلام عن "حركية بين الانخراط في الذات واستبطان الآخر"³ .

¹ --Dominico Jervolino, une hermenetique de la condition humaine, op,cit, p39 .

² - Ibid,p64 .

³ - Jean dieu moleka liambi, la poetique de la liberte dans la reflexion de paul recoeur, lharmathan,2005,p170.

فالآخر ليس خارجا عن الذات، بل إنه ما يؤسسها و يضمن بقاءها، ومنه " فتوسط الآخر لا يأتي إلينا من خارج تقدير الذات، لماذا؟ لأنّ الذات ليست جوهرًا مستقلا، ولا مواندة بدون نافذة ولا باب، فهي لا تحيلنا إلى أية فلسفة لأنّ الأنا مكتفية بذاتها، أي متحركة في المعنى، الذات أساسا حساسة ومتناهية هشة ومتلقية"¹.

يتضح من هذا أن الذات في حاجة دائمة إلى الآخر، الغير، ولذلك ميز ريكور بين الذات والأنا، فالأنا الذي ارتهن بالكوجيتو الديكارتي ظل أنا متعاليا مكتفيا بذاته، في حين أن الذات الريكورية منخرطة في العالم، مما يجعلها في تأثر مستمر بما يجري فيه، ويؤدي إلى تمكنها من إدراك نقائصها، كما يمكنها من التعرف على بنيتها المركبة، بشكل أفضل، بما يسمح لها استهداف حياة أكثر سعادة، مع الآخر الفرد، أو الجماعة أو الضمير أو القانون .

2- البعد الأخلاقي في الهوية السردية :

يطلق ريكور مصطلح الهوية السردية على كل ذات تمكنت من اختراق الزمن وتحوّل بفعل اللغة إلى حالة سردية قصصية تروى وتتداول عبر الأجيال، إنّ ما يعبر عن الفعل ليس هو اللغة التي تستطيع وإلى حد بعيد أن تنقل أفعال الذات وتحولها من الجمود إلى الدينامية وذلك بفضل القراءة التي نتحصل عليها من النص .

يقصد ريكور بالهوية السردية ذلك البعد الزمني الذي يلحق بالذات من الناحية الأنطولوجية، هذه الذات التي عرفت منذ لحظة تواجدها ثباتا في جانب الطبع أي تلك المعرفة الثابتة للذات فمهما حدثت تغيرات وتبديلات ظرفية، اجتماعية، سياسية، تاريخية و حتى تغيرات بيولوجية وفيزيولوجية فإنّ الذات تدرك تماما تواجدها داخل حلقة الوجود " إني أعني بالطبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه بفضل السمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهوية العددية والكيفية والاستمرارية ... "²

¹ - Ibid,p208.

- ريكور ، بول ، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق ، ص 285²

فالطبع هو النواة المكوّنة للذات عاى الرغم من أن ريكور قد استخدم مصطلح الطبع في كتابه "الإنسان الخطاء" على أنّه نقطة التناهي " فالطبع هو فعلا بطبيعته كلانية مظاهر التناهي، لنلا نجعل من الطبع شيء أو قدرا، يجب تكوين الفكرة بعناية انطلاقا من فكرة المنظور ¹."

لقد وضع ريكور الطبع بين الإرادي والإرادي فهو إذن متناه بمجموعة الخصائص التي تحدّده وتميزه عن غيره، فالطبع يشير إلى مجموع الاستعدادات الثابتة التي تجعلنا نتعرف على الشخص من حيث هو ذات لها صفاتها الخاصة بها و تصوراتها الباطنية التي تعيشها في إطار ديمومتها . ويرى ريكور بأن الطبع هو الذي يحيل الهوية الذاتية إلى هوية سرديّة بمعنى تدخل البعد الزمني الذي يطبع الشخصية لأنّه مهما كان ثبات الطبع واضحا فإنّ ثمة مكتسبات تلحق بالشخصية كالعادة التي تعكس قدرة الإنسان على اكتساب سلوكيات جديدة تضيف على الطبع بعدا ثانيا وكأن العادة هي الطبع في بعض الأعمال والمهارات التي يقوم به الإنسان، كما أن العادة لا تطبع سلوك فرد واحد فقط بل تمتد إلى السلوك الجماعي كالعادات والقيم والتقاليد التي يتواضع عليها المجتمعات فتصبح الطابع الأساسي الذي يميز هوية جماعة بشرية ما من الناحية الثقافية والسياسية وحتى الفكرية.

غير أن ريكور يؤكد أن جمود الطبع وثباته لا يعني عدم قابليته للسرد بل أن الذات تتحوّل من هوية ذاتية إلى هوية سرديّة وهي التي يمكن إسقاطها على شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص في إطار البنية الاجتماعية وفي الهوية السردية تتداخل عناصر ثلاثة في بناءها هي التاريخ، الخيال، والسرد .

فالسرد هو الوسيط بين الذات والآخر، لأنّ الحياة تنتقل عبر النص من مجموعة أحداث معاشة وأفعال وقيم أخلاقية تطبع الهوية إلى الآخر الذي يقرأها ويؤولها ويضيف عليها لمسة خيالية لأنّه يسافر داخل هذه السطور التي يقرأها مع هذه الذات فيعيش آلامها وأفراحها و إنفعالاتها و يتأثر بقيمتها ومبادئها، فالحياة حسب ريكور تصبح أسهل للفهم داخل النص أي عندما تصبح حكاية " أنّها الطريقة التي نتحدث بها في الحياة اليومية عن قصة حياة، فنحن نضع الحياة بمنزلة القصة أو القصص التي نرويها عنها ²."

إذن فالسرد محورا يدور حوله وجود الإنسان بمختلف سلوكياته وتصرفاته فهي تعبر عن عدد من النظم المعرفية والقيمية تمنح الذات وجودا في مكانها وزمانها، " فالذات التي لا تكون بمعزل عن

- ريكور ، بول، الإنسان الخطاء ، المصدر السابق ، ص 90¹
²- ريكور، بول ، الوجود و الزمان و السرد ، المصدر السابق ، ص 259.

تاريخيتها إذ هي تعيد بناء ماضيها حدثاً وصورة للحدث بأساليب رمزية تريد أن تقيم لها علاقة تتأقف بين الذات والآخر انفتاحاً وتغائراً " ¹ .

تعد الهوية السردية وسيط بين السرد التاريخي الذي هو سرد مبني على منهج موضوعي وقائم على أسس معرفية وسرد تخيلي يتعلق بالقصص الدرامية والحياة المعاشة التي مر عليها الأشخاص وفقاً لنماذج مختلفة لردود الأفعال والسلوكيات القائمة على الأبعاد القيمية والثقافية، فالحياة لابد لها أن تعاش و لابد لها أن تروى و تقرأ و تؤول و تفهم، فالهيرمينوطيقا هي الركيزة التي نعتمد عليها في قراءة النص السردية و من ثمة فهمه. إنّ الحياة بهذا المعنى لا تخلو من الفعل والبنية الأخلاقية لهذا الفعل، وأنّ الفهم قائم على القراءة الخيالية للهوية السردية وهذا ما يؤدي إلى انفتاح الذات المتواجدة داخل النص السردية إلى الآخر الذي يتشكل لديه الوعي بهذه الهوية، وعليه فإنّ هذه القراءة التخيلية للهوية لا تملك موضوعية وثبات في التأويل " أن تحكي هو أن تفسح فضاء تخيلياً للتجربة أين يتحقق الحكم الأخلاقي ضمن صيغة شرطية" ².

فالهوية السردية لا تعرف ثباتاً لأنها دائمة التشكل داخل فعل القراءة والتأويل والسرد التخيلي كما التاريخ الذي يعيد تشكيل الحوادث التاريخية كلما تجددت المناهج والقراءات أو صح التعبير، الشواهد الموضوعية للحوادث التاريخية. إذن السرد يلعب دور الوسيط الذي يوفر الشروط المعرفية للذات بطريقة غي مباشرة من خلال المعطيات الثقافية التي يتم إنتاجها عن طريق الفعل، فالوساطة السردية تؤدي إلى فتح مجال التأويل للذات التي طالما تساءل عن أبعادها كل الفلاسفة فالسرد إذن يوفر التواجد للذات داخل الزمن بأبعاده الثلاث الماضي، الحاضر، والمستقبل، ومنه تدخل الذات في نسيج البنية الوجودية " كائن داخل الإمكانات العميقة للذات الأخلاقي بتوسط الذات التخيلي" ³.

يتم دمج ريكور الذات بشكل سردي في دياليكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية، والذات هنا لا تكون مجرد ذات متأملّة، وإنّما هي ذات فاعلة، متخيلة، تهدف إلى التوليف بين ماهو متوافق و ما هو متنافر في هويتها، من خلال تخيل ذاتها، فريكور يرى أن " القدرة على عرض أنفسنا خيالياً أمام تأثيرات التاريخ، هي الشرط الأساسي للتجربة التاريخية بصفة عامة، لكن هذا الشرط دفين ومنسي إلى درجة أنه يشكل فقط مثلاً أعلى للتواصل بالمعنى الكانطي، إنّ حقيقة شرطنا هي الرابط التماثلي

-الورقلي، حاتم، بول ريكور، الهوية و السرد، دار التنوير للطباعة و التوزيع، 2000، ص 78¹

- المرجع نفسه ، ص 79²

- المرجع نفسه ، ص 88³

الذي يميز كل إنسان شبيهي، لا نبغعه إلا من خلال عدد معين من الممارسات الواسعة الخيال، مثل الإيديولوجيا و البيوتوبيا¹.

لا يلغي ريكور دور الخيال في بناء الذات كشخص، أي كذات غايتها إنسانية الإنسان، و يبدو ذلك طبيعيا لفيلسوف التأويلية الذي يقف بين عتبي الرغبة و العقل، فالإنسان في النهاية هو ذلك الكائن المحكوم بالتمزق، وهو ما يعطي للمخيلة دورا مهما في توليف ذلك التشتت والانقسام، ولذلك يلخص ريكور تحليله للإيديولوجيا والبيوتوبيا بالقول " على الإيديولوجيا والبيوتوبيا في النهاية التعامل مع الفعل الإنساني على أساس أنه متوسط و مبني و مندمج عبر أنظمة رمزية"².

هكذا يتم بناء الذات انطلاقا من هويتها السردية التي تتوسط الهوية الذاتية والهوية العينية، إن هذه الهوية السردية " تجمع طرفي السلسلة، ديمومة الزمن في الطبع وديمومة المحافظة على الذات "³.

ديمومة الزمن في الطبع تعني عدم تجاوزه لفكرة التوسط بتخلصه من فكرة التزمّن، إذ أننا ندرك الطبع من فكرتنا عنه، فالطبع بهذا المعنى خارجا عنا، فهو منظور يطل على الإنسانية، فالتماثل الإنساني متضمن في الغيرية المتبادلة للطباع الفردية"⁴. أما ديمومة المحافظة على الذات، فتعني قدرة الذات على الفعل والتسلح بالقصد رغم سياقات عدم الوضوح وانعدام اليقين، في وضع تنازعه الذات مع الآخر غير الذات.

لكن رغم ما قلناه عن ارتباط الذات بالهوية السردية في تحوّلها إلى الذات كشخص، إلا أن الهوية السردية وبسبب سرديتها ستجعل الذات مبهمة الحدود، وهو ما يدفع بريكور إلى التساؤل بالشكل التالي: كيف يمكننا إذا أن نحافظ على المستوى الأخلاقي على ذات تبدو على الصعيد السردى وقد تلاشت ؟ كيف نقول في آن معا: " من أنا" و كذلك : "ها أنذا " ؟ أو ليس من الممكن في النهاية أن نجعل الفارق بين الهوية السردية والهوية الأخلاقية يعمل لصالح الديالكتيك الحي بين هاتين الهويتين ؟"⁵.

هذا الديالكتيك الحي هو ما يجمع بين التاريخي والخيالي، بين إثبات الذات ونفي الذات، إنه الديالكتيك الذي يخرق الهوية الذاتية للإنسان يتصف بالإنسانية، في صورتها الجدلية بين المتناهي

¹ - ريكور، بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر، محمد برادة، حسن بورقية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2004، ص 157.

² - ريكور، بول، محاضرات في الإيديولوجيا و البيوتوبيا، تحرير و تقديم، جورج هـ، تيلور، تر، دار فلاح، رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2002، ص 35.

³ - ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 335.

⁴ - ريكور، بول، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 117.

⁵ - ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 338.

واللامتناهي، يقول ريكور " في فلسفة خاصة بالهوية الذاتية، كما هو الحال معنا يجب أن نقول: إنَّ الامتلاك ليس هو ما يهم، إنَّ ما توحى به الحالات القصوى التي يفرزها، الخيال السردى هو ديبالكتيك التملك والافتقار، الإنهمام واللامبالاة إثبات الذات وإزالة الذات، وهكذا فإنَّ الدعم المتخيل للذات يصبح "أزمة" وجودية للذات"¹. بهذا يبدو أن القول بتلاشي الذات على مستوى العلاقة السردية، يجعل مصلحة ريكور تتجه " نحو مسألة الفردية، فهو يبحث عن ما يميز شخص عن شخص آخر، وليس فقط ما يجعل إنسانا في إطار النوع"².

يرفض ريكور النزعة المتعالية للذات، عندما تؤدي إلى إلغاء كل مسافة بين الذات والشخص، فتصبح صفة الإنسانية مجردة بشكل نظري صارم، لهذا رأى أن الأخلاق الديونتولوجية لكانط عاجزة عن إعطاء معايير كاملة لاحترام الغير، فهي تعني من نقصين أساسيين، أولاً، طابعها التعسفي بالنسبة لعدم مراعاة عالم العواطف، وثانياً، أخلاق كانط، بسبب صوريتها، ومن منظورها الديونتولوجي، مؤهلة لأخذ تعددية الأشخاص، ولكنها أقل قدرة على ترك الفرصة لظهور لفظ " الغيرية" فستعمل عبارات مثل " إنسان كل كائن عاقل طبيعة عقلانية "، إنسانية" فالأخلاق الكانطية له ميل نحو إلغاء الغيرية، في حين أن الاستقلالية تتطلب التعددية والغيرية.

و من هنا يأتي البعد الأخلاقي في الهوية السردية أي على أساس الفاعل والفعل الذي قام به، فالاستحسان يكون من خلال قيم الخير والعدل، يقول ريكور " الأنا" ببساطة متناهية، لأنَّ النسبة يمكن أن تظهر مع أي ضمير نحوي في ضمير الشخص الأول في صيغ الاعتراف و قبول المسؤولية ها أنذا و في ضمير الشخص الثاني في التحذير³.

إنَّ البعد الأخلاقي هو حاصل الدراسات المجتمعة التي تضيف إلى الأبعاد اللغوية والعملية والسردية للهوية الذاتية باعتباره واجبا من خلال أربع طرق للإجابة عن السؤال من يتكلم ؟ من يعمل ؟ من يروي ؟ من يروي قصته ؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمل التبعة ؟ (المسؤولية) و بمعزل عن السؤال من الذي يمثل الهوية الذاتية يمكن القول أن المجموعة الفرعية الرابعة تخضع بالفعل مثل المجموعة الفرعية الثلاث السابقة إلى القاعدة الأساليب و هي مرور التفكير عبر التحليل و هكذا فإنَّ المحمولين " حسن " و " إلزامي " حيث يطبقان على العمل فإنهما يلعبان الدور نفسه الذي تلعبه القضية الاستدلالية بالنسبة إلى المتكلم الذي يدل على نفسه حين يلفظها⁴، على اعتبار أن المهم في المسألة الأخلاقية هو الفعل الأخلاقي أو الفاعل و مدى أخلاقية فعله حيث أن الوضع هو

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 339.

- المصدر نفسه، ص 339.

³ - المصدر نفسه، ص 255.

⁴ - المصدر نفسه، ص 341.

الفاعل الحقيقي القدر على العمل، على أساس دور البنى السردية بالنسبة لتكوين الهوية السردية فالتحولات الأخلاقية (*éthiques*) أو الواجبة (*morales*) للعمل ستعامل هنا كما لو كانت محمولات من جنس آخر، وعلاقتها بفاعل العمل ستعامل كوسط على طريق العودة نحو الذات عينها¹.

المبحث الثاني : ريكور و المقصد الاتيقي .

1- استهداف الحياة الجيدة الخيرة.

2- الحكمة العملية.

¹ - المصدر نفسه ، ص 342 .

1- استهداف الحياة الجيدة الخيرة:

يرى بول ريكور أن المتخصصين في مجال فلسفة الأخلاق غير متفقين حول معنى كل من كلمة morale وكلمة éthique كما أن الاشتقاق اللغوي لا يفيد في تحديد الفرق في معنى كل من الكلمتين، لأن كلمة éthique يونانية الأصل، بينما كلمة morale رومانية الأصل. وهما معا تحيلان على معنى واحد هو آداب التصرف والسلوك، وبالرغم من الاتفاق حول ضرورة استعمال الكلمتين فليس هناك اتفاق حول طبيعة العلاقة بينهما.

لذلك قرر ريكور أن يجعل من كلمة morale كلمة مرجعية ثابتة وإعطائها وظيفة مزدوجة هي:

- أن تشير للمعايير المحددة لما هو مسموح به ولما هو ممنوع .

- أن تشير للشعور بالإلزام.

أما كلمة éthique فلقد جعلها تنفرع إلى فرعين:

- فرع من الإيتيقا هو منطلق المعايير (الإيتيقا الأولى أو السابقة) .

- فرع من الإيتيقا هو منتهى المعايير (الإيتيقا اللاحقة) ¹.

ولا توجد حسب ريكور إيتيقا مرجعية واحدة. فالإنسان تتجاذبه عدة إيتيقات. فلا وجود لإيتيقا واحدة تعتبر صالحة. هناك تعدد في القيم وفي الإيتيقات، والإنسان في حاجة لتعدد الإيتيقات.

يرى ريكور أننا أمام مشكل أخلاقي لما نكون في مواجهة معايير، وإلزامات، وممنوعات. ولما يضغ الإيتيقا قبل الأخلاق فإنه يقصد بذلك أن هناك وجود لشيء ما سابق على المعيار والإلزام والمنع. وهذا الشيء السابق على الأخلاق هو الرغبة في حياة مكتملة.

- المصدر السابق، ص 361¹

وريكور يستبدل كلمة السعادة (كما توجد عند أرسطو) بعبارة "حياة مكتملة"، وهذه العملية تمكن المرء من ربط الصلة بالآخر، لأنه لا يمكنه تمنى الرغبة في حياة مكتملة إلا في علاقة الصداقة والمحبة. لذلك يعرف الإيتيقا بأنها "تمني الحياة الجيدة والخيرة مع الآخر ومن أجل الآخر داخل مؤسسات عادلة" إن الحديث عن الإيتيقا يقتضي الانطلاق من قناعة بوجود "حياة جيدة وخيرة"، لذلك يجب استهدافها.

يقول بول ريكور: " ماذا عن التمييز المقترح ما بين الإيتيقا والأخلاق ؟ لا شيء في علم الاشتقاق أو في علم استعمال المفردات يفرض ذلك. فأصل إحدى الكلمتين يوناني، وأصل الكلمة الأخرى لاتيني، وكلاهما تحيلان على الفكرة الحدسية المتعلقة بأداب السلوك والتصرف، إلى جانب الدلالة المزدوجة التي سنعمل على تفكيكها لما يُعتبر جيداً وخيراً، ولما يفرض نفسه كإلزامي. لذلك فمن باب الاصطلاح سأستعمل كلمة إيتيقا لتدل على استهداف حياة مكتملة، وأستعمل كلمة أخلاق لربط هذا الاستهداف الإيتيقي بمعايير تتميز بالطموح للكونية وبنتيجة عن الإكراه في نفس الوقت¹.

ميز ريكور بين نوعين من الأخلاق : الأولى وهي الأخلاق "ethique" والثانية أخلاق الواجب "morale"، الأولى أتى بها أرسطو وتتعلق بكل ما هو حسن و جيد وخير و بهذا تصبح الحياة طيبة، أمّا الثانية أتى بها إيمانويل كانط و تتعلق بكل ما يعتبر كعمل إجباري أي فيه إلزام وإكراه، غير أن ريكور أعطى الأولوية للأخلاق وهي في نظره هذه الأخلاق لها غاية وهدف معين²، أي ريكور في تمييزه بين الأخلاق والواجبية فضل الأولى على الثانية لأنه في الأولى " الأخلاق " تحمل هدف محدّد منبعه من الرغبة و لتحقيقها يكون بالفعل و الممارسة .

ويفسّر ريكور مصدر موقفه هذا كما يلي: " سيتم التعرف بسهولة في التمييز بين الاستهداف الإيتيقي والمعياري، التعارض بين إرثين هما: إرث أرسطي حيث تتميز الإيتيقا ببعدها الغائي، وإرث كانطي حيث تعرّف الأخلاق بخاصية الإلزام المفروض من طرف المعيار، أي تعرّف من وجهة نظر ديونتولوجية " . ويرى ريكور أن هناك "أولوية للإيتيقا على الأخلاق، أي أولوية للاستهداف الإيتيقي على المعياري. فدور الأخلاق هو إعطاء المعيار مكانته الحقّة دون أن تكون له الكلمة الأخيرة"³.

إنّ الواجبية والأخلاق لا اختلاف بينهما في الإشتقاق اليوناني واللاتيني حيث تعود الفكرة الحدسية للعادات والشيم إلى الدلالة المزدوجة التي سنحاول أن نفككها إلى ما يعتبر جيداً و صالحاً، وما

-المصدر السابق، ص 442¹.

²- المصدر نفسه ، ص 52 .

³- المصدر السابق، ص 343 .

يفرض نفسه كواجب إلزامي ففي نهاية التعبير الأخلاقي (ethique) من أجل التطلع إلى الحياة المنجزة والواجبية (morale) من أجل تفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معا بآدعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر) و احتوائها اكراها و قيداً¹.

بهذا يقسم ريكور مجال الأخلاق إلى غائية تتحكم فيه فكرة التمني، و واجبيته تستند إلى فكرة الإلزام، تتحدّر الأولى من تراث أرسطي توجهه الغائية، أما الثانية فنجد لها سندا في التراث الأخلاقي الكانطي الذي توجهه فكرة الإلزام، كلاهما تستهدف حياة أخلاقية جيدة، لكن لكل منهما منظورها الخاص الذي ينطلق من تصوّر معين عن المجال العملي، وخصوصا نظرتهم إلى حقيقة الذات وطبيعتها، ودون الإنقياد إلى أرسطية ولا إلى كانطية حرفية، يستفيد منهما من منظوره الخاص لحياة الأخلاقية، مقترحا إثبات مايلي:

- 1- أولوية الأخلاق على الواجبية، 2- ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار، 3 - حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف، حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة².

ترتبط الأخلاق بالواجب بمعنى الإلزام بها سواء بالرضى أو كرها لأتّه قانون كوني، لكن من المهم أن تتعرض من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفيين تراث أرسطو طاليسي حيث الأخلاق يميزها المنظور الغائي و تراث كانطي حيث أخلاق الواجب يحدّدها الطابع الإلزامي المعيار (الواجب الأخلاقي) حيث يقول كانط: " أن الحرية التي أستمدّها من العقل والتي تجعلني عضوا في العالم المعقول هي الشرط الوحيد الذي يجعل الأمر الأخلاقي المطلق ممكنا ... الحقيقة التي تقول إنني أنا الذي أسرع لنفسي هذا القانون وإنني أشركه لنفسي هي وحده الذي يجعلني أنفذ بالفعل ما يأمر به الأمر الأخلاقي المطلق بالعقل إنني أعصب عيني عند كل جزء يمكن أن يترتب عليه وأن هدف كل منفعة قد تأتي منه ... وأنه يتفق مع قاعدة سلوكي التي استقيتها من العقل الخالص ورفعتها لذلك إلى مستوى القانون الضروري المطلق "³ .

يبدو أن أولوية الأخلاق لها أهمية بالنسبة لريكور لأنّها ترتبط بأولوية الذات، في صورة تقدير الذات، و لو كان هذا التقدير يمر عبر العلاقة مع الغير في ظل مؤسسات عادلة، مما يجعل

¹ - المصدر نفسه ، ص 343 .

- المصدر السابق ، ص 343²

³ - إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبد النفار مكاي ، مراجعه عبد الرحمان بدوي الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة ، مصر 1385 هـ 1965 م (المقدمة) .

الاستهداف الأخلاقي لا يصل إلى غايته إلا في الحياة الجيدة الخيرة، لهذا يقول ريكور: " فلنسم استهدافا الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة¹ .

يجد ريكور في أرسطو ما يساعده على إثبات أولوية الأخلاق (الغائية) على الواجبية أو الإلزام، فيرى أن ما يكون الاستهداف الأخلاقي بالدرجة الأولى هو ما يسميه أرسطو " العيش الجيد"، أو "الحياة الجيدة" .

إنّ معيار الأخلاق عند ريكور هو عملي أي بما نحكم به على الفعل سواء بكثيريه أو عكس ذلك وليس كونه واجب في حد ذاته وإلزام عقلاني على اعتبار أن سلوك الإنسان يخضع للقيم الأخلاقية فالمعيار الحقيقي له هو الاحترام وهذا الأخير يكمن في تقدير الذات بالتزامها لفعل الخير والعمل الصالح . وهذا ما يدعم الأطروحة القائلة بالتعارض غير القابل للاختزال بين ما يجب أن يكون وما هو كائن غير أننا لو توصلنا بأن نبرهن على وجهة النظر الأدبية تخضع للمنظور الغائي² .

يعترض ريكور على الإلزام باعتباره إكراه و جبر أي يتعارض مع الحرية ويبدو أنه أقرب لموقف أرسطو حول الغاية على أساس أنها أقرب للوصف و الإلزام حيث عند اليونانيين ما يجب أن يكون وما هو كائن سيبدو أقل صعودا للاجتياز مما هو الحال في مواجهة مباشرة بين الوصف والإلزام أو بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، فالواقع هو المعيار الذي يمكن أن يعطينا الجانب الإلزامي، لكن مسألة الإكراه غير واردة في الواقع على المستوى العقلاني الفردي، فريكور يبدو هنا عملي وواقعي بشكل يبتعد عن العقلانية والواجب الأخلاقي الكانطي (الإلزام الأخلاقي الشخصي) استنادا إلى كون أن الهوية تعدد و ليست واحدة بين الناس فليس كل البشر يحتكمون للعقل في إثبات السلوك ومراعاة القيم والأخلاق³ .

ما هو الاستهداف الإيتيقي ؟ " الاستهداف الإيتيقي هو استهداف حياة جيدة وخيرة مع الغير ومن أجل الغير وداخل مؤسسات عادلة "، وهذه العناصر الثلاثة المحددة لمعنى الاستهداف الإيتيقي تحقق الصلة ما بين الذات (القادرة على تقدير ذاتها وبين القريب الآخر) وبين طرف ثالث يجسد الحق على المستوى القانوني والاجتماعي والسياسي. كما يرتبط استقلال الذات بالعناية بالقريب (الآخر) وبالعادلة. إننا نلج مجال الإيتيكا عبر قولنا "نعم". أي عبر الإيجاب والتأكيد على ما هو إيجابي، عبر الثقة، منذ البداية يكون موقفنا إيجابيا ويظل إيجابيا في جميع الحالات تجاه أي موضوع كان (مثلا: التقنية إيجابية، الرغبة في كل شيء إيجابية... نتق في أننا نتوجه نحو

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 346¹

² - المصدر السابق، ص 345 .

- المصدر نفسه، ص 346³

الإيجابي وليس نحو السلبي. أما مجال الأخلاق فنلجّه من باب السلب، أي نلجّه ونحن نشعر بأننا كائنات تشكل خطراً على الآخرين وقادرة على إلحاق الأذى بهم (الشر) وقادرة على إلحاق الأذى بأنفسها. وبما أن الشر موجود فإننا في حاجة للحد والمنع أي في حاجة للأخلاق كواجب¹.

ويتم الانتقال من الإيتيكا إلى الأخلاق لما يعترضُ العنف الرغبة في تحقيق حياة جيدة وخيرة. لأنّ الأخلاق هي مجموع الأوامر القطعية.

“الإيتيكا الصغيرة”: هناك عبارة تشير بوضوح إلى موقف بول ريكور من الإيتيكا والأخلاق وهي عبارة “الإيتيكا الصغيرة”. لم يكتب بول ريكور أي مؤلف مخصص كلياً لمسألة الإيتيكا والأخلاق. لكنّه اكتفى بالحديث عما يسميه “بالإيتيكا الصغيرة” وينبغي التمييز في هذه الإيتيكا الصغيرة بين ثلاث لحظات مكونة لها وهي: لحظة الاستهداف الإيتيقي لما يُعتبر جيداً وخيراً، ولحظة المعيار الأخلاقي أو القاعدة الأخلاقية المتميزة بالواجب والإلزام، ولحظة الحكمة العملية بالمعنى الخاص الذي يقدمه ريكور.

يمكن الحديث عن مثلث إيتيقي عند ريكور يتكون من: قطب الـ“أنا” (الفاعلة je) ، وقطب الـ“أنت”، وقطب الـ“هو”. وبتعبير آخر: لحظة الانشغال بالذات، ولحظة الانشغال بالآخر (الغير) ولحظة الانشغال بالمؤسسة. والإيتيكا الصغيرة يتم التعبير عنها من طرف ريكور في هذه الجملة الأساسية “الاستهداف الإيتيقي لحياة جيدة وخيرة مع الغير ومن أجل الغير في مؤسسات عادلة” ولفهم معنى الإيتيكا الصغيرة يرى ريكور أنه ينبغي التمييز بين ثلاث لحظات:²

أ) لحظة الاستهداف الإيتيقي لحياة جيدة وخيرة وهي لحظة أرسطية وغائية.

ب) لحظة المعيار الأخلاقي الذي يفرض نفسه كملزم ، يطرح ريكور تمفصل العلاقة بين الاستهداف الأخلاقي وأخلاق الواجب حيث ميز بينهما على مستوى الذات، وهذا التمفصل نلاحظه على مستوى التطبيق أي العمل حيث يوجد صفات : الخير الجيد و صفة الإلزام ، ويرى بأن الاستهداف الأخلاقي يقابله تقدير الذات (estime de soi) ولحظة أخلاق الواجب يقابلها احترام الذات (respect de soi) وفي نظره " تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات " ³.

أعطى ريكور الأولوية للاستهداف الأخلاقي لأنّ له غاية العيش العيش الجيد وهذا أمر واقعي لذا وجب تقدير الذات أكثر من احترامها لأنّ احترامها يقبله أخلاق الواجب والتي تدعو للإلزام و

- المصدر السابق، ص 347¹

- المصدر السابق ، ص 334²

³ - المصدر نفسه، ص 344 .

الإكراه وهي صفات نظرية غير مجسدة. يعرف ريكور الاستهداف الأخلاقي: "استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"¹، وهذا يعني أنه عند الحديث عن الحياة الجيدة والخبرة يجب استحضار العدالة باعتبارها صفة تتواجد في علاقة الذات والآخر مع بعضهما البعض، الحياة الجيدة غاية يسعى لها كل إنسان وهذا يتحقق في الأخلاق واستهداف الحياة الخيرة، يحدث تفاعل بين الذات والآخر بصفة إيجابية ويكون هذا التفاعل في إطار مؤسسات عادلة. أي أن أي إنسان يسعى لتحقيق غاية معينة وهي الحياة الطيبة وهذا لا يكتمل إلا بوجود الآخر ويحدث بينهما تفاعل وتبادل وهذه العلاقة بين الذات والآخر يوجد سلطة أعلى منها وهي سلطة العدالة لأنه بوجود مؤسسات عادلة كل فرد يصل إلى ما يهدف إليه.

تسعى الذات لتحقيق الحياة الخيرة والجيدة انطلاقاً من تحديدها لأهداف معينة ووضعها لوسائل تساعد لتحقيق السعادة حيث يعترف أرسطو أن: "هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته بل السعادة لأننا نختار السعادة لذاتها لا لشيء آخر"، وهذا يعني أن الذات تسعى لتحقيق مطلب كلي وهو السعادة.

حسب ريكور فإن الذات تقدر ما تقوم بفعله وهذا هو المعيار للعمل الجيد الخير لحياتها، غير أنها لا تعيش في هذا الواقع أو العالم وحدها بل تكتشف الآخر الذي تفتح باب الحوار معه ويتواجد معها في كل يوم مما يجعلها تهتم بالآخر وتعتني به²، فتقدير الذات ينعكس احتراماً للآخر من دون هذا الإحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر، وهذا يعني أنه لما تقدر الذات عملها فهي تحترم الآخر ولا تتعدى عليه ومن دون احترامه لا يكون هناك حوار مع الآخر.

ينطلق ريكور من سؤال هل بمعنى الاستقصاء حول الاستهداف الأخلاقي بغض النظر عن اللحظة الأدبية بأننا نتخلى عن كل خطاب عقلي ونترك المجال مفتوحاً تماماً أمام كل تدفق عاطفي للمشاعر "الخيرية"؟ يسلم ريكور استهدافاً أخلاقياً استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة.

إذن فالحياة الجيدة لا بد لها من مؤسسات عادلة للدخول في الإشكالية الأخلاقية عن طريق مفهوم "الحياة الجيدة" هي في عدم الرجوع مباشرة إلى الهوية الذاتية وذلك بصورة تقدير الذات، وإن كان تقدير الذات يستمد بالفعل دلالاته الأولى من الحركة التفكيرية التي يعود بفضلها تقسيم بعض الأفعال المقدرة على أنها جيدة إلى صانع هذه الأفعال³، لكن ريكور يؤكد على أن الدلالة تظل

¹ - المصدر نفسه، ص 346.

² - المصدر السابق، ص 53.

³ - المصدر السابق، 347.

مجردة ما دامت تنقصها البنية الحوارية التي يدخلها الارجاع إلى الغير، وبدورها فإنّ هذه البنية الحوارية تظل غير مكتملة خارج الإرجاع إلى مؤسسات عادلة وبهذا المعنى فإنّ تقدير الذات لا يحوز كل معناه كاملا إلا في نهاية مسار للمعنى تشكل المكونات الثلاثة للاستهداف الأخلاقي ومعالمه¹.

يرجع ريكور في هذه المسألة المتعلقة بالحياة الجيدة لأرسطو من خلال ما يدعوه " العيش جيدا والحياة الجيدة " هي ما يجب الإشارة إليه، لأنها تشكل موضوع الاستهداف الأخلاقي ومهما كانت الصورة التي يقيمها كل واحد من الحياة مكتملة ناجحة فإنّ تنويعها بحياة جيدة خيرة تظل الغاية القصوى لعمله، إنّ اللحظة قد حانت كي نتذكر التمييز الذي يقيمه أرسطو بين الخير كما يستهدفه الإنسان والخير الأفلاطوني وفي الأخلاق الأرسطو طالسسية ليس هناك مكان إلا للخير²، فالخير هو الفضيلة الأسمى.

يجيب ريكور في الدرس الكبير الأول الذي نحفظه من أرسطو هو بحثه في الممارسة العملية عن المرسى الأساسي لهدف الحياة الجيدة الخيرة ... أما الدرس الثاني فهو محاولته بأن يجعل من الغائية الداخلية للممارسة مبدأ منظما بنيويا هدف " الحياة الجيدة الخيرة " ³، هذا يعني أن للحياة غاية تكمن في تحقيق الرغبات والطموحات تلك التي تجعلنا نعتقد أننا نعيش حياة جيدة والجيد هو مرادف للخير، للممارسة ما علينا أن نجعله موضع التفكير هنا هو فكرة غائية عليا لا تتوقف عن أن تبقى داخل التصرف البشري⁴.

بمعنى أن طبيعة الممارسة في الحياة على مستوى السلوك تقوم على هوية الشخص بين المنغلق الذي يعيش في التوتر والقلق من كل ما هو جديد لا يعيه وبين المنفتح الذي يعيش حياته بشكل مطمئن وآمن دون أن يجد خوفا أو قلقا من سلوكياته في الحياة، وما دام يرى أن ممارساته كلها جيدة أي خيرة، فقيمة الحياة تكمن في السلوك و مدى خيريته من دون عقد وتراكمات اجتماعية متعلقة على نفسها ما دمنا نعيش نحو غاية تتجدد باستمرار كل ما تقدمت بنا الحياة والزمن، لأنّ الإنسان له هدف في الحياة ووجوده هو لتحقيق ذلك الهدف أو الغاية بما يملكه من مقومات عقلانية وعملية في الواقع تمكنه من اتباع الغاية الأسمى في الحياة وهي الخير باعتباره معيار لتحقيق الغاية المثلى وهي السعادة فهي الفضيلة الأولى عند أرسطو.

1 - المصدر نفسه، 347 .

2 - المصدر نفسه ، 348 .

3 - المصدر نفسه ، ص 349 .

4 - المصدر السابق، ص358.

إنّ تقدير الذات هو تقابل بين الأنا والذات الأمر الذي يقابل بين الأنا و بين الذات أي تقدير الأنا وتقدير الذات فما يعزى للذات من خصال و سمات يمكن أن ينسب إلى الآخر غير الذات وبالتالي فإنّ مسألة الانغلاق لا جدوى منها بل لابد من الإنفتاح نحو الآخر كشعور موجه للآخرين على أساس الصداقة .

يسعى ريكور أن تتجاوز الصداقة ما هو بين الذات وبين الآخر من تنافر وعداء على أساس ما يظهر من الأنانية، وبالتالي فالصداقة تحمل حب الذات فما نحبه في ذاتنا ليس الجزء الراغب الذي يحفز على الصداقة النافعة ولكنه الجزء الذي يشكل أفضل ما لدينا¹.

وبما أن أرسطو ربط الصداقة بالأخلاق واعتبرها فضيلة رأى بأنها يمكن أن تصل إلى مستوى الملكة و الاستعداد، ومعنى هذا لا تتوقف على أن تتحقق وتصبح ممارسة فعلية²، حيث " يعيد أرسطو التوازن بين الفضيلة والصداقة، بتبيان أن المعرفة الخلقية لدى الإنسان هو الكفاح orencis، وتطوّره إلى سلوك ثابت hesecis فكلمة الأخلاق ethics ذاتها تدل على أن أرسطو قيم الفضيلة على الممارسة والسجية³ ethos، وهذا يعني أن الفضيلة المرتبطة بالأخلاق تقوم على الممارسة والفعل وعلى الإنسان أن يكافح من أجل الصداقة كفضيلة، أمّا فكرة حب الذات تجعل من كل شخص أو كل واحد منا صديق ذاته ومهما كان لحب الذات من دخل في نشأة الصداقة، فإنّه في صداقة الذات والآخر تكون علاقة متبادلة بينهما فكل صديق يريد الخير للآخر والعكس، وهنا يكون تبادل لإرادة فعل الخير وتصل إلى إقامة نوع من العيش معا، أي العيش الجيد فتصبح العلاقة حميمة⁴.

بفضل فكرة التبادل بين الصديقين فإنّ الصداقة تجاور العدالة، حيث أن كل ذات في صداقتها مع الآخر تتبادل معه نفس المقدار في المعاملة وهنا يكون التساوي بينهما غير أنّه لا يعني بأن الصداقة هي نفسها العدالة، لأنّ الصداقة ترتبط بالعلاقات الموجودة بين الأشخاص الذين يحملون فضيلة الصداقة هم أناس فاضلين وخيرين ومتساوين في هذه الصفات، أمّا العدالة فهي تختص بالمؤسسات وتحتوي على عدد هائل من المواطنين، وهؤلاء المواطنين لا تكون لهم نفس المساهمة في العدالة وهنا لا يكونون متساوين، ما نستنتج هنا بأن الصداقة هي وحدها تستهدف العيش المشترك⁵.

¹- Paul Ricœur , soi même un autre seul. paris ; 1990 ، p 212

² - ريكور، بول، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق، ص 362 .

³ - غادامير ، هانز جورج ، الحقيقة والمنهج ، تر : حاسم ناظم و علي حاكم صالح ، دار أوبيا للطباعة و النشر، ط1 ، 2007، ص 424.

⁴ - ريكور ، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 364.

⁵ - المصدر السابق، ص 366.

يذهب ريكور إلى مصطلح آخر لم يرد ذكره مع الصداقة وهو الرعاية، حيث تكون الرعاية مرتبطة بالآخر، هذا الآخر حين يصبح كائن متألم يحتاج لمن يساعده ويرعاه و ألمه لا يتوقف على الأوجاع الجسدية ولا الأوجاع العقلية بل يتعدى إلى عدم المقدرة على العمل، تأتي الذات والتي لها القدرة على تعويض النقص الموجود في الآخر فتعطيها تعاطفها وحنانها وهنا تتقاسم مع الآخر العذاب الذي يعيشه وتحمل مسؤوليته، هذه الذات التي لها القدرة على التحرك تفوق قدرة الآخر، تتأثر به حيث يقدم لها هذا الآخر العطاء المستمد من ضعفه وهنا تظهر أعلى درجات الرعاية حيث يكون هناك تبادل في المقدرة حتى لو أنّها ليست بالتساوي، مثلاً يكون هناك بين الذات والآخر حركة تشابك اليدين وشد كل واحدة للأخرى وفي هذه النقطة بالذات يظهر سبب تمييز أرسطو بين الصداقة الفاضلة التي تدوم و تتعدى للرعاية والصداقة النافعة والصداقة اللذيذة اللتين تنتهيان بانتهاء المصالح¹.

ما يفهم من هذا أنّه في ظل الصداقة تكون الرعاية موجودة حيث الصداقة الفاضلة التي لا ترتبط بمصلحة يتوفر فيها مبدأ الرعاية فلما يكون الآخر متألم ولا يستطيع ممارسة أي فعل فإنّ الذات تبادر وتحن لمساعدته وإعطائه يد العون وبهذا تحسسه بمقاسمتها للألم معه حيث تظهر علاقة تبادل بينهما. والصداقة مطلب أخلاقي بين الذات وبين الغير وذلك من خلال احلال مبدأ الإيثار على الأنانية تتلاشى معه المنفعة الشخصية، حيث أن العلاقة الداخلية بين الذات وذاتها ترتقي لانفتاح نحو الآخر ويبلغ درجة التضحية من أجل الغير، وهذا الكلام هو المعنى الواضح كعنوان كتابه "الذات عينها كآخر" وذلك لدرجة الذوبان بين الآخر والأنا فهي ضرورية لبناء الصداقة التي تنطلق من الذات و حاجتها للتواصل مع الآخر.

يذهب ريكور إلى إدراك المخاطر التي تحيط بهذا الانفتاح من هذا التقدير الذاتي على الرعاية، رعاية الآخر والاعتناء به، ويأتي هذا الحذر من الأخذ بعين الاعتبار أن " تقدير الذات هو اللحظة التفكيرية للفعل"²، فالقدرة على التقدير تجعل الذات في غنى عن آخر غيرها يقدرها، لكن السؤال الذي يطرحه ريكور عندئذ هو أن نعرف إن لم يكن التوسط عبر الآخر مطلوباً في المسيرة بين المقدرة والتنفيذ الفعلي.

يأخذ هذا السؤال عند ريكور كل أهميته، ومن خلاله يرافق أرسطو في تحليله للصداقة كنقطة عبور من استهداف الحياة الجيدة الخيرة إلى استهداف العدالة، أو من فضيلة تقدير الذات إلى فضيلة العدالة ذات البعد الإنساني التعددي فيقف طويلاً عند أوجه الصداقة عند أرسطو، وعلاقتها بالصلة

¹ - المصدر نفسه، ص 377.

- المصدر السابق، ص 361.²

بين محبة الذات ومحبة الآخر، وما تتطلبه من تبادل ومشاركة، وكيف تفتح الصداقة الطريق أمام العدالة، وطبيعة المساواة في كل من الصداقة والعدالة، إذ تكون في الأولى، متحققة افتراضاً في حين تكون في الثانية هدفاً وغاية، ورغم التقارب بين الصداقة والعدالة إلا أن هذه ليست تلك، كل هذا في جدلية متواصلة بين الرعاية وتقدير الذات، وتحاور مستمر بين الذات والآخر، في ظل تبادل يحب كل واحد فيه الآخر بما هو عليه، لينتهي المسار الطويل هذا إلى اكتشاف هشاشة الذات والآخر معاً، وهو ما يؤكد النقص و حاجة كل منهما للآخر ويجري هذا كله تحت فكرة الرعاية المتبادلة .

يلخص ريكور المسار الطويل الذي جاء فيه جميع مراحل بناء العلاقة والحوافز والعوائق التي تقف في طريقها بسبب ظروف اللامساواة المبدئية أو المرتبطة بسياق اجتماعي وسياسي معين، فيقول " لنحاول من أجل أن ننهي البحث أن تكون لنا نظرة شاملة لكل مجموعة المواقف التي تتخذ بين الطرفين، الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة، وتبدو الصداقة كوسط حيث تتشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معاً. في حالة الصداقة تكون المساواة باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر، وفي حالة التعاطف الذهاب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف المتبادل بهشاشة وضعنا و أخيراً بأننا مائتون"¹.

اقتبسنا هذا النص كاملاً على طوله، لأنه يلخص المسار الطويل لديالكتيك الرعاية وتقدير الذات في رحلة البحث عن الاعتراف أو بالأحرى البحث عن المساواة، إنَّ هذا البحث عن المساواة من خلال اللامساواة " هو الذي يحدّد مكان الرعاية في المسيرة الأخلاقية، إلى تقدير الذات وقد فهم على أنه لحظة تفكيرية من لحظات الرغبة في " العيش الخير الجيد" تضيف الرعاية البحث عن النقص الذي يجعلنا بحاجة إلى الأصدقاء و بسبب حركة ارتدادية للرعاية على تقدير الذات، فإنَّ الذات تدرك نفسها كآخر بين الآخرين، وهذا معنى الواحد الآخر عند أرسطو والذي يجعل الصداقة متبادلة² .

وهكذا ينتهي هذا الحوار إلى صداقة متبادلة تحيل على التشابه وليس على التطابق، والتشابه يجمع بين الفكرتين أساسيتين عند بول ريكور " الهوية والاختلاف باعتباره كائناً إنسانياً، الآخر ينتمي إلى ما يجمعني به، فهو كرامة إنسانية، حرية تبحث مثلي عن الإنجاز، لكن الآخر يختلف عني باعتباره شخصاً متفرداً.

¹ - بول ريكور، الذات عيناها كآخر ، المصدر السابق ، ص 379.
- المصدر نفسه، ص 380²

إنّ الدور الشرفي المتعلق بتوسط الآخر بين المقدرة و التنفيذ الفعلي هو الذي يحتفل به أرسطو في حديثه عن الصداقة، واستهداف العدالة وهي فضيلة انسانية متعدّدة ذات طابع سياسي (العدالة)، ثم أن الصداقة لا تتبع علم النفس مختص بعواطف المحبة والتعلّق بل تتبع الأخلاق الصداقة هي فضيلة بامتياز¹، بمعنى أن ريكور يعرف الصداقة بأنها عاطفة أخلاقية بالدرجة الأولى و ليست شعور نفساني بمعنى ظاهرة وأنها فضيلة كفضيلة العدل أو العدالة، ترتبط بالحب بين الأنا والآخر حيث نجدها تعمل في اتخاذ قرارات معينة وتستطيع أن ترتفع إلى مستوى الملكة والاستعداد من دون أن تطلب ممارسة فعلية وإلا توقفت عن أن تكون نشاطاً، وهذا يجعل من محبة الذات صورة مرهقة للأنانية وأن الإنسان السعيد يحتاج إلى الأصدقاء²، هذا يعني أن الحياة الجيدة الخيرة تحتاج لتكوين نوع من الصداقات على أساس أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه لا بد له من أصدقاء لتستمر الحياة بشكل طبيعي، وعن الغيرية يقول ريكور أنها تجد حقوقها مع الصداقة على اعتبار أن محبة الذات (الأنانية) كانت تحجبها ولأجل ذلك لا بد من الاستعانة بمفهومي المقدرة والتنفيذ أي القوة والفعل لفسح المجال أمام النقص ليجد الآخر مكان له من خلال النقص³، بمعنى أن النقص في الأنا هو سبيل الآخر نحو الذات .

يقترح بول ريكور حل لمشكلة علاقة الذات بالآخر بأطروحتين تكون المحبة والصداقة هي المعبر الحقيقي عن البعد الإنساني فيها .

1 - الأطروحة الأولى : يؤكد أرسطو أن الصداقة منذ البداية ليست نوع واحد إنّها مفهوم مبهم بشكل جوهري ولا يمكننا أن نوضحه إلّا حين نتساءل عن صنف الأشياء التي كانت وراء ولادتها عن موضوعها أي ممكنات الصداقة⁴، على اعتبارها مفهوم معقد قد يختلف فهمه من ذات لأخرى ويختلط بين ما هو نفعي وما هو قيمي لذلك يميز ريكور بين ثلاثة أنواع للعلاقة بحسب " الخير " و بحسب " النافع " و بحسب " اللذيذ " .

إنّ موضوعية الحوافز الثلاثة لمحبة الذات تجعل من محبة الذات التي تجعل من كل واحد منا صديق ذاته لا مجرد تفضيل مباشر للذات من دون واسطة لكن رغبة يوجهها الارجاع إلى صفة الخير⁵، على اعتبار أن الحياة تحمل المكوّنات الثلاث المنفعة واللذة والخير وهي قيم بين مادية ومثل عليا تؤثر في قيمة الصداقة و تحدّد مسارها .

1 - المصدر السابق، 362.

2 - المصدر نفسه ، ص 362 .

3 - المصدر نفسه، ص 363

4 - المصدر السابق ، ص 363 .

5 - المصدر نفسه ، ص 364 .

2 – الأطروحة الثانية : مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة فإنّ هذه الأخيرة تأتينا دوما كعلاقة متبادلة، إنّ التبادل ينتمي إلى أولوية حب الذات وهذه لا يمكن أن تكون سوى مظهر يتعلق بولاء الاتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني لها فهذا التبادل إلى حد إقامة نوع من العيش معا أي لحد الحميمية¹ ، فالأمر البديهي بالنسبة للصداقة أنها شعور متبادل بين الأنا والآخرين بين الذات والغير كما هو الحال مع الحب فليس هناك أهمية له إذا كان من طرف واحد بل لابد من الحميمية في العلاقة الصادقة .

وفكرة التبادل لها في الواقع متطلبات لا تقيها الولاءة من العينه كما هو الحال عند هوسرل ولا الولاءة من الآخر كما الحال عند ايمانويل ليفيناس من خلال نزعتة الإنسانية التي تعنى بشعور الأنا بالمسؤولية اتجاه الآخر فمنها يشعر الله بالمسؤولية اتجاه اليهود شعبه المختار فإنّ الأنا يجب أن يشعر بمسؤوليته اتجاه الآخر²، وبحسب التبادل كفكرة فإنّ كل واحد يحب الآخر بما هو عليه والحال ليس كذلك مع الصداقة القائمة على المنفعة حيث يحب الواحد الآخر من أجل الكسب والنفع المتوقع ، و أقل من ذلك مع الصداقة اللذيذة .

يرى ريكور أن التبادل يعرض نفسه على الصعيد الأخلاقي، والصعيد الواجبي، في لحظة العنف وتتطلبه القاعدة الذهبية " قاعدة الإنجيل في معاملة الآخرين وكذلك الأمر المطلق للاحترام عند كانط³، ذلك أن التبادل هو عمل مشترك بين الأنا والآخر لكن الصداقة لابد أن تبنى على الاحترام بين الطرفين وليس على المصلحة والمنفعة .

إنّ هذا التعبير الصارم بما هو عليه يمنع كل انحراف أناني في المستقبل، إنّه مؤسس للتبادل وهذا الأخير بدوره لا يمكن التفكير فيه من دون صلته بالخير في الذات وفي الصديق و في الصداقة حتى إن الانعكاس على الذات عيناها لا يلغيه بل يصبح مضاعف بفضل التبادل الذي يتحكم به مفهوم " الخير" المطبق على الفاعلين و الأفعال معا⁴ ، و بالتالي فإنّ التبادل عنصر مهم في الصداقة على أساس صلته بالخير، بحيث تبادل ما هو خير مع الآخر وليس تبادل الشر لذلك فإن التبادل يجعل الصداقة مجاورة للعدالة فالقول الشائع القديم " الصداقة – المساواة " يشير بالضبط إلى منطقة التقاطع هذه حدث كل واحد من الصديقين بعيد للآخر المقدار المساوي لما تلغاه على الرغم من أن ذلك لا يعني أن الصداقة هي العدالة لأن العدالة من اختصاص المؤسسات في حين أن الصداقة

¹ - المصدر نفسه ، ص 364.

² - زهير الخويلدي ، فيلسوف الغيرية ... الأنا و الآخر مجلة العرب الأسبوعي السبت 15 - 02 - 2002 ، ركن أفكار و قضايا ، ص 10 .

³ - بول ريكور، الذات عيناها كآخر ، المصدر السابق ، ص 369 .

- المصدر نفسه، ص 367.

ترتبط في العلاقات البين – شخصية فالعلاقة تحوي مواطنين كثر بينما الصداقة لا تحتل سوى عدد صغير من البشر¹ ، هذا يعني أن العدالة أكثر من الصداقة .

من المهم القول أن الصداقة تعبر عن الأماني بين الأصدقاء وما يرغب كل واحد في أن يكون عليه الآخر من خير لذلك فالصداقة تشمل جانباً من ذاتنا وهو العقل المفكر، يعدنا أرسطو أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه هو أن يبقى على ما هو عليه لا أن يتحول مثلاً إلى إله ثم يضيف " بل حتى من الممكن ألا يتمنى له كل الخيرات الكبرى " ذلك أن كل إنسان يتمنى مقبل كل شيء لنفسه هو ذاته الأشياء الجيدة الخيرة فحب الرجل الخير لنفسه فلما يتناقض مع الإيثار الذي ينادي به أفلاطون في كتابه ليزيس، خصوصاً أن ما يحبه المرء في ذاته ليس ذلك الجزء الراغب المشتهي الذي يبعث على الصداقة اللذيذة²، والعبرة من الصداقة هي حب الخير لأنفسنا بالدرجة الأولى ثم للآخر والعلاقة بينهما هي الإيثار لتجنب الأنانية . إن الصديق بما هو ذات أخرى دوره أن يمدنا بما لم نستطيع أن نحصل عليه بأنفسنا و نندش حينما نقرأ عند أرسطو بأن " حيازة الأصدقاء تعتبر عادة أفضل الخيرات التي تأتينا من الخارج"³، على أساس أن الإنسان يسعى لبناء علاقات تعود عليه بالنفع المعنوي أو المادي بحيث يعتبر ذلك خيراً .

حسب ريكور أن أرسطو من أجل هذه العقدة قد اضطر إلى أن يلجأ إلى أقوى ما في فلسفته الميتافيزيقية وهو التمييز بين الفعل والقوة وفكرة الإمتلاك التي هي موضع الرهان وتتبع لهذا التمييز⁴، إذا كان التمييز هو الرهان فإن الصداقة هي تعبير عن السعادة والإنسان الخير والسعيد يحتاج إلى الأصدقاء لأن الصداقة هي نشاط و هذا بدوره هو " صيرورة " و بالتالي ليس سوى تحقيق غير مكتمل لما كان بالقوة، ومن هنا فإن الصداقة هي نقص بالنسبة إلى الفعل وذلك بالمعنى الأقوى للتعبير عن تصحيح التصور العقلاني للصداقة كما عولج حتى هذه المرحلة وفي كنف الحاجة هناك رابطة بين ممارسة النشاط و الحياة وأخيراً بين السعادة واللذة.

تساهم الصداقة في بناء شروط الحياة و تحقيقها بما هي خير في ذاته و هذه في جوهرها⁵، يعني أن جوهر الصداقة هو اللذة المعنوية العاقلة التي ترى أن الخير في الحياة يحتاج للصداقة والحب لتحقيق اللذة الأسمى وهي السعادة.

¹ - المصدر السابق، ص 368 .

² - المصدر نفسه، ص 367 .

³ - المصدر نفسه ، ص 369 .

- المصدر نفسه ، ص 369⁴

⁵ - المصدر نفسه ، ص 370.

فالصدقة كفضيلة أخلاقية تستهدف العدالة والسياسة بل هي فضيلة إنسانية، فأرسطو يؤكد على أن سعادة الإنسان تتوقف على وجود الأصدقاء وعليه فإنّ الغيرية التي تشمل الآخر تتمركز في هذا الجانب أي الصدقة. بحيث تقوم على رابطة التبادل بين الذات والآخر الذي يدفع حتى إلى الاندماج معه و تأسيس العلاقة الحميمة بينهما.

إذن فالصدقة صفة أخلاقية ترمي إلى الرغبة في العيش معا، كما أن الحديث عن مبدأ الصدقة أن الأولى قائمة بين الأشخاص الذين يتمتعون بالخير والفضيلة يقول أرسطو في الصدقة الكاملة أي الخيرة: " هي صدقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأنّ أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار و أزيد أنهم أخيار بأنفسهم... إنّ كلا الصديقين خير على الإطلاق في ذاته تقديرا جيدا و تلك سمة أخلاقية تؤدي إلى فكرة العيش معا¹، أي انفتاح الذات على الذوات الأخرى في إطار أخلاقي محض.

¹ - أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر السابق، ص 231.

2- الحكمة العملية :

إن فلسفة أخلاق الواجب الخاصة بالالتزام تخلق مواقف تصارعية حيث ليس للحكمة العملية اللجوء ضمن نطاق الحكم الأخلاقي الواجب في ظرف معين إلى الدرس البدائي للأخلاق أي إلى الرؤية أو الاستهداف للحياة الجيدة الخيرة مع الآخرين و من أجلهم في مؤسسات عادلة بعد قولنا هذا هناك سوء تفاهم يجب تجنبهما¹، فهو الحكم الأخلاقي للواجب هو معيار العلاقة بين الذات و الغير لتحصيل استهداف الحياة الخيرة بالشاركة مع الآخرين (الأصدقاء) على أساس العدالة التي تكفلها المؤسسات ، إنَّ الأمر متعلق بضرورة الفات النظر للجانب الفردي الملازم نحو الحياة، لذلك يقول ريكور " إنَّ المرور من المسلمات العامة للعمل إلى الحكم الأخلاقي الواجب في ظرف معين لا يتطلب في نظرنا سوى الحكم بإقاي الموارد الفردية الملازمة لاستهداف الحياة الحقيقية إن كلف الحكم الأخلاقي الواجب يطور الذي لكتيك فإن الاقتناع يبقى المخرج الوحيد المتوفر أماننا من دون أن يشكل على الإطلاق هيئة ثالثة يجب إضافتها إلى ما كنا قد أسمىناه حتى الآن استهدافا أخلاقيا و معيارا أخلاقيا واجبيا"²، هذا يعني أن الاقتناع هو طريق الحكمة العملية. بالإضافة إلى أن هذه الواجبية لا تتوقف عن أن تبدو لنا كما لو أنها الامتحان الذي تمر به الأوهام التي نقيمها حول أنفسنا و حول معنى ميولنا التي تلقي بظلمتها على استهداف الحياة الجيدة الخيرة هذا مع العلم أن النزاعات عينها التي يثيرها تشدد الشكلائية (الصورية) هي التي تعطي الحكم الأخلاقي الواجب في ظرف معين جسامته الحقيقية من دون عيون الصراعات التي تهز ممارسة تقودنا مبادئ أخلاق الواجب³، على اعتبار أن القضية منوطة بالصراع حول الحياة الخيرة الجيدة بين أخلاق الواجب و بين الجانب الشرير في الحياة نفسها .

إنَّ الفعل الأخلاقي يكون عن قناعة و بذلك تتشكل الحكمة العملية التي هي أخلاقية ،لذلك لابد من الاستماع لصوت آخر غير الجانب الفلسفي وهو المأساة (التراجيديا)، حيث يعاني الناس المأساة ، ونحن في طرحنا نخص بالذكر الفاصل الذي وضعه ريكور لإبنه أوليفيه حسث ترك طابعا مأساويا لأبيه بواقعة انتحاره و جعلت والده يحس بمعنى الألم، وفي هذا الطرح يعرج بنا إلى

¹ - ريكور ، بول ، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص 457 .

- المصدر نفسه ، ص 458²

- المصدر السابق، ص 458³

تراجيديا أنتيغوني¹ Antigone و التي ألفها اليوناني سوفوكلس، و تعبر هذه المسرحية عن حال البشر حيث لم يجد الإنسان نفسه يعيش و ضعا مأساويا يدرك بأنه فات الأوان و قد ضاعت حياته².

هذه التراجيديا تعبر لنا عن دور أنتيغوني الطيب والساعية لتكريم أخيها المتوفى بدفنه والذي خرج عن نطاق السياسة وعارضها، وجزاء الخارج عن القانون حسب القصة هو عدم دفنه، غير أن الحظ لم يسعفها وقتلت نفسها لأن مطالبها و مطالب الملك لم تلتقي، فهي تدعو للقيام بالواجب لدفن أخيها و كريون يأتي في ظل السياسة و إطاعة القانون بعدم المبالاة بالخارج عن القانون.

يعبر ريكور بأن العلاقة التي تربط أنتيغوني بأخيها ترتفع عن ماهو سياسي الذي يفرق بين العدو والصديق، كريون يخدم المدينة بأن يحرم من القبر وأصبح عدوه بعدما كان صديق له، وهذا ما منحت له السياسة والقانون، ومن هذا الوضع ينعت ريكور أنتيغوني وكريون بالبطلين المتنازعين وكلاهما له طريق مختلف عن الذي يسلكه الطرف الآخر، فكل منهما يضع وجهة نظره حول من هو الصديق ومن هو العدو، وبما أنهما دخلا الوضع المأساوي فلا سبيل للتراجع عنه، و يشبه هذا الأمر في التعارض ما حدث مع أرسطو وكانط فكل منهما وجهة نظره الخاصة حيث يقول ريكور: "الهوس العاطفي الذي يدفع كلا من البطلين المتنازعين إلى اتخاذ المواقف المتطرفة يجعلنا نستغرق في عمق مظلم من الحوافز والبواعث لا يستطيع أي تحليل للنيات الأخلاقية أن يحيط به كلياً"³، أي كل واحد يتبع عواطفه سواء أنتيغوني عاطفتها تجاه أخيها أو كريون عاطفته اتجاه الوضع السياسي وبهذا هما متناقضان في اتخاذ القرارات التي لا يمكن التقاءهما أبداً و بهذه الإرادة الموجودة في كل منهما ندفعهما إلى المأساة التي لا فكاك منها حتى أن الأخلاق لا يمكنها أن تحيط بنواياهما.

إنّ ما عرض من القصة الخيالية " تراجيديا أنتيغوني " و التي تعبر عن المأساة والصراعات ليست لها حلول ولا يمكن وضعها في نفس مكانة ما يتم تعليمه، حيث المأساة لم تأخذ كما هي عليه فإنّها تؤدي إلى خلق إشكال أخلاقي لا يمكن حله، وبهذا فمن وظائف المأساة بالنسبة

¹ - يروي لنا ريكور مسرحية أنتيغوني التي لها شقيقان ، واحد يتقلد منصب الحاكم و يدعي ليتوكس والآخر يقود حملة ضد بلده و هو بوليسينيس، فيقتلان بعضهما نظرا للوضع المتأزم بينهما، و بطبيعة الحال يأتي حاكم آخر و يتولى الحكم في الدولة و يدعى كريون فيأمر بدفن الحاكم الأول أما بوليسينيس فيمنع إقامة قبر له و دفنه، و هنا تأتي أنتيغوني بقلبها الطيب و بضميرها الحي و ترفض أوامر الملك و يكون التزام أنتيغوني بإيجاد قبر لأخيها، و هذا في رأيها واجب يتمشى مع الوامر الدينية رغم أنه ضد البلد و بهذا فهي تتجاهل أوامر السياسة و تقوم بدفن أخيها، و لما يعلم الملك بما حدث يأمر بقتل أنتيغوني عن طريق وضعها في كهف حتى تموت ، فتدخل شخصية أخرى لتحذير الملك بأن لا يقتلها و يدفن أخاها و إلا فإن ابنه هيمون يقتل نفسه، و هنا يتراجع الملك عن فعلته و لكن يكون الأوان قد فات حيث انتيغوني شنقت نفسها و انتحر خطيبها هيمون بسماع هذا الخبر المؤلمو تحقه والدته كذلك و تفعل ما فعل ولدها. ينظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 460

² - المصدر نفسه، ص 55.

³ - المصدر السابق ، ص 461.

للأخلاق هي أنّها تخلق فرق بين الحكمة المأساوية والحكمة العملية، ولما تجعل القصة الخيالية المأساة لا تأتي بحلول للنزاعات فإنّها تضلل الإنسان وتجرحه في ممارسته العملية بأن يختار على حسب الظروف توجيه ما يقوم بفعله ، وبهذا فهو يخاطر وهو من يتحمل المسؤولية¹.

هنا يظهر أن التراجيديا هي مأساة مليئة بالصراعات ولا يمكن أن توازي ما يتحملة الأفراد عن طريق الأخلاق لأنّ التشبث بالطبع المأساوي يؤدي إلى خلق إشكال، والمأساة من وظائفها خلق فرق بين الحكمة المأساوية والتي تأتي بعد فوات الأوان أي بعد وقوع الألم والمأساة وتجربتها وتأتي الحكمة متأخرة والحكمة العملية التي تكون بالاختيار والتروي بين أمرين أي القيام بالفعل أو عدم القيام به.

المأساوي بالنسبة لريكور لا يتم البحث عنه في بداية الحياة الأخلاقية فقط بل يتعدى ذلك لأخلاقيات الواجب وذلك داخل الصراعات التي تكون في الطريق بحسب الظروف والأوضاع أي باختلافها، وكذلك الجدل بين الأخلاق الأرسطية والأخلاق الكانطية يترابط في الحكم الأخلاقي الظرفي²، أي أن في بداية الأخلاق الغائية التي تسعى للعيش الجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة وصولاً إلى أخلاق الواجب التي تدعو إلى وضع قوانين أخلاقية تحمل طابع الإلزام وهي إرادية، هنا يظهر ما هو مأساوي ويكون في ظل الصراعات والنزاعات التي تكون في نفس المسلك الذي يؤخذ من قاعدة الواجبات ليطبق الحكم عليها وهو الحكم الأخلاقي الظرفي الذي حكم على النزاعات بحسب الأحوال والظروف³.

نلاحظ التمايز بين العدالة المؤسسة وبين علاقة الحب والصدقة والأخوة التي هي فوق كل مؤسسة، وهذا هو الجانب المأساوي للحكمة المأساوية في تحديد أنها نحو الحكمة العملية .

المبحث الثالث: رهان الإيتيقا في تحقيق العدالة.

1- الحب والعدالة .

2- الأخلاق والسياسة.

¹ - المصدر السابق، ص ص 470، 471.

² - المصدر نفسه، ص 474.

³ - المصدر نفسه، ص 474.

1- الحب والعدالة :

لا تكتمل الرغبة في العيش الجيد الخير إلا عند تأسيس جدلية الذات والآخر عبر قواعد ثابتة تسمح بتحقيق المساواة على نطاق أوسع مما تحققه الصداقة والرعاية، ومع هذا، فبالنسبة إلى ريكور " الرغبة في العيش في مؤسسات عادلة تعود في الأصل إلى المستوى الأخلاقي الأكثر عمقا، هذه الرغبة تجد أصلها في الأخلاق الأرسطوطاليسية، أين نلاحظ بأن الصداقة في تداخل مع فكرة العدالة... الصداقة تمثل أرضية للعدالة باعتبارها فضيلة من أجل الغير.

إنّ الكلام عن الحب أمر سهل جدا أو قل إنه صعب جدا فكيف يمكن الحديث عن الحب من دون الوقوع في المدح أو في الابتذالات العاطفية ؟ إن إحدى الطرق في شق منفذ بين هذين الحدين تكمن في الاسترشاد عبر فكر تأملي، بالجدلية القائمة بين الحب والعدالة يقول ريكور بالجدلية هنا ذلك الاعتراف والبحث عن وساطات عملية بين الحب والعدالة من جهة أخرى إن الوساطات هكذا لنطرح دوما وساطات هشة وعابرة¹.

¹ - بول ريكور، الحب والعدالة ، مصدر سابق، ترجمة حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، فرنسا ط1، 2013، ص 24.

إنَّ الحب كجدلية مع العدالة هو أمر متعلق بالجانب القيمي لذلك تبناها مجموعة من اللاهوتيين والفلاسفة في إطار مذهب الفلسفة التحليلية، لذلك تبنى ريكور في دراسة التباين بين الحب والعدالة مقولة باسكال " كل الأجسام مجتمعة وكل العقول مجتمعة وكل ما ينتج عنهما لا يساوي أدنى حركة عطاء فهذا ينتمي إلى مستوى أكثر سموا فمن بين كل الأجسام جميعا لن نعرف كيف نستخلص منها ولو فكرة بسيطة فهذا مستحيل ومن مستوى آخر و بين كل الأجساد و كل العقول لن نعرف كيف تستنبط منها حركة محبة حقيقية ¹.

يعلق ريكور على كلام باسكال بأنه غليظ لأنه يؤثر على البحث عن الوساطات المطلوبة للحكم الأخلاقي القائم من خلال السؤال التالي ما الذي وجب علي هنا والآن ؟ لكن السؤال المطروح هو إذا بدأنا أولا بطرح سؤال التباين فكيف لا نسقط مرة أخرى في أحد الطرفين اللذين افتتحنا بهما حديثا هنا إما السقوط في الحماسة أوفي التسطيح²، فالأمر متعلق بالحكم الأخلاقي الصحيح دون الوقوع في النزعة العاطفية التي تعيق مسار العقل و تفكيره نحو الوصول للصواب.

يكون خطاب الحب عفوي عاطفي ولا يكون بصيغة الالتزام الأخلاقي الواجبي، والفكرة العبقريّة تكمن في إظهار وصية الحب وهي تنبع من علاقة الحب تلك بين الله والنفس منفردة، ذلك أن الوصية التي تتقدم على كل قانون هي الكلام الذي يوجهه المحب إلى المحبوب " أحببني " هذا التمييز اللامتواضع بين الوصية وبين القانون ليس له من معنى إذا ما سلمنا بأن وصية الحب هي الحب ذاته، فالحب موضوع وذات الوصية في آن واحد³، بمعنى أن الحب يحمل معناه إذا ما تضمن لغة الاستحباب نحو المحبوب لترغيب الذات نحوه بشكل لا يكون فيه إلزاما قانونيا بل تحريك للعواطف والمشاعر .

يحاول ريكور إظهار التمايز بين العدالة وبين الحب وذلك من خلال كل الممارسة القضائية إذا ما نظرنا إليها في مجموعها تسمح للوهلة الأولى بتحديد علاقة شكلية للعدالة، لا يوصف ضعفا وإنّما على العكس من ذلك بوصفها علامة من علامات القوة⁴، رغم أن العدالة هي في الواقع جزء من الممارسة الاجتماعية لكن يكمن جوهرها في كونها تتبع لمؤسسات تستخدم القانون والمساواة بين الجميع.

1 - المصدر السابق ، ص 26 .

2 - المصدر نفسه، ص30 .

3 - المصدر نفسه ، ص 32 .

4 - المصدر السابق ، ص 39.

يصعب رسم حدود العدالة مع الحب وذلك بالنظر إلى المستوى التفكيرى إلى حد ما من الممارسة الاجتماعية، فإنّ العدالة تتعارض مع الحب من خلال خصائص بارزة جدا من شأنها أن تقودنا لعتبة جدلية العدالة والحب¹، فالأمر موجه نحو المجتمع الذي ينظر من زاوية العدالة على أنه توزيع للأدوار والمهام والحقوق والواجبات والامتيازات والمنافع والمسؤوليات التي تمثل قوة المجتمع، بوصفه نسقا للتوزيع في كونه يتقادم الصعوبة المزدوجة للنزعة الشمولية التي تجعل من المجتمع كيانا واحدا متمایزا من الأفراد الذين يشكلونه ومن النزعات الفردانية التي تجعل من المجتمع مجموعة من الأفراد². ضمن هذا التطور التوزيعي لا يمكن للمجتمع أن يوجد دون الأفراد الذين توزع فيما بينهم الحصص ويشاركون بناء عليه في المجموع بيد أن الأفراد لا يستقيم لهم وجود اجتماعي دونما قاعدة التوزيع تمنحهم مكانة داخل المجتمع، وهنا تتدخل العدالة بوصفها فضيلة للمؤسسات المشرفة على جميع عمليات التوزيع³. وبالتالي فالقضية تتعلق بالمشاركة والمخاصمة بين مجموعة من الأفراد (المواطنين) لهم كيان اجتماعي عفوي لا يخضع للتمييز فكل فرد يستلم حقه كتعبير عن المعادلة العادلة للعدالة، وذلك هي الفضيلة السياسية التي تحكمها المؤسسات .

لقد سعت الأخلاق منذ أرسطو الجواب داخل العلاقة التي تربط الانصاف بين المساواة على أساس أن دعامة العدالة هي مفهومي التوزيع والمساواة واعتبار أن مفهوم التوزيع في امتداده الأوسع يمد الممارسة الاجتماعية للعدالة بقاعدة أخلاقية⁴، على أساس أن التوزيع لابد أن يخضع للأخلاق، وذلك لضبط الصراعات داخل المجتمع باعتباره ساحة للمواجهات والصراع بين الفرقاء المتنافسين، خاصة إذا كان الأمر فيه لا مساواة في التوزيع ففكرة العدالة التوزيعية تتخطى جميع عمليات النظام القضائي من خلال تحديد غايتها في الحفاظ على مطالب كل واحد ضمن حدود معينة كقولنا مثلا إن حرية شخص ما لا ينبغي أن تتناول على حرية شخص آخر.

أما عن المساواة النسبية في الامتيازات والمسؤوليات ضمن توزيع غير متكافئ فإنّها مساواة ترمي في الوقت نفسه إلى قوة فكرة العدالة الأسمى ذاتها و حدودها⁵، ذلك أن قيمة العدالة تكمن في قوة سلطتها ومقدرتها على تحقيق المساواة و التوزيع العادل (العدالة التوزيعية) لذلك لابد من المساواة في الحقوق تزامنا مع المساواة في الحظوظ لنحصل على التماسك الاجتماعي، وهذا هو الفرق بين المساواة و العدالة فهذه الأخيرة أشمل من المساواة لأنها تمنح الحظوظ بشكل متكافئ .

1 - المصدر نفسه ، ص 40 .

2 - المصدر نفسه ، ص 41 .

3 - المصدر نفسه ، ص 42 .

4 - المصدر السابق ، ص 42 .

5 - المصدر نفسه ، ص 43 .

أما فيما يخص التوازن بين الحب والعدالة فيمكن النظر إليها من خلال الاعتراف وهو التكافؤ والاستدانة المتبادلة¹، وفي هذا يقول ريكور أنه إذا نظرنا إلى الطرف الآخر من التعارض فيبدو أن القاعدة الذهبية مرتبطة بمنطق التكافؤ المتعلق بالوصية " الجديدة " وهي القاعدة التي تعمل بمنطق المعاملة بالمثل².

إنّ التوافق بين هذه المعطيات المتعلقة بالتكافؤ في العدالة وبين الوصية في الحب و أن تكون العلاقة احتوائية بين الفعل والتلقي من خلال الفاعل والمفعول به، هذه المصالحة بين منطق التكافؤ الذي وضعته القاعدة الذهبية وبين منطق القبض الذي تجسده الوصية الجديدة يبدو وكأنه مصالحة شبه مستحيلة إذا ما قربنا هذه القراءة حسب بعض علماء التأويل من أمثال البريشت ديله في كتابه القاعدة الذهبية من قانون القصاص الذي يعد التعبير الأكثر بدائية لمنطق التكافؤ ونتيجته الطبيعية أي القاعدة التبادلية³.

يبدو أن الأمر يتجه نحو تدخل العناية الإلهية لتوجيه المسألة حيث أن عدم التطابق بين منطق التكافؤ ومنطق الوصية من خلال كلام السيد المسيح الذي يقول في انجيل لوقا^{32 - 34} عقب استئنافه الحديث عن القاعدة الذهبية " وإن أحببتهم الذين يحبونكم فأني فضل لكم، فإنّ الخطاة أيضا يحبون الذين يحبونهم وإذا أحسنتم إلى الذين يحسنون إليكم فأني فضل لكم فإنّ الخطاة أيضا يفعلون ذلك، وإن أقرضتم الذين توجهون أن تستردوا منهم فأني فضل لكم فإنّ الخطاة أيضا يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم بالمثل بل أحبوا أعداءكم وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئا في المقابل⁴.

يعلّق ريكور على مضمون النص من إنجيل لوقا بأنه إدانة صريحة للقاعدة الذهبية رغم أن قاعدة العدالة يمكن أن تفهم على أساس أنها إعادة صياغة من زاوية شكلية للقاعدة الذهبية فالمسيح يدعونا للحب دون مقابل وإحقاق العدالة ومد يد العون للآخر. إنّ الأمر يتمحور حول مبادئ العدالة والتي هي في الواقع مساواة بين الحصص بقدر لا يسمح به التفاوت التي تفرضها الفعالية الاقتصادية والاجتماعية⁵.

1 - المصدر نفسه، ص44.

2 - المصدر نفسه، ص 48.

3 - المصدر السابق، ص 49.

4 - المصدر نفسه، ص 49.

5 - المصدر السابق، ص 50.

إذن حسب ريكور ومن مشروع توسيع الريب الذي لحق بالقاعدة الذهبية التي خالفها النص المقدس (إنجيل لوقا) ليشمل الممارسة الاجتماعية للعدالة و مبادئها وذلك باسم منطق الوصية الفوق أخلاقية المتمثلة في حب المرء لأعدائه حسب الأناشيد المؤجلة على أساس أن القاعدة العدالة باعتبارها قاعدة لمنطق التكافؤ والمعاملة بالمثل بامتياز وهي مصير القاعدة الذهبية الموضوعة تحت حكم الوصية الجديدة¹ .

يقترح ريكور تأويل آخر وهو الذهاب لحد القول أن وصية الحياة تفوض مبدأ القاعدة الذهبية لكن تأويلها بعيد لدرجة حب العدو أي محاولة تحقيق فعل الفوق أخلاقي إلى نطاق الأخلاق إلا عن طريق السلوكات المتناقضة وهي التصرفات الموصى بإتباعها في الوصية الجديدة " أحبوا أعدائكم وأحسنوا إلى مغضبكم باركوا لاعنيكم وصلوا أهل الذين يسيئون إليكم و من ضربك على خدك الأيمن فأعرض له الآخر ومن أخذ ردائك فلا تمنعه من أخذ ثوبك أيضا و كل من سألك فأعطه و من أخذ الذي لك فلا تطالبه به "².

يعلق ريكور على هذه الوصية بأن فيها مغالاة حيث تركز الجبن والضعف أمام الآخر وقهر الذات باسم الحب والله، فبالتالي هنا تكمن أهمية العدالة في أساسها المتعلق بالتكافؤ فمن خلال هذه الوصية ليس هناك تكافؤ ولا مساواة بل خنوع و خضوع، وبالتالي لابد من آلية التكافؤ في الوصية لتمام الحب والعدالة لذلك فإن المعادلة بالمثل ليست معادلة صحيحة وحقيقية.

حسب ريكور نفي علاقة التوتر الفعال بين منطق التكافؤ ومنطق النهي يستمد المنطق المتعلق بالتكافؤ من تقابله مع المنطق الأول أي القدرة على التسامي فوق التأويلات المنحرفة فبدون العبارة الأخلاقية لوصية الحب فإن القاعدة الذهبية في الواقع يستخلص باستمرار من معنى قاعدة أخلاقية ماثورة نفعية تكون صيغتها أعطي كي تعطى³ ، إذن الجديد في تكافؤ الحصص أن الإنسان يعطي بقدر ما يعطي دون تحقير لذاته أو اعتمادا على التأويل المنحرف للنص المقدس لذلك فالقاعدة أعط لأنك أعطيت تصح من عبارة من أجل الخاصة بالمأثورة النفعية مخرصة بالتالي القاعدة الذهبية من تأويل منحرف يكون دائما ممكنا و بهذا المعنى يكون من الممكن تأويل حضور كلمات قاسية للوقا " 6 ، 32 – 34 " مباشرة بعد إعادة تأكيد القاعدة الذهبية في الآية 6 و 31 و مباشرة قبل

¹ - المصدر نفسه ، ص 51 .

² - المصدر نفسه ، ص 52 .

³ - المصدر السابق ، ص 51 .

إعادة تأكيد الوصية الجديدة في الآية 6 ، 35 حيث ساهم النقص منطق الفيض موجهة للتأويل المنحرف أكثر من كدنها موجهة للمنطق التكافؤ¹ و بالتالي فإن المعيار هو منطق التكافؤ.

تتأرجح قاعدة العدالة بين المنفعة الموجودة عند الشركاء بتنمية امتيازهم بقدر ما تسمح به القاعدة المقبولة للتقاسم وشعور حقيقي بالتكافل يذهب إلى حد الاعتراف المتبادل بأن كل طرف مدين للآخر،² على اعتبار أن القاعدة الذهبية لا تخرج عن نطاق المنفعة حتى ولو كانت منفعة عامة لذلك يقول بول ريكور: " أن قاعدة العدالة في حد ذاتها تنزع نحو اخضاع التكافل إلى المنافسة وهي صورة وهمية معينة للتكافؤ³.

تأخذ قاعدة العدالة بسبب وصية الحب الطابع الديني، وهذا التقارب بين المبدأ الثاني للعدالة ووصية الحب هو في نهاية المطاف، أحد الافتراضات المسبقة المضمرة للعبارة الشهيرة التوازن المعقول *équilibre raisonnable* التي تستند إليها نظرية رولز في العدالة أعني بين النظرية المجردة وبين قناعتنا الأكثر أهمية ذلك أن هذا التوتر الذي أتينا على حصره عوض التناقض الجوهري لا يعادل إلغاء التعارض بين المنطقيين⁴، ذلك أنه لا بد من وجود واقعية في الطرح النظري لوصية الحب حتى تتوازن مع القاعدة النفعية وبالتالي القاعدة الذهبية، بحيث أنه يجعل من العدالة ذلك الوسيط الضروري للحب تحديدا لأن الحب هو فوق أخلاقي، وهو لا يلج دائرة الممارسة والأخلاق إلا تحت مظلة العدالة، حينئذ تؤكد بصدق وعن وعي تام أن مشروع الإفصاح عن هذا التوازن في الحياة اليومية على الصعيد الفردي والقانوني والاجتماعي والسياسي قابل للممارسة بل أستطيع القول مهمة صعبة ولا حدود لها⁵، هي دعوة ريكورية لعقلنة قيم العدالة والحب من خلال مؤسسات العدالة نفسها .

1 - المصدر نفسه ، ص52 .

2 - المصدر نفسه ، ص 52 .

3 - المصدر نفسه ، ص53 .

4 - المصدر السابق ، ص53.

5 - المصدر نفسه ، ص54 .

2- الأخلاق و السياسة :

يبحث ريكور في العلاقة بين السياسي والأخلاقي عن عنصر ثالث يعد نقطة اشتراك بينهما وهو الجانب الاقتصادي، ويركز المجال الاقتصادي الاجتماعي على كونه يحدّد " الكفاح المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للشغل وعقلنة وترشيد العلاقات بين الانتاج والتبادل التجاري والاستهلاك"¹ ، وعليه فإنّ الدولة الحديثة تتواجد أين تتواجد الجماعات الانسانية المنظمة للشغل والمكافحة للطبيعة، والمقصود بالتنظيم الاقتصادي هنا هو ذلك النشاط الذي يخضع لقواعد منهجية منظمة، غير أن التنظيم الاقتصادي السياسي وضع العالم في حقل تجاري من خلال صراع الإيديولوجيات الفكرية والسياسية فالماركسية عندما ركزت على فائض القيمة كاستغلال للعمل في إطار منظور قائم على الربح وحده، وإذا كان من الممكن البرهنة على أن الاستغلال مرتبط بالامتلاك الخاص لوسائل الإنتاج، فسيكون كل نظام سياسي في هذه الحالة صالحا إن هو اقترح محو الاستلاب الاقتصادي الناتج عن الامتلاك الخاص لوسائل الإنتاج، والناتج أخيرا عن استغلال العمل عبر انتزاع فائض القيمة.

اعتبرت الممارسة السياسية أساس الاستلاب والاغتراب وطالبوا بالقضاء على الملكية الخاصة واختزال أي ممارسة ليبرالية اقتصادية أو سياسية، إنّ الشهادات التاريخية تؤكد أن المجتمعات المناهضة لليبرالية قد وقعت في شباك الكليانية والاستبداد وأدى ذلك إلى مأساة تاريخية (اقتصادية، سياسية، اجتماعية). إنّ الحياة المعاصرة أصبحت معقدة ومتشابكة في جميع النواحي مما ولد الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على الرغم من بلوغ الانسان المعاصر مرحلة الكونية والعولمة، إلا أنه يعاني من الصراعات والحروب الناتجة عن الخروج من دائرة الإنسانية والتعايير الأخلاقية وإن تحدثنا عن الأنظمة الاقتصادية فإنّ الشغل قد ولد في كثير من المجتمعات الظلم وهذا الأخير يؤدي إلى العنف والأمن والاستقرار وهذا ما أكدته حنا أرندت حين تصف التجاوزات التي تلحق بالشعب من طرف السلطة الحاكمة بقولها: "إن حلت التوتاليتارية في استخدام رقابتها المطلقة بدلت الدعاية بالتلقين العقائدي وشرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الإيديولوجية"².

إنّ التفكير المؤسساتي داخل الجماعة الإنسانية أدى إلى البحث عن البدائل الأخلاقية والإنغماس في دائرة الكونية التي ترسم الوجود البشري داخل عشائر تاريخية منظمة بتعبير "أريك فايل" أي

¹ - ريكور، بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص274.

² - أرندت، حنة، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى ، لبنان ، بيروت، ط1، 1993، ص79.

ما يعرف بالتعبير السياسي بمصطلح الدولة. وهي عبارة عن جهاز تنظيم الحياة الإنسانية داخل أطر اجتماعية واقتصادية وممارسة مختلف الأنشطة من عادات وتقاليد...، ومنه فإنّ الفعل السياسي داخل المؤسسة الاجتماعية هو في نفس الوقت فعل للتاريخ الذي يشهد على كل أنواع العنف والتعسف وكذلك حرية التعبير والتسامح...

الدولة جهاز وجد لحفظ حقوق الجماعات في هيئة دستورية قانونية، وإن كان الواقع يؤكد أن السلطة هي الظاهرة الوظيفية للدولة، وهنا نقع في حيرة بين العقلنة التي تشكلها الهيئة القانونية ومحاولتها الجادة في تطبيق العدالة و بين القوة التي تمارسها السلطة. يؤكد ريكور أن " دولة الحق هي التي تراعي الحكومة بعض القواعد الشرعية التي تحد من تعسفها"¹، ولذلك تكون الدولة قد حققت معادلة الفعال والعاقل وهذا ما يؤدي إلى تصوّر دولة مربية والمقصود بذلك كفالة الدولة بمهمة التعليم والثقافة والإعلام والصحة، وكل الأنشطة الحياتية.

لكن ومع ذلك فإنّ الدولة تتخذ شكلا آخر وهو القوة واحتكارها للعنف المشروع في إطار السلطة. ومهما كانت الدولة المعقولة تنسب إلى دولة حق تطبق القانون وتسعى إلى تحقيق العدالة إلا أنها تحمل في طياتها آثار العنف والتعسف، وهذه مسؤولية تاريخية، لكن المؤاخذة التاريخية تنظر في العنف الذي انتشر في هذا العصر والذي يتجسد في الصراع التعسفي بين قوى المجتمعات الكبرى التي فرضت نظام العالمية والكونية على حساب الجماعات الصغرى رغم أنّها تنادي الانفتاح الثقافي والاقتصادي والسياسي وتجاوز الظرف التاريخي للعنف، إنّها يوتوبيا أفقدت الدولة معناها الذي وجدت لأجله، والأخلاق تتدخل هنا في المحافظة على بقاء الجماعة البشرية في ظل المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه الجماعة كالدفاع عن الكرامة الإنسانية، تحقيق الحرية، المساواة، خلق روح الحوار والمناقشة فتح المجال للجميع في إبداء الرأي وإتاحة الفرص لكل الطبقات الاجتماعية ومن هذا المنطلق تتراجع نسبة العنف في المجتمع رغم كونه جوهر جهاز الدولة الحديثة.

يتميّز ريكور بين إرادة العيش المشترك والرغبة في تحقيق العدالة، وبين ما تتطلبه السلطة في حد ذاتها، باعتبارها عنصرا أساسيا للسياسي، ويعبر ريكور عن هذا الوضع بالقول، " الراجح أن الطابع الملغز للسياسي يعود إلى هذه البنية المختلة، وليس من شك أننا نأمل أن تتمكن السلطة بأكملها من الانبثاق عن إرادة العيش المشترك، وأن تذوب من جديد العلاقة العمودية كلها في

¹ - ريكور ، بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 277.

العلاقة الأفقية-إنه، نوعا ما- أمل التدبير الذاتي- لكن ربّما يمثل هذا أيضا نهاية للسياسي، ولكل ما يتضمنه من مزايا على صعيد تجميع الأجيال والمصالحة بين التراثات والمشاريع المستقبلية¹.

بهذا يبدو أن إرادة العيش المشترك غير كافية لوحدها على تأسيس السياسي، ولذا فالعلاقات العمودية ضرورية في كل جماعة تاريخية، تبحث عن الاستمرارية والتوافق بين أعضائها وهنا سنشير إلى تضمن كل جماعة لاختلافات وصراعات، مما يعطي لهذا الانقسام الداخلي للسياسي مشروعيته ويحدّد طبيعته، وهو ما يعني أن إرادة العيش المشترك لا تلغي احتواء السياسي في بنيته العميقة على جزء هام من العنف والقوة، مما يعطيه طابع الإلزام، فالدولة كمؤسسة لها سلطة شرعية ليس بإمكانها الاستغناء بشكل نهائي عن عنصر الإلزام والقهر، وما يميزها عن غيرها من المؤسسات الأخرى، هو قدرتها على احتكار العنف وجعله متوافقا مع القوانين التي تحكمها، لا يمكننا إذن إفراغ السياسي من جانبه العنيف، ففي جانب هام منه هو وريث للعنف، وهو بدوره موروث للعنف، لكن حتى لا يفقد السياسي عقله بشكل كامل، تظل إرادة العيش المشترك هي المخزون الأساسي الذي يستمد منه أهميته، فريكور يرى " أن فضيلة العدالة بمعنى المساواة (Isotes) عند بريكلس (Pericles) وأرسطو تهدف بالضبط إلى تساوي هذه العلاقة، أي إلى وضع السيطرة تحت رقابة السلطة المشتركة. والحال إن هذه المهمة التي ربّما كانت تعريفا للديمقراطية، هي مهمة نهاية، لأنّ كل هيئة جديدة للسيطرة تنبثق من هيئة سابقة ذات طبيعة مماثلة، وذلك على الأقل في مجتمعاتنا الغربية"².

هذا الصراع بين السلطة والتسلط، يشكل صراعا بنويا في طبيعة السياسي، ويتخذ له أشكالاً مختلفة ومتباينة، لكنه ينتهي في الأخير إلى نقطة واحدة وهي البحث عن حل يقرب بين عنصر القوة وعنصر الإرادة بالشكل الذي يحافظ على توازن السياسي بالتخفيض من دائرة العنف وتوسيع دائرة الإرادة دون الوقوع في مغالطة تحقيق التوافق التام بينهما ومن ثم إرادة إلغاء جميع أشكال الخلاف والصراع داخل الجماعة، باسم الرغبة في العيش المشترك، طبعاً لا تحدث هذه المغالطة إلا في حالة الانطلاق من ذاتية متعالية تنفي كل تنوع أو تعدد في حياة الأشخاص الذين يشكلون أعضاء الجماعة، وهو ما يجعل هذه الجماعة تنظر إلى الصراع كحالة مرضية، وعرضية يجب التخلص منها، في الوقت الذي تمثل فيه عنصراً داخلياً بنوياً في نسيج السياسي، هنا تصبح قراءة حنا أرندت H.Arendt حاسمة، للسلطة كـ "إرادة عيش معاً".

- ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، المصدر السابق، ص، ص11، 12.¹
- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص، ص، 486، 487.²

إنّ فكرة إرادة العيش المشترك هذه، توحى بأن الرغبة في العيش المشترك، ليست معطى طبيعى، بقدر ماهي تحد لدوافع النزاع والصراع، ومن ثم فهي قائمة على إرادتنا وقدرتنا على الفعل، وليست قدرا محتما، أو هي بمثابة اختيار يتحوّل إلى قدر، يقول ريكور " لقد وصلنا بعد إلى النقطة التي يبدو فيها ماهو سياسي على أنه الوسط الذي تتحقق فيه بأفضل ما يمكن بعض الامكانيات البشرية. وإنّ الوسائل التي يمارس بهم ماهو سياسي تلك الوظيفة لتتمثل بادئ ذي بدء في إقامة ما تدعوه حنا أرندت " فضاء علينا للظهور"¹.

هذا الفضاء العلني هو فضاء لظهور تعدد و تنوع العلاقات، وهو ظهور فضاء لظهور الصراعات والتعبير عنها بشكل علني، وهو فضاء الحرية والاستقلالية، فهو ليس ملكا لأحد، إذ أنه ملك لجميع أعضاء الجماعة، إنه فضاء لظهور القواسم المشتركة، والتعدد الموجود داخل الجماعة،إنه فضاء يتجاوز العلاقة الضيقة بين شخص وشخص إلى علاقة كل واحد بالكل.

يرى ريكور أن المداولة والمناقشة العامة التي تجري في الفضاء العلني هي بمثابة التروي أو الفطنة التي تحدث عنها أرسطو، وهي تعني التفكير بتأني وتريث في المشكلات المطروحة وفقا للطرف أو السياق الذي طرحت فيه، ومن ثم فالحكم الذي يصدر في حقها هو بمثابة حكم ظرفي جرى اتخاذه من قبل جماعة تاريخية تعيش في فضاء مشترك، علني، ففكرة الفضاء العلني تعبر بادئ ذي بدء عن شرط التعدد الناتج عن مدى العلاقات القائمة بين البشر لتشمل سائر أولئك الذين تجعلهم المواجهة بين الأنا والأنت في الخارج باعتبارهم طرفا ثالثا، وشرط التعدد هذا سيميز بدوره إرادة الحياة معا لدى جماعة تاريخية – شعبا وأمة أو طبقة...إلخ، تلك الإرادة التي لا تقتصر بدورها على العلاقات القائمة بين الأشخاص"².

هكذا تقودنا فكرة الفضاء العلني إلى فكرة التعدد الناتجة عن العلاقات التي تتجاوز ماهو غير مباشر، يقول ريكور، " فأن تراعى العهود فإنما هو مبدأ يشكل قاعدة للعرفان تتجاوز وضع المواجهة وجها لوجه (الذي يفترضه) الوعد الذي يأخذه شخص على نفسه إزاء شخص آخر، إنّ هذه القاعدة لتشمل أيا يعيش تحت نفس القوانين وتشمل، وقد تعلق الأمر بالقانون الدولي أو الإنساني، الإنسانية جمعاء. إنّ المواجهة ليست قائمة فيك أنت ولكن في الطرف الثالث الذي يدل عليه بصفة لافتة للنظر الضمير كل واحد وهو ضمير مبهم غير أنه ليس مجهولا"³.

1 - ريكور، بول، العادل، ج1، المصدر السابق، ص46.

2 - المصدر السابق، ص46.

3 - المصدر نفسه، ص، ص، ص46، 45.

من الفضاء العلني إلى التعدد إلى الطرف الثالث الذي يتجاوز ثنائية الأنا والأنت، يبحث ريكور عن صلة وصل بين الذات والآخر في بنية حوارية تتضمن فيها الذات غيريتها، مما يجعلها ذاتا متعددة أو بالأحرى ذاتا متفتحة على غيرها، وينعكس هذا على تعدد الإرادات، وبهذا الصدد يقول ريكور "من العبث- إن لم يكن من الخطر- توقع حصول إجماع يضع حدا للصراعات والنزاعات. إن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا بلا صراعات، ولكنها نظام الصراعات فيه مفتوحة وقابلة للتفاوض بحسب قواعد تحكيم معروفة"¹.

إن إرادة العيش المشترك لا تقضي حسب ريكور إلى إلغاء النزاعات والصراعات، ولكنها تؤدي إلى الاستقرار على قواعد تحكيم معلومة ومعروفة، على ضوءها يتم معالجة ومناقشة الصراعات الموجودة وكيفية التعامل معا، والبحث لها عن حلول مقبولة، يدل هذا على عدم كفاية القواعد أو المبادئ الأساسية وحدها، وإنما لابد من فتح المجال للمناقشة والمداولة العلنية، في سياق محدد، وهو سياق يتداخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل، لجماعة تاريخية معينة، ومن ثم فالمناقشة أو المداولة، لا تنطلق من الفراغ في معاجتها للقضايا المطروحة، لذا يقول ريكور "بالفعل على هذا النحو أرى خصوصية الأنظمة الديمقراطية، بدلا من الطريقة التي يعتمدها "كلود لوفور" والتي تتحدد برأيه في قدرتها على التأسيس الذاتي، أو إن شئت قل في قدرتها على أن تتأسس على الفراغ، ففي نظره تعتبر هذه بلا شك كيفية لإعطاء الاعتناء لأصالة وجدة الديمقراطية، بيد أنني أعتقد، من جهتي، فيما يتصل بمسألة تأسيسها، بأن الديمقراطية هي أنظمة واثرة"².

بهذا يرى ريكور أن الديمقراطية لا تقوم على الفراغ، وبالتالي فهي تنطلق وتفترض تراثا سابقا عليها، فإرادة العيش المشترك، هي إرادة قائمة على تراث سابق، وليست إرادة متعالية وصورية، وبذلك فهي إرادة حقيقية لفاعلين حقيقيين، يقول ريكور "حتى تصبح الحرية فعلية، يجب عليها أن تقبل قانون المرجعية باعتباره قانون للمتناهي، وليس المقصود بالمتناهي الموت أو المصير الطبيعي، ولكن النهاية كإنهاء، كإكمال فالذات الفاعلة لا تصل إلى إنجازها التاريخي إلا من خلال مشاريع حياة، محددة بسياق. كالحياة المهنية، الحياة العائلية، حياة الترفيه، حياة جمعوية وسياسية"³.

إذا كانت الديمقراطية لا تقوم على الفراغ، فهي قائمة على مرجعية، باعتبارها قانونا للمتناهي، وبذلك فهي غير قائمة على التأسيس الذاتي، مثلما أن الذات كذات غير قادرة على التأسيس الذاتي

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص489.¹

² - ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، المصدر السابق، ص18.

³ -- Jean dieu moleka liambi, la poetique de la liberte dans la reflexion de paul recoeur, Op,cit,p203.

في نظر ريكور، وإذا كانت الديمقراطية غير قائمة على التأسيس الذاتي ، فإن المجتمع الديمقراطي هو المدمع التاريخي بامتياز، يقول ريكور " من المعلوم تاريخيا أن ديمقراطيتنا قد أخذت المكان الذي كان يحتله هذا النوع من المؤسسة التكنولوجية، وعلى هذا النحو، لا يمكننا القول، مثلما ذهب إلى ذلك " كلودلوفور"، بأن ديمقراطياتنا بلا أساس إلا إذا كان النظام ذي الطابع الاستبدادي هو النظام الوحيد الممكن. والحال أنني أعتقد أنه كان يكمن في الواقع في شكل مؤدج، وأن هذه الأيديولوجيات التكنولوجية وحدها هي التي ماتت. غير أن الديمقراطية، طالما ظلت تتحرك تحت شعار المفارقة، فإنها ستواصل الاستفادة من واقع نقل السلطة ومن تراث ممارسة الحكم.

تتجلى أصالة الديمقراطية إذن في الإجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية¹.

تكمّن أصالة الديمقراطية إذن في الإجراءات التي أدخلتها على الشأن السياسي، لكنها مع ذلك لا تنطلق من العدم، أو بالأحرى من خارج تراث السلطة، فالديمقراطية كأي نظام سياسي آخر تفترض سلطة تتبعها أو تعلوها، وبذلك فهي لا تخلو من كل معطى تيولوجي، "وللسبب عينه فإن تعددية آراء أولئك يصلون بحرية إلى منابر التعبير العام ليست حادثا عرضيا ولا هي بمرض ولا بمصيبة، إنها التعبير عن الطابع غير القابل للربط بطريقة علمية أو دغمائية للخير العام، ليس هناك من مكان يمكننا فيه إدراك هذا الخير وتعيينه بطريقة قاطعة مطلقة نستطيع معها أن نعتبر بأن المناقشة قد أقفلت لأنه لم يعد لها من داع"².

بهذا يكون ارتباط العدالة بالديمقراطية، مشروطا بتقبل المناقشة والمداولة، واعتبار الحكمة العملية أو الفطنة، مسألة جوهرية وليست مسألة عرضية، فالديمقراطية القائمة على تعدد الآراء، لا تعتبر هذا التعدد انحرافا، بل تقبل به في إطار سعيها إلى تحقيق العدالة من حيث هي اعتراف بالآخر كذات، وهذا التداخل بين الذات كآخر، والآخر كذات، يجعل من الفضاء العلني والمناقشة العلنية، بمثابة الطرف الثالث الذي يحسم المناقشة في سياق معين بشكل مؤقت، لأن المناقشة لا يمكنها أن تتوقف عند نقطة حسم مطلقة ونهائية، ومن ثم فما يستمر هو التعدد والنزاع، وهو تعدد منبثق من الذات في علاقتها بالآخر، الذي يعطيها معناها، يقول G.Fiasse، "في المقام الأول يمنح ريكور لهذا المصطلح (العدالة) مكانة أولية في كتابه الذات عينها كآخر، لأن العدالة في نظره لها بعد متميز في العلاقة مع الآخر، فهي تسمح بالربط، ربط العلاقة مع الآخر الذي ليس وجهها لوجه، فكما أشار

1 - ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، المصدر السابق، ص، ص، 19، 20.

2 - ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 489.

في كتابه العادل، هذه العلاقة نخص الارتباط بالآخر في ظل وجود مسافة، فهذا الآخر يتمثل في "هو" "هم" "كل واحد" "المتساوي" و "المختفي" فهذا الطرف الثالث يحتوي كل إنسان.

في المقام الثاني: هذه التطورات حول العدالة تسمح لريكور بإقامة فكره على المجال الاجتماعي وأهمية السياسي، فريكور قاوم من أجل التفكير في مرور طبيعي بين المستوى البينشخصي والمستوى المجتمعي¹.

من خلال تجاوز مجرد العلاقة وجها لوجه، إلى علاقات أشمل متمثلة بالذات كبنية حوارية، عمل ريكور على بناء علاقات تشمل جميع أوجه الفعل الإنساني، ومن ثم إلى تأسيس علاقات قائمة على صلة بالآخر في وجوهه المختلفة، ومن إرساء قواعد للتحكيم هي بمثابة طرف ثالث، هذا الطرف الثالث المتولد عن البنية الحوارية للذات ليس طرفا متعاليا، ولذلك فهو لا يتحقق إلا بواسطة الاعتراف شريطة أن "لا يأتي هذا الاعتراف بالغضب، ولا ينال بالتخويف، بالتهديد والإغراء، أي في النهاية عبر التوصل بالسفسطة، إن الاعتراف لا يحصل إلا إذا كان مقبولا بصورة نقدية"².

يعطي هذا الاعتراف مشروعية قابلة للنقد، ولا يمنح مشروعية مطلقة، فلا توجد سلطة بإمكانها المطالبة بشرعية مطلقة، بما في ذلك الديمقراطية فهي تحمل في طياتها ما يحد سلطتها، وإلا تجاوزت حدود العدالة، فهي بذلك ليست لها قيمة في ذاتها، يقول ريكور، في حديثه عن النظام الديمقراطي "أحاول القول، من جهتي، بأنه ينبغي دائما على السبق الذي يحققه قياسا إلى ذاته، فهل يجوز لنا أن نسمي هذا تأسيسا؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فإنه سيكون بالمعنى الذي نتحدث به عن الأحداث المؤسسة، بيد أن هذه الأحداث المفترض أنها مؤسسة لا تنفلت من لغز الأصل الهارب أو إن شئت قل جدلية الأصل الأزلي والبداية التي لها تاريخ معين.

لكننا مع لفظ "الديمقراطية" نوجد حقا في حالة تشويش إزاء دلالاته المعجمية، أذكر جيدا ما كان يقوله "أرون" وقد كان مصدر إزعاج لنا، إلا أنه كان محقا ألف مرة الديمقراطية تحديد وما هو جدير بالاعتبار هو النعت الذي نسنده لهذا اللفظ، الديمقراطية الشعبية، الديمقراطية الليبرالية...³

وهكذا تكون دولة الحق حسب ريكور هي تلك التي تقوم على مفهوم الديمقراطية التي تؤسس للنقاش المفتوح والحر. والمقصود بالديمقراطية: "النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار"⁴. إذن السلطة كونه تنظيما سياسيا وضعت لخدمة الإنسان في اجتماعه ببنية جنسه وفرض القانون

¹ -Gael Fiasse, Lautre et la mitie chez Aristote et Paul Ricoeur, Op,cit,p55 .

² - ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، المصدر السابق، ص14.

³ - المصدر السابق، ص15.

⁴ - المصدر نفسه، ص 281.

والقضاء على النزاعات بين الأفراد. وبهذا المعنى يتمتع المواطن داخل هذا النظام بنوع من الاستقرار والأمن على اعتبار أن الديمقراطية تقلص المسافة بين الحاكم والمحكوم.

يكنم التداخل بين الأخلاق والسياسة في تلك القيم العامة التي يجتمع حولها مجموعة من الناس لتكون قاعدة أساسية لمختلف أنشطتهم داخل الدولة، كما أنه كلما اتفقت الجماعة البشرية على المبادئ والعادات والتقاليد كلما توحدت وأصبحت أكثر حصانة ولا تخشى السقوط، غير أن الجماعات المتعددة من حيث القيم والثقافة فإنها تعاني من التشتت والاختلاف¹، فالسلام الاجتماعي لا يتأثر إلا بتوفر ثقافة الحوار مهما تعددت القيم وتنوعت الثقافات الاجتماعية داخل نفس المؤسسة السياسية والاجتماعية.

يستعمل ريكور مصطلح "الأرض المغمومة ثقافياً"² للدلالة على الدولة المعاصرة التي تعاني من الصدام بين العادات والدين والسياسة فالمجموعة الواحدة متعددة من حيث معتقداتها وانتماءاتها الثقافية مما يولد صراع في إثبات الهوية لدى كل جماعة إنسانية ولن تتحرك عجلة الفاعلية الاجتماعية والسياسية إلا إذا تم تفعيل عنصر التسامح بين الأديان والمعتقدات والانفتاح على مختلف الثقافات والابتعاد عن مبدأ الانغلاق والتعصب والتزمت الذي يولد العنف داخل المجتمع ومن ثمة الاستقرار الأمني والسياسي.

إن المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية ليست حكراً على الجماعة دون أخرى بل إن الفرص متاحة للجميع بشرط الالتزام بالمبدأ الأخلاقي وتأسيس ثقافة تقبل الآخر وترسيخ مبدأ تحمل المسؤولية الأخلاقية.

إذن بعيداً عن المنظور الميكافلي الذي يفصل بين الأخلاق والسياسة، فإن ريكور يرى نجاح الدولة يجب أن يتحدد بإطاره التاريخي والأخلاقي ومدى الالتزام بمبدأ التسامح والحوار والانفتاح، فالمواطنة مرتبطة من الناحية الواقعية بالتقاطع بين مبدأ الالتزام الأخلاقي وتحمل المسؤولية وكذا الممارسة السياسية.

ما يبرر الصراع بين الشعوب والمجتمعات المعاصرة ناتج عن استعلاء مبدأ القوة والعنف على حساب التسامح والنقاش المفتوح مهما كانت ثقافة ذلك المجتمع وافتقار أخلاق المسؤولية والافتقار يولد حتما الحروب وكل أشكال العنف المفرط والذي يذكرنا بقانون الغاب وإنتاج المجتمعات الدكتاتورية التي تشرع القوة على حساب الديمقراطية.

¹ - ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 483.

² - ريكور، بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 282.

يبقى الصراع بين الذات والذات وبين الذات والغير في إطار مؤسس بصورة قانونية قائمة على احترام القواعد الأخلاقية التي تفرضها دولة القانون أو دولة الحق، وبهذا فإن الممارسة السياسية تعد أكبر مسرح للصراع، لأن السلطة جزء لا يتجزأ من وجود الدولة وهذا ما أقرته حنا أرندت: "بأن السلطة لا توجد إلا بقدر ما توجد وتستمر إرادة العيش والعمل معا لدى الجماعة التاريخية"¹.

إن هذا يجعل الديمقراطية مرتبطة بالغايات والأهداف التي تسعى إليها، وبذلك فهي لا يمكن أن ينظر إليها خارج استهداف الحياة الجيدة في مؤسسات عادلة مع الآخرين ومن أجلهم، وعليه فهي خاضعة لتأويلات مختلفة من جهة، كما أنها خاضعة للمجال التداولي للجماعة التاريخية التي ترغب أو تريد العيش معا، وإذا كانت العدالة الأسمى للمجال العملي، فإن الغاية الأساسية للنظام الديمقراطي هي تحقيق العدالة، لذا يقول ريكور، "وإنه لمن الممكن الآن طرح السؤال المتمثل في معرفة أي القيم الأدبية الخصوصية تتبع هذا المستوى السياسي الخالص للمؤسسة، ويمكن الجواب على ذلك دون تردد العدالة"².

وهكذا، إذا كانت العدالة تنطلق من فهم معين أو من الإحساس بما هو عدل وما هو جور أم ظلم، فكذلك الديمقراطية، تنطلق من تراث وإرادة الجماعة، ولذلك تكون لها مفاهيم متعددة تتنازع فيما بينها، وهو ما يجعل " المناقشة السياسية هي دوما من دون خاتمة مع أنها ليست من دون قرار، غير أن أي قرار يتخذ يمكن أن يعاد النظر فيه أن يفسخ، بحسب إجراءات مقبولة ومعتبرة غير قابلة للنقاش، على الأقل المستوى التداولي الذي نكون مازلنا عنده حينها"³.

بهذا ليس هناك ما يمكننا من اتخاذ قرار نهائي بشكل مطلق، إنما الذي يحدد القرار الذي نتخذه هو الطرف الذي نكون عليه أو المرحلة التي نعيشها، يقول ريكور "من الواجب أن نحفظ بهذه المرجعية المزدوجة، لأنه من الثابت أن القطيعة الديمقراطية قد تحققت على خط مزدوج، فمن جهة، كانت القطيعة مع النزعة الكليانية، التي تعتبر غير مسبقة من كل النواحي، ثم من جهة ثانية، مع التراث الاستبدادي الذي من الضروري عدم الخلط بينه وبين النزعة الكليانية، لأنه عرف فتراته الزاهية: إن محاولة تأسيس السياسية على السلطة الإلهية، أقصد على السلطة المفترضة لمشروع أسمى، متسيد على الكون، هي شيء ينبغي أن نقدره حق قدره، لقد تشكلت الديمقراطية

¹ - ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 486.

- المصدر نفسه، ص 489²

³ - المصدر السابق، ص 489.

ابتداء عبر تسطيرها لقطيعة مع هذا التراث الاستبدادي، ثم أكدت نفسها فيما بعد من خلال معارضتها للنزعة الكليانية، وهي المعارضة التي أرغمتنا على إعادة تعريف الديمقراطية نفسها¹.

هكذا تتأسس الديمقراطية على تراث سابق للسلطة وهو تراث النزعة الكليانية والنزعة الاستبدادية، وبذلك فهي لا تتحدد بذاتها، بل تتحدد من خلال اعتراضها على تراثهما، وجعلها معهما، ولذلك فهي ليست بمنأى عن إعادة التفكير، في سياق تداولي معين، وهو ما يؤدي إلى إعادة تعريفها، وفقا للقواعد التي ولدتها المناقشة العلنية، في الفضاء العام، حسب المتطلبات التي يفرضها الظرف التاريخي، يقول ريكور " قبل الذهاب بعيد" يجب إعطاء الحق لاعتراض معروف، تقع فيه القاعدة الذهبية، قاعدة صورية، لا يمكنها إلا أن تكون فارغة، أي بدون تطبيقها على حالات متفرقة ومشتقة من القاعدة. الإجابة التي نقدمها لهذا الاعتراض هي على وجهين، أولا، الطابع الصوري للقاعدة الذهبية، يمنحها قوتها وليس ضعفها، فهو يترك مجالا للإبداع الأخلاقي، بحيث يسم اكتشاف ما هو مسموح به (موضوعيا) أو موبخ عليه (ذاتيا) حسب كل وضعية، وهنا تستعيد الفطنة الأرسطوطالسية مكانتها، باعتبارها تداول لا له علاقة بتأويل الوضعية وحول طبيعة القاعدة التي تقبل التطبيق².

بهذا تسمح الديمقراطية بتأويل العدالة، وإصدار الحكم الصحيح في الوضع القائم، على ضوء تأويل هذا الوضع، وهذا ما يجعل المناقشة العلنية والفضاء العلني كمجال للظهور يأخذان كامل أهميتهما، فالمناقشة العلنية هي بمثابة إعلان عن تجاوز الذاتية المتعالية القائمة على افتراض الاستقلالية التامة، في حين الفضاء العام هو بمثابة تجاوز للتصور العمودي للحكم إلى التصور الأفقي المؤسس للمجال التواصلي، وهنا نلمس قوة اعتبار الديمقراطية بمثابة مجتمع تاريخي بامتياز، لأنها بمثابة نظام منفتح على المنافسة والمداولة، بدل الاكتفاء الذات والنزعة الصورية، هذه المناقشة أو المداولة تتضمن بالضرورة تنازلا عن مطالب معينة مقابل الإبقاء على مطالب أخرى في ظرف معين، هذه المطالب تتعلق في نهاية المطاف بالأولوية التي يجب الأخذ بها، في ثقافة معينة وفي ظرف تاريخي معين، بالنسبة إلى هذه الثروة أو تلك من الثروات الأولية التي تحدد حلقات العدالة، وفي النهاية أولوية الخيارات الأفضل التي تتحكم في علاقات العدل هذه فيما بينها وذلك في غياب نظام معجمي قاطع حاسم كما هو في نظام المبادئ الشكلانية (الصورية) للعدالة³.

¹ - ريكور، بول، الانتقاد والاعتقاد، المصدر السابق، ص 20.

² - Ricoeur, Paul, Ecrit et conference, HER Meneutique , Op, cit p80.

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 489.

بهذا يضع ريكور، الديمقراطية في سياق يتطلب منها تحقيق العدالة، وبما أن العدالة غير منفصلة تماما عن تراث الجماعة التاريخية الخاضع للتأويل، ومن ثم فهي قائمة على حس تاريخي مسبق، فإن الديمقراطية بدورها منخرطة في تراث تأويلي للحكم والسلطة، في تراث لتوزيع مواقع السلطة والحكم. ومن هنا يرى ريكور أن أفضل ما يمكن أن نقدمه كحل لأزمة الشرعية" هو ظهور تقاليد تتشابه في الفضاء العام ويتذكرها الناس، تدعو إلى التسامح والتعددية، وذلك ليس كتنازل أمام ضغوط خارجية، ولكن باقتناع داخلي حتى وإن جاء متأخرا"¹.

يفتح ريكور برؤيته النقدية التأويلية مجالا واسعا للتفكير في الشأن الأخلاقي والسياسي، مستفيدا من جميع الروافد الفكرية والتراثية القابلة للفهم والتأويل، والخروج عن كل السياجات المغلقة ذات التصورات القطعية والتي تلغي كل المنطلقات والتصورات غير المتوافقة مع مبادئها، لذي يرى بأن" الدين يجعل الإنسان قادرا على الدخول في المجال الأخلاقي، ويؤكد أن هذا لا يخص فقط البعد الشخصي للأخلاق، ولكن هذا التأثير يمتد إلى المجال الاجتماعي والسياسي، فإذا كان الإنسان قادرا على التصرف بحرية ومسؤولية، فهذا يعني في الوقت ذاته، بأنه دخل في مجال العلاقات مع الآخرين، وهو مجال خاص بالتوسط المؤسسي، سواء كان ذلك اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا، هكذا تفتح الحكمة العملية أمام ريكور للتفكير في العدالة كقيمة متعددة الفهم و التأويل وبالتالي متعددة التأسيس، وهذه التعددية صالحة على الأقل للديمقراطيات التي يسميها راولز دستورية أو ليبرالية، ويمكن العيش في إطار هذه التعددية لوجود التوافق من خلال التقاطع بين تصورات أخلاقية منسجمة وكذلك بفعل ممارسة عاقلة لما أسماه راولز الخلافات المتعقبة².

إن تعددية التأسيس هذه تجعل ريكور يفكر في التفاعل بين الأخلاقي والسياسي، وهو ما يسمح له بالنظر إلى الديمقراطية نظرة مزدوجة، أولا من منظور الصراع، وثانيا من منظور السلطة، فبالقياس إلى موضوع الصراع، تكون ديمقراطية الدولة التي تنيط بنفسها أن تلغي الصراعات، وإنما تبتكر الإجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها وأن تبقى قابلة للمفاوضات، دولة الحق(القانون) بهذا المعنى، هي دولة النقاش المنظم، وبالقياس إلى هذا المثل الأعلى للنقاش الحر، تكون تعددية الأحزاب مبررة، ويلزم أيضا لكي يكون ذلك النقاش الحر قابلا للتطبيق ألا يجهل أحد أن الخطاب السياسي ليس علما وإنما هو في أحسن الأحوال رأي مستقيم، من ثم الإلحاح، في هذا التعريف على تكوين رأي عام حر في تعبيره، أما عن تعريف الديمقراطية قياسا إلى السلطة،

¹ - المصدر نفسه، ص 494.

- ريكور، بول، العادل، ج2، المصدر السابق، ص، ص، 401، 400، 2.

فسأقول بأن الديمقراطية هي النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار، مضمونة لعدد من المواطنين دائما في تزايد، هو إذن، نظام نقل فيه المسافة بين الرعية والسيد"¹.

يؤدي هذا إلى ارتباط الديمقراطية بحرية التعبير من جهة، والقدرة على المشاركة في اتخاذ القرار من جهة أخرى، وهما أمران تتوقف عليهما العدالة السياسية، أو تحقيق العدالة داخل المجتمع السياسي أو الدولة، فعلى عكس هيجل الذي رأى في الدولة كحكم أعلى للأخلاقية، الحل للنزاعات، ريكور رأى أن تتجاوز هذه النزاعات غير ممكن، إلا إذا استحضرننا الوعي الأخلاقي للمواطنين وإرادة العيش معا، التي تؤسس إلزام العدالة. فقط هذا المسار هو الذي يجعل الهيمنة تحت رقابة السلطة المشتركة وهنا يعيد ريكور للأخلاقي أهميته و للنقاش العمومي دوره.

يقر ريكور على ضرورة اتخاذ القواعد الأخلاقية السامية في تسيير الشؤون السياسية والحياة الاجتماعية وأفضل ما يستشهد به ريكور عن كونية العلاقات الإنسانية هو ما أشار إليه كانط حول قاعدة الاحترام والحكمة العملية، وبمعنى آخر مهما كانت الأخلاق مثالية وصورية فإنه يجب أن تتخذ شكلا ما عن طريق الفعل أو الممارسة، ومهما كان احترام القانون أمرا واجبا فإنه ينفلت أحيانا من صورته المطلقة إلى حالة من حالات التي تفرض عليه أن يكون بصورة واقعية وأكثر فاعلية، إن الواجبات والإلزاميات التي هي مفروضة علينا أخلاقيا متواجدة بكل احترام في بنيتها الذهنية والفكرية وبكل احترام في ذواتنا. لكن التجربة قد تدفعنا إلى اتخاذ شكل آخر من المبادئ الأخلاقية ومن ثمة تتحول الأخلاق من المبدأ الكوني المطلق إلى مبدأ الفاعل المسؤول الذي قام بالفعل عن حرية واختيار. فهناك استثناءات تتطلب من إرادة الفاعل أن تتدخل لتفصل في أمر من الأمور الحياتية المعاشة. إذن علينا أن ننظر إلى هوية الفاعل والفعل معا، ولكي نفهم مستوى الخطاب النابع عن الهوية الذاتية يقدم لنا ريكور توضيحا أخلاقيا باستخدامه لخصلة الوعد "Ia promesse"² فالحديث عن الوعد يوضح الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق بمعنى الالتزام بالخطاب الذي صدر عن صاحبه وهو التزام صوري معنوي، وبين ممارسة الفعل الذي تبنى عليه المسؤولية فهنا تحدث المحاذاة الحقيقية بين الأخلاق التصورية والأخلاق الإستهدافية، إذن المسؤولية الأخلاقية تتحدد بين الالتزام بالكلمة التي هي في الأصل وعدا وبين تنفيذ هذه الكلمة على المستوى الفعلي. وهذا ما يبرر من جديد علاقة الذات بالآخر، فالالتزام الذات بالوعد تفرض عليها الفعل من أجل الآخر³.

- ريكور، بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص، ص، 282، 281.¹

²- ريكور، بول، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 138.

³- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 505.

قراءة في فلسفة ريكور الأخلاقية

عرفنا بول ريكور على أخلاق الغائية النابعة من التراث الأرسطي بأنه أخلاق تهدف للعيش في ظل الواقع مع الآخر ولأجله لتحقيق حياة طيبة تخدم كلا الطرفين وملئها العدالة والمساواة، وأخلاق الواجبية النابعة من التراث الكانطي وهي الداعية لوضع قوانين نابعة من إرادة الذات وتكون قانون كلي يتشارك فيه كل الناس، حيث تكون صالحة بحكمة أنه ما يحبه الشخص لنفسه يحبه لغيره، وبهذا تشيع العدالة والمساواة ويكون الاعتراف بمبدأ الاختلاف، وبما أن الحياة مليئة بالعنف والمأساة يحثنا ريكور على ربط الأخلاق بالسياسة لتكوين دولة القانون التي تحكم بالعدل فتشيع الديمقراطية، وهنا يتدخل الواجب لإعطاء كل فرد الحق في التواصل والنقاش عن طريق اللغة لحل المشاكل فتشيع أخلاق كونية في ظل الحوار ويتعايش الأفراد مع بعضهم بمعالجة مسائل الحياة الواقعية.

لقد جعل ريكور من الفلسفة الحكم الرئيسي للسجل الحضاري بين البشر منذ أقدم العصور فهي أي الفلسفة التي تنظم آلية الحوار وهي الوحيدة القادرة على فهم كل البنى الفكرية لأنها نتاج ثقافي قابل للفهم" كل فلسفة عظيمة ليست فقط فعلا تاريخيا، أنها تلعب كذلك على امتداد حياة العقل الإنساني دورا غائبا مهما وفريدا، فالفلسفة من الدرجة الأكثر سمو التي يمكن للتجربة المعيشة أن تدركها، تكوين حكمة زمانه"¹.

تناول بول ريكور الذات المهمشة من طرف فلسفة الشك والتي وقعت في الخطأ والشر، فأراد إعادة بناءها لتعيد فهم ذاتها، ولا يتحقق لها هذا إلا عن طريق التواصل مع الآخر، إذ به يتم الفهم والتأويل . فبناء علاقات ايجابية ترقى بالقيم الروحية وتتجاوز العنف والتقتيل والشر، ليحي تراثا

- زيناتي، جورج، بول ريكور، ينصت إلى العالم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 8، ديسمبر 2003.¹

قيماً ضاع في ظل التقنية والأداتية، إنّه يسعى لتحقيق حياة جيدة والعلاقات تكون مع الآخر القريب داخل مؤسسات عادلة، جاء ريكور لرد الاعتبار للذات الإنسانية الضائعة وتأسيس لقيم راقية.

ينطلق مشروع الإنسان من الأخلاق كمبدأ والتواصل كمنهج والآخر كهدف، فلا بد من تحقيق التواصل والعيش معا في ظل القيم الأخلاقية، ومن بينها الحوار، التفاهم، الإحترام، الحب، التعايش، التواصل... إلخ وهذا ما لمسناه في فكرة التعدّد لدى المشروع الريكوري. فلا بد من تحقيق إنسان عصر جديد يحمل قيم ومعاني إتيقية عملية يستطيع تحقيقها في وجوده. وكل هذا عالجه بول ريكور في الدائرة الهيرمينوطيقية لسؤال الذات والغيرية لذا لابد من بعث مبدأ الحوار الأخلاقي بين الأنوات لتحقيق مشروع الإنسان المعاصر وحل أزمة الأخلاق.

لقد ارتبطت نظرة ريكور للأخلاق باستحضار نوعين من التراث الأول: أرسطو الذي ابتدع الأخلاق التي ترمي لغاية و هدف ويسعى له البشر وهي الحملة لكل معاني الخير بحيث يصلون إلى السعادة مع بعضهم البعض ويتعاملون في إطار العدل والمساواة بحيث يأخذ كل فرد نصيبه وما يستحقه في المجتمع و تنشأ بينهم علاقات الصداقة والرعاية، والتراث الثاني الذي أتى به كانط الداعي للواجب لأجل الواجب فهو ليس له غاية سوى الخير في ذاته، وهذا لا يظهر إلا من خلال الإرادة الخيرة والصالحة التي تضع قوانينها في إطار الواجب لتصبح قانون كلي يتعدى حدود الزمان والمكان وهذا ما يخدم أخلاق الواجب ، وتكون العدالة بالواجبات ونيل الحقوق. لما كانت أخلاق الغائية تسعى للعيش الكريم مع الآخر ولأجله في ظل مؤسسات عادلة، كانت أخلاق الواجب تسعى إلى وضع قوانين أخلاقية كونية إلزامية ونابعة من الإرادة الإنسانية.

جاءت فلسفة بول ريكور لرد الاعتبار للذات الإنسانية التي عانت الحروب والنزاعات والإهانات ولم يبق لها في نظره سوى تذكر كل هذه المجريات الأليمة معتبرا أنها تحمل جانب من الخير داخلها يعطي لها القوة لتسامح وتغفر لغيرها، وما مر على حياته المليئة بالأحزان والمعاناة.

وأخلاق التواصل هذه التي دعى لها ريكور يريد لها صفة الكونية، بحيث يتعدى التواصل بين الأفراد إلى التواصل بين الدول وهنا تتوسع الثقافات ويكون تقبل للآخر وقناعاته والاعتراف به.

الخاتمة

في النهاية وكإجابة على الإشكالية المطروحة في مقدمة هذا البحث يمكن القول :

أن العلاقة بين الأنا والآخر في فلسفة ليفيناس تقوم على أساس احترام الآخر المشترك مع الأنا في الإنسانية ما سماه ليفيناس بالجار باعتباره إنسان يختلف عن الأنا الغربي في أمور عدة ولا بد من التعامل معه على أساس هذا الاختلاف بما يخدم العلاقة التي وصفها ليفيناس بالأخوة في الإنسانية .

- يؤكد ليفيناس أن الإنسان نفسه لا يحتوي الآخر ولا تمتص الذات الآخر فهو يدعو لتأسيس علاقة أخوة إنسانية مع الآخر المختلف في العرق والدين واللون دون تمييز، على أساس أنه لا بد من التعامل مع الآخر بوصفه ذاتا وليس مجرد موضوع.

- وصف ليفيناس طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر المختلف بالبينذاتية، فنحن حسبه نتعامل مع الآخرين بوصفهم أرواح وليس كونهم أشياء ومادة، فالبشر هم أرواح قبل أن يكونوا جسد ومادة وذلك هو معنى الدين والقيم الحقيقية، لذلك حسبه هذا الأمر يجعل علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية وإنسانية وجب الاقتراب من الآخر والاعتراف بغيريته واحترامها والتحاور معها والشعور بالمسؤولية ومشاركته بدلاً من إقصائه ومحاولة بناء علاقات مع الآخرين من أجل الوقوف على مشكلة الحوار بين البشر التي نعاني منها اليوم بشكل مأسوي.

- يرفض ليفيناس إعطاء الأولوية للوجود على الموجودات وهو ما يعني أن الوجود أكثر جوهرية من الموجودات لأنه يعبر عن الإنسان كجوهر، والموجودات لا تتحد بالآخر من خلال فكرة هايدغر "حول أفضلية الوجود على الموجود.

- يدعو ليفيناس من خلال البعد الأخلاقي والديني في فلسفته إلى ضرورة ألا ينظر إلى دين الآخر بوصفه عدواً أو تهديداً للوجود ، وهذا من شأنه أن يهدئ أي مخاوف أو قلق تجاه الآخرين. من هنا ينادي ليفيناس بضرورة "اعتبار الدين وجهاً آخر على أساس أن المنتمين لهذا الدين هم أفراد .

- أصبح الاعتراف بالآخر شرطاً أساسياً من أجل قيام علاقة أخلاقية معه ولا يمكن وجود الأخلاق من دون إتيقا، ويذهب ليفيناس في توضيح العلاقة الإتيقية بين الأنا والآخر ويصفها بأنها علاقة غير متناظرة، حيث إن علاقة الآخر بالنسبة لي ليست هي علاقتي به، فأنا مطالب تجاه الآخر أكثر مما قد انتظره في المقابل من الآخر بالنسبة لي، لذا جاءت العلاقة غير متبادلة، لذلك يرفض ليفيناس ما قد تكون عليها لأن منا يثار لنفسها عن الآخر ويصفها بقوله "إن الذاتية هي الأنانية"

- الأخلاق وفقاً لمصطلحات ليفيناس ناتجة من الهيمنة والسيطرة على الآخر وإنما بالأحرى هي ناشئة نتيجة علاقة اجتماعية بين الذات والآخر بوصفه الشكل النهائي للعلاقة الأخلاقية ويمكن وصف الأخلاق الليفانسية بأنها حركة تجاه الآخر، بدلاً من العودة إلى الذات كما كانت عليها الفلسفة التقليدية، وهذه الحركة تصبح أساساً للعدالة الاجتماعية وهذه العدالة لن تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤوليتها الكاملة عن الآخر وكما يوضحها ليفيناس "فنظراً لأن الآخر ينظر لي، فأنا مسؤول عنه، حتى من دون أن أتخذ في هذا الصدد مسؤوليتي عنه بعد، فمسؤوليته تقع على عاتقي... بمعنى أنني مسؤول عنه مسؤولية كاملة" فالمسؤولية هي جوهر الإتيقا عند ليفيناس .

- الدين الحقيقي هو الدين القائم على العنصر الأخلاقي، ولا يستثني أي دين من ذلك، وقد أطلق ليفيناس صيحته "الأخلاق تسبق العقيدة" وهذا عكس ماذهب إليه بعض الفلاسفة بأنه لا أخلاق من

دون دين ولا دين من دون أخلاق، وعلى ذلك فقد نادى ليفيناس بأننا "يجب أن نحترم ونحتضن ونعترف بالآخر مهما يكن زملاء مؤمنين ومشاركين على الطريق نحو الله.

أما بالنسبة لفلسفة بول ريكور فيمكن القول أن العلاقة بين الأنا والآخر الذي يحيلنا إلى الهوية الذاتية والهوية الغيرية تحكمه مجموعة من القيم الإنسانية تقوم على مبدأ تحقيق العدالة التي تمثلها الدولة بحيث يكون الجميع في مصاف واحد أمام القانون كل حسب إمكاناته وقيمه وبالتالي فالأمر متعلق بالسياسي وكيفية تفعيل دور المؤسسات السياسية في إرساء دعائم الحب والعدالة بين الناس على أساس القيم الأخلاقية العليا.

- بالنسبة لأخلاقيات الحوار وموضوع الهوية والغيرية أي الآخر وعلاقتها بالقيم الأخلاقية في فلسفة بول ريكور، فإنّ الغيرية تعد مقدمة ضرورية لتبلور الفكر التاريخي المتعلق بحفظ الذات لدورها في الحياة، فلقد انعكفت الفلسفة من خلال مبحث الغيرية لتحقيق الانسجام بين حضور الذات الذي يتمثله الرأي وحضور الآخر المتمثل في أشياء العالم .

- إنّ معرفة الذات تأويل وأن تأويل الذات، بدوره يجد في السرد من بين إشارات ورموز أخرى وساطته الأثرية، وتقوم هذه الوساطة على التاريخ بقدر ما تقوم على الخيال محولة قصة الحياة إلى قصة خيالية وحسب ريكور الهوية السردية هي الهوية التي ترتبط بالتاريخ المتعلق بشخص أو أشخاص كان لهم أثر تاريخي يمجدون من خلال الحب كاتب شكل سردي متطلب الخيال.

- إنّ الحياة بالنسبة لريكور غاية تكمن في تحقيق الرغبات والطموحات تلك التي تجعلنا نعتقد أننا نعيش حياة جيدة والجيد هو مرادف للغير، إنّ هذا الانتاج الذي يكسر ممارسات قد اعتبرناها مطلقة على ذاتها حين كان الشك ينتابنا حول توجه حياتنا يبقى توثرا هو في معظم الأجيال متكلم وصوت مضمّر بين المغلق والمنفتح في البنية الاجمالية للممارسة ما علينا أن نجعله موضع التفكير هنا هو فكرة غائبة عليا .

- الإنسان كائن اجتماعي بطبعه ومن ثمة لا بد له من أصدقاء لتستمر الحياة بشكل طبيعي لذلك جعلها ريكور ديمومة باعتبارها نشاطا يقوم على الممارسة الفعلية حتى أنه رفعها لدرجة الملكة والاستعداد الفطري لها وعن الغيرية تجد حقوقها مع الصداقة على اعتبار أن محبة الذات أي الأنانية كانت تحجبها ولأجل ذلك لا بد من الاستعانة بمفهومي المقدرة والتنفيذ أي القوة والفعل لفسح المجال أمام النقص ليجد الآخر مكان له من خلال النقص بمعنى أن النقص في الأنا هو سبيلا للآخر نحو الذات لتوطيد الصداقة و بالتالي المحبة كبعد إنساني.

-الصداقة هي تعبير عن السعادة فإن كان الإنسان الخير والسعيد يحتاج إلى الأصدقاء فذلك لأن الصداقة هي نشاط وهذا بدوره هو " صيرورة " وبالتالي ليس سوى تحقيق غير مكتمل لما كان بالقوة ومن هنا فإنّ الصداقة هي نقص بالنسبة إلى الفعل وذلك بالمعنى الأقوى للتعبير وهكذا فإن الباب يفتح من أجل تصحيح التصوّر العقلاني للصداقة كما عولج حتى هذه المرحلة وفي كنف الحاجة هنا كرابطة بين ممارسة النشاط والحياة وأخيرا بين السعادة واللذة وبالتالي فإنّ الصداقة تساهم في شروط الحياة وتحقيقها بما هي خير في ذاته وهذه في جوهرها هذا يعني أن جوهر الصداقة هو اللذة المعنوية العاقلة التي ترى أن الخير في الحياة يحتاج للصداقة والحب لتحقيق اللذة الأسمى وهي السعادة.

يعطي ليفيناس أولوية مطلقة للآخر في تأسيس الذات مما يبدو أنه يجعلها تابعة له بشكل كامل، وكأننا أمام الانتقال من مركزية الذات كما تجسدت في التراث الغربي الحديث إلى مركزية الآخر المنقطع جذريا عن الذات، ومع ذلك لا يمكن أن نقول بأن ليفيناس يقصي الذاتية، فهو يفكر فيها جذريا، لكن بطريقة أخرى تماما عن ريكور فهو ينطلق من ذات بشكل ما، فوق إنسانية، لأنّها متحرّرة من كل رغبة في الذات . كذلك بالنسبة له ، الأنا لا يدخل إلى الذاتية الشخصية الفعلية إلا باعتباره عينة لتعالى الآخر، عند ليفيناس، إذن، لأبد من التخلي عن فكرة التأسيس الذاتي للذات من أجل الذات، فإذا قلصنا الذات إلى الرغبة في الذات يبقى من غير المفهوم بأن الخارج الأنا المطلق يعني بالذات كما يرى ليفيناس لا تتأسس إلا عن طريق المسؤولية التي تأتينا من الآخر.

حاولت الفلسفة الغربية المعاصرة أن تقف على جروح النقص والتباعد بين الذوات ما سبب أزمة أخلاقية، عاش فيه الإنسان منتهى الضياع والانفلات والسقوط في بحر العدمية و نهايته وموته، فطرحنا تساؤلات كثيرة في الوجود والموجود والإتيقا وضرورتها وتأسيس لفلسفة أخلاقية بين الأنا والآخر تقوم على براديجم الحوار محاولة منها لتضميد جروحها وشروخها التي لازال راهنية الخطأ والشر والأنانية وحب الذات تنخر الذات الإنسانية. أمّا في الواقع الإسلامي تعيش الذات العربية نفس المشكلة وهو التباعد بين الأنا والآخر بطعم القتل وويلات الحرب، فربما تكون إشكالية الحوار في الواقع الإسلامي موضوعا آخر لأبحاثي القادمة وهي آفاق مستقبلية يجب الإهتمام بتراثنا الإسلامي وواقعيته في فهم قضايا الوجود ككل إنشاء الله .

ملحق مفاهيمي

ملحق مفاهيمي

مصطلحات فرنسي	مصطلحات عربي
Absolument autre	المطلق الآخر
Absolu	مطلق
Accueil	الإستقبال

ملحق مفاهيمي أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة بول ريكور –
ايمانويل ليفيناس

Aimee	المحبوب	
Allant-a dieu	التوجه نحو الاله	
Alter-ego	أنا آخر	
Alterite	الغيرية	
Amant	المحب	
Amoureuse	حميمية	
Amour	الحب	
Anthropologie	أنثربولوجيا	
Autre metaphsique	الآخر الميتافيزيقي	
Autre	الآخر	
Atrui	الغير	
Bonheur	السعادة	
Bonte	الطيبة	
Chaos	سقوط	
Caresse	المداعبة	

ملحق مفاهيمي أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة بول ريكور –
ايمانويل ليفيناس

Calandestinite	اللاشرعية
Corps	الجسد
Corporeite	الجسدية
Desir	الرغبة
Devoir	واجب
Discours	الإله
Douleur	ألم
Egalite	مساواة
Egoisme	أنانية
Epiphanie du visage	الظهور المقدس للوجه
Eros	الإيروس
Ethique	الإتيقا
Etranger	الغريب، الأجنبي
Expérience absolue	التجربة المطلقة
Expression	تعبير

ملحق مفاهيمي أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة بول ريكور –
ايمانويل ليفيناس

Exteriorite	البرانية	
Face <u>a</u> face	وجها لوجه	
<u>Fecondite</u>	الخصوبة	
Feminin	الأنثوي ، الأنثى	
Fragilite	الهشاشة	
Hospitalite	الضيافة	
Identique	مطابق	
Identite	الهوية	
Interpretatio	تأويل	
Ippudeur	اللاحياء ، اللاحشمة	
Ifini	اللانهائي	
Intention	القصد	
Interiorite	الجوانية	
Intersubectivite	البيئذاتية	
Ipseite	إنية	
Justice	عدالة	
Lagage	اللغة	
Lecture	القراءة	
Meme	الشبيه	
Methapisique	الميتافيزيقا	
Moi	الأنا	
Mortalite de l autre	موت الآخر	
Mort	الموت	
Nudite	عري	

ملحق مفاهيمي أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة بول ريكور –
ايمانويل ليفيناس

Parol	الكلام
Pardon	عفو
Participation	مشاركة
Paternite	الأبوة
philosophie premiere	الفلسفة الأولى
profane , profanation	المنتهاك ، الإنتهاك
Proximité	المجاورة
Relation	العلاقة
Reconnaissance	اعتراف
Resistance éthique	المقاومة الإتيقية
Responsabilité	المسؤولية
Respect de soi	احترام الذات
Soi	الذات
Temps	الزمن
Toi	الأنت
Totalité	الكلية
Tolérance	تسامح
Transcendance	التعالى
visage	وجه
Vivre ensemble	العيش معا

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

قائمة المصادر و المراجع

أ)المصادر

- المصادر باللغة العربية :

- 01- ليفيناس إيمانويل، الزمن والآخر، ترجمة منذر عياشي، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 ، 2015.
- 02-ريكور، بول ،الحب والعدالة ، ترجمة حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي دار الكتاب الجديدة المتحدة، فرنسا ط1، 2013 .
- 03-ريكور، بول، الانسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الشقفي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط2، 2008 .
- 04-ريكور بول ، الذات عينها كآخر ، جورج زيتاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط1،2005.
- 05-ريكور بول ، الوجود و الزمان و السرد في فلسفة بول ريكور ،ترجمة وتقديم سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ، ط1، 1999، ص 251.
- 06-ريكور، بول، بعد طول تأمل للسيرة الذاتية، فؤاد ملبث، مراجعة وتقديم، كمال مهيل منشورات الاختلاف ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ،الدار البيضاء ، لبنان ، المغرب ، ط1 ، 2006، .
- 07-ريكور بول ،عن الترجمة ، ترجمة حسين خمرى، منشورات الإختلاف الدار للعلوم ناشرون، ط1، 2008 .
- 08-ريكور بول ، محاضرات في الأيديولوجية واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، تحرير جورج تيلور، دارالكتاب الجديد المتحدة، دار الكتاب الوطنية بنغاري، ليبيا، ط1، 2002 .
- 09- ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006.

- 10-ريكور بول ، صراع التأويلات ، دراسة هيرمونيطيقية ، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، توزيع دار اويا للطباعة والنشر، ليبيا ، ط1، 2005 .
- 11-ريكور، بول ، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، حسان بورفيه ،عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية بالتعاون مع المركز الثقافي الفرنسي الثقافة، وقسم الترجمة التابع لسفارة فرنسا بالقاهرة ، مصر 2001 .

-المصادر باللغة الأجنبية :

- 1- Emmanuel Levinas , de l'oblitération,entretien avec Françoise armengaud à propos de l'œuvre de sosno ,édition ,1990 ,
- 2-Emmanuel Levinas ,en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger , edition vrin,paris,2001.
- 3-Emmanuel Levinas ,de l'existence à l'existant ,libaire philosophique ,j.vrin , 2éd, paris 1993,
- 4-Emmanuel Levinas , totalité et infini , essai sur l'exteriorite, livre de poch , martinus, nijhoff,paris1971.
- 5-Emmanuel Levinas ,altérité et transcendance , fata morgana, paris, 1995.
- 6-Emmanuel Levinas , humanisme de l'autre homme , fata morgana, paris,1972.

- 7-Emmanuel Levinas ,éthique et infini , livre de poch ,libraire arthene fayard et radri, France,1982.
- 8-Emmanuel Levinas ,autrement qu'être ou au de là de l'essence . martinus, nijhoff,paris1978.
- 9-Emmanuel levinas , entre nous ,essai sur le penser à l'autre ,édition grasset et fasquelle , paris 1991 .
- 10-Emmanuel Levinas , dieu la mort et le temps – figures – figure grasset et fasquelle , 1993 ,

(ب) قائمة المراجع :

- المراجع باللغة العربية :

- 1-الجمال يحيا، تعالوا نختلف، مجلة العربي، أبريل، الكويت،1987.
- 2-الورقلي، حاتم، بول ريكور، الهوية و السرد، دار التنوير للطباعة و التوزيع، 2000 .
- 3-أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار صادر، القاهرة، 1924.
- 4-أفلاطون، محاورات أفلاطون، الدفاع، ترجمة وتقديم : زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، دط، 2001.
- 5-القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والجدل، الجزء 12، الناظر و المعارف، تحقيق ابراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ط1، 1965 .
- 6-الشيخلي عبد القادر، أخلاقيات الحوار، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، دط، 1993.
- 7-الباهي حسان، الحوار و منهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب ط1، 2004.

- 8-الطوبى البشير، المناقشة الجماعية أصولها ومبادئها، الدار العربية للكتاب، تونس، دط ، 1984.
- 9-أدريس كثير، عز الدين الخطابي، مدخل إلى فلسفة ليفيناس من الفينومولوجيا إلى اللاتيقا، د.ط ، د س.
- 10-رشوان، محمد رضوان، تطوّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 1998.
- 11-الزين محمد شوقي ، تأويلات و تفكيكات، تحول في الفكر الغربي المعاصر – المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان ، ط1 2002 .
- 12-باسلوم ، مجدي ،بنات الأفكار في أدب المناقشة و الحوار، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
- 13-بدوي عبد الرحمن، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع والنشر،بيروت،1980.
- 14-بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوكهايمر إلى أكس لهونيث، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1 ، 2010 .
- 15-جاني فاثيمو، نهاية الحداثة، ترجمة: نجم بوفائيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ،لبنان،" ط 1 ، 2016.
- 16- جواد محمد ،مغنية ، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار العلم، بيروت، 1977.
- 17-حلمي اميرة مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ط جديدة 1998.
- 18-عبد الرحمن، طه ، التواصل والحجاج ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ، دط ، 1994.
- 19-عبد الرحمن، طه ، اللسان و التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1998.
- 20-عبدالرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2002.
- 21- علوش، نورالدين، المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 2003 .

- 22 -عجك حمد بسام داوود، الحوار الإسلامي المسيحي، دار قتيبة ، ط1 ،سوريا ، 1998.
- 23-غلاب،محمد، الأخلاق النظرية، المطبعة المصرية الاهلية الحديثة القاهرة، دط ، 1933.
- 24-غرايش جان ،الغيرية،مقولة أخلاقية ترجمة وحيد بن بو عزيز مجلة آيس العدد 02، 2007.
- 25-هيلر فيرجينا،أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب –الكويت، ط 2008 .
- 26-كانط ، ايمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة: عبد الغفار مكاي، مراجعة :
- 27-كانط ، ايمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1996.
- 28-كامل فؤاد ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل ، بيروت ، لبنان، ط1، 1993.
- 29-كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، لبنان، د ط، د س.
- 30-وهبة، مراد و آخرون، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، ط 2 ، 1971.
- 31-ماركيوز، هيربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة :جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1998 .
- 32-مجموعة من المؤلفين، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1 ، 2015 .
- 33-منصف ، عبد الحق ، كانط و رهانات التفكير الفلسفي ، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد ، إفريقيا الشرق ، د ط، 2007.

ب المراجع باللغة الأجنبية :

- 1-Dominico Jervolino, une hermenetique de la condition humaine, op,cit,
- 2-Ernst Wolf , de l'éthique à la justice , langage et politique dans la philosophie de Levinas ,springer , the netherlands ,2007 .
- 3- Gaelle fiasse, l autre et l amitie chez Aristote et Paul Ricoeur,Analyses ethiques et ontologiques, editions de l institut superieur de philosophie, l ouvain la –Neuve ;,Edition Peters .Paris ;2006.

- 4-JurgenHabermas ,Ecrits Politique , Traduit de l auemand par christimabouchind homme et rainer rochlitz –Ed C E R F ,paris ,1990.
- 5-Richard Kearney , de la phénoménologie à l'éthique , entretien avec Emanuel levinas.
- 6- Olivier Abel, jerome poree, Le vocablaire de paul ricoeur,ed, ellipses, paris,2007.
- 6-Rodolphe câlin ,François –David sebbah ,le vocabulaire de Levinas ,ellipses édition marketing , paris ,2002.
- 7- Jean dieu moleka liambi, la poetique de la liberte dans la reflexion de paul recoeur, lharmathan,2005

المجلات والرسائل الجامعية :

- 1-الخلويدي زهير، فيلسوف الغيرية ، أنا والآخر مجلة العرب الأسبوعي السبت 15 – 02 – 2002 ، ركن أفكار وقضايا.
- 2-- بلعز نور الدين ، المسؤولية و التعالي الديني في فلسفة ليفيناس – مجلة النقد الثقافي – العدد الثاني – جامعة تلمسان – أكتوبر 2014
- 3-السيد زغلول صابرين، تناظرية الهوية والدين مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس، مجلة الإستغراب ،شئاء 2018.
- 4-الطيب مسعود، الحوار التهكمي في فلسفة سقراط،مجلة الباحث العدد00 ،المدرسة العليا للأساتذة ، بوزريعة الجزائر، ديسمبر2000.
- 5-حيدر، محمود ، مفهوم الحوار في اشكاليات الاختلاف والتواصل و نظام القيم، مجلة الفكر السياسي ، العدد21، شئاء، 2005. الجمهورية العربية السورية.
- 6-محمد الهالي ، عزيز لزرق ، الغير، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.

7-العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر، بن مزيان بن شرقي، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران قسم الفلسفة، الموسم الجامعي 2010 – 2011.

ج) القواميس والمعاجم

أ) باللغة العربية :

- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر و التوزيع ، بيروت، ط1، 1997.
- 2- يحيى بن محمد حسن أحمد، الحوار، وآدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دارالمعالي، الأردن، ط2، 2002.
- 3- الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط3، 1988 .
- 4-مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر – 1983
- 5- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، بيروت، لبنان.
- 6- مجموعة من المؤلفين، معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز بيت الكاتب للنشر و التوزيع، بيروت، ط1 ، 2006 .
- 7- كون إيغور، معجم علم الأخلاق، ترجمة :توفيق سلوم، دار التقدم ، موسكو، د.ط، د.س.

ب- المعاجم باللغة الأجنبية :

1-Jacqueline Russ , dictionnaire de philosophie , Bordes 1 er edition

ملح

الأعلام

-إيمانويل ليفيناس

ولد إيمانويل ليفيناس في 12 يناير 1906 ، بمدينة كوناس مدينة كونفو سابقا بلتوانيا ، و بعد الحرب العالمية الأولى هاجر هو و عائلته ذات الأصول اليهودية إلى أوكرانيا بعد أن أصبحت دولة مستقرة سنة 1918.

تتلمذ على يد هوسرل و هيدغر 1928-1929 بجامعة ستراسبورغ و تعرف على الفلسفة الظواهرية و الوجودية ، نال الجنسية الفرنسية وعمل أستاذ للفلسفة و مديرا لدار المعلمين الإسرائيليين الشرقي ، و قام بترجمة التأملات مع غابريال بفافير، و ناقش رسالته في الدكتوراه حول نظرية الحدس فس ظواهرية هوسرل التي نشرها سنة 1930 .

- 1947 نشر كتاب "من الوجود إلى الموجود".
- 1948 نشر كتاب "الزمن و الآخر".
- 1949 نشر كتاب "اكتشاف الوجود مع هوسرل و هيدغر".
- 1961 نشر كتاب "الكلية و المتناهي".
- 1963 نشر كتاب "الحرية الصعبة".
- 1973 نشر كتاب "إنسانية الإنسان الآخر".
- 1974 نشر كتاب "الوجود المغاير فيما وراء الجوهر".
- توفي ليفيناس بمدينة باريس الفرنسية عن عمر يناهز التسعين سنة.

-بول ريكور :

ولد بمدينة فالانس الفرنسية بالجنوب عام 1913 وتوفي عام 2005 ، نشأ في عائلة بروتستانتية محافظة رباه جده بعد وفاة والديه ، تم أسره في الحرب العالمية الثانية على يد النازيين و هذه القضية بينت له مسألة الشر المطلق، و بعد إطلاق صراحه بحث في إشكالية الشر، و هنا التقى مع فلسفة الإرادة ، و في عام 1972 ذهب لأمريكا و أصبح محاضرا بجامعة شيكاغو. درس الفلسفة بجامعة السوربون ، حاول ريكور بناء فلسفة تعطي للذاكرة بعدها العملي ، وأن نسمح بعدم نسيان جرائم الماضي دون أن تقفل أبواب العفو والمسامحة، كانت له مواقف من بينها أنه كان معارضا لإحتلال فرنسا للجزائر ودافع عن حقوق الإنسان . كان أول عمل يقوم به هو ترجمة كتاب

أفكار لهوسرل و هو سجين في سرية تامة - بدأ عمله النضالي عندما انتخب أستاذا بجامعة السوربون 1956 ، حيث كان من وجوه النضال الإنساني. ، من مؤلفاته فلسفة الإرادة 1950 ، عن التأويل فرويد والفلسفة، العادل ، الذات بوصفها الآخر ، من النص إلى الفعل الجزء 1 و2، الإنسان الخطاء.

ترجمت أعمال ريكور لأكثر من خمسة وعشرين لغة، وخصص عدد خاص من مجلة مكتبة الفلاسفة الأحياء تكريما له. من بين الكثير من شهادات الدكتوراه الفخرية التي حظي بها تلك من جامعة شيكاغو (1967) ومن نورث ويسترن (1977) وكولومبيا (1987) وماجيل (1992)

كما حصل بول ريكور على جوائز عديدة، من بينها جائزة هيجل (شتوتغارت ،1985)، جائزة دانتي (فلورنسا ،1988)، جائزة كارل ياسبرز (هايلدبرج 1989) جائزة ليوبارد لوكاش (توبنجن ،1990) جائزة الاكاديمية الفرنسية الكبرى للفلسفة (1991)، جائزة كيوتو 2000 وجائزة البابا بول السادس الدولية. وفي سنة 2004، تلقى مناصفة جائزة جون كلوج للعلوم الانسانية التي يمنحها مركز كلوج بمكتبة الكونجرس الأمريكي.