الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة و هران 2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـــ:

الإتيقا والتأويل

بول ريكور " أنموذجا "

من إعداد الطالب: تحت إشراف:

بوعزة معمر أ.د .سواريت بن عمر

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزاوي عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقـشا	جامعة وهران 2
بلعاليا دومة الميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقـشا	جامعة شلف
براهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقـشا	جامعة مستغانم
بلقناديل عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	مناقـشا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية : 2023/2022

الإهداء

نـهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين

وإلى كافة أفراد الأسرة الكريمة.

وإلى كافة أصدقائي .

شكر و تقدير

نحمد الله و نشكر فضله الذي وفقنا في إتمام هذا العمل، و إن لم نوفق فلا كمال لغير الله

أتقدم بالشكر الخالص لأستاذي الدكتور " سواريت بن عمر " الذي أشرف على إنجاز هذا العمل أ شكره على صبره، وعلى إلحاحه دوما على تقديم كل المساعدات والتوجيهات المنهجية .

كما أتوجه بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران2 .

مقدمة

مقدمة

يعد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور « Paul Ricœur» أحد أهم فلاسفة القرن العشرين حيث كانت فلسفته بمثابة ثورة على التراث الفلسفي الغربي الذي اهتم بمقولات العقل والسؤال عن الوجود، وعن الذات وعلاقتها بالموضوع وبهذا التحديد فقد رفض ريكور هذا التراث الفلسفي، وقام بإعادة تعديله بهدف الوصول إلى فلسفة عملية تهتم بالإنسان وترسم حدوده .

إن المتابع لكتابات بول ريكور تستوقفه كثرة وتنوع المجالات التي يطرحها في مشروعه الفكري، ومن بين هذه المجالات مجال الأخلاق، وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة المعاصرة مع ريكور وجدت العديد من المبررات التي تستوجب الفصل بين عدة مفاهيم في الفكر الأخلاقي، وهذا ما نجده في كتابه «الذات عينها كآخر»، حيث يميز بين مصطلح "الأخلاق" بمعنى « Éthique » كما انحدر من التراث اليوناني" أرسطو" وبين مصطلح "الأخلاق"بمعنى « Morale » الذي تميز به التراث " الكانطي "، ولكن بالرغم من وجود تمييز بينهما إلا أن بول ريكور يعمل على ربط التراثين في حلقة واحدة بهدف تأسيس فلسفة أخلاقية تسمى " استهدافا أخلاقيا ".

بهذا المسعى يحاول بول ريكور في مشروعه الفلسفي التطرق إلى الفلسفة الأخلاقية وذلك بهدف تصحيح الأخطاء وتقديم البدائل، ونشير هنا إلى أن بول ريكور لم يكتب مؤلف خاص بالنظرية الأخلاقية بل اكتفى بالحديث عنها في كتابه " الذات عينها كآخر" في ثلاثة دراسات وهي الدراسة السابعة التي تحدث فيها عن (الذات والاستهداف الأخلاقي) والدراسة الثامنة التي تحدث فيها عن (الذات والمعيار الأخلاقي)، والدراسة التاسعة التي تحدث فيها عن (الذات والحكمة العملية) .

من خلال هذه الدراسات يبني ريكور مثلثا إتيقيًّا يتأسس على ثلاثة قواعد أساسية "الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"؛ حيث يندرج ضمن هذا المثلث فلسفة عملية تجعل الذات تعيش مع الآخر ومن أجله وفقًا لإطار قانوني وسياسي يضمن تحقيق مفهوم العدالة.

من هنا يمكن القول أن بول ريكور حاول تأسيس فلسفة إتيقية مقصدها الأساسي هو الحياة الخيرة التي يطمح لها الإنسان من أجل فهم ذاته، وإزالة هالة من الأسئلة الأنطولوجية التي تعبر عن ذلك الغموض والضلال الذي يقف أمام الإرادة الإنسانية .

إشكالية الدراسة :

إن التطورات السياسية والإيديولوجية التي تميز بها القرن العشرين دفعت بول ريكور إلى إعادة تصحيح الأخطاء التي استحوذت على العقلانية الغربية، ومن أجل تصحيح هذه التصورات الخاطئة يبني هذا الفيلسوف أخلاق نظرية تقوم على المنهج التأويلي، ومن هنا كانت إشكالية هذا الموضوع تتمثل في : **إشكالية الإتيقا والتأويل عند بول ريكور؟** وتحليلا للإشكالية المطروحة نقدم هذه التساؤلات الفرعية التي نحاول الإجابة عنها من خلال هذه الدراسة:

1- ما هي الإتيقا المثلى للتأويل عند بول ريكور ؟

2- أي إتيقا كان يريدها بول ريكور للتأويل ؟

3- وهل التأويل في حد ذاته هو إتيقا ؟

4- ماهي تداعيات إتيقا التأويل ما بعد بول ريكور ؟

هيكلة البحث :

للإجابة على هذه الدراسة اتبعنا هيكلة منهجية مقسمة إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة وقائمة تثبت المصادر والمراجع باللغة العربية والأجنبية، وكانت خطة العمل كالتالي:

مقدمة: وهي بمثابة تعريف بالموضوع ومنهجية البحث ومراحله، حيث تطرقنا فيها للعناصر التالية (تحديد موضوع البحث - تحديد الإشكالية والمشكلات المتفرعة عنها - خطة

البحث - تحديد المنهج - الدراسات السابقة - الصعوبات - أسباب اختيار الموضوع) ثم أتبعنا هذه المقدمة بخمسة فصول:

الفصل الأول: الإتيقا والتأويل المعاني والدلالات، حاولنا من خلال هذا الفصل أن نحدد الإطار المفاهيمي لهذا البحث ونضعه في سياقه التاريخي والفلسفي، وذلك بالتطرق أولا إلى المفهومين المركزيين للبحث (الإتيقا والتأويل) حيث قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين: فكان عنوان المبحث الأول: مفهوم الإتيقا، حيث تناولنا فيه المفهوم اللغوي والمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم ، أما المبحث الثاني: فخصصناه لمفهوم التأويل، حيث تناولنا فيه المفهوم اللغوي والاصطلاحي مع تقديم أبر ممثلي التأويل في الفكر العربي والغربي .

الفصل الثاني: التأويل وأزمة الذات عند ريكور، تطرقنا في هذا الفصل إلى أساتذة الارتياب فرويد(Freud) – نتشه (Nietzsche)– ماركس(Marx) باعتبارهم ساهموا في حل أزمة الذات التي كانت تعيشها في الفكر الغربي، ثم حاولنا أن نبين موقف ريكور في إعادة تأسيس الذات الفاعلة، وذلك من خلال محاولته في إحداث تحول جذري في الفلسفة التأملية، وصولا إلى المنهج التأويلي، حيث قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول: الذات عند فلاسفة الارتياب، أما المبحث الثاني فخصصناه لـــ ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه التأويل المنهجي عند ريكور .

الفصل الثالث: الإتيقا والإلزام الأخلاقي عند ريكور، فتطرقنا فيه إلى التمييز الذي أقامه بول ريكور بين التراثين الأرسطي، والكانطي ومساهمته في ربط التراثين في علاقة تكاملية حيث قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول: الأخلاق الغائية عند أرسطو، أما المبحث الثاني: تناولنا فيه الأخلاق الواجبية عند كانط ، أما المبحث الثالث فتطرقنا فيه إلى الاستهداف الإتيقي عند ريكور .

الفصل الرابع: البعد الإتيقي في الهوية السردية، تطرقنا فيه إلى البعد الإتيقي للهوية السردية، وذلك باعتبار الذات تتشكل وتتمظهر في شكل هوية سردية محافظة في نفس الوقت عن هويتها الشخصية، ومن أجل توضيح ذلك اعتمادنا على تقسم هذا الفصل إلى ثلاثة

مباحث، فكان عنوان المبحث الأول: السرد وتكوين الذات، أما المبحث الثاني فكان عنوانه : الصيغة الإتيقية في الهوية السردية، أما المبحث الثالث فكان عنوانه : المضامين الإتيقية في الهوية السردية .

الفصل الخامس: ما بعد إتيقا التأويل، والغرض من هذا الفصل تقديم نماذج من الإتيقا ما بعد إتيقا التأويل، حيث وقع اختيارنا على يورغن هابرماس « *Habermas* Jürgen»، وأكسيل هونيث « Axel Honneth» باعتبارهما قدما مساهمة كبيرة في تناول موضوع الإتيقا برغم من اختلافهما في الطرح . ومن أجل توضيح ذلك قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول : الفعل التواصلي عند هابرماس، حيث تطرقنا فيه إلى مفهوم الفعل التواصلي باعتباره ممهد لإتيقا التواصل، أما المبحث الثاني فكان عنوانه : إتيقا التواصل عند هابرماس، فتطرقنا فيه إلى إتيقا التواصل باعتبارها العمود المركزي في المشروع التواصلي، وفي المبحث الثالث حاولنا التطرق إلى إتيقا الاعتراف عند أكسيل هونيث.

خاتمة: وتم فيها حوصلة النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة لموضوع الإتيقا والتأويل عند بول ريكور .

المنهج المتبع في الدراسة :

للإحاطة والإلمام بهذا الموضوع من كل جوانبه (من الإشكالية – العرض – إلى الخاتمة) اعتمدنا عدة مناهج التي تناسب طبيعة موضوع البحث، والإشكالية التي يطرحها، ومن بين هذه المناهج التي اعتمدنا عليها نذكرها كالآتي :

المنهج التاريخي: اعتمدنا على المنهج التاريخي في تحديد الإطار المفاهيمي للبحث، وذلك من خلال التطرق إلى المفهومين المركزيين للبحث " الإتيقا - التأويل " عند بعض الفلاسفة تاريخيا .

المنهج التحليلي: الذي يتناسب في رأينا مع طبيعة موضوع البحث والإشكالية التي يطرحها، حيث تتحدد أهميته في تحليل الأفكار وتوضيحها، وذلك نظرا لوجود غموض في الفكر الفلسفي عند ريكور.

المنهج التأويلي: الذي يسمح لنا بتقديم قراءة أو مقاربة للنصوص والمضامين الجزئية المكونة للتصور الريكوري، وذلك حسب فهمنا له؛ لأن النص كما علمنا هو يحتمل عدة صراعات تأويلية .

أسباب إختيار موضوع الدراسة :

إن اختيارنا لهذا الموضوع لم يكن بدافع الانحياز للفكر الغربي، ولم يكن يحركه الاهتمام المتزايد بقضايا ومسائل الفكر الغربي، وإنما كان اختيارنا قائما على قناعتنا بضرورة المساهمة ولو بالقليل في مد جسر التواصل والتحاور المعرفي الذي يمنح القارئ والباحث إمكانية الإطلاع على الإنتاجيات الفكرية الناجمة عن الحركة الغنية للفكر الفلسفي في الساحة الثقافية الغربية، فيكتسب مخزونا معرفيا جديدا يسمح له بأن ينظر بعين الموضوعية إلى موروثة المعرفي الخاص، ومن هنا نجمل أسباب اختيارنا لهذا الموضوع في أسباب ذاتية وأخرى موضوعية:

أ- **الأسباب الذاتية :** تتمثل الأسباب الذاتية في حب الإطلاع على الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، لأننا نؤمن بثقافة الانفتاح على الآخر والابتعاد عن ثقافة التحيز والانغلاق، وهذا ما علمتنا به الفلسفة من خلال ما يسمى " تقبل الفكر الآخر " . وما دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع أيضا هو رغبتنا في التعرف على حقل فلسفي جديد باقتراح وتشجيع من أستاذنا الفاضل " سواريت بن عمر"، إذ تأكد لنا بعد الإطلاع الأولي على بعض الأبحاث في فلسفة التأويل المعاصرة وخاصة مع الفيلسوف بول ريكور مدى أهمية هذا الموضوع ومكانته المميزة في الفلسفة المعاصر.

ب- أما الأسباب الموضوعية: تتمثل الأسباب الموضوعية التي دفعتني في البحث في هذا الموضوع يمكن إجمالها في نقاط على النحو التالي:

- أن مبحث الإتيقا ظل مبحثا خلافيا يقبل العديد من التأويلات، وهذا بسبب الحداثة والعولمة التي أدت وقوع الإنسان في العدمية القيمية ومسألة الشر .

- أن الإتيقيا اليوم أصبحت ضرورة حياتية ما دام الإنسان يريد الحفاظ على إنسانيته وتحقيق كونيته يتصالح فيها بينه وبين الأخر، وبينه وبين الطبيعة، والحد من الزمن الأقصى للتواصل الذي أصبح هو في حد ذاته في حاجة إلى إتيقا تنير له السبيل لتواصل حقيقي .

- أن مصطلح الإتيقا اليوم يشهد خطوة في مقابل الاهتمام بالأخلاق باعتبار أن الإتيقا تفيد عموما النظرية العقلانية حول العقل والحياة الخيرة، وبالتالي تتمثل الإتيقا في دراسة مشاكل القيم التي تطرحها مشاكل المحيط والممارسات الطبيعية ذلك أن القانون الأخلاقي يشهد اليوم تراجعا أمام الواقع .

- أن الإتيقا اليوم أصبحت أمرا ضروريا فالإنسان المعاصر يزداد شغفه أكثر فأكثر لتبرير ممارسته، حيث يزداد الاهتمام بمسألة المعايير التي تحكم أفعاله، كما أن التقدم الحاصل على مستوى العلوم و الرغبة المتزايدة لإقرار مبدأ الفعل وما يطرحه ذلك من إرساء للمعايير التي نعالج بها القضايا التي لها صلة بالنشاط الإنساني وكل ذلك وغيره يؤكد هذا الاهتمام المتزايد بها.

- أن الإتيقا أصبحت تطرح أيضا كمعادلة للمعقولية لتبرير السلوكيات والممارسات، ويكون هذا التبرير عن طريق تأويل الفعل أو السلوك وينتج عنه تطور عميق في القيمة الأخلاقية.

الدراسات السابقة :

نظرا لطبيعة الموضوع، الذي نحن بصدد دراسته، وحسب ما توفر وبحثا عليه في المكتبة الجامعية أو الإلكترونية من كتب وأطروحات دكتوراه ورسائل ماجستير ومقالات فإنه تعذر ايجاد دراسات سابقة تطابق طبيعة الموضوع " الإتيقا والتأويل عند بول ريكور "

لكن مع ذلك، ومن خلال البحث يمكن العثور على دراسات تنتمي إلى نفس الحقل المعرفي من حيث تناول إشكاليات متقاربة من خلال الطرح واختلاف في القراءات للمشروع الريكوري، فبخصوص الكتب التي تناولت موضوع الإتيقا فنجد كتاب للدكتور محمد أمين بن الجيلالي عنوانه " الإتيقا : نقد المفهوم وتحوّلاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية" حيث تناول في أحد الفصول عنوان : إتيقا الذات عند ريكور. ونجد أيضا كتاب للأستاذ سامي الغابري عنوانه " المسألة الإتيقية : من خلال كتاب بول ريكور"، ونجد كتاب للدكتور بلعاليا دومة ميلود عنوانه " التواصل والتاريخ " .

أما بالنسبة للأعمال المنشورة في شكل رسائل الماجستير وأطروحات دكتوراه ومقالات: فنجد رسالة ماجستير للباحثة فايزة شرماط من جامعة باتنة عنوانها " فلسفة الأخلاق عند ريكور "، ونجد أطروحة دكتوراه للأستاذ رباني الحاج من جامعة وهران موسومة بعنوان " العدالة والقيم بين جون راولز وبول ريكور "،حيث تناول الباحث فيها دراسة تحليلة لنظرية العدالة في الفكر الغربي بين راولز وبول ريكور - ونجد أيضا أطروحة دكتوراه للأستاذ العربي ميلود من جامعة وهران موسومة بعنوان: " الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور – رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر "حيث تناول الباحث سؤال الذات والغيرية كمحاولة لاستجلاء مفهوم الإنسان على ضوء مسيرة الذات في اكتشاف ذاتها وفي وعيها لوجود الآخر كمحدد لهويتها - ونجد أيضا أطروحة دكتوراه للباحث التونسي زهير الخويلدي موسومة بعنوان " تقاطع السردي والإتيقي من خلال أعمال بول ريكور "؛ حيث تهدف هذه الدراسة إلى استخراج الاستتباعات الإتيقية للسرد وتتبع مسارات الانغراس الفلسفي للسرد وتأثيره على مباحث الذات والهوية .

أما بخصوص المقالات في المجلات العلمية فهي كثيرة ومتنوعة حسب طرح كل باحث: فنجد مقال للباحث سامي غابري في مجلة الحوار الثقافي تناول فيها " صورة الآخر في إتيقا بول ريكور "، ونجد مقال للدكتور رباني الحاج في مجلة لوغوس تحت عنوان " بول ريكور والمقاربة البيوإتيقية لمشكلة القيم في المجتمع المعاصر"، ومقال للباحث عمر بوجليدة

في مجلة الحكمة بعنوان " من إتيقا الحياة الجيدة إلى أخلاق الإلزام " ومقال مشترك للباحثين بن صابر محمد و بن حليليم شوقي في مجلة أبعاد بعنوان " الأخلاق والإتيقا عند بول ريكور.

أهداف الدراسة :

تتجلى أهمية هذا الموضوع في عدة اعتبارات، أولها طبيعة الموضوع والمتمثل في إتيقا التأويل، بالإضافة إلى ذلك يكمن الهدف من هذه الدراسة في معرفة أهم الإشكاليات المطروحة في الفكر الغربي المعاصر، وخاصة عند الفيلسوف بول ريكور لأنه يعتبر مفكر موسوعي كتب في عدة مجالات التاريخ – السياسة – العدالة – الأخلاق

صعوبات الدراسة :

يعترف جميع الدارسين الذين تفرغوا لدراسة فكر بول ريكور بكثرة وتنوع إنتاجه الفكري إلى درجة يجد فيها القارئ المهتم صعوبة كبرى في فهم فلسفته ، وذلك لتنوع القضايا الفلسفية التي بحث فيها، وتعدد المداخل التي يمكن عبرها فهم هذا الفكر، ولهذا فقد انكب هذا الفيلسوف على البحث في قضايا متعددة منها : الدين - الأخلاق - السياسة - التاريخ - الإيديولوجيا - اللغة - التأويل، وغيرها. كما تخلل تفكيره دائما حوار عميق متواصل مع مختلف المباحث في الفلسفة .

في بحثنا هذا الذي بين أيدينا قد واجهتنا صعوبات، ومن بينها غزارة إنتاج بول ريكور الفلسفي واتساع مشروعه الفكري، ولهذا فقد سعينا جاهدين إلى محاولة تجاوزها من خلال ما توفر لدينا من إمكانيات ومساعدة الأستاذ المشرف عليها . بالإضافة إلى هذه الصعوبات هو تنوع حقول فلسفة بول ريكور وتشعبها فتجده تارة ناقد، وتارة تجده مؤيد، أما الصعوبة الثانية والمتعلقة بالترجمة لأنه من المتعذر أن تقول لغة بكامل الأمانة والصدق ما تريد لغة أخرى قوله .

فهذه الصعوبات تعترض أي باحث في فلسفة بول ريكور، لكن تضاف إليها صعوبات أخرى عندما يتعلق الأمر بالخوض في المسألة الإتيقية عند بول ريكور، لأن الباحث المعني بدراسة موضوع الإتيقا معني منذ البداية بتحديد النصوص التي تنبني عليها الإتيقا .

الفصل الأول

الإتيقا والتأويل المعاني والدلالات

تمهيد:

المبحث الأول : مفهوم الإتيقا

المبحث الثاني : التأويل التاريخ والمعنى

تمهيد:

يتأسس هذا البحث على مجموعة من المفاهيم الأساسية، ومن أهم هذه المفاهيم **الإتيقا** (**Éthique**) و**التأويل** (**interpretation**) والأخلاق (**Morale**) وغيرها وقد ارتأينا أن نخصص في الفصل الأول مبحثين لضبط المفهومين المركزيين في هذا الموضوع اللذان يتشكل منهما عنوان هذا العمل ألا وهما: **الإتيقا** و**التأويل.**

ولضبط مفهومي " الإتيقا – التأويل " قمنا بتخصيص مبحثين فكان عنوان المبحث الأول: مفهوم الإتيقا لغة واصطلاحا، وأما المبحث الثاني فتم تخصيصه لمفهوم التأويل مع التطرق للإطار التاريخي والفلسفي للتأويل.

المبحث الأول

مفهوم الإتيقا

المطلب الأول : المفهوم اللغوي للإتيقا

المطلب الثاني : المفهوم الاصطلاحي للإتيقا

- المبحث الأول : مفهوم الإتيقا

المطلب الأول : المفهوم اللغوي للإتيقا :

يعد مفهوم "الإتيقا" من أهم المفاهيم الجديدة في الفلسفة المعاصرة، ولكن هذا المفهوم يتداخل معناه مع مفهوم "الأخلاق"، ولهذا فإن دلالة الإتيقا تتحدد من خلال مقارنتها بمفهوم الأخلاق والتمييز بينهما؛ ولهذا فإذا عدنا إلى اللغة العامية فإننا نجد كلمة (Morale) وكلمة (éthique) نستعملهما للتعبير عن القيم والمبادئ الأخلاقية، لكن بعض العلماء في ميدان اللغة يميزون بين الكلمتين تميزا واضح المعالم؛ حيث يوظفون كلمة(Morale) للتعبير على المبادئ السائدة في عصر ما أما كلمة إتيقا(éthique) فتوظف للدلالة على أنها علم يتخذ من الأخلاق موضوعا له، ونتيجة اختلاف هذه الآراء بشأن التمييز بين مفهوم " الأخلاق" و " الإتيقا " تبلورت في الفكر الأوروبي المعاصر أن الأولى تحيل إلى السلوك البشري، بينما تحيل الثانية إلى الأخلاقيات التي تخص المجتمع . **وعلى هذا الأساس نطرح هذه التساؤلات: ما مفهوم الإتيقا والأخلاق ؟ وما طبيعة الفرق بينهما ؟**

ورد في الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند André Lalande: "ثلاثة مفاهيم ينبغي الفصل بينها: الأخلاق وهي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحضّ على الإقتداء بها، والعلم العملي وموضوعه سلوك الإنسان بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك ويقترح أن يسمى هذا العلم "Éthographie" أو "Éthologie"، والعلم الذي يتخذ موضوعا له مباشرا الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة، وهذا ما نقترح أن يسمى علم الأخلاقÉthique "[1].

إذن يميز لالاند بين الأخلاق التي هي مجموع الأوامر المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين مع جهد الالتزام بهذه الأوامر، والحث على اتباعها، وبين الإتيولوجيا التي

[1] -لالاند الموسوعة الفلسفية، مجلد الأول (A-G)، تعريب :خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس ، ط2، س 2000، ص 371.

موضوعها سلوك الناس بغض النظر عن الأحكام التقويمية التي يعبر بها الناس عن سلوك وبين الإتيقا التي هي علم موضوعه المباشر الأحكام التقديرية التي تميز جيد الفعل من قبيحه،كما يتبين من خلال قوله أن الإتيقا تختلف عن الأخلاق، باعتبار أن الإتيقا (Ethique) هي جملة المبادئ المحددة للكيفية الجيدة للحياة والتعامل مع الآخرين، وتكون الأخلاق هي مبادئ موضع تطبيق .

ولتوضيح الفرق بين (Morale) و (éthique) يقول محمد عابد الجابري في كتابه «قضايا الفكر العربي المعاصر» قائلا : "هناك في اللغات الأوروبية لفظان يقابلان كلمة "الأخلاق" عندنا: اللفظ الأول يوناني الأصل وهو "إيتيك"، من "إيتوس"، والثاني روماني الأصل وهو "مورل"، من "مورس"، واللفظان بمعنى واحد: العادات الأخلاقية إلى حدود النصف الثاني من هذا القرن كانت كلمة "مورل" هي السائدة في الكتابات الفلسفية والأخلاقية ... والفرق بين المعنيين كما أخذ يتبلور في الفكر الأوروبي المعاصر، هو أن كلمة "مورل" "أخلاق"، تحيل إلى سلوك الفرد البشري، بينما تحيل الكلمة الثانية "إتيك" "أخلاقيات" إلى القيم التي تخص المجتمع " [1].

أما في بعض المعاجم فإننا نجد لفظة (éthique) تتداخل مع كلمة (Morale) حتى أنه يصعب الفصل بينهما، ويتم استخدام كل منهما مكان الآخر بالترادف، ويشير كل منهما إلى القيم والمبادئ الأخلاقية طلبا إلى الخير وتجنبا للشر، وإن كان هذا الترادف يشير به إلى الأخلاق؛ فإننا نجد أغلب المعاجم والموسوعات تشير به إلى نفس المدلول.

ففي موسوعة التهناوي «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم » نجد كلمة الخُلُق تعني : " في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة والجمع الأخلاق "[2]، وفي معجم ابن منظور نجد الخلق هو " بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أن صورة الإنسان

[1] - الجابري محمد عابد، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 1997 ، ص 64 .

[2] -محمد على التهناوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1 "أ- ش"، مكتبة لبنان، بيروت، س1996، ص 762.

الباطنية هي نفسه وأوصافها، ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقبيحة "[1].

أما في معجم مراد وهبة فنجد كلمة أخلاق - Morale – Ethique - هي " جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة، وهو علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة وهو على نحوين: إما إن يتجه إلى تحليل سيكولوجي أو سوسيولوجي لأحكامنا الخلفية لبيان الأسباب استحساننا أو نفورنا، وإلى بيان أسلوب الحياة الذي ينبغي أن نحتذيه كأسلوب خير "[2].

وفي معجم جميل صليبا فنجد كلمة الأخلاق تعني " في الفرنسية Morale – Ethique وفي الإنجليزية Morale – Ethics، وفي اللاتينية Moralis والأخلاق في اللغة هي جمع خلق، وهو العادة والسجية، والطبـــع والمروءة، والدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف... وقد يطلق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق، أو سيئ الأخلاق، وإذا أطلق على الأفعال المحمودة، فقط دل على الأدب..."[3]، أما علم الأخلاق فيقول جميل صليا: " يسمى علم الأخلاق (la Morale) بعلم السلوك، أو تهذيب الأخلاق أو فلسفة الأخلاق (Ethique)، أو الحكمة العملية، أو الحكمة الخلقية "[4].

أما في معجم مصطفى حسيبة فنجد " كلمة أخلاق Ethic مستخلصة من الجدار اليوناني Ethos والتي تعني خلق، وتكون الأخلاق Ethic طقسا من المعتقدات أو المثاليات الموجهة والتي تتخلل الفرد أو المجموعة من الناس في المجتمع..."[5].

إذن الإتيقا هي النظر في أحكام القيم والمبادئ الأخلاقية، بينما تتعلق الأخلاق بالأفعال الصادرة عن الإنسان محمودة كانت أو مذمومة .

---

[1] -ابن منظور، لسان العرب، مجلد العاشر، دار صادر ، بيروت، ص86.
[2] -مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، دط، س 2007 ص33.
[3] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، باب الألف، المرجع السابق ، ص 49.
[4] -المعجم نفسه ، ص 50.
[5] -مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن – عمان، ط1، س 2009 ص41.

رغم التقارب الذي يبرزه التعريف الاشتقاقي بين(éthique) و(Morale)، فإننا نجد بعض العلماء يميزون بين الكلمتين تميزا واضح المعالم فنجد " الاشتقاق اللغوي لـ Ethique الأخلاق النــظرية ترجع إلى كلمة اليونانية la Ethc التي تعني العادات الأخلاقية، بينما تعود الأخلاق Morale إلى الكلمة اللاتينية Mores والتي تعني الأعراف والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب، وتحيلان على مضامين متشابهة إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف، وسبل العمل التي يحددها الاستعمال، إلا أن التحليل يعطي لنا تميزا بينهما " [1] رغم التقارب الذي بينهما، فالإتيقا " تود أن تتجه اتجاها أكبر شطر تفكير في أسس الأخلاق "[2]، لكي تقوم بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية.

يتضح أن كلمة إتيقا (éthique) تبحث عن نسق المبادئ التي تهدف إلى وجود فعل خير وسعيد، وتفيد عموما النظرية العقلانية حول الفعل والحياة الخيرة أو هي بمثابة الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في حين أن كلمة أخلاق (Morale) تتحدد كنظرية في الجبر والقانون والواجب الأخلاقي، فهي تحتفظ بمهمتها التاريخية البدائية المتمثلة في وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة .

إن هذا التمييز الذي بين الكلمتين أدى إلى توظيف "كلمة Morale للتعبير عن نسق القيم والمعايير، والمبادئ الأخلاقية التي توجه سلوك الفرد والجماعة، أي أخلاق المجتمع والجماعة والفرد، أما كلمة Ethique فتوظف للدلالة على النظرية الأخلاقية" [3]، وهذا القول يعني أن الفرق بينهما يكمن في " أن الأخلاق النظرية، تفكك بوجه الإجمال قاعد السلوك وهي تحلل البني وتفرق أواصرها سعيا وراء الهبوط إلى أسس الإلزام الخفية وعلى خلاف

[1] - أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابر ماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، س 2012، ص ص 240.

[2] - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر – تقديم : عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط1، س2001،ص 11.

[3] - علي اسعد وطفة، (في مفهوم الأخلاق : قراءة فلسفية معاصرة) ، مجلة كلية التربية ، جامعة الكويت، العدد 119خريف 2013 سنة 30، ص 98.

الأخلاق، تريد الأخلاق النظرية أن تكون هدامة وبناءة، وناطقة بالمبادئ أو بالأسس القصوى، وهي تتميز عن الأخلاق من حيث بعدها المتسم بأنه نظري على نحو أكبر"[1].

فهذا الاختلاف الذي بين الإتيقا والأخلاق يظهر في أن " الإتيقا إذن هي جملة المبادئ المحددة للكيفية الجيدة للحياة والتعامل مع الآخرين، وتكون الأخلاق هي الجهد الساعي إلى وضع هذه المبادئ موضع تطبيق وبأكثر دقة فالإتيقا نظرية، والأخلاق عملية، فالأولى تنحو باتجاه تعريف القواعد، والثانية باتجاه الفعل الظرفي، الأولى هي (علم الأخلاق) والثانية هي مجموع القواعد العملية" [2].

المطلب الثاني : المعنى الاصطلاحي للإتيقا :

إن مفهوم الإتيقا وإن كان يتداخل مع الأخلاق تداخلا يصعب فصله فإن المنشغلين بالدراسات الأخلاقية في الفلسفة المعاصرة قد اعتبروا معنى الإتيقا هي البحث في الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم، فهي تتميز عن الأخلاق بأنها ذات بعد نظري يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية؛ فمن خلال هذا الفرق نود تقديم عدة تعريفات للأخلاق النظرية (Etique) في تاريخ الفكر الفلسفي **. وعلى هذا الأساس نطرح التساؤل التالي : ما مفهوم الإتيقا في الفكر الفلسفي ؟**

أ - أرسطو: *Aristotle (322-384)*

لقد جعل من مفهوم الإتيقا (Etique) مفهوما فلسفيا حيث عمل على توظيفه توظيفات متعددة وفقا لما تحمله من تعدد الدلالات، ولهذا نجد مؤلفه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) يقول فيه: " إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الحتمي للتفاصيل التي يتدخل فيها – ضرورة الاعتدال – كل إفراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة أو الحكمة "[3]، ومن خلال هذا

[1] - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 11.
[2] - عبد العزيز العيادي، اتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر والإشهار، تونس، ط1، س2005، ص 45.
[3]- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،ج1، تر، احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية ، 1924ص 229.

التعريف يتبين لنا أن النظرية الأخلاقية (الإتيقا) عند أرسطو كان يهدف من خلالها بناء علم جديد يتضمن حياة الإنسان في خيرته وفي كماله وسعادته، ويعني ذلك أن " الأخلاق إنما تهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف " [1]، ومحتوى هذا القول هو أن موضوع البحث الخلقي الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان وكل ما يقع عليه اختياره أو يقصده لتحقيق غاية بعيدة باعتباره غاية في حد ذاته، ونشير هنا إلى أن الفضائل عند أرسطو صنفين فضائل خلقية، وأخرى عقلية، الأولى تتكون بالتربية والتعود أما الثانية تنشأ عن طريق التعلم، ولهذا يجب على الحاكم ترويض مواطنيه على تعود العادات الطيبة من أجل أن تقترن هذه الفضائل بالمتعة كما أن أرسطو يعتقد جازمًا أن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا عندما تصبح عادة تصدر عن صاحبها لذة، وبذلك تكون اللذة هي الوسيلة التي ترشد إلى الفضيلة، وهذه الأخيرة فإذا ما استعملنها بإفراط أو تفريط فإنها قد تضرنا؛ لأن الفضيلة هي بمثابة وسط بين رذيلتين أو ما يسميها أرسطو " بالوسط الذهبي "، وهذا الوسط حسب أرسطو يتغير حسب تغير الأفراد والظروف التي تحيط بالإنسان، وبذلك تكون غاية الفضيلة هي السعادة، وبهذا التحديد فالأخلاق عند أرسطو فضيلة يكتسبها الإنسان عن طريق العادات والشيم، وفي هذا الصدد يقــول: " ...الأهمية القصوى للعادات، فينبغي أن يعتاد الإنسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى "[2]، ومعنى ذلك أن الأخلاق هي علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان والغاية منه هو تحقيق السعادة التي تجلب اللذة، ولكن هذه اللذة ليست غاية في ذاتها أو خيرا أقصى بل هي مجرد وسيلة لشيء آخر.

وهكذا؛ فالنظرية الأخلاقية أو الإتيقا عند أرسطو هي " شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الاجتماعية دون استثناء في المنزل ومع الأسرة وفي التعامل مع الناس في العمل وفي السياسة وفي العلم وفي الأمكنة العامة " [3]، وبهذا المفهوم فالإتيقا هي بحث في القيم السلوكية الخاصة بعلوم الإنسان فقد

[1]- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، س1998، ص 75.
[2]- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،ج1المصدر السابق ،ص 225.
[3] - مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص40.

يكون مجالها هو الجانب النظري؛ لأن "الإتيقا تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم عـلاقتنا مع الآخرين في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخـلاق بمهمتها التاريخية وهي واقـع المبادئ موضع التطبيق والممارسة " [1]، وبذلك فالأخلاق عند أرسطو إذن ليست علماً نظرياً يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما هي اتصاف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها، والمعرفة وحدها غير كافية؛ لأن غاية الأخلاق في ذاتها كطلب السعادة القصوى انطلاقا من أن ما يحكم فعل الإنسان هو العقل، وهذا ما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى؛ لأن الإنسان يقوم بالفضيلة بإرادته وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية.

ب – باروخ سبينوزا : *Baruch Spinoza* (1632-1677)

يعرف سبينوزا الإتيقا في كتابه (الإتيقا)؛ حيث يقول: " لا يعدو السلوك وفق الفضيلة تماما إلا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلها ألفاظ مترادفة) وفقا لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه مصلحته الخاصة "[2]؛ فمن خلال هذا القول يتبين أن معنى الإتيقا هي سلوك الفضيلة وفق مقتضى العقل، ومصدر الفضيلة هو الفهم وهذا الفهم هو الذي يجعلنا نميز بين الخير والشر، وفي الصدد يقول: " إن ما يهيئ الجسم البشري بشكل يجعله قادرا على التأثر بعدد أكبر من الأوجه، أو على التأثير في الأجسام الخارجية بعدد أكبر من الأوجه، إنما هو نافع للإنسان، ويكون نفعه أعظم بقدر ما يصبح الجسم أقدر بذلك على التأثر في أجسام أخرى بطرق كثيرة، وعلى العكس، أن ما يضعف من هذه القدرة يكون مضرا بالإنسان "[3]؛ فمن خلال هذه القضايا التي يطرحها سبينوزا نفهم أن الإتيقا هي السلوك على مقتضى الفضيلة أو هي بتعبير أدق السلوك على مقتضى العقل، وهذا الأخير يتمتع به جميع الناس على قدم المساواة، والهدف من هذا السلوك هو الخير الأسمى للنفس وهو معرفة الله، وبهذا فلا يمكننا أن نتصور حياتنا بدون الله؛ حيث يدفع الإيمان الناس إلى

[1] - انظر مقدمة عمر مهيبل، لكتاب المؤلف هابر ماس، اتيقا المناقسة ومسالة الحقيقة "، دار العربية للعلوم ، الجزائر ،ظ1، س2010، ص 7.
[2] -سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر : جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، س 2009، ص 253.
[3] - المصدر نفسه، ص ص 268-269.

عيش فاضل فكل ما نبتغيه في هذا الوجود هو من صنع الله، وفي هذا الصدد يقول سبينوزا : " إن ما يستنتجه العقل لا يكون قبيحا بالنسبة إلى نظام الطبيعة الكاملة وقوانينها بل بالنسبة لقوانين طبيعتنا الإنسانية وحدها " [1].

لقد وضع سبينوزا للعقل مكانة في فلسفته الأخلاقية؛ حيث جعل تقديسا له باعتباره الجزء الإنساني الذي لم يعترف بدوره في الحياة الإنسانية، وبذلك فالأخلاق عند سبينوزا هي السعي من أجل الحفاظ على وجوده، وهذا ما يهدف إليه العقل؛ لأن هذا الأخير يأمرنا بالقيام بما نعلم يقينا أنه خير، وفي هذا الصدد يقول سبينوزا : " إن الإنسان الحر هو الإنسان الذي يستطيع أن يسيطر على شخصية الفردية التي تطبع نفسها بمثله وقيمته العليا؛ بحيث تصبح هذه الفردية هي المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط " [2].

فمن خلال هذا القول يكون سبينوزا قد أعطى للأخلاق صبغة عقلية، وجعلها تحمل تسويغا عقليا، فهي بذلك ستكون بمثابة إلهام من أجل أن يتحرر العقل والقيمة الأخلاقية من سلطات الكنيسة التي أصبحت تسيطر عليه، وتمنعه من اتخاذ السبل التي تجعله متحرر من جميع الأوثان التي لا يمكن للعقل أن يتبعها هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الإنسان بطبيعته يعشق الحرية ويطمح إليها ويرفض العبودية ويأنف كل محاولة لتقييد حريته؛ لأن ذلك مخالف لفطرته ومفارق للطبيعة الإنسانية .

إذن سبينوزا يجعل فصل بين الإتيقا و الأخلاق؛ حيث يعتبر الأولى هي بمثابة صيغ الـــوجود (الحسن والقبيح) أما الثانية فهي تحيل الوجود إلى قيم متعالية، ومن ثمة يكون هناك تقابل بين الخير والشر؛ حيث يصبح الفرق الإتيقي يختلف عن التقابل الأخلاقي، وفي هذا الصدد يعرف سبينوزا الأخلاق في قوله : " فإن من يعيش مهتديا بالعقل سيسعى قدر

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر : حسن حنفي، مر : فؤاد زكرياء، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت، ط1، س 2005، ص 369 .

[2] - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، ط1، س 2000، ص 207.

الإمكان إلى تجنب انفعالات الكره " [1]، فمن خلال هذا التعريف يظهر جليا أن الأخلاق تسير وفق ما يمليه العقل من أجل المحافظة على الإنسان في وجوده بالمفهوم الإتيقي .

ج –إيمانويل كانط: *Kant* Immanuel (1804 -1724)

يرى كانط أن الفعل الأخلاقي يستمد قيمته الأخلاقية من الإرادة الطيبة، فهي بذلك الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، فالشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على نحو غير مشروط غير الإرادة الطيبة، وفي هذا الصدد يقول كانط : " من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة " [2]، وهذه الأخيرة هي أساس الفكر الأخلاقي عند كانط، ومعنى ذلك أن الفعل الأخلاقي يكون بمقتضى الواجب، وفي هذا الصدد يقول كانط: " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة "[3]، وبذلك فالفعل الأخلاقي عند كانط لا ترتبط غايته بنتيجة أو هدف، وإنما ترتبط أساسا بالإرادة الخيرة* volonté) (bienveillante التي تسمح بالقيام بالفعل دون النظر إلى النتائج المترتبة عنه إنها الإرادة المنزهة عن أي منفعة، ومن ثم يكون الفعل الخلقي أخلاقيا إلاّ إذا صدر عن (الإرادة الخيّرة) ولا يتم إلاّ إذا كان صادرًا عن أمر مطلق.

إن الإلزام شرط ضروري في الأخلاق الكانطية؛ لأن الإرادة الخيرة تستمد خيريتها من ذاتها ولا ترتبط بمصلحة أو منفعة وليست وسيلة لتحقيق مآرب معينة فإنه يجعل الواجب أساسا لها بيد أن هذه الإرادة لا تعمل هكذا مشرعة لأفعالنا إلا بناء على نداء الواجب، ويعني هذا أن الإرادة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب الأخلاقي، وفي هذا الصدد يقول : " الفعل الذي يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به بل من

[1]- سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر السابق، ص 276.
[2] - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق ، ص 51.
[3] - المصدر نفسه، ص10.
* الإرادة الخيرة : هي استعداد المرء لبذل أفضل ما يطيق من جهد لفعل الخير وهي عند كانط إرادة العمل بمقتضى الواجب ، والواجب وحده دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا فهي مستقلة استقلالا تاما، وتستمد حريتها من ذاتها . انظر مراد وهبة، المعجم الفلسفي، باب الألف، ص 8.

القاعدة التي يتقرر تبعا لها فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة " [1]، وعلى هذا النحو فإن الإرادة هي تلك الملكة المشرعة لأفعالنا العملية، والتي يمكن أن نسميها العقل العملي، وهي الدعامة الصالحة التي نقيم عليها القيم الأخلاقية .

وبذلك فالقيمة الأخلاقية عند كانط تتوقف على القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضها واجبه مهما كان هذا الواجب، وهذا الأخير " لا يحتاج إلى حافز من عاطفة ووجدان وميل من أي نوع "[2] لأنه " لا يقوم الواجب على أي اعتبار عملي أو تجريبي، بل هو مبدأ أولي صوري بحت يقوم أولا وأخيرا على العقل الخالص وحده "[3]، أي بمعنى الواجب هو القاعدة الأساسية في تأسيس الفعل الأخلاقي الذي لا يتطلب منا لا منفعة أو غاية .

د- يورغن هبرماس: *Jürgen Habermas* (-1929)

لقد وضع هابر ماس نظريته الأخلاقية في العديد من مؤلفاته منها « نظرية العقل التواصلي » و« الأخلاق والتواصل » و« إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة » ففي هذه المؤلفات فقد " ميز هابرماس تميزا دلاليا هاما بين المسائل الأخلاقية وهي ثمرة لسبيل برهاني كلي ومشكلات الأخلاق النظرية، وهي عنده تعود إلى الاختبارات القيمية التفضيلية لكل فرد اختبارات ذاتية في الأساس الأخلاق تقابل منظور كلي يجاوز حدود كل ثقافة معطاة، بينما الأخلاق النظرية بالمعنى الدقيق لا تتناول كلها تناولا تاما التساؤل الكلي " [4]، وبهذا المعنى فالأخلاق النظرية تسعى إلى التفاهم بين أفراد المجتمع في علاقة تواصلية داخل فضاء عمومي* ، ومن هنا يجمع هابر ماس الأخلاق النظرية (الإتيقا) بمبدأ الاتصال، ويقول في كتابه إتيقا لمناقشة (l'éthique de la discussion) : " إتيقا المناقشة تقوم بشرح

[1] - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مر : عبد الرحمن بدوي ، تر : عبد الغفار مكاوي ،المصدر السابق ، 66.
[2] - شيخ كامل محمد محمد عويضة، ايمانويل كانط : شيخ الفلسفة في العصر الحديث ، دط، د س.دار الكتاب ، بيروت، ص44.
[3] -محمد مهران رشوان، تطور الفعل الأخلاقي في الفلسفة الغربية ،المرجع السابق ، ص 163.
[4] -أبو النور حمدي ، أبو النور حسن، يورغن هابر ماس : الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق، ص 247.
* " الفضاء العمومي" هو مفهوم من إختراع الفيلسوف كانط وهو بمثابة مفتاح الممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي عمم استخدامه في منذ السبيعينات من القرن الماضي فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم أراء وقيم وغايات واحدة . أنظر : حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورات : النظرية النقدية التواصلية، ص 07

المضمون معرفي – الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة"[1].

ه- ايمانويل لفيناس : *Levinas* Emmanuel *(1995 -1906)*

لقد اعتبر لفيناس الأخلاق ذاتها مبدأ أول لكل فعل فلسفي، يتعلق الأمر إذن بالإتيقا باعتبارها المجال الذي يجب أن تقارب داخله مسألة الذات في علاقتها بالآخر المختلف اختلافا لانهائيا، ولقد اعتبر لفيناس هذه الإتيقا " بمثابة فلسفة أولى راداً على الفلسفة الغربية التي ساهمت في اضطهاد الآخر وسلب غيرته " [2]، وبهذا تكون" الإتيقا بالفعل مغايرة عن مجموعة القواعد السلوكية إنها الرباط الوثيق، إنها قيم محلية متأصلة" [3]، وبذلك فالأخلاق ليست فرع من فروع الفلسفة، وإنما هي بمثابة "فلسفة أولى"* بمعنى تبحث في إنسانية الآخر، أي يبدأ فلسفته بالإتيقا جاعلا إياها الفلسفة الأولى، والتي تعتمد عنده على اللقاء بين الذات والآخر، وهذا اللقاء يتم من خلال الوجه(le visage)، فهو يرى أن الوجه يعبر عن الحضور والظهور، ويحدد هوية الأنا وغيرية الآخر، ولا يمكن الاستحواذ عليه أو اختزاله في عملية الفهم والإدراك، "وبهذا يكون الوجه هو مصدر الإلزام الإتيقي، وليس قوانين العقل والمنطق؛ لأن الوجه " يسن ويشرع القوانين وله سيادة على الذات فتعبيرات الوجه تدعوني للإهتمام و الإنتباه للآخر " [4].

---

[1] -هابر ماس ، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، المرجع السابق ، ص 62.

[2] - سلمى بالحاج مبروك ، (اتيقا المسؤولية تجاه الأخر عند ايمانويل لفيناس) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، س 2015، ص 8.

[3] -جيروم بندي ، القيم إلى أين ؟ ، تر : زهيدة درويش ، مر : جبور العصفور ، منشورات اليونسكو ، المجمع التونسي للعلوم والآداب ، دط ، دس ، ص 132.

* يشير هنا لفينا س إلى الإتيقا هي بمثابة فلسفة أولى: انظرEmmanuel Lévinas, Éthique et , fayard,paris,1982 Infini, وأيضا مقال : للكاتب حلوز الجيلالي ، إيمانويل لفيناس ، مجلة اللوغوس https://www.asjp.cerist.dz/en/article/119471

[4] - الصفا علي الفيل ، مفهوم الإتيقا في فلسفة " ايمانويل لفيناس " مجلة بحوث ، كلية البنات والعلوم والتربية جامعة عين الشمش ،ع 1 ، س 2021 ، ص 239.

ويعني ذلك أن لفيناس يحاول من خلال فلسفة الإتيقية إعادة الاعتبار للآخر، وذلك من خلال طرح سؤال العلاقة مع الآخر الذي يبدو أكثر جذرية من سؤال الوجود، معتبرا أن الذات تتحول من ذات حارسة للوجود إلى ذات حارسة للآخر، ويعني هذا أن الآخر يفرض نفسه على الذات بشكل لا يقهر .

وعلى ضوء مما سبق يتضح أن هناك تداخل بين مفهوم الأخلاق (Morale) ومفهوم الإتيقا (Ethique)، بحيث أن موضوع الأولى هو الموضوع الذي تختص الإتيقا بالنظر فيه، وهذا التداخل قد وضحه المفكر العربي طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال الأخلاق» عندما قال: " ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من التفرقة بين المفهومين : (Morale) و (Ethique)، فنقول أن بعضهم بعد أن قلب نظره في هذه التفرقة المضطربة اختار أن يستعمل لفظ(Morale) للدلالة على المجموع الذي يضم (Morale) - (Ethique) معا ملاحظا أن المتفلسفة المعاصرين لا يتقيدون دائما بالفرق بينهما ولا يكلفون أنفسهم وضع تعريف مختلف لهما، وإن لم يكن في هذا الاستعمال قدح صريح في التفرقة بين هذين المصطلحين، فلا أقل من أن فيه حطّا من قيمتها الإجرائية " [1].

لكن رغم هذا التداخل بين المفهومين لا ينفي وجود رأي آخر يفرق بينهما؛ حيث تكون حجتهم في " التفرقة التي أقامها كانط بين مذهبين اثنين مذهب الأخلاق الذي يقوم على الواجبات العامة، ومذهب السعادة الذي يقوم على النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المثلى فيجعل احدهم كلمة (Morale) دائرة على الواجب الكلي، وكلمة (Ethique) دائرة على الحياة الطيبة "[2]، ومن ثم يكون مجال الإتيقا هو الجهد النظري الذي ينظم علاقتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تكون فيه الأخلاق مجالها هو وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة .

[1] - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 22.
[2] - المرجع نفسه، ص18.

المبحث الثــاني

التأويل التاريخ والمعنى

المطلب الأول: المفهوم اللغوي للتأويل

المطلب الثاني : المفهوم الاصطلاحي للتأويل

المطلب الثالث : تاريخ التأويل

- المبحث الثاني : التأويل التاريخ والمعنى

المطلب الأول : المفهوم اللغوي للتأويل:

لقد ورد مصطلح التأويل في معجم جميل صليبا " من الأول و هو في اللغة الترجيح نقول أَوله إليه رجَعَهُ، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجزيا يكشف عن معانيها الخفية "[1]، أما في معجم لسان العرب لابن منظور فنجد معنى كلمة تأويل تعود " أوَّل الكَلامَ، وتأَوَّله: دبَّرهُ وقدّره، وأوّله وتأوَّله: فسَّره.وقولهُ عز وجل: ولما يأتيهم تأويله، أي لم يكن معهم علم تأويلهِ ... قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه والمرادُ بالتأويل نقلُ ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "[2] .

وفي تهذيب اللغة للأزهري(895م-981م) نجد في مادة " آل " يقول فيما حكاه عن ابن الأعرابي " الأول الرجوع، وقد آل يؤول أولا. والأول : بلوغ طيب الدهن بالعلاج .وعن الأصمعي : " آل القطران يؤول أولا إذا خثر" . قال: وآل مآله يؤوله ايالة، إذا أصلحه وساسه "[3].

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس(940 م-1004م) نجد مادة " أول " يقول : "الهمزة والواو أصلان : ابتداء الأمر، انتهاؤه أما الأول وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى مثل أفعل و فُعْلى، وجمع الأولَى أولَيات مثل الأخْرى فأما الأوائل فمنهم من يقول: تأسيس بناء " أوّل" من همزة وواو ولام ، وهو القولُ، ومنهم من يقول : تأسيسه من وَاوَين بعدهما لام. "[4].

إذن يتحدد المعنى اللغوي لكلمة التأويل في بعدين : " البعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي "آل" ومشتقاته، ومعناها العودة والرجوع ... ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، باب : التاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت،دط، س 1982 ص234.
[2] - ابن منظور، لسان العرب، مجلد: 11، دار صادر ، بيروت، ط1، ص 33.
[3] - الأزهري ، تهذيب اللغة ،ج 15، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، دط، س 1967، ص 437.
[4] - لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة ، مجلد 1، تحقيق: عبد سلام محمد هارون، دار الفكر ، بيروت، س 1979، ص 158

هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية ... والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية - غاية الشيء - بالرعاية والسياسة والإصلاح : آل مآله ايالة : إذا أصلحه وساسه والائتيال : الإصلاح والسياسة"[1].

فالتأويل إذن من الناحية الاشتقاقية يدور حول ثلاث معاني فقد يكون توضيحا للمعنى أو يكون ترجيح اللفظ إلى معنى يحتمله. إلا أننا نلاحظ تباين بين مفهومي التأويل والتفسير وهذا التباين نلمسه في قول"جميل صليبا ": "أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها وأن أكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والإفهام وهو أن يصير الشيء معقولا"[2].

أما إذا عدنا إلى لفظة الهيرمينوطيقـــا (l'herméneutique) التي تنتمي إلى الثـــقافة الغربية فإن معناها هو "علـــم أو فن التـــأويل " [3]، وفي اشتقاقاتها الأصلية جاءت من لفظة " Hermenia من هرمس Hermés الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر لهم ويشرح المرمز ويفك الطلاسم ومع آباء الكنيسة كان يعني تفسير كلمة الله المعنى باقي هو الوساطة وفهم معنى الرمز" [4]، والمقصود هنا أن الإله هرمس هو المفسر والشارح للحكمة الإلهية باعتباره الواسطة والرابطة بين عالمين، عالم السماء من جهة، وعالم الأرض من جهة أخرى، وتكمن قدرته فيما يمتلكه من مواهب وقدرات باعتباره رسول الآلهة بالنسبة للبشر.

والهيرمينوطيقا هي أيضا " ترجمة (أو نقل و إيضاح) العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستعابة من طرف الجميع ...فهو يقتضي الإدراك والإلمام الكامل باللغة الأجنبية، والأكثر من ذلك إدراك مقاصد المعنى الحقيقي للعبارة المنطوقة "[5]، ويعني ذلك أن التأويل هو إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص؛ لأنّ المعنى الواضح لا

[1] -نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، س1994، ص 140.
[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، باب: التاء، ص 314.
[3] -عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2008، ص 17.
[4] -بومدين بوزيد، الفهم والنص : دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2008، ص 13.
[5] - هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل، الأصول، المصدر السابق، ص 61.

يحتاج إلى تفسير أو تأويل، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولا، فنظرية التأويل تدور أساسا حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومة ومعقولة، وهدف نظرية التأويل هو تعميم مشكل الهيرمينوطيقا على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية والتطورات والأفعال والمقاصد، بمعنى أنها تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية ككل .

وبذلك فإن لفظة الهيرمينوطيقا تعني " hermeneus-hermenein إغريقية، وفي الاستعمال اللاتيني interpretai-interpetaio،وبالألمانية أصبح يستخدم الفهم verstehen والشرح Auslegen، والتفسير .Deuten"[1].

بناء على ذلك توجد ثلاث اتجاهات في تفسير معنى للهيرمينوطيقا؛ حيث يمكن القول بأن الفعل hermeneuein والاسم المشتق منه hermeneia يتخذان اتجاهات ثلاثة في الاستخدام اليوناني : - القول أو التعبير من خلال الكلمات - التوضيح كما في التوضيح موقف ما -الترجمة : وتعني نقل اللفظ إلى لغة أخرى [2].

من خلال هذه التعريفات السابقة لمصطلح الهيرمينوطيقا نلاحظ أنها ترتبط بالنصوص ذات الكثافة الدلالية فالمعاني الظاهرة ليست هي مجال انشغالها

المطلب الثاني : المفهوم الاصطلاحي للتأويل:

إن المفهوم الاصطلاحي للتأويل لا يخرج عن معناه اللغوي الذي يعني صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، وبذلك فقد تعددت التعاريف الاصطلاحية للتأويل التي وردت في كتب المتأخرة لأصحابها المشتغلين بالنص الديني من فلاسفة، وفقهاء، ومتكلمين .

لقد حدد ابن رشد (1126 م-1198م) معنى التأويل في كتابه (فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال) في قوله: " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب من التجوز من تسمية الشيء

[1] - بومدين بوزيد، الفهم والنص : دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي، المرجع السابق، ص 14.
[2] - أنظر : صفاء عبد السلام جعفر، هرمينوطيقا (الأصل في العمل الفني) ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دط، س 2000، ص 26.

بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي "[1]، ويقول أيضا: " وجوب التماس تأويل ما لا يتفق من النصوص الدينية مع النظر العقلي ،ذلك لأن من المقطوع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرعان هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم مع العقل "[2]، ومعنى ذلك أن التأويل يقوم على العقل من أجل الاستكشاف، وذلك بتأويل النصوص حتى تتفق مع العقل.

أما الغزالي(1058 م-1111م) فالتأويل عنده " هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه أو من العارف مع العامي أو مع العارف بنفسه بينه وبين ربه " [3]، فمن خلال هذا القول فالتأويل هو مجموعة من الاحتمالات التي تقويها الأدلة، ومن جهة أخرى يربط التأويل بالمجاز. والمجاز وسيلة من وسائل فهم النص حيث يدخل فيما أشكل معناه من ألفاظ الخطاب الديني فيتضح المعنى المقصود.

أما عند ابن حزم (994 م-1064م) فالتأويل هو " انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية، وهو تجاهل للنص والحقيقة في آن واحد فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن ، فللنص الديني كما يرى وجه واحد؛ لأن رؤيته من جوانب أخرى سيبتعد به عن حقيقته الفعلية " [4]؛ حيث نجد تعريف أخر مغاير، نلمس من خلاله تطور للمعنى الاصطلاحي لكلمة التأويل إذ يقول : " التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك الطرح، ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل "[5] .

---

[1] - ابن رشد، فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق : محمد عمارة، دار المعارف، مصر ، ط2، ص 32.

[2] - نقلا عن : الباجي القمراتي آخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، س1990، ص 93.

[3] - أبو حامد الغزالي، الجام العوام عن علم الكلام، المصدر السابق، ص 49.

[4] -عبد الهادى عبد الرحمن، سلطنة النص : قراءات في توظيف النص الديني ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، س1993، ص 196

[5] -أبو محمد على ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، تح: الشيخ محمد احمد شاكر، ج1، د ط س، ص 42.

أما الجرجاني(1009 م-1078م): " التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى : " يخرج الحي من الميت "، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو التعالم من الجاهل كان تأويلا"[1].

وعند الأصوليين نجد تعريف الآمدي في قوله : " أما التأويل فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له "[2]. فمن خلال هذا التعريف يتبين لنا مدى حرص الأصوليين في ضبط المفاهيم والأحكام.

أما ابن تيمية (1263 م-1323م) يقول : " التأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، فلا معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهرة تأويلا على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله – تعالى –بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلا يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله ولا المتأولون" [3].

بناء على ما تقدم عرضه من تعريفات اصطلاحية نستخلص أن المفهوم المشترك بينهم يتمثل في أن مصطلح التأويل هو عبارة عن صرف المعنى الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ شرط أن يكون الدليل صحيح، ومن الملاحظ أيضا أن هذا المصطلح كان عند المنشغلين به يوظفه حسب دواعي الاشتغال به في كل بيئة، وهو ما يوضح بالضرورة أهمية التأويل والدور الذي يلعبه في جميع البيئات، وبذلك يرتبط هذا المفهوم بالنصوص باعتبار أن النص هو المفهوم المركزي، والوجه الآخر للنص، وبهذا المعنى " التأويل معناه إيضاح مقاطع غامضة وغير مستعابة من النصوص؛ لأن المعنى الجليّ والواضح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولا " [4]، والتأويل ليس احتكار على النصوص اللغوية

[1] -الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، باب التاء، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، القاهرة، دط.س ص 46.

[2] - نقلا عن : مانع حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج1، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ،الرياض،ط4، س 1420 ه ص1008.

[3] - نقلا عن : عمر سليمان الأشقر، التأويل خطورته وأثاره، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن –عمان ، ط1، س 1992، ص 33.

[4] - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ،، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س2008، ص44.

فقط بل نجده يتعدها، وفي هذا الصدد يقول نصر حامد أبو زيد: " لكن التأويل ليس مفهوما قاصرا على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة بمعنى أن مفهوم التعامل على النصوص بالمعنى السيميوطيقي الشامل" [1].

ومن الملاحظ أيضا أن المعنى الاصطلاحي للتأويل قد ارتبط بالدين خاصة، وهذا الارتباط كان نتيجة الجدل القائم حول النصوص والآيات المتشابهة، وبذلك اختلفت البيئات الفكرية في تناولها لمسألة التأويل لما يتفق مع دواعي وضرورة الدور الذي يلعبه هذا المصطلح في تلك البيئات على حسب اختلافها في طريقة استخدامه.

المطلب الثالث : تاريخ التأويل :

إن مفهوم التأويل لم يتأسس دفعة واحدة في الفكر الفلسفي، ولم يكتمل في عصر من العصور باعتبار أن هذا المصطلح لم يأخذ دلالة ثابته بقدر ما كون لذاته دلالات متعددة جعلته يكون حيزا كبيرا في المجال التداولي الغربي والعربي وبذلك فإن التأويل إذا أردنا تتبعه كرونولوجيا نجده يمتد إلى الحضارة اليونانية وصولا إلى الفترة المعاصرة؛ حيث شكلت هذه الفترة الأخيرة مرحلة حاسمة في الفكر بحيث أصبح ينصب التأويل على قراءة النصوص الدينية والفلسفية، ومن أجل رصد هذه الممارسة يتطلب بنا العودة إلى تاريخية.

أولا-التأويل في العصر اليوناني :

-أرسطو : ARISTO (384-322)

يعرف الفيلسوف اليوناني أرسطو التأويل في إحدى مؤلفه (peri hermeneias) يعرفه بأنه " الإقرار" أو "الإعلان" وهذا التعريف يشير به إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء أو بكذبه، ومن ثم يكون التأويل متمثل في صياغة

[1] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص 141.

حكم صادق عن شيء[1]؛ لأن التأويل يتعلق بالإثبات، وهذا الأخير " هو بيان أن شيئا ما يتعلق بشيء أخر، والنفي بيان أن شيئا ما منفصل عن شيئا أخر "[2]؛ لأن القول أو الفعل حسب أرسطو لا يمكن أن يكون تأكيدا على وجود الشيء، "ولكي يحصل الفعل على تلك القيمة الإشارية يجب أن يكون مرتبطا بالعناصر الأخرى للقول أي الموضوع والمحمول..."[3].

ثانيا- التأويل في العصر الوسيط :

لقد كان لمفهوم التأويل في العصر اليوناني دور فعال في تفسير النصوص وشرحها وبذلك كان له اثر في وضع قواعد ينطلق منها فلاسفة العصر الوسيط؛ لأن هذا العصر سيبقى حلقة من مراحل التفكير الوجودي للإنسان .

- سانت أوغسطين: saint Augustin (354-430)

إن الممارسة التأويلية عند أوغسطين* تقوم على أساس وجود نصوص وكلمات وألفاظ مبهمة غير واضحة تحتاج إلى نوع من الشرح والفهم (Explication et compréhension) ؛ لأن النصوص الدينية المقدسة عنده واضحة لكن ما يجعلنا لا نفهما هو صعوبة الفهم، وهذه الصعوبة بدورها تجعلنا نستدعي عملية التأويل، وبذلك يحاول أوغسطين حل الجدال الهيرمينوطقي القائم بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكيا؛ حيث قام بتطوير نظريته في التفسير والتي تشتمل على التفسير الحرفي والرمزي معا؛ لأن النصوص في الكتاب المقدس يكفيها التفسير الحرفي لفهم معانيها، ودلالتها دون الغوص فيها؛ لأن تأويلها قد يخرجها عن قصدها الأصلي[4]، وبهذا المعنى فقد تجاوز أوغسطين المبادئ الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص والمتمثلة في " أولها الالتزام بحرفية النص (literal) أي ظاهر اللفظ، وثانيها المغزى الخلقي(Moral) أي المبادئ المستقاة من النص، وثالثها هو

[1] - انظر : عادل مصطفى، فهم الفهم : مدخل إلى الهيرمينوطيقا –نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النشر والتوزيع، القاهرة ط1، س 2007، ص ص 44-45.

[2]- نقلا عن : نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س 1998، ص 7.

[3] -امبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، س 2005 ص 74.

* القديس أوغسطيس 354-430 (Saint Augustin) من أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، فلسفته عبارة عن محاورة غير منقطعة بين المخلوقوالخالق، وبالنسبة إليه الله هو الحقيقة والإنسان موجود يفكر، وهو من أنصار المذهب المضاد للعقل،من مؤلفاته: مدينة الله- الاعترافات. جورجطرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص 117-120 .

[4] - انظر : دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا ، تر : وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2007، ص64.

الدلالة الروحية (Spiritual)، أي الخاصة بالإيمان والراحة النفسية . إلا أن أوغسطين قام بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت : المعنى الحرفي، والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية، ثم التأويل الباطني أو Anagogical أو الروحي للنص المقدس، أي أنه عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص [1]، ومن هنا كانت إسهامات أوغسطين في تطوير الهيرمينوطيقا في كتابه (حول العقيدة المسيحية) حيث يقول فيه: " على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرأه، إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن إذا بدا أن النص قد استعمل بمعناه الحرفي، فلا يمكن عندها التعامل مع التعبير بطريقة رمزية " [2]؛ لأن وضع قواعد مضبوطة للتفسير تقوم أولا على مبادئ لغوية محكمة.

إن البحث عن المعنى وفق أوغسطين هو فهم، واستيعاب، وتفسير للمقدس؛ لأن " البحث عن المعنى في الكتابات المقدسة ليس مجرد بحث معرفي بواسطة آليـــات وتقنيات وإنما هو في الأســـاس بحث أنطولوجي(ontology) يميز كينونة الإنســان في رمتها "[3] وبذلك يخلص أوغسطين إلى نتيجة مفادها أن العملية التأويلية تقوم على أساس وجود كلمات مبهمة، وغير واضحة تحتاج إلى عملية الشرح والفهم، ويعود هذا على اعتبار أن النص الديني المقدس واضح لا يحتاج إلى قراءة رمزية وإنما يحتاج إلى عملية الفهم؛ لأن فهم الألفاظ والكلمات هي التي تتطلب تأويلا؛ لأن الكتاب المقدس، الوحي الإلهي هو بمثابة رسالة موجه إلى جميع البشر، ولهذا يجب أن تكون واضحة حتى يتمكن الجميع من فهمها لأن عدم فهم النص الديني هو الذي يجعل البشر يلجؤون إلى الله عن طريق الكهنة وآباء الكنيسة .

إذن المشروع الأوغسطيني في العصر المسيحي يعد بمثابة قفزة نوعية في تجاوز صعوبات الفهم والتفسير؛ حيث يفتح أوغسطين أفق جديد لتأويل النصوص المقدسة من خلال البحث عن المعنى الحقيقي المتخفي في النص، وذلك لأن العقل غير قادر على الفهم والتحليل بدون سلطة " الكتاب المقدس " الذي يمنح قوة إيمانية اعتقاديه تجعلنا نتعقل.

[1] -انظر عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 83.
[2] - نقلا عن : دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق ، ص64.
[3] -محمد شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 47.

ثالثا -التأويل في عصر النهضة :

إن السيطرة التي كانت تمارسها الكنيسة في العصر الوسيط في فهم النص المقدس، وذلك من خلال الدور المنوط للكنسية بأنها تمثل وسيط بين الإنسان والله؛ حيث عمل آباء الكنيسة على تفسير النص المقدس، لكن هذا التفسير صاحبه انحرافات مما أدى إلى ظهور ثورة إصلاحية دينية تمثلت بوجه الخصوص في نهضة فكرية ساعدت في تطور المنهج الهيرمينوطقي، وهذا المنهج نجده عند بعض مفكري عصر النهضة .

- مارتن لوثر : MARTIN LUTHER (1546- 1486)

يعتبر مارتن لوثر من ابرز ممثلي التيار الإصلاحي في الفكر الديني المسيحي؛ حيث تمثل هذا الإصلاح في فهم النص المقدس دون تدخل الكنيسة؛ لأن هذه الأخيرة قد أدت إلى عزل الحرية في ممارسة الفهم، وبذلك فالممارسة التأويلية حسبه تتجاوز المعاني التي كانت مفروضة من طرق الكنيسة الكاثولكية؛ لأن " الكتاب المقدس هو نفسه مؤول (sui ipsius interpres) ونحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يُستشف من النص هو المعنى الحرفي sensus literalis "[1] .

إن النص المقدس وفق لوثر لا يحتمل عدة معاني، بل يحتمل معنى أحادي وهو بذلك يفسر نفسه بنفسه دون تدخل مرجعيات؛ لأن" الكتاب المقدس هو نفسه وحدة واحدة "[2] ويعني هذا القول عند لوثر أن القارئ يواجه النص لوحده دون تدخل الكنيسة أو لاهوتها وهو بذلك يصر على أن النص يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر للنص فلا مرجعية ولا

[1] -هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، تر: حسن ناظم – علي حاكم صالح ، مر: جورج كتورة،دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس ، ط1، س 2007، ص ص 258-259.
[2]- المصدر نفسه ، ص 260.

تعليق فالنص المقدس يفسر نفسه بنفسه أو النص يفسر النص أو كما يقول لوثر تثبيت مبدأ حصرية النص المقدس[1].

بهذا المفهوم، فإن مارتن لوثر أخرج الممارسة التأويلية من كنف السلطة اللاهوتية المسيحية التي ميزتها قواعد وحدود وضوابط؛ لأن النص المقدس عنده لا يقوم على المبادئ الأربعة التي كانت سائدة، ولا يحتاج إلى تفسير، وما يجب على القارئ هو قراءة النص حرفيا أو التفاعل مع النص دون تدخل سلطة الكنيسة، لأن هذه الأخيرة وفق مارتن لوثر قد احتكرت النص المقدس وتحكمت في فهم العامة.

إذن لقد تلقت الهيرمينوطيقا (التأويل) على يد مارتن لوثر دفعة جديدة، وذلك من خلال العودة إلى حرفية النص المقدس وتجاوز المعنى المجازي؛ لأن النص المقدس هو بطبيعته نص مؤول، وما يجب علينا هو القراءة الحرفية له، وبهذه الإنتقادات يكون لوثر قد أعلن ثورة ضد الكنيسة ورجال الكنيسة الذين احتكروا فهم النص المقدس دون عامة الناس، وهذا ما يعد بمثابة كبت الحريات واستغلال السلطة في حماية أنفسهم من العامة، وهذا بطبيعة الحال لم يرضي مارتن لوثر مما دفعه إلى توجيه دعوة إلى العامة في تجاوز المعنى المجازي والاقتصار على المعنى الحرفي الذي يفتح المجال ويتيح الفرصة للجميع من أجل التعامل مع النص المقدس وفهمه؛ لأن الرسالة ليست موجهة إلى بعض الناس، ومن ثمة يخلص لوثر من خلال نظريتة إلى زعزعة النظام التأويلي الكنسي والدعوة إلى فتح باب التأويل ليشمل كافة العلوم .

رابعا -التأويل في عصر التنوير :

إن مفهوم التأويل في عصر التنوير قد وجد الأرضية في عصر النهضة؛ حيث لم يعد الحديث عن سلطة الكنيسة أو اعتبار النص بطبيعته نص مؤول، بل أصبح التأويل في عصر التنوير يتخذ من العقل معيارا له في فهم النص سواء النص المقدس أو النص الغير المقدس، وذلك من أجل فهم مقاصده، وهذا ما نجده عند اللاهوتي مارتن كلادينوس.

[1] - انظر : دفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 87-88.

- مارتن كلادينيوس: MARTIN CHLADENIUS (1710-1759)

إن التأويل عند كلادينيوس هو " فن تقني ضروري للدراسات التي تعتمد على تأويل النصوص : التاريخ، والشعر، واللاهوت، والقانون، والإنسانيات باستثناء الفلسفة باعتبارها شكلا من الجدال المحض أو من الاختبار النقدي للأفكار "[1]، فالتأويل عنده لا يهدف به فهم النص المقدس فقط، بل يشمل كل النصوص دون استثناء، وذلك من خلال معرفة الأحوال والظروف السائدة ومعرفة غرض النص ونيته؛ لأن التأويل عنده ليس مقتصر على النصوص المقدسة لوحدها، بل التأويل يخص أيضا العلوم الأخرى.

إن التأويل عند كلادينيوس لم يكن مقتصرا على الجانب الديني أو اللاهوتي أو الأخلاقي، بل أصبح معه كفرع علمي قائم بذاته يقوم بتفسير النصوص وفق العقل؛ لأن إساءة فهم النص وتمثيله تعد بمثابة إساءة إرادية للعقل، لكن كلادينوس رغم اعتبار التأويل علم، إلا أن عقله ينزلق به عندما يميز بين مجموعة من القواعد المختلفة في تفسير الإنجيل من جهة، وبين مجموعة من القواعد لتفسير الكتب الأخرى من جهة أخرى ، وبهذا الفرق يكون كلادينيوس قد أخضع كل شيء للتفسير إلا أنه استثنى الإنجيل من التفسير لكونه نصا من عمل الله، ومن ثم يتم عزله عن باقي النصوص والأدبيات [2] .

إذن التـــأويل عند كلادينيوس مقتصرا على النــصوص، والأدبيات، ومن أجل فهم ذلك يقـــــول كلادينيوس : " إن العمل المنطوق أو المكتوب يكون مفهوما تماما إذا كان منشأ بحيث يمكن للمرء أن يفهم مقاصد المؤلف ونواياه فهما كاملا وفقًا للقواعد السيكولوجية، أما إذا لم يستطع المرءُ أن يفــهم كل شيء الذي أراد المــؤلف أن يقوله فان الــكتابة عندئذ لا تــعود مفهــومة"[3].

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 85 .
[2] -انظر: دفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 96-97.
[3] - نقلا عن : عادل مصطفى، فهم الفهم المرجع السابق، ص 90.

خامسا -التأويل في العصر الحديث :

- شلايرماخر : SCHLEIR MACHER (1768-1834)

يعد شلايرماخر* أول من عمل على توسيع دلالة الهيرمينوطيقا، إذ جعل منها نظرية عامة في فن الفهم؛ حيث سعى على نقلها من دائرة الاستخدام اللاهوتي إلى مجال العلوم الإنسانية لتكون "علما " أو "فنا " لعملية الفهم، وقد عرف الهيرمينوطيقا (Hermeneutique) بأنها " فن الفـهم "، وذلك من خلال السؤال الذي طرحه وهو : كيف يمكن فهم أي عبارة أو قــول؟

من خلال هذا السؤال يجيب شلايرماخر بأن عملية الفهم تتم وفق عاملين وهما: العامل اللغوي، والعامل النفسي حيث يمثل الأول الجمل التي يستعملها المؤلف، ويتمثل العامل الثاني في الظروف والدوافع التي دعت المؤلف لكتابة النص، ومن ثمة تكون غاية الفهم في حد ذاته موضوع التأويل؛ لأن القارئ يسعى إلى " فهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن "[1]؛ لأن " ما يجب أن يفهم ليس فقط الكلمات المضبوطة ومعانيها الموضوعية، وإنما أيضا فردية المتكلم أو المؤلف"[2]؛ وبهذا التحديد فالنص هو عبارة عن وسيط لغوي ينتقل من خلاله فكر الكاتب إلى القارئ، وإن شئت فقل هو الفهم المشترك الذي بين الكاتب والقارئ. ومن خلال هذا الفهم تكون مهمة الهيرمينوطيقا هي تجنيب المؤول سوء الفهم (La mécompréhension) و إرشاده إلى القواعد التي تجعله يصل بها إلى الفهم الصحيح للنص؛ لأن التأويل هو " فن تجنب سوء الفهم "[3]، و هذه هي النقطة الرئيسية التي انطلق منها شلايرماخر في معارضة القاعدة الأساسية أننا نفهم كل شيء .

* شلايرماخر : هو فيلسوف لا هوتي ألماني أسس الجامعة في برلين مع همبولت حيث عمل بالتدريس فيها حتى وفاته، لم ينل شلايرماخر ما يستحق من الشهرة في مراجع تاريخ الفلسفة المتداولة، فقد منصرفا إلى اللاهوت ، ويعد من بين مؤسسي الهيرمينوطيقا العامة وأبا الدراسات الثيولوجية والدينية والحديثة وهو المترجم العمدة لأفلاطون إلى الألمانية . أنظر في هذا الصدد: عادل مصطفى ، فهم الفهم ، ص 96.

[1] -ريكور بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 61 .

[2] -غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 272.

[3] - المصدر نفسه، ص 271.

إن الفهم في نظر شلايرماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص؛ لأن التأويل يتكون من لحظتين متفاعلتين : اللحظة اللغوية وتسمى بالتأويل اللغوي (L'interprttation grammatical)، واللحظة السيكولوجية وتسمى التأويل النفسي (L'interprttation psychologique)، وهاتين العملتين بشقيهما اللغوي والنفسي تشكل ما اسماه شلايرماخر بـــــالدائرة التأويلية[1]، وهذه الأخير تعني عنده " اجتماع الأجزاء مع الكل واجتماع الكل مع الأجزاء في النص، ولكي نفهم النص ينبغي أن نفهم كل أجزاءه التي يمكن فهمها إلا بالاعتماد على الكل أو المجموع "[2]، وبذلك تكون عملية الفهم وفق مستويين هما : التأويل اللغوي و التأويل النفسي :

- التأويل اللغوي : ويتطلب إحاطة كاملة وشاملة بقواعد اللغة، وذلك من أجل فحص النص واللغة التي كتب بها، ومن ثم يكون يتمحور حول فهم الكلمات ومعانيها الموضوعية التي يدل عليها الكاتب وفق ما هو مثبت عن طريق الكتابة.

- التأويل النفسي: فهو يتعلق بالجانب الذاتي أي فهم فردية المتكلم أو المؤلف، لأن ما يحمله المؤلف هو عملية إبداعية شكلت النص، أو ما يسميه شلايرماخر " الفعل التكهني "[3] .

إن عملية الفهم عند شلايرماخر ترتبط بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ومن ثم فان النص باعتباره نتاجا إبداعيا لن يكون إلا تجليا لهذه الحياة، ومن ثم تكون الممارسة التأويلية ليس الكشف عن المعاني الحرفية أو المعاني المجازية أو تفسير المقاطع النصية، بل المسعى الرئيسي لها هو الفهم المناسب للنصوص باعتبار أن هذه الأخير هي تعبيرا عن تجربة المؤلف.

إذن الفهم هو فهم العوامل الموضوعية التي تمثلها اللغة بمختلف قواعدها النحوية والصرفية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهم العوامل الذاتية المعبرة عن ذاتية المؤلف والتي تكون مثبتة في ثنايا النص، وبذلك يكون الفهم هو " عملية إحالية (إشارية) بالأساس

[1] -انظر عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 99.
[2] -إبراهيم احمد وآخرون، التأويل والترجمة –مقاربات لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، س2009، ص 176.
[3] -نقلا عن : محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط1، س 2002، ص 34.

فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة، وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء، والدوائر بوصفها كلا تحدد كل الأجزاء مفرد فيها والعكس أيضا صحيح، فالأجزاء المفردة تكون الدائرة الكلية وتحددها "[1].

إن المقصود بالدائرة التأويلية (cercle d'interprétation) عند شلايرماخر هي ذلك التفاعل الذي بين الكل والجزء، حيث يتشكل الفهم بين قطبي الجدل الذي يكون بين العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية، ومن ثمة يتشكل الفهم في" عملية دائرية، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة، وهذه الدائرة ليست مفرغة بل هي دائرة مبدعة، تجعل للمفسر بالتقدم في عملية الفهم، وعليه " لكي نفهم العناصر الجزئية في النص –لابد أولا – من فهم النص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له ." [2] .

بهذه الدائرة تتم عملية فهم النص من جانبيه الموضوعي والذاتي؛ حيث يتطلب الجانب الأول الإحاطة باللغة من جهة، والإلمام بجميع مميزات النص، والجانب الأخر هو الجانب النفسي للكاتب أو المؤلف وفق الظروف التي دفعته إلى الكتابة وما هو قصده إنها بعبارة شلايرماخر معرفة الجانب النفسي للمؤلف .

في الأخير يمكن القول أن تأويلية شلايرماخر تشكل لحظة حاسمة في فهم اللحظات الحرجة التي يمر بها الإنسان من خلال القراءة التي تعيد إحياء النص، وإعادة تأسيسه وتفعيله بفعل التفاعل الجدلي القائم بين الجزء والكل، وذلك من خلال فهم الظروف النفسية التي دعت المؤلف إلى كتابة ما يجول بذهنه، أو فهم العوامل الموضوعية وذاتية المؤلف في نفس الوقت من خلال الرجوع إلى أصل فكره الذي يعد بمثابة تجلي للحياة الداخلية والخارجية .

[1] - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 99- 100.
[2] - نصر حامد ابوزيد، إشكالية القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط6، س2001، ص 22.

- فلهالم دلتاي : WILHELM DILTHE (1833-1911)

لقد تأثر دلتاي* بأعمال شلايرماخر واعتبر فعل الفهم هو محاولة لإعادة بناء عملية الكاتب أو الفنان الإبداعية، لكن رغم هذا الاتفاق يحاول دلتاي أن يمنح الفهم كمنهج لعلوم الفكر العلوم الإنسانية (science humaines) مقابل العلوم الطبيعة التي يعتبر منهجها هو التفسير، وبهذا المعنى فإنه "ينبغي الاعتراف أن المعرفة في العلوم الإنسانية هي ليست نفسها في العلوم الاستقرائية ولكن لها موضوعية من نوع مختلف، ويتم إحرازها بطريقة مختلفة "[1].

من خلال هذا التمييز الذي بين العلوم الطبيعية، وبين علوم الروح (*sciences de l'esprit*) فإن العلوم الطبيعة تقوم على تفسير الظواهر القابلة للملاحظة والتجريب بخلاف العلوم الروحية التي تسعى إلى فهم الإنسان في جميع أبعاده؛ لأن موضوعها هو الظواهر الإنسانية المتداخلة والمتشابكة التعقيد، ومن خلال هذا الاختلاف الذي بين هذين الحقلين (العلوم الإنسانية – العلوم الطبيعة) يكون هناك بالضرورة اختلافا منهجيا بينهما.

وحسب منظور دلتاي فإن هذا الاختلاف يكمن في الخطأ الذي وقعت فيه العلوم الإنسانية عندما استعارت من العلوم الطبيعية المناهج والآليات التي استعملتها من أجل الوصول إلى الدقة العلمية، وهذا الخطأ حسب دلتاي يرجع إلى التمايز الذي بين هذين الحقلين في الموضوع، لأن موضوع العلوم الطبيعية (التجريبية) منفصل عن الإنسان ويمثل ظاهرة قابلة للتجريب، أما موضوع العلوم الإنسانية فهو متشابك التعقيد، وغير مستقل عن الإنسان بدليل أن الفعل الإنساني يظهر بدلالات مختلفة قد تكون نفسية، اجتماعية تاريخية زمانية، وهذه الأبعاد وفق دلتاي تستدعي وضع منهج وموضوع لفهمنا.

* فيلهلم دلتاي1833-1911فيلسوف ألماني وله عدة كتابات في التاريخ والحضارة. أنظر: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1 ،ص ص.476-475

[1]- غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 339.

إذن لقد اعتبر دلتاي الهيرمينوطيقا بمثابة تقنية تأويل الظواهر الحية المكتوبة، وهذا من خلال تركيزه على مفهوم تجربة معاشة*(Experience vécue) التي تتميز بها العلوم الإنسانية؛ لأن مجال الفهم عنده يتمثل في" الـــعلوم الإنسانية أو (علوم الروح Geisteszissenschaften) كما يدعوها الألمان "[1] ؛ حيث يكون منهجها الأساسي الهيرمينوطيقا التي تهتم بتفسير تعبيرات الحياة للإنسان لذا هي تستمد مقولاتها من التجربة المعاشة التي هي في حد ذاتها بنية تأويلية تحدد حقيقة العلوم الإنسانية .

إن موضوع العلوم الإنسانية عند دلتاي هو الحياة النفسية أو ما يسميها "التجربة المعاشة"[2] التي ولدت لنا الأثر الإبداعي؛ لأنّ " موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية، وفهم الحياة الإنسانية ينبغي ألا يقوم على مقولات خارجية عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة ومستقاة من الحياة، فهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها"[3] وبذلك يؤكد لنا على " أنه يجب النظر إلى النصوص والآثار كتعابير عن الحياة المثبة بواسطة الكتابة والتأويل يمثل نقدا للغة بمقتضى تفكيك الرموز "[4].

إن مسعى دلتاي من خلال منهجه الهيرمينوطقي هو تبين مكانة العلوم الإنسانية باعتبارها هي علوم وليده حياة الإنسان، وبالتالي فإن دلتاي حاول رد العلوم الإنسانية إلى الهيرمينوطيقا التي أصبحت منهجا للفهم، وبهذه الخاصية يكون دلتاي " قد أعطى لعلاقة الفهم والتفسير علاقة تفرّع ثنائي وذلك بحكم أنهما من منطقتين مختلفتين من مناطق المعرفة "[5]، ومن ثم تكون الهيرمينوطيقا هي نقطة الانطلاق في فهم المقولات الفكرية والشهادات الإنسانية لأن التجربة الإنسانية هي بمثابة العنصر المشترك بين جميع الأفراد يمكن فهما وفق تجربة المؤلف والقارئ .

---

* يقصد دلتاي بالتجربة المعاشة هي معايشة الحدث لكي يصبح معطى مباشر للوعي الفردي حتى يتمكن من فهم الآخر، ولهذا يشدد على هذا المفهوم الذي يعتمد على الخيال والوجدان والأحاسيس والعواطف .

[1] - بول ريكور، نظرية التأويل : الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، س 2006، ص 119.

[2] - دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 133.

[3] -عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 121.

[4] - عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 192.

[5] -فوزية شراد ، (الهيرمينوطيقا من النبوغ والبنية إلى عالم النص: بول ريكور أنموذجا)، مجلة :قضايا إسلامية معاصرة، مركز الدراسات فلسفة الدين بغداد، س 17، ع 53-54، شتاء وربيع ،2013-1434، ص 266.

وبهذا التحديد فالهيرمينوطيقا عند دلتاي لم تعد مجرد أداة لتأويل النصوص وفهمها، بل أصبحت الأساس المنهجي والمقاربة العلمية المميزة للعلوم الإنسانية.

وخلاصة لما سبق فإن دلتاي حاول من خلال منهجه التأويلي تأسيس منهج خاص بالعلوم الإنسانية الذي يكون مختلفا عن منهج العلوم الطبيعية (التجريبية)؛ حيث يتمثل هذا الاختلاف في أن العلوم الإنسانية تربط بالحياة، ويمكن شرحها، وفهمها، من خلال التعبيرات والمقولات التي مصدرها هو التجربة المعاشة، أما العلوم الطبيعية فإنها تسير وفق خطوات منهجية تتمثل في قواعد المنهج التجريبي

سادسا -التأويل في العصر المعاصر :

أ-في الفكر الغربي :

لقد شهدت الممارسة التأويلية في الفكر الغربي انتشارا واسعا على يد عدة فلاسفة ومن أبرزهم مارتن هيدغر وغادامير، وريكور ...الخ، وهؤلاء فإن اتفقوا على المبدأ فقد اختلفوا في الطريقة التي حاول كل منهم تطبيقها في مشروعه.

- مارتن هيدغر : MARTEN HEIDEGGER (1889-1976)

يعتبر مارتن هيدغر* من أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين انصب اهتمامه حول النظرية التأويلية (الهيرمينوطيقا) والفهم التأويلي؛ حيث أصبحت النظرية التأويلية عنده بمثابة المنهج الذي يمكن من خلاله تحليل الوجود الإنساني؛ لأنه " أول من استخدم التأويل على صعيد أنطولوجي، واعتبره المنهج الصالح لشرح معنى الكائن "[1]، لكن هذا الشرح أو الفهم الذي جاء به لا يرتبط بتعبيرات الحياة كما نجده عند دلتاي أو شيء نمتلكه بل الفهم عنده هو شكل من أشكال الوجود في العالم، وهو شكل متأصل ومصاحب لوجود المرء

* مارتن هيدغر : فيلسوف ألماني ولد بتاريخ عشرون سبتمبر عام 1889 في مسركش Messkirch التابعة لمقاطعة بادن الألمانية ، عائلته عريقة. أنظر في هذا الصدد : جورج طرابشي ، معجم الفلاسفة ، المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون ، ص 640.

[1] - على حرب نقد النص، المرجع السابق، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط4، س 2005، ص 101.

وسابق على كل فعل من أفعال الوجود، كما أن هذا الفهم تكمن ماهية في كشف الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم.

بهذا التحديد فالهيرمينطيقا مع هيدغر لا تعد جواب عن السؤال حول كيفية فهم النصوص مثلما كان معهود من قبل بل أصبحت معه سؤال عن الكينونة، وهذه الكلمة الآخيرة تشير بكل بساطة إلى الانتقال من" الفكروية إلى الوجودية "[1]، ومن ثمة تصبح اللغة ليست وسيلة تعبير، بل هي عمل الفهم، إنها حوار ما بين الكائن والكينونة؛ "لأن السؤال حول الكينونة لا يُعطى إلا بواسطة تأويل هو ذاته أكثر أصلا نية من كينونة الدازاين* "[2].

إن الدور المنوط للغة عند مارتن هيدغر هو تسمية الأشياء الموجودة في العالم؛ حيث تمنحها ماهيتها وأسلوبها في الوجود، ولهذا فاللغة " ليست مجرد ملمح فريد للعمل الفني الشعري، بل تبدو أنها تتسم الوجود الشيئي للأشياء ذاتها .فالعمل اللغوي هو شعر الوجود والفكر "[3].

إذن التأويل عند مارتن هيدغر يبدأ من اللغة وبها يتم فهم الوجود، ومن ثمة يتم تأويله من أجل فهم بنية الوجود الإنساني، وبهذا المعنى فالذات المؤولة وفق مارتن هيدغر لا يمكنها فهم الوجود، إلا من خلال عملية استعادة ما يسميه هيدغر فن اللغة (فن الشعر)* الذي يعبر عن الكينونة؛ لأن اللغة " أصبحت نفسها تتكلم "[4]، أي أنها تتحدث من خلالنا، ومعنى هذا أنه يريد التأكيد على أن ماهية اللغة تتجاوز فعل الكلام الذي نتحدث به .

---

[1] - دفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 147.

* الدازاين (Da-sein) كلمة المانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقبول للاوجود ، وهي عند مارتن هيدغر تعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده ، ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال .فماهية الإنسان إذن وجوده وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو يحدد ذاته بذاته . نقلا عن : إبراهيم احمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر ، المرجع السابق ، ص 44.

[2] -فرانسواز داستور ، هيدغر والسؤال عن الزمان ، تر : سامي ادهم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، ط1، س 1993، ص48.

[3] - هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر : حسن ناظم، على حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، س 2007ص 238-239.

* نشير هنا إلى أن فن الشعر عند مارتن هيدغر هو بمثابة جوهر الفنون ، وقد تحدث عن مميزات عن هذا الفن من خلال قراءته لشاعر الشعراء هو هولدرلين وقد اختار تماذج من قصائدة بالشرح والتحليل موضحا بذلك " ماهية الشعر (L’essence de la poésie)

[4] -نقلا عن : دفيد جاسير ، مقدمة في الهيرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص 147

إذن لكي يتم فهم الوجود يعتبر مارتن هيدغر اللغة من أهم العناصر المكونة للوجود الإنساني "وبالتالي فاللغة التي تفتح لنا العالم لأنها وحدها التي تعطينا إمكانية الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في (معبد اللغة) وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائما، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجودا يعبر عن نفسه، لأن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه "[1] .

وبذلك فالبحث عن الحقيقة التي يتميز بها المسلك الإنساني في الوجود تقوم على اللغة لأن ما يختفي في الظواهر هو عرضة للاختفاء، ومن أجل الكشف عما يتوارى في تجليات الظواهر يعود هيدغر إلى الهيرمينوطيقا كمنهجية من اجل تطهير هذه الظواهر، وبذلك يعطي الأولولية لعلم الوجود (الأنطولوجيا)كموضوع الفلسفة في مقابل الفينومينولوجيا(phénoménologie) التي تمثل الطريقة أو المنهج حيث يعمل هيدغر على تجاوز أستاذه هوسرل E.*Husserl* * (1859- 1938) " عندما يعتبر الفينومينولوجيا علم ما يختفي في الظواهر وليس علم ما يتبدى فيها ما يختفي في الظواهر هو ما يكون عُرضة للطمس أو الحجب" [2] .

ومن أجل الكشف عن المخفي فإن هيدغر يجمع بين الهيرمينوطيقا كمنهج لفهم النصوص، وبين الفينومولوجيا كمنهج لمعرفة العالم؛ حيث رأى أن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، وبذلك يربط المبحث اللغوي بالمبحث الأنطولوجي في الفلسفة فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته؛ لأن العمل الأدبي يكشف عن الوجود نفسه لا عن التصور الإيديولوجي للوجود، وهذا ما يحاول تأكيده هيدغر من خلال الربط بين اللغة والوجود، وهذا الأخير لا يظهر إلى الانكشاف إلا من خلال تأويله، وبذلك تتحول

[1] - إبراهيم احمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، س 2006، ص 87

* ادموند هوسرل (1809-1938) فيلسوف الماني ومؤسس الحركة المعروفة باسم علم الظواهر وكان التأثير الرئيسي الذي خضع له تفكير ه هو علم النفس القصدي الذي وضعه برنتانو وهو الفيلسوف الذي درس عليه هوسرل في فينا ومن ابرز مؤلفات هوسرل : علم الحساب - أبحاث منطقية – أساس علم الظواهر – تأملات ديكارتية ....انظر في هذا الصدد : زكي نجيب محمود ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 506.

[2] -محمد شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 96.

الفينومينولوجيا إلى تأويلية تؤول الظواهر وتستدعيها إلى الظهور والتجلي، ويعني هذا أن الفينومينولوجيا تحتاج إلى الهيرمينوطيقا من أجل طرح أسئلتها؛ لأن الفهم عند مارتن هيدغر " هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه ...الفهم ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكونه " [1].

وبناء على ما سبق فإن هيدغر يطمح من خلال مشروعه الفكري ربط الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقية، وذلك من خلال اعتبار أن كليهما منهج يرمي أحدهما إلى فهم النص والآخر إلى فهم العالم، بدليل أن الظواهر بالمعنى الفينومينولوجي ليست إلا ما يكشف عن الوجود " ومع ذلك فمن الواضح أن هذا العالم لا يوجد من دون موجودات تتجلى نفسها فيه أي من دون أن يكون هناك مكان مفتوح يشغله الانفتاح "[2]، لأن الوجود هو في كل الأحوال وجود الموجود وما علينا فعله هو أن نبدأ بالموجودات في ذاتها إذا كان مقصدنا الكشف عن الوجود بدليل أن " الفينومينولجيا إذا كانت تبحث في الظاهرة التي تظهر للوصف فالتأويلية تستكمل تعريف الظاهرة كتجلي لما يظهر ذاتها في ذاته " [3].

وخلاصة القول فإن تأويلية هيدغر هي بمثابة الخيط الرابط بين دلتاي وشلايرماخر وهذا الربط يتمثل في محاول هيدغر ربط الفينومينولوجبا بالهيرمينوطيقا، واعتبار الفينوميولوجيا تتحول إلى هيرمينوطيقا من أجل تأويل الظواهر، أما الربط الثاني فيتمثل في أن هيدغر يقوم على توسيع الدائرة الهيرمينوطيقية من خلال تحويلها من تأويل النصوص إلى فهم الوجود، أي أنه يعطى للدائرة التأويلية مهمة فهم الأبعاد الأنطولوجية للوجود.

[1] -عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 222.
[2] - هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، المصدر السابق، ص 233.
[3] -على الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر – الفن والحقيقة، دار الفرابي، بيروت، ط 1، س2008، ص 64.

- غادامير هانز جورج : Hans Georg Gadamer (1900-2002)

يحاول هانز جورج غادامير* من خلال مشروعه الفكري والمتمـثل في كتابه الحقيقة والمنهج (vérité et méthode) اعتبار أن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية؛ لأن جميع المناهج تتأسس على التفكير التأويلي، وفي هذا الصدد يقول : " أن المشكلة التأويلية هي ليست مشكلة منهجية في العلوم الإنسانية "[1]؛ لأن " المنهج ليس وسيلة إضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنما هو بالأحرى يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها وهذا المعنى للمنهج بوصفه عملا يتلاءم مع شيء آخر "[2]، ومن ثمة يصل غادامير إلى نتيجة متمثلة في تبيان أن العلوم الطبيعية تختلف عن العلوم الإنسانية؛حيث يظهر هذا الاختلاف في أن العلوم الطبيعية ترتبط بالدقة والموضوعية، أما العلوم الإنسانية ترتبط بالحوار.

ومن هنا يختلف غادامير عن سابقيه في اعتبار أن الفهم يتجاوز المنهج الذي كان يطمح إليه دلتاي في إرساء منهج موضوعي لعلوم الفكر مقابل العلوم الطبيعية، وخلافا لهذا المسعى فإن غادامير يعتبر "ظاهرة الفهم، ومن ثم تأويل ما فهم تأويلا لا يرتبط بمنهجية العلوم" [3] ولا يرتبط بصرامة المنهج بل تتجاوز المنهج .

ووفقا لذلك تكون العملية التأويلية عند غادامير ترتكز على حركية الفهم، ومن ثم تكون هذه الحركية تتماشى مع الذات الإنسانية المتغيرة والمتجددة التي تكونها اللغة، وهذه الأخيرة بدورها تحيل إلى قضية النص .

---

* هانز جورج غدامير 1900-2002 (Gadamer Georg- Hans): فيلسوف ألماني وأكاديمي تجسد مشروعه الهيرمينيوطيقي الفلسفي في ثلاث دعامات، وقد طرحها في كتابه "حقيقة ومنهج" في أجزاء 3 وهي التجربة الفنية، العلوم الإنسانية،اللغة. علي عبود المحمداوي ،مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص 1173 .

[1] -Gadamer, l'art de comprender ,ecrits 1,herménetique et tradition philosophique,trad :pierre fruchon et autres ,ediit :Aubier,paris,1982 ,p40

[2] -هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 38.

[3] - Hans Gerog Gadamer, , vérité et méthode :les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ,trad ,pierre ,frucho , Edit:seuil,paris,1996,p18

إن النص وفق غادمير يستقيل عن مؤلفه وتصبح العملية التأويلية ليست البحث عن حياة المؤلف و مقاصدة وغايته بل الهدف هو فهم النص لما يقوله في حد ذاته، لأنه لم يعد النص حسب غادامير " يفهم بما هو تعبير عن حياة بل بما يقوله حقا " [1]، ومن هنا يكون مفهوم التأويل عند غادامير " ليس استخراجا لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص، لأن المؤول لا ينظر في النص النظر المجرد وإنما يستمع إليه استماعا حيا، فيتوجه إليه بأحواله الحاضرة وتصوراته المكتسبة من غير أن تضر هذه الأحوال والتصورات الخاصة في شيء هذا الاستماع؛ لأن مصيرها الزوال عند حصول الفهم المطلوب"[2].

وبهذا المعنى " فالنص عند غادامير يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها، ويصبح حاملا لحقيقته الموضوعية، ولذلك فالمطلوب ليس التفتيش في النص عن حياة المؤلف ومقاصده وأهدافه، وإنما العمل من اجل فهم ما يقوله النص في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف "[3]، لأن تأويليته ركزت " على التمييز بين نمطين من الفهم أحدهما فهم جوهري وهو فهم مضمون الحقيقة التي تتكشف بقراءة النصوص وتفسيرها، وثانيهما فهم قصدي وهو يخص فهم مقاصد المؤلف/ المبدع وأهدافه"[4].

وما يمكن قوله هو أن غادامير أراد أن يتخلص من الجانب النفسي الذي طرحه شلايرماخر؛ حيث أصبح الفهم مع غادامير ليس معرفه شعور وعواطف المؤلف، بل أصبح بمثابة التعامل مع النص لما يقوله، ويكون الاهتمام في فهم مقاصد النص في حد ذاته، وليس معرفه مقاصد المؤلف؛ لأن المعنى في حد ذاته لا ينتمي إلى الماضي، بل هو حاضر في ما يقوله النص، لأن اللغة المكتوبة كلها تظل مستقلة عن العالم الذاتي وعن مشاعر الكاتب .

---

[1] -نقلا عن عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 38.

[2] - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 109-110.

[3] -كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف –الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س 2011، ص 91.

[4] - عبد القادر عواد، (النص ومقولات التأويل جدل الكينونة والانقلاب) مجلة أفكار، تصدر :وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، ع 283، س 2012، ص 13.

وبهذا التحديد فالنص هو بمثابة تجربة فنية وعندما ترتبط مع التجربة التأويلية يكونان معنى حقيقة المعيش الإنساني ومن ثمة يصبح الفن المبدع للحقيقة التاريخية هو نمط من اللغة التي تجعلنا في تواصل ممتلئ مع الحياة، كما أن ارتباط فن المبدع بالهيرمينوطيقا يجعل الهيرمينوطيقا تتخذ من الفن موضوعا لها، وتصبح بذلك هي فن فهم وتفسير، ومن ثم نجد غادامير يزاوج بين فهم الفهم ((L' art de comprendre) وفهم الفن (comprendre (de L'art).[1]

إن التحول الذي أراده غادامير من خلال فلسفته التأويلية هو نقل الاهتمام بالنص إلى القارئ هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد القول أن فهم النص هو في حقيقته تأويل، وليس الفهم هو فعل نظيفة للتأويل بل كلُّ فهم هو تأويل؛ حيث يعتبر هذا الفهم ليس سلوك ذاتي تجاه موضوع نفترض أنه معطى، بل هو ينتمي إلى وجود ما قابل للفهم، وبذلك تكون الممارسة التأويلية لا تحتاج إلى منهج، وفي هذا الصدد يقول غادامير: " ليست التأويلية المطورة هنا منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقة، بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا للعالم "[2]؛ فهذا القول يبين صراحة أن التأويل ليس مشكلة منهجية عند غادامير .

وعليه فإن غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج لم يكن غرضه هو المقابلة بين المنهج والحقيقة، وإنما كان هدفه هو تبيان أن الحقيقية تستبعد المنهج، وهذا يعني أن الحقيقة التي تنشدها العلوم الإنسانية لا تخضع لأي منهج وهذا ما وقع فيه دلتاي عندما حاول تأسيس منهج خاص بالعلوم الإنسانية، وعلى هذا يقول غادامير في كتابة (بداية الفلسفة) موضحا هذا الأمر حيث قال: " وبهذا المعنى فإن المنهج ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، وإنما هو بالأحرى يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي

[1] - أنظر: فوزية ضيف الله وآخرون، (هيرمينوطيقا الفن عند غادامير: الدلالة التأويلية المعاصرة الجمالية، كتاب جماعي (الهيرمينوطيقا وإشكالية النص) منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب ، دط، س 2016، ص 9.
[2] - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج : الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق، ص 29.

نعالجها "[1]، ومن خلال هذا القــول يوضح غادامير أن الظاهرة التأويلية ليست مسألة منهج لأن المنهج ليس وسيلة لكي نضفي بها طابع الدقة العلمية .

وفقا لذلك، فإن الهيرمينوطيقا عند غادامير قد تميزت في بدايتها بأنها قضية سؤال لكنها في حقيقة الأمر جاءت لتجعل مدار اهتمامها هو فهم الفهم ذاته، ولتطرح التساؤل عن حقيقة الفهم بدلا عن منهجيته، وبذلك تتبني تأويليته أساسا على فهم " النص لا فهم الكاتب وتصوّر المسافة الزمنية مع توكيد الفهم التاريخي للمعنى"[2] الذي لا ينبغي بحال من الأحوال الابتعاد عنه في مجال الدراسات دون نسيان الاهتمام بحركية الحاضر المتجدد والمتغير؛ لأن التأويل هو مشاركة الجميع في موضوع يُقدّمه النص للذات الإنسانية وهي في مرحلة التعرّف على وجودها.

وبذلك فالتأويل عند غادامير يحيلنا إلى طرح مفهوم اللغة، واللغة تحيلنا إلى مسألة الفهم وكل تأويل يستند إلى لغة، وكل لغة تحمل فهم معين للنص المراد تأويله .

ومن ثمة فالتأويل عند غادامير هو " ذو طبيعة لغوية، فيكون كل فهم لغويا، إلا أن اللغة عنده ليست مجرد أداة يتوسل بها الإنسان في التعبير عن أغراض خارجية، وإنما هي أساسا حقيقة حوارية يتواجه فيها عالَمان (بفتح اللام) لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة، وبهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم "[3]، ويعني ذلك أن غادامير " قد عثر على مستوى للتأويل تصبح فيه اللغة ابعد من مجرد عبارات وقولب لفظية وعدها محركا جوهريا لما يمكن أن نعتبره عالمية التأويل من منطلق أن علاقة الإنسان بالعالم هي أساسا عبارة عن لغة، أي فهم "[4]، وبذلك فإن المؤول حسب غادامير يجب أن يكون أمام النص، ولا ينبغي إبداع نص جديد

[1] - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر : على حاكم صالح ، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بنغازي ، ليبيا ، ط1، س2002، ص 38

[2] - مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي. جدّة العربية السعودية. ط1، س 2000، ص 120.

[3] - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص 110.

[4] -خيرة حمر العين، (الشعرية وانفتاح النصوص تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل)، مجلة الخطاب، جامعة، تيزي وزو، المجلد،5،ع6، س2010، ص 13.

لأننا في علاقة تبادلية بين الذات والموضوع، أو بعبارة أخرى أننا نعقد حاورا مع النص، أي العلاقة بين المفسر والنص هي علاقة أنا بآخر .

وبطبيعة الحال فإن الحوار الذي بين المؤول والنص هو موقف بين طرفين، أي أن النص يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط أي المؤول، ومن خلاله تتحول العلامات المكتوبة إلى علامات ذات معنى؛ حيث يجد موضوع النص الذي يتكلم نفسه تعبيرا في كونه متحولا عبر الفهم، وبذلك يكون العمل المنوط للمؤول هو إعادة إيقاظ معنى النص، وبذلك يكون أفق المؤول هو تكوين رأيه الخاص لما يقوله النص، وهذا ما يطلق عليه غادامير " صهر الأفاق "، ومن ثم تكون اللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل [1].

من خلال ما سبق يمكن القول أن هيرمينوطيقا غادامير تمثلت في جدلية الحقيقة والمنهج؛ حيث سعى إلى تبيان أن الحقيقة تنفلت من قبضة المنهج وهو بذلك يعطي الأولوية للحقيقة على حساب المنهج، ومن جهة أخرى تبلورت الهيرمينوطقا عنده ليس في رحلت البحث عن منهجية للعلوم الإنسانية كما أراد دلتاي أو فهم النزعة السيكولوجية للمؤلف كما فعل شلايرماخر، فالهيرمنوطيقا عنده تمثلت في انصهار أفقي بين القارئ والنص؛حيث يتمثل هذا الانصهار أساسا في فهم النص لما يقول .وهذا الانصار هو ما يطلق عليه غادامير مصطلح الحلقة، وهذه الأخيرة يقول عنها غادامير: " ...تتطلب الوجهة الموضوعية لحلقة التأويل أن توصف بنمط أخر غير الوصف الذي قدمه شلايرماخر لأن ما نحن عليه من اشتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة ويقود فهمنا وعليه، فإن هذه الحلقة ليست أبدا من طبيعة صورية بحتة ...يقع دورها بالعكس داخل هذا الحقل الممتد بين النص وبين من يفهمه "[2]. فمن هذا القول يتبين أن الفهم عند غادامير هو حلقة دورية بين الجزء والكل وبذلك يتحدد دور المؤول كوسيط بين النص وبين كل ما هو غير ظاهر في هذا النص.

[1]- انظر : غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 510-511.

[2] -غادامير، فلسفة التأويل، الأصول – المبادئ – الأهداف، تر : محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت –ط2، س 2006، ص 42.

ب-التأويل في الفكر العربي :

يعتبر المنهج التأويلي إحدى المناهج التي يعتمدها القارئ في فهم بنية النص من أجل فهم بنائه الداخلي وآليات اشتغاله، ومما لا شك فيه أن هذا المنهج قد تم استعماله في الفكر العربي الإسلامي بهدف فهم النص الديني، وهذا ما نجده عند المعتزلة، وابن رشد، أما في الفكر العربي المعاصر فنجد بعض المفكرين الذين اهتموا بإشكالية التأويل نجد نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، علي حرب ....الخ، وهؤلاء قد تعددت قراءتهم التأويلية باختلاف مرجعيتهم الفكرية لكنهم يتفقون على أن التأويل مرتبط بالنصوص عامة، والنص الديني خاصة .

- محمد أركون : *Arkoun Mohammed* (*1928-2010*)

لقد حاول محمد أركون من خلال مشروعه الفكري تجاوز المنهجيات التقليدية التي يرى أنها أصبحت عديمة الفعالية، وحتى يتمكن أركون من تجاوزها قدم أركون منهجية متعددة تساعده على فهم النص الديني، ومن بين هذه التعددية التي استعملها هي المعالجة التأويلية التي " تتطلب انفتاح العقل على ما كان يستبعده من دائرة البحث والمعقولية كما تتطلب التعامل مع النص الفلسفي بوصفه فسحة للقول تنفتح على تعدد المعنى واختلاف المفاهيم وتعارض المنظورات، لا بوصفه منظومة عقائدية مقفلة، أو نظاما معرفيا صارما، أو مذهبا فكريا جامدا، ولا تعامل بانفتاح النص إلا بالتأويل "[1] .

إذن يعتمد محمد أركون من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص على المناهج الغربية، وذلك من أجل فهم النص الديني المقدس، ولكي يتم تحقيق هذه القراءة النقدية يجب أن " نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنتروبولوجي، والتحليل الفلسفي، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية،ولكن من دون أن

[1] - على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط4، س2005، ص 93.

نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي –التاريخ الكلي "[1]، وبذلك فإن المنهجية المتعددة عند أركون لا تنفتح على المجال الأنطولوجي الذي هو ساحة العقل بل أن انفتاح القراءة على الأفق الأنطولوجي تتطلب نوع من التأويلية .فما هو نوع التأويل الذي يمارسه أركون؟

يفرق الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية بين نوعين من التأويل :**التـأويل المطابق** : وهو التأويل الذي غرضه إيجاد تطابق بين الفهم الإلهي وقصديه النص ويعني البحث عن الدلالة التي أرادها الله .أما **التـأويل المفارق** : وهو التأويل الذي يقر بتعدد دلالات النص وبتالي فان مقاصده النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم هذا التأويل إلى نوعين :تأويل متناهي : وهو الذي ينطلق من مسلمة أن تعددية دلالات النص تحكمها معايير وتأويل اللامتناهي : وهو الذي ينطلق من أن النص مفتوح لا تحكمه معايير[2].

من خلال هذا الانقسام نجد محمد أركون أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية، ويرى أن دلالات النص القرآني تتجاوز التاريخ وتقبل التجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية وعلى هذا فالتأويل عند محمد أركون يساعد : " ترجمة معاني ودلالات القرآن" [3].

وبذلك فالنصوص عند أركون هي نوعان: " فالأولى هي النصوص التأسيسية المتمثلة بالقرآن وأضيف لها الحديث بعدما رفع إلى مرتبتها، والنوع الثاني هو النصوص التفسيرية التي تتعلق بالأولى وتشرحها كما أن هناك علاقات وظائفية شغالة كائنة بين النص الرسمي (القرآن +الحديث) وبين النصوص التي كانت نتيجة التفسيرات "[4].

وعليه فإن محاولة أركون من خلال القراءات التأويلية للظاهرة الدينية يساهم في تقديم فهم جديدة للنص الديني، ويريد في الوقت نفسه تحرير العقل الإسلامي من انغلاقه، وفي هذا

[1] -محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر : هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س 2001، ص 70.
[2] -أنظر : كيحل مصطفي، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق ،ص ص 251-252
[3] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر :هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط2، س1996،ص259.
[4] - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، س 1999 ص 69.

الصدد يقول :" إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ..إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة "[1].فالهدف من قراءة النص الديني هو تحرير العقل الإسلامي من الانغلاق .

مما سبق يمكن القول أن محمد أركون يسعى من خلال منهجه تجاوز الانغلاق على الماضي؛ حيث يرى أن فهم الماضي يقوم على ضوء المناهج الجديدة والمعاصرة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية، كما يجب تأويل هذا الماضي وفق معطيات الواقع الحالي وبذلك يكون النص القرآني عند أركون نصا إشكاليا يتضمن قراءات وتأويلات متعددة، ولا يوجد تأويل يدعي الحقيقة أو يتطابق مع القصد الإلهي؛ لأن ما يتوصل إليه القارئ من معاني ناتج عن تأويل خاص به، وفي هذا الصدد يقول محمد أركون : " القرآن هو كتاب ينص على التأويل، ويقبل التأويل ولا يكتنه إلا التأويل فهو نص تأويلي أو لنقل نص التأويل بامتياز"[2] .

إن هدف محمد أركون من خلال منهجه التأويلي هو تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية، وتبني الإسلاميات التطبيقية التي تهدف أساسا إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وقراءته وهذه القراءة هي بمثابة قراءة نقدية لجميع النصوص بما فيها القرآن، وفي هذا الصدد يقول أركون : " كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث الإسلامي، منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم والوجود (..) لكي أفتح له أفاقا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجه من عزلته و انغلاقه الدغمائي المزمن"[3] .

- نصر حامد ابوزيد: Nasr Hamid Abouzeid (1943-2010)

يحاول نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه الفكري تأسيس نظرية في التأويل كمنهجية في قراءة التراث، محاولا بذلك تجاوز الأطروحات السابقة والفهم التقليدي؛ حيث

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص 76.
[2] - على حرب، نقد النص، المصدر نفسه، ص 87.
[3] -محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 150.

ينطلق مشروعه من قضايا يعيشها الفكر العربي الإسلامي الراهن الذي يتمثل في قراءة تأويلية للتراث من خلال الكشف عن آلياته.

يميز نصر حامد أبو زيد بين نوعين من التفسير : التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي (التأويل)؛ حيث يقول:" التفسير بالمأثور يهدف إلى معرفة معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا... أما التفسير بالرأي أو " التأويل" غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد من القران سندا لهذا الموقف " [1]، ويعني نصر حامد ابوزيد بهذا القول أن التأويل هو الوجه الأخر للنص حيث يمثل آلية من آليات إنتاج المعرفة، وبذلك فقد يكون تأويل مباشر ناتج عن تأويل مباشر النص من أجل استخراج دلالته ومعناه، وهذا التأويل يكون في مجال العلوم الدينية، أما التأويل الغير المباشر فنجده في مجالات العلوم الأخرى.

إن موضوع التأويل عند نصر حامد أبو زيد يتعدد وليس محدد، وفي هذا الصدد يقول : " لكن التأويل ليس مفهوما قاصرا على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة بمعنى أن مفهوم التعامل على النصوص بالمعنى السيميوطيقي الشامل " [2].

وبهذا التحديد فالنص عند ابوزيد متعدد، ومرتبط بمعطيات الراهن، وبأفق القارئ وانتمائه إلى العصر؛ حيث تتعدد القراءات والمعاني من خلال تعدد الذوات، وهذه التعددية حسب أبو زيد قد تجعل الحقيقة تتغير من إنسان إلى إنسان تبعا لتغير أفق النص وأفق القارئ.

إن هذه الميزة التي تتميز بها تأويلية نصر أبو زيد تبين مدى تأثره بالتيار الغربي سواء غادامير أو غيره من دعاة التأويلية؛ حيث يعتقد جازما أن علاقة النص بالقارئ ليست هي

[1] -كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل عند أركون ، المرجع السابق ، ص98.
[2] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط3، س 1995، ص 141.

إشكالية تخص الحضارة الغربية لوحدها، بقدر ما تمتد في الحضارة العربية الإسلامية أيضا فهي قضية تمتد جذورها إلى التراث القديم عند الأوائل من علماء الكلام، والمتصوفة من جهة، وتعود أيضا إلى نتائج الحداثة الغربية من جهة أخرى، ومن أجل تقديم الأدلة على ذلك يعمد نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه الفكري إلى تقديم دراسات مختلفة في الفكر العربي القديم نذكر منها : دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ودراسة أخرى هي دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة، وهذه الدراسات يصل من خلالها إلى نتيجة مفادها " إن كلمة تفسير لم ترد في القران كله إلا مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمة تفسير تعني في الغالب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، ولكن العلماء والمسلمون ماعدا الشيعة والمتصوفة والمعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير عل مصطلح التأويل والحقوا دلالة التحريف بدلالة التأويل الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية "[1] .

ومن هنا يكون مسعى نصر حامد أبوزيد هو الخروج من المفهوم التقليدي للتأويل، وذلك عن طريق العمل على تحديد آلياته لتكون أكثر استجابة وتحدي لمتطلبات الواقع المتغير من جهة، ومن جهة أخرى فهم التراث، ومن ثم الانفتاح على المعنى لأن " البحث عن مفهوم للنص في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنسبة لهذا التراث من جهة ، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى"[2].

وبذلك فتأويلية أبوزيد يدور محورها العام حول تأويل النص القرآني بمناهج معاصرة نقدا وتحليلا؛حيث يعتبر القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا في الحضارة العربية، وبلا شك فإن نصر حامد أبو زيد هدفه الأساسي يتمثل في حضور القارئ الذي يقوم بعملية الكشف عن دلالة النصوص، والوقوف عند ما هو غامض في الثقافة العربية لأن النص لا يجد معناه إلا من خلال الواقع الاجتماعي .

[1] -نقلا عن : كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل عند محمد اركون، المرجع السابق، ص 99.
[2] - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المصدر السابق ، ص 19

إن القراءة التأويلية وفق المنظور الزّيدي تتأسس على مستويين هما النقد الأدبي و السيميولوجيا(Sémioloigie)، ويتمثل المستوى الأول في قوله " النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة " [1]. أما المستوى الثاني السيميولوجيا فيستعملها باعتبار النص في حد ذاته رسالة ذات دلالات ، لأن " تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاما من العلاقات دالا إلى أن تكون هي ذاتها علامة في النظام الدال للغة الدينية "[2].

وإجمالا فالممارسة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد هي طفرة جديدة أراد من خلالها فهم التراث الديني باعتبار أن النص الديني هو نص لغوي بامتياز لأن الحضارة العربية الإسلامية حسب أبوزيد هي حضارة نص تقبل عدة تأويلات حيث يطرح أبوزيد قضية محورية في مشروعة متمثلة في أن النص القرآني قد تحول من التنزيل إلى التأويل وأصبح يحتمل عدة معاني وقراءات .

-علي حرب: HARB ALI (-1939)

لقد حاول علي حرب* من خلال كتابه (الحقيقة والتأويل) أن يشير إلى أن التأويل في الثقافة العربية مرتبط بالاختلاف والتعدد، وفي هذا الصدد يعرف التأويل قائلا :" إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وان كل تأويل هو إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة "[3] فمن خلال هذا القول يتبين أن التأويل عند حرب هو عملية إعادة تأول المعاني السابقة، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والحقيقة وهذه الأخيرة لا يمكن حصراها في إطار واحد، وهذا ما يجعل العملية التأويلية غير قابلة للمحدودية والنهاية، وفي هذا الصدد يقول علي حرب : " وبالطبع هذا شأن النص إنه متعدد المعنى ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متواتر الوجهة إشكالي القضية والأطروحة، إذ هو

[1] -نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مدبولي القاهرة، ط2، س1995، ص 226.
[2] - نصر حامد أبو زيد، السلطة –النص –الحقيقة، المصدر السابق، ص 216.
* على حرب مفكر وباحث ولد سنة 1939 في لبنان له العديد من المؤلفات والمقالات والترجمات منها : التأويل والحقيقة (1985) ، الحب والفناء (1990) ، لعبة المعنى (1991) ، نقد النص (1993) ، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك والترجمات منها : أصل العشق والدولة 1985، منطق العالم العربي(1989)
[3] -على حرب، التأويل والحقيقة ، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان ، ط2، س 1995، ص 17.

علاقته بمكوناته وسياقاته، بقدر ما هو علاقته بممكناته واحتمالاته، ولذا فهو يحتمل غير قراءة بقدر ما يختزن ما لا يتناهى من القراءات التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه ، لكي تسهم في تشكيله وظهوره "[1] .

إن التأويل عند على حرب هو البحث عن عدة معاني أو قراءات للنص، ومن ثم فإن القراءة التأويلية للنصوص إن كانت واحدة فإنها تتعدد وتتجاوز عملية الشرح والتفسير لتكون عملية تأويلية، وفي هذا الصدد يقول على حرب : " إذا كان النص يحتمل غير قراءة فالقراءات تختلف وتتفاوت من حيث علاقتها بموضوعاتها قد تكون شرحا للنص أو تفسيرا له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلا وصرفا لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات " [2]، والاختلاف الذي بين التفسير والتأويل يتمثل في أن التفسير " يهمه قصد المؤلف أو نوايا الكاتب، وغرضه هو التطابق بين ما يفهمه القارئ المفسر وما قصد إليه المؤلف "[3] أما تأويل النص فإنه " لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقة لمؤلفه من وراء تأليفه، بل يقوم بتفكيكه وإعادة بنائه، سواء بفحص مسلماته وتحليل آلياته وبنياته، أو برصد احتمالاته الدلالية وسبر ممكناته المعرفية، أو بالعمل على تأويله وتجديد فهمه واستثماره "[4]، إنه عدم ربط النص بمعنى واحد، وذلك لأن "ما تغير من جهة النص هو أن النصوص أصبحت منذ زمن، تعامل كوقائع خطابية لها منطقها وقوانينها أو كأحداث فكرية لها أثرها ومفاعيلها، يصرف النظر عن مؤلفيها لم يعد النص مجرد ناطق باسم المؤلف أو مجرد مرآة تعكس الواقع، بل أصبح هو نفسه واقعة تخضع للدرس والتحليل، ليس فقط، من حيث قواعد تداوله وتشكيل سلطته"[5]، وبذلك فان العلاقة التي بين النص والواقع وفق على حرب لم يعد لها جانب واحد بل أصبحت لها مركبة وممزوجة ومتداخلة، وأصبح من الضروري فهم الواقع باعتباره نص، ومن ثم التعامل معه كوقائع خطابية تقبل عدة قراءات مختلفة باختلاف موضوعها وقوانينها، ويشر على حرب في نفس الوقت بأن الحدث

[1] - على حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، س 2005، ص 23.
[2] - الصدر نفسه، ص 25.
[3] -كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل عند محمد أركون، المرجع السابق ، ص 101.
[4] -على حرب، نقد النص، المصدر السابق، ص 89.
[5] -على حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، المصدر السابق، ص20.

شبيه بالنص يمكن قراءته كالنصوص وفي هذا الصدد يقول: " الواقعة أكانت خطابية أم غير خطابية هي جملة إمكاناتها بقدر ما هي عالم مفتوح على الاحتمالات والمفاجآت، أو على المغيبات والمجهولات هذا شأن كل واقعة بمكوناتها وعواملها، أو بتداعياتها وأصدائها، أو بآثارها ومفاعيلها، أو بترجيعاتها وارتداداتها، أو بمفارقاتها وتناقضاتها ولذا لا واقعة أو ظاهرة أو حادثة تقرأ على نحو أحادي الدلالة والوجه، إلا على سبيل القصور والعجز والفقر، سواء تعلق الأمر بمعطى طبيعي أم بعمل بشري وصنيع ثقافي"[1].

إن قارئ النص حسب علي حرب لا يقرأ النص كما يريد قراءته وفق رغبته، وإنما العمل المنوط للقارئ هو استنطاق النص ومحاورته هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النص يستنطق هوية القارئ ويدعوه إلى التفكير والنظر وفي هذا الصدد يقول علي حرب: " إذا كان القارئ يستنطق حقيقة النص و يسائله عن دلالته، فإن النص، بدوره، يستنطق حقيقة القارئ و يسائله عن هويته، ولنقل بتعابير أخرى ثمة تعارف بين النص والقارئ، بكل ما يعنيه التعارف بين شخصيتين أو ذاتيين، نعني تعارفا يتولد عنه تعرف القارئ إلى ذاته من جديد، ومعرفته بالنص على نحو لم يكن معروفا من قبل، وهكذا، فإن كان القارئ يتكيف مع النص، ويلج إلى عالمه، أو يتوحد به، فان النص يحث القارئ على النظر والتفكر، ويدعوه إلى استنفار طاقته وامتحان قدراته وجلاء موهبته "[2] .

إذن القراءة تختلف من قارئ إلى آخر، وإن شئنا القول إنها تختلف عند القارئ نفسه حسب أحواله، ومن ثم تتعدد القراءات من احتمال إلى عدة احتمالات؛ لأن قارئ النص الذي يدعي أنه وصل إلى قراءة تتفق مع قراءة مؤلف النص أنها مجرد خداع وغش ولا وجود مبرر لها، لأن على حرب متيقن في أن القراءة الحرفية للنص مطلب يتعذر تحقيقه لأن الوصول إلى حقيقة النص معناه إعادة تكرار، لأن القراءة ليست نسخة طبق الأصل أنها احتمال قد يخطئ فيه قارئ النص؛ لأن هذا الأخير يحتمل عدة قراءات تختلف وتتفاوت حسب ما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، ولكن قد يتعدى التفسير والتأويل فيتجاوز

[1] - على حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك المصدر السابق، ص 22.
[2] -على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي، بيروت، ط1، س 1993، ص 8.

المؤلف واحتمالاته، وبذلك فقراءة النص تتعدد وتختلف؛ لأن النص" متعدد المعنى، ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متوتر الوجهة، إشكالي القضية والأطروحة، إذ هو علاقته بمكوناته وسياقاته، بقدر ما هو علاقته بممكناته واحتمالاته، ولذا فهو يحتمل غير قراءة، بقدر ما يختزن ما لايتناهى من القراءات التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه، لكي تسهم في تشكيل ظهوره " [1].

إن قراءة النص تقوم على اللغة، وهذه الأخيرة عند علي حرب " لم تعد مجرد واسطة بين الناس، وإنما تشكل عالما من الإمكانات الخصبة ، المعرفية و الجمالية، للتفكير والتعبير بقدر ماتت حقلا للشرح والتفسير أو للصرف والتأويل أو للخلق والتحويل، بعوالمها الرمزية و فضاءاتها الدلالية ولغاتها المفهومية واستعمالاتها الفنية " [2].

في الأخير يمكن القول أن التأويل في الفكر العربي قد تعدد حسب كل باحث لكن وجه الاتفاق بينهم هو أن العملية التأويلية ترتبط بالنصوص الدينية والتراثية واللغوية وغيرها وذلك من أجل فهمها، وهذا الفهم يكون بواسطة فك رموز وشفرات النصوص التي تحتوي على معاني قد تجعل العقل العربي يتقبلها أو يرفضها؛ لأن العقل ليس واحد كما أن هناك تأويلات تختلف من باحث إلى آخر، وذلك حسب طبيعة الفهم، ومن جهة أخرى فإن صراع التأويلات في فهم حقائق النصوص يجعل العملية التأويل غير نهائي .

إذن الحضارة العربية ترتكز على النصوص الدينية باعتبارها المرجعية الأساسية في فهم الحياة ، لكي يتم فهما يجب الاعتماد على التأويل الذي يمثل الوجه الأخر للنص باعتباره يمثل أداة هامة من أدوات الثقافة العربية الإسلامية في إنتاج المعرفة وفهم النص الديني .

[1] - على حرب، نقد الحقيقة، المصدر السابق، ص 23.
[2] - المصدر نفسه، ص 20-21.

الفصل الثاني

التأويل وأزمة الذات عند ريكور

تمهيد :

المبحث الأول: الذات عند أساتذة الارتياب

المبحث الثاني : ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة

المبحث الثالث : التأويل المنهجي عند ريكور

تمهيد:

لقد سعى بول ريكور إلى من إعادة مكانة الذات في الفلسفة المعاصرة، وذلك انطلاقا من النصوص الفلسفية التي نهلت منها التيارات التي أعلنت موتها وأزمتها، ومن بين هذه النصوص فلسفة أساتذة الارتياب، وبهذا التحديد فقد كانت بحوث ريكور على امتداد ما يزيد عن نصف قرن من الزمن، بمثابة محطات يقف عندها ليستعيد إشكالية الذات، ويعيدها من جديد إلى صلب الفلسفة والعلوم الإنسانية .وعليه نطرح التساؤلات التالية : فيما تمثلث المساءلة الارتيابية عند أساتذة الارتياب ؟ وماهي إسهامات ريكور في تأسيس الذات الفاعلة؟ وكيف ساهم التأويل المنهجي في إعادة الذات إلى مكانتها بعدما كانت تعيش أزمة ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قسما هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول : الذات عند أساتذة الارتياب، والمبحث الثاني فكان عنوانه: بول ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة، والمبحث الثالث كان عنوانه : التأويل المنهجي عند بول ريكور .

المبحث الأول

الذات عند أساتذة الارتياب

المطلب الأول : فريدريك نتشه

المطلب الثاني : سيغموند فرويد

المطلب الثالث : كارل ماركس

ـ المبحث الأول : الذات عند أساتذة الارتياب

إن المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة لا نجدها عند كارل ماركسKarl(1818-1883) Marx، وفريدريك نتشه Nietzsche Frédéric (1844-1900)، وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) بل تعود جذورها إلى الحقبة التاريخية وخاصة في الفكر اليوناني والفكر الحديث مع الاختلاف في المنطلقات والمقاصد، لكن إن عدنا إلى جذور الارتياب في الثقافة اليونانية نجده عند بيرون الذي يعتبر رائد مدرسة الارتياب (L'école soupçon)* في نقد العقل والمفاهيم، أما المساءلة الارتيابية التي تكشف عنها الهيرمينوطيقا والتي أثارها كل من ماركس – نتشه – فرويد من خلال النظرة التعددية لاختلاف التأويل نجد نتشه أول من ربط الريبة بالتأويل، وهذا من خلال منهجه الجينالوجي الذي يسعى به إلى تخليص الإنسان من ذاته المتعالية، لكن ريبة نتشه لم تكن لها حدود بل استمرت مع فرويد من خلال كتابه " تأويل الأحلام "، ومنذ ذلك تحول الوعي بالذات إلى معرفة غير مباشرة بالذات .

إن المساءلة الارتيابية هي الإقرار بتواضع العقل في إصدار الأحكام، وذلك من خلال عجزه التام عن إدراك الحقيقة؛ حيث أن النزعة الارتيابية هي عكس النزعة الوثوقية التي تعطي الصرامة لكل ما ينتجه العقل أو التصور الذي لا ينبني على تقريب الحقيقة للواقع والذي يمثل ما نسميه انطباق الفكر مع الواقع، وبذلك فإن الارتياب الذي جاء به هؤلاء ماركس – نتشه – فرويد هو بمثابة فضح الزيف وأكذوبة وعي الذات من خلال كشف الأقنعة التي يختفي من وراءها الوعي، وبهذا فإن فلاسفة الارتياب قد عملوا على تعديل الفلسفة الغربية، وخاصة ما يسمى بفلسفة الحداثة (Philosophie de la modernité) والتي مثلها ديكارت من خلال نزعته العقلانية الشكية، لكن هذه النزعة قد وجدت نفسها أمام

* كلمة الارتياب(soupçon) من المصدر إرتاب ومن الفعل ارتاب ، وارتاب من يرتاب ، وارتاب ارتيابا، فهو مرتاب به، فارتاب من تصرفاته : شك فيها وإرتاب به : اتهمه ورأى منه مايريبه ، وقيل أيضا : ارتاب الأمر بالأمر / في الأمر أي شك فيه وتحير منه . وقد يماثل العديد من المفاهيم الفرنسية : ارتاب/soupcon ونكتب أيضا ارتياب/ Suspicion وفي معاجم أخرى ارتياب / Doute، وفي أخرى ارتياب / *incertitude* في حين يقابل مصطلح الارتيابية/ Suspicisme . أنظر في هذا الصدد : ابراهيم مصطفى وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، مجمع اللغة ، القاهرة ، دون طبعة ، ص 421. وأيضا : سهيل ادريس ، المنهل ، قاموس فرنسي – عربي ، دار الآداب ، بيروت ، ط23، س 1999، ص 368-670 .

ما يسميهم ريكور بزعماء الشك، لكن ليس الشك في الأشياء، بل الشك في الوعي عن طريق شك ارتيابي بغية البحث عن تأويل جديد من أجل فهم، وتفسير المعنى، ونشير هنا إلى أن ميشال فوكو قد تطرق إليهم وقال :" إن ماركس ونتشه و فرويد لم يضاعفوا الإشارات في العالم الغربي، إنهم لم يعطوا معنى جديد للأشياء التي كانت بلا معنى بل غيروا في الواقع طبيعة الرمز وعدلوا الطريقة التي يمكن بمقتضاها تأويل الإشارة "[1].

إن الارتياب الذي مارسه هؤلاء (ماركس – نتشه – فرويد) يمثل فلسفة شارحة للكشف عن أقنعة الوهم من خلال طرح أركيولوجيا الذات والبحث عن ماهيتها، وهذا العمل المنوط الذي يقوم به هؤلاء يندرج ضمن مهمة تمثلت في خلق علم خاص يدفع عملية الشك إلى مداها لكن ليس حول طبيعة الأشياء، وإنما حول الوعي.

وبهذا العمل فإن هؤلاء الأساتذة يعلنون زيف الوعي؛ حيث أنهم لا يختلفون لأننا " إذا عدنا إلى قصدهم المشترك فإننا نجد فيه ذلك القرار القاضي باعتبار الوعي أول الأمر في مجموعه "وعيا مزيفا"، وهم بذلك يستأنفون، كل سجل مختلف مشكل الشك الديكارتي ليحملوه إلى قلب نفسه من الحصن الديكارتي، ويعلم الفيلسوف المتكّون في مدرسة ديكارت أن الأشياء موضع شك، وأنها ليست كما تبدو عليه، ولكنه لا يشك في أن الوعي لا يكون كما يبدو إلى نفسه، فالمعنى ووعي المعنى يتطابقان فيه " [2]. وعلى هذا الأساس نطرح هذا التساؤل : **فيما تمثلت المساءلة الارتيابية عند أساتذة الارتياب في تحديد ماهية الذات ؟**

[1] - ميشال فوكو، فرويد –نتشه – ماركس، تعريب : حاتم علامة، ضمن دراسات عربية ، ع4، دار الطليعة ، بيروت، س 1989، ص 109.

[2] - بول ريكور، في التفسير : محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد ، أطلس للنشر والتوزيع ، سوريا – دمشق ، ط1، س 2003، ص 38.

المطلب الأول : فريدريك نتشه : frédiric Nietzsche

لقد سعى فريدريك نتشه* من خلال منهج التأويل البحث عن أصل الأشياء وقيمتها في الواقع من أجل توضيحها والكشف عنها، وعن شروط وجودها، لكن هذا الكشف يكون بإتباع الطريقة الجينالوجية، والتي تعني البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية من خلال ظهورها ومعرفة أصلها بدلا من إضافة بنى أخرى، وعليه فإن المنهجية المتبعة هي بمثابة تحقيق الأحكام التي تبين مصدر الأشياء من حيث قيمتها وأصلها والتي من شأنها أن تؤدي بنا إلى معرفة قيمة القيم وأصلها .

وعلى هذا فقد طور نتشه منهجه الجينالوجي بالتأمل حول مصدر وأصل الأحكام الخلقية، وفي هذا الصدد يقول : "إننا بحاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث، ومن أجل ذلك من الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التي ولدتها، والتي كانت بمثابة الرحم الذي نمت فيه تلك القيم وتشوهت الأخلاق بوصفها نتيجة عارضا من العوارض، قناعا، نفاقا، رياء، مرضا و التباسا"[1]، ووفقا لذلك فإن المنهج الجينالوجي**(*LA MÉTHODE GÉNÉALOGIQUE*) هو إرجاع القيم إلى أصولها وقيمتها إلى الشيء الذي يكون أصلها.

إن منهجية نتشه ليست منهجية هدم، وإنما هي تأويلية ارتياب*** interpretation) (du soupçon لها القدرة على البناء والتجاوز، وبهذا المعنى فإن مسعى نتشه هو تحطيم البنى الفكرية وفضح تاريخ الاستعارات الميتة، وذلك من خلال تقويض الإرادات التي

* فريدريك نيتشه (frédiric Nietzsche) فيلسوف ألماني مؤسس فلسفة القوة ومن أعظم الفلاسفة تأثيرا في القرن العشرين(1844-1900) وقد آمن نيتشه بالإرادة والقوة والعود الأبدي والإنسان الأعلى عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ،ص ص 508 -515 .

[1]- فريدريك نتشه، أصل الأخلاق وفضلها، تر: حسن قبيسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، دط س ، ص 14.

** الجينالوجي : G généalogies مصطلح استخدمه نتشه حيث ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر ميلادي، مشتق من الكلمة اللاتينية Généalogies المنحدرة من الكلمة الإغريقية Généalogos حيث تدل على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية كما تدل على العلم المتخصص في البحث عن الأصول ونسب العائلات . أنظر : مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي ، ص 157.

*** إن النزعة الارتيابية عبر عنها نتشه في كتابه : هذا الإنسان حيث يقول " "إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إنني دائم التساؤل على نحو شديد شكاك على نحو مفرط ومتكبر على نحو شديد، فلا أدع نفسي تقنع بحل الأشياء يكون واضحا وسهلا) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، س 2011 ، II ، فقرة 1 ،ص36

أصبحت تمتلك زمام عملية التأويل، ومن هنا حاول نتشه تقويض السؤال الذي حاولت فلسفة الذات أو الكوجيتو الديكارتي الإجابة عنه، ومن أجل فهم الهجوم الذي جاء به نتشه ضد الكوجيتو الديكارتي يجب علينا أن نعود إلى مصنفه التراجيديا والذي حاول فيه ترميم المعنى؛ لأن " فلسفة الذات قد تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يحمل حججها حول الـ « أنا موجود والـ « أنا أفكر» "[1]، كما يعني أيضا أن " الهجوم على الإدعاءات الأساسية للفلسفة يستند لدى نتشه إلى محاكمة اللغة التي تقال بها؛ لأن فلسفة الذات لم تهتم بهذا الوسيط الذي يثبت حججها "[2].

يعني هذا القول أن نتشه يحاول من خلال منهجه إعادة ترميم الذات وتخليصها من الوعي الزائف باحثا عن المعاني لأن في المعنى تسكن الحقيقة، وفي هذا المقام يقول نتشه : " حين نكتب لا نحرص فقط على أن لا نُفْهَمَ لكن أيضا على ألا نَفْهَم لو أن شخصا كائنا من كان حكم على كتاب ما بأنه غير مفهوم فليس اعتراضا كافيا عليه إطلاقا" [3].

وبذلك فإن السؤال عن الذات بالمعنى الذي خمن فيه نتشه يعد علامة فارقة في زعزعت الفكر السائد الذي اعتبر أن الحقيقة جوهرية ومتعالية، وبهذا فالمساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة مثلت النقد الجذري للمعرفة برمتها، واقتضت منه مراجعة إرادة الحقيقة (La volonté de vérité) وقيمة المعرفة في جميع رهاناتها لأن الاعتقاد بأن المعرفة مطلقة وثابتة هو وهم وخطأ مرتبط بالحاجة الحيوية، وفي هذا الصدد يقول نتشه " إن كل ما هو خير وجميل مصدره الوهم، وأن الحقيقة تقتل ذاتها عندما تكتشف أن مصدرها الخطأ"[4] أما الحقائق سواء كانت علمية أو فلسفية أو ميتافيزيقية فهي في نظر نتشه ليست أكثر قيمة موضوعية إن لم تكن تتطابق مع الواقع، لأن " ضمن المعرفة الذاتية للذات يتجمع كل علم وما هو قابل لأن يعرف من خلال هذا العلم، إنه تجميع للمعرفة مثلما أن الجبل تجميع للأعالي، ومن حيث إنها هذا التجميع تكون ذاتية الذات بمثابة وعي، لكن الوعي هو أصلا

[1] -بول ريكور، الذات عينها كآخر ، تر: جورج زيناتي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1، س 2005ص 85.
[2]-Poul ricour , soi- méme comme un autre , Edit: paris,1990.p22
[3]- فريدريك نتشه، العلم المرح ، تر: حسان بورقيبة و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، س 1993، ص 247.
[4]-.Friedrich Nietzche, Le Livre du philosophe, trad. Angèle kremer -Marietti (Paris Flammarion ,1991), p139

ذاته رغبة، وهكذا تظهر وفي تزامن مع ذاتية الذات تظهر الإرادة باعتبارها ماهية لهذه الذاتية "[1].

وبهذا المعنى فإن حقيقة الكائن عند نتشه تكون وتنكشف إلا من خلال إرادة القوة التي تجعل الذات تتعرف على ماهيتها، وذلك من خلال وضع القيم كشرط أساسي، وهذه القيم بما فيها الحقيقة كقيمة هي في الأصل عبارة عن تأويلات جاء بها الإنسان لكي يعرف حقائق الأشياء الموجودة في العالم؛ لأنّ إرادة القوة تمثل مصدر التأويل والتقييم لجميع أحكامنا الأخلاقية ويعني هذا أن نتشه حسب بول ريكور : " لقد عالج من جانبه القيم بوصفها تعبيرات للقوة و لضعف إرادة القوة التي يجب تأويلها وإننا لا نجد عنده ما هو أكثر من ذلك فالحياة نفسها إنما هي تأويل "[2]، وهذه التأويلات غير متناهية لا يحكمها نظام من العلاقات ولا منطق فهذا الاختلاف الذي جاء به نتشه يختلف جذريا عن مناهج التأويل التقليدية خاصة في المجال الديني؛ لأن نتشه يربط بين الريبة و التأويل، وفي هذا الصدد قال ريكور: " ولقد كان نتشه هو أول من ربط بين الريبة والتأويل "[3]، بهدف البحث عن أصل الأشياء وقيمتها في الواقع، ومن أجل توضيحها والكشف عنها وعن شروط وجودها، لكن هذا الكشف يكون بإتباع الطريقة الجينالوجية، والتي تعمل على البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية من خلال تطورها ومعرفة أصلها .

إن المنهج الجينالوجي حسب نتشه ليس الهدم، وإنما هو البناء والتجاوز وتحطيم القيم والبنى الفكرية من أجل فضح الفلسفات السابقة* التي تمتلك الحقيقة، ولهذا فالمنهج الجينالوجي هو منهج تأويلي نقدي يكشف عن صراع الإرادات وتحليل المصادر؛ بواسطة تعدد التأويلات؛ لأن المقصد الأساسي الذي يسعى إليه نتشه هو أنه توجد محاولات من أجل

[1] - مارتن هيدغر، الفلسفة – الهوية والذات، تر: محمد مزيان ، مر: محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، س 2015 ، ص 94-95.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 43.

[3] - المصدر نفسه ، ص 386.

* يصف نيتشه فلسفات الوعي الممتدة من سقراط وأفلاطون وديكارت و كانط بأنها فلسفات زهدية Ascétique وثنائية تقوم على شطر الإنسان إلى نصفين متفاضلين بالقيمة والماهية: جسد/روح. وهي إذ توطن التفكير داخل الروح وتعتبره إحدى صفاتها، تلغي الدلالات الأنطولوجية والمعرفية للجسد، وتلقي به في خانة الزوائل والأعراض. وتكتفي بمنحه صفة (الوعاء) أو الحامل وفي أقصى حالات التهجين والإقصاء، ولهذا يتعين السعي إلى مغادرته نحو الموت المحرر للروح من قبرها الأرضي .. نقلا عن : مصطفى بن تمسك ، الذات المتعددة لدى بول ريكور ، مؤمنون بلا حدود ، أبحاث ودراسات ، الرباط، 5 أفريل 2015 ، ص 7-8

فهم الوقائع، لأنّ الحقيقة تغطيها الأوهام المندسة في الواقع، وفي هذا الصدد يقول نتشه : " إن العالم في الواقع لا يساوي ما اعتقدنا أنه يساويه، هذا هو أيقن شيء تقريبا أمكن لحذرنا أن يفهمه. " [1].

وبهذا التحديد فالجينالوجيا النتشوية باعتبارها منهج تأويلي نقدي تقوم على نقد التصورات السابقة، والعمل على الحفر والنبش داخل البني الفكرية التي مر بها الفكر في تاريخه الطويل دون الرجوع إلى مصادر الحقائق وفق منطق جديد وهو منطق صراع الإرادات، والذي بدوره يؤدي إلى تعدد التأويلات، لأنّ الوقائع حسب المنظور النتشوي لا وجود لها وإنما هناك استعارات وإرادات لابد من فضحها، وتفكيكها، وتقويضها، وكشفها من أجل معرفة مصادرها الحقيقية، ويعني هذا أن النقد الذي قدمه نتشه في مشروعه الفكري يستند إلى محاكمة الحداثة الغربية، والتي أصبحت تتدعي امتلاك الحقيقة، وذلك من خلال إعلاء شأن العقل، والذات العارفة، والانغلاق على الواقع، وبهذا المعنى فإن "الفلسفة ضحية أكذوبة كبرى فهي تقوم على المفاهيم وتعتقد أن هذه المفاهيم هي نتاج العقل، في حين أن هذه المفاهيم في حقيقتها ليست سوى استعارات ميتة خادعة همها الأساسي تبرير ماهو قائم وقمع كل جديد يعبر عن قوة الفن ونشوء الحياة، وأن كل مفهوم فلسفي هو استعارة، وما البنيان الفلسفي بل والعلمي سوى مجموعة من الاستعارات الميتة"[2].

ومن هنا يمكن القول أن التأويل عند نتشه ليس هدفه الكشف، والبحث عن الحقيقة المتخفية وراء النصوص وإنما من أجل إنارتها وتصبح القراءة كاشفا لما يود النص القول به والخروج عن مدلولاته، والبحث عما يسكت عنه النص، ومن ثم يكون دور التأويل خلق حقيقة المعنى الذي يشبه نص العالم؛ لأنّ هذا الأخير حسب نتشه في حد ذاتها تأويلا، وليس تفسيرا؛ لأنّ التأويل يحيل الإنسان إلى المعاني المتعددة، وبذلك "تعددية التأويل تستجب لتعدد

[1] -فريدريك نتشه، العلم المرح، المصدر السابق، ص 208.

[2] - نقلا عن : جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1، س 1993ص 114.

المنظور؛لأن النص هو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة " [1]، ويعني هذا أن التأويل النتشوي هو بمثابة البحث عن الحقيقة التي تكون متخفية وراء النصوص والكشف عنها من أجل خلق نصوص أخرى يكون قابلة لتأويل آخر .

فالرؤية المنظورية للحقيقة تعتبر العالم نص يحتاج إلى تأويل كما أن " التأويل هو نمطا آخر من المعرفة الميتافيزيقية وهو في الأصل تعبير عن إرادة القوة، وذلك ما سيقود إلى اعتبار أن الحقيقة ليس لها وجود ظاهري أو موضوعي، وإنما قيمة حيوية تمتلك وظيفة بإمكان الخطأ والوهم أن يؤديانها "[2]، وهذا القول يبين أن الحقيقة متعددة (La vérité est multiple) تختلف باختلاف المنظور والتأويل لأنّ هذا الأخير يبحث عن المعرفة التي ينتجها الأفراد من خلال منظوراتهم المتعددة حسب نص العالم.

وفي الأخير يمكن القول أن ارتياب نتشه ينبثق من عدم التميز بين الكذب والصدق، وهذا ما سيكون خطرا في تاريخ الفكر، ويكون صورة للروح الخبيث ويصح أخبث من الكوجيتو الديكارتي، وفي هذا الصدد يقول ريكور:" أما بالنسبة إلى فلسفة نتشه الخاصة به فإما أنها تستثني نفسها من السيطرة العامة لحكم الانتقال والتحول والإخفاء"[3].

المطلب الثاني : سيغموند فرويد : Sigmund Freud

يحاول سيغموند فرويد* من خلال منهج التحليل النفسي(la psychanalyse) إعادة النظر في فلسفة الوعي المنحدرة من فلسفة الكوجيتو الديكارتي، وأمام هذه المجاوزة للوعي فإنه " بعد فرويد لم يعد بالإمكان الإبقاء على فلسفة الفاعل وكأنها فلسفة الوعي "[4] وبهذا المعنى فإن فرويد " قد برهن بأن الأنا ليست سيدة نفسها حتى حين تخدع نفسها وتعتقد ذلك

[1] -يوسف بن أحمد، منظوريه الحقيقة عند نتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت /باريس،ع ، 102، س 1998، ص 61.

[2]- يوسف بن أحمد، منظوريه الحقيقة عند نتشه المرجع السابق، ص 55.

[3] - بول ريكور، الذات عينها كأخر ، المصدر السابق ، ص 88.

* سيغموند فرويد (Freud Sigmund): مؤسس التحليل النفسي ولد في 06 ماي 1856 وتوفي في 23 سبتمبر 1939 أصله يهودي مختص في طب الأعصاب استعان في كثير من الأحيان بالتنويم المغناطيسي في معالجته الأمراض العقلية في فرنسا ثم النمسا. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ج2 ،ص ص 122-125 .

[4]- أندريه وآخرون، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، تر : خليل أحمد ، در الطليعة ، بيروت ، ط1،س 1981، ص61.

فالذات بنت بنية طفولية قديمة وهي ضحية عصاب دائم بسبب رقابة الأنا الأعلى الدائمة عليها "[1]، فمن خلال هذا القول يتبين أن الذات حسب فرويد لابد أن تظهر للوجود من خلال حقل رمزي دلالي وكلمات وأشياء الوجود بهدف فهم الذات عن طريق دلالة رموز الأشياء .

وبهذه الصورة فإن فهم الواقع النفسي في فلسفة التحليل النفسي مرتبط ارتباطا وثيقا بالكشف عن الفعل اللاواعي حيث ينطلق فرويد من أن كل ماهو واقعي ونفسي، موجود في أشكال مختلفة، ويمكن لما هو نفسي وغير واعي، أن يظهر في شكل تعابير وصور متنوعة مثل الخيال، والأحلام، والأوهام، ويمكن فهما من خلال تأويلها، وبهذا التحديد فإنه " أثناء وصف العمليات النفسية التي لا تعتبر واعية، يكتشف ما يسمى باللاوعي الخفي الكامن، ومن علاماته المميزة هو أن التصور الذي كان واعيا في فترة ما، يتوقف عن أن يكون كذلك في لحظة أخرى، إلا أنه يمكنه أن يصبح، ثانية واعيا عند وجود ظروف معينة تساعد على الانتقال اللاوعي إلى الــوعي " [2]، وهذا الانتقال يكون من خلال النفاذ في أعماق الحالة النفسية وفك رموز لغة اللاوعي بفعل العملية التـــأويلية؛ لأن مهمة التحليل النفسي هو تفسير وتأويل كل ما تحمله النفس البشرية في داخلها؛ لأن المعنى الظاهر والباطني يمثلان قطبان لمعنى واحد، وبهذا المعنى فالتأويل عند فرويد " ينتقل من معنى إلى آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي، وبالرغم من أن الأعراض العصابية، مثلها مثل زلات القلم واللسان والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطا وثيقا بحياة المريض الحميمية، فإن ذلك لا يسمح بالإدعاء بأن هذا الدال يطابقه مدلول واحد مطلق " [3].

إن الإنسان حسب فرويد حيوان مريض، وهذا المرض يكون على شكل أفعال غير واعية وغير شعورية تتطلب من الطبيب النفساني إدخال عمليات من أجل تشخيصها؛ حيث يتمثل وجود هذه الأمراض في سلوكيات مرضية، ومن أجل فهمها وفك المعنى الحقيقي الذي تحمله الذات البشرية في داخلها يجب تأويلها، وذلك لأنّ : "التحليل النفسي لا يمكنه أن يقبل

[1] - بول ريكور، الذات عينها كأخر ، المصدر السابق، ص 657.
[2] - فاليري ليبن، فرويد – التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة ، تر :زياد الملا – مراجعة : تيسير كم نقش ،دار الطليعة الجديدة ، سوريا ، ط1، س 1997، ص 82.
[3] - عادل مصطفى ، فهم الفهم : مدخل إلى الهيرمينوطيقا من أفلاطون إلى غادامر، المرجع السابق ، ص 450.

الرأي الذي يذهب إلى أن الشعور هو أساس الحياة النفسية وإنما هو مضطر إلى اعتبار الشعور كخاصية واحدة للحياة النفسية، وقد توجد هذه الخاصية مع الخصائص الأخرى للحياة النفسية أو قد لا توجد " [1].

فالمعنى الحقيقي للسلوكيات سواء كانت شعورية أو لا شعورية تؤدي بنا إلى البحث عن آليات من أجل الكشف عن الوقائع النفسية، والسوية، والمرضية، وذلك من أجل فهم المكبوتات، التي تتطلب تحليل نفسي، لأن فهم وتأويل سلوكيات الذات التي تحمل في طياتها انعكاسات ومسارات نفسية تؤدي إلى ردود قد تنفلت من قبضة الذات التي أصبحت تعيش أزمة(crise) معنى انطلاقا من الكوجيتو الديكارتي الذي كان يعتبر أن مصدر الحقيقة هو الوعي ونسي اللاوعي لأنّ الحياة النفسية عند فرويد هي عُملة ذات وجهين أي الوعي واللاوعي، وذلك لأن " المعنى الظاهر والمعنى الباطن قطبان لمعنى واحد لا يمكن استحضاره ولا يمكن إدراكه كمجرد اتجاه لمعنى يخص تاريخا فرديا تتحقق جدليته الكاشفة المكونة من خلال ظروف المعالجة التحليلية"[2].

إن المقصد الأساسي الذي يسعى إليه فرويد هو استكشاف النفس اللاشعورية وتخليصها من الأوهام؛ حيث أن هذا الاستكشاف يتضمن في تزييف الشعور الإنساني، وذلك عن طريق مسألة الشك؛ لأنّ الوقائع النفسية سواء كانت شعورية أو مرضية تحمل في غالبها فجوات يجب تأويلها، ويعني هذا " أن العالم النفسي ملئ بالسّراب والأوهام فالتحليل النفسي يخضع الذات لتأويل تاريخي بإدراجها في مشروع أركولوجي ينشد تفسير الحاضر بالرجوع إلى المصدر " [3].

إذن التأويل الفرويدي لا يرسم حدودا للثقافة، لأن هذه المحدودية لم تؤدي بفرويد إلى طرح قضية جوهرية حول تأويلات لأنه قبل بوجود غرائز أخرى غير تلك التي يدرسها وحسب بول ريكور فإن فرويد أراد توسيع عملية التأويل إلا أنه وجد نفسه في دائرة مفرغة

[1] - سيغموند فرويد ، الأنا و الهو، تر : محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، ط4، س 1982، ص 25.
[2] - عادل مصطفى، فهم الفهم : مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 450.
[3] -نبيهة قارة، فلسفة التأويل، المرجع السابق ، ص 31.

أي أنه وضع نفسه في حدود ، وفي هذا الصدد نستحضر مقولة فرويد " إن اللاوعي حي وقابل لأن يتطور ويقيم علاقات مع ما قبل الوعي، بل يتعاون معه "[1]، لكن هذه المقولة حسب ريكور غير صحيحة؛ لأن فرويد لم يترك مجالا للمرء لكي يعرف كيف يربط التحليل النفسي مع العلوم الأخرى أو تأويلات أخرى .من هنا يمكن القول أن التحليل النفسي يساهم في تحويل الفلسفة التأملية إلى فلسفة رمزية؛ حيث يـــقوم " التحليل النفسي بتأويل الثقافة في مجموعها وليس تفسيرا شاملا "[2]، ويعني هذا القول " أن علم فرويد يقوم في نقطة تمفصل الرغبة مع عالم الثقافة، وما يهدف إليه ليس إلغاء الذات أصلا، وإنما توسيع مساحة الوعي بالشكل الذي يؤدي إلى السيطرة المتوازنة للأنا في مفترق طريقي الرغبة والواقع "[3].

المطلب الثالث : كارل ماركس : karl Marx

ينطلق كارل ماركس* من مقولة أساسية وهي أن الفلسفة توجد في وضع متناقض ويجب عليها فضح الأوهام التي تعترض طريق الإنسان، ولكي تتجاوز هذا التناقض " فعليها، أولا وقبل كل شيء أن تفضح التشويه الفكري، وأن تهاجم الأشكال التأملية التي تتخذها " [4]، فهذه المقولة توضح أن صرخة ماركس تتمثل في البحث عن الطريقة المثلي التي تكشف بها عن الحقيقة، لأنّ العالم بما فيه من أوهام وتشويهات أصبح يمثل غموض يستدعي بالضرورة الكشف عن الاستلاب الذاتي في جميع أشكاله؛ لأنّ الفلسفة أصبحت غارقة في التأمل؛ لأنّ " إذا كانت الفلسفة، بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي فهي إذن لا تمتلك أية وظيفة إنها لا تساهم في تغيير العالم، وإنما في تغيير تفسير العالم " [5].

---

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق ، ص144.

[2]- المصدر نفسه ، ص 161.

[3] -حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند ريكور ، المرجع السابق ، ص 4

* كارل ماركس (marx karl: 1818-1883)مفكر اقتصادي وسياسي ألماني، اهتم بدراسة فلسفة هيجل وتأثر بمؤلفات فيورباخ أسس ماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي واديولوجي وعرف بالماركسية. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط1، س 1984، ص 418

[4]- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، س 1991 ص 12.

[5] - عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا المرجع السابق ، ص 14.

ومن أجل معالجة هذه المشكلة لقد اعتبر ماركس السلوك الإنساني نابع من التنظيم الاجتماعي الذي يواجه شعور الإنسان باعتبار أن جميع التصورات مرتبطة بالنشاط المادي في الوجود البشري، وذلك لأن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي وهي متجذرة في التنظيم الاجتماعي الذي يواجه شعور الإنسان، وحسب ماركس " ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل العكس من ذلك، أن الحياة هي التي تحدد الوعي "[1]، فهذه المقولة تشرح لنا مجمل فلسفة ماركس وتوضح لنا بأن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم، وبهذا التحديد " ليس الوعي بالنسبة لماركس مفهوما ننطلق منه ولكنه مفهوم يجب أن نصل إليه ولا تظهر مسألة الوعي إلا بعد النظر في أربع لحظات سابقة هي إنتاج الحياة المادية، وتاريخ الحاجات وإعادة إنتاج الحياة، وتعاون الأفراد في كيانات اجتماعية، فليس الوعي إذن الأرضية، بل هو نتيجة"[2]، وهذا القول يبين أن الشعور مرتبط ارتباطا وثيقا بالوجود المادي، والاجتماعي حتى أنه يستحيل فصل هذه التركيبة؛ لأن الحياة المادية تمثل في حد ذاتها ما يسمى العلاقات الاجتماعية .

وبذلك فالطابع الجدلي للنزعة المادية يظهر في كتاب رأس المال* (Das Kapital) حيث بين فيه ماركس أن مبادئ الجدل المادي يكون ضمن ما يعرف بالنظام الاجتماعي أو ما يسمى بالصراع الطبقي، ومن هنا ستمثل الماركسية أحد الركائز الأساسية التي تبحث عن البنى الأساسية التي تجعل الواقع مفهوما، ومن أجل فهم هذا الواقع يجب استخدام اللغة أو ما تسميها الماركسية " لغة البركسيس "؛ حيث تمثل هذه اللغة الرموز والعلامات التي تقوم على ربط العلاقة بين الإنسان والطبيعة أو ربط الفكر والمادة في علاقة جدلية لتكون هناك حركة من أجل فهمها.

---

[1]- كارل ماركس، نقد الإقتصاد الساسي، تر: راشد البراوي، النهضة العربية ، القاهرة ، دط ، س 1969، ص 89.

[2] - بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا، تر : فلاح رحيم ، تحرير وتقديم ، جورج هـ . تيلور ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، لبنان ، ط1، س 2002، ص 146 .

* يعتبر كتاب رأس المال(.Das Kapital) من أهم الأعمال الفكرية لكارل ماركس، حيث يتألف هذا الكتاب من ثلاث مجلدات : المجلد الأول سنة 1867 – والمجلد الثاني سنة 1885 – والمجلد الثالث سنة 1894 .

إن مظاهر الوعي الاجتماعي حسب النظرية الماركسية يتمثل في الصراع والاستلاب الاجتماعي، والذي يولد بالضرورة حركة جدلية أو ما يسمى بالصراع الطبقي؛ لأنّ المجتمع يتطور في ظل العلاقة الجدلية التي تكون بين الوعي والمادة، لأنّ كل ماهو واقعي عقلي ومن جهة أخرى فإن الأفكار، والتصورات، والشعور مرتبطة بالنشاط المادي للبشر وهو ما ينتج بضرورة سلوكيات تكون غريبة عن الفكر الواعي، حيث تكون متخفية داخل التنظيم الاجتماعي لأنّ المجتمع هو في شكل علاقات تربطها مصالح مشتركة، وبذلك يتجاوز ماركس وجهة نظرة المثالية والتي تعتبر أن التطور موجود في أفكار الناس ووعيهم، لكن حسب ماركس فان التطور هو بمثابة الانعكاس الاجتماعي الذي يتحدد وفق العلاقة الجدلية.

أما بخصوص الفلسفة حسب ماركس فهي مجرد إيديولوجيا(L'idéologie)* أصبحت تعبر عن الوعي الزائف، وليس التعبير عن وقائع جديدة، وهذا ما جعلها " توجد في وضع متناقض فإذا كانت مهمتها أن تفضح التشويهات التي يتعرض لها الإنسان، فعليها، أولا وقبل كل شيء، أن تفضح التشويه الفكري، وأن تهاجم الأشكال التأملية التي تتخذها"[1] والمقصود من ذلك هو فضح الاستلاب في جميع أشكاله، وحسب ماركس فإن " الاستلاب قادر على أن يولد وعيا زائفا أي الفكر الإيديولوجي، وهكذا يصبح خليقا باستلاب راشد ...وهذا الاستلاب إنما هي الأشياء الجديدة وقيم التبادل، والعلاقات المالية، والبني، والمؤسسات " [2]، ومن ثمة فإن الدور المنوط للفلسفة هو إزالة الأوهام والتشويهات التي تلحق بالإنسان .

وعليه فإن الارتياب الذي مثله ماركس يتمثل على وجه الخصوص في نقد تلك القيم التي كانت سائدة قبله؛ حيث اعتبر أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني متجذرة في التنظيم الاجتماعي، وليس في الدين والميتافيزيقا، ومن ثمة فالحياة هي التي تحدد الوعي، ويستحيل فصل الشعور عن البعد الواقعي كما يجب على الإنسان أن يتحرر من جميع القيود بفعل

* نشير هنا إلى أن مصطلح ايديولوجيا " استعاره ماركس من الأوساط الإشتراكية الباريسية حيث عادت الأدلوجة تعني التفكير غير العقلاني، غير النقدي ، الموروث عن عهد الاستبداد" أنظر : عبد الله العروي ، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط8، س 2012، ص 34 . فالإيديولوجيا : هي منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تسعى إلى تحقيقها جماعة ما ، أو جملة المواقف التي تدعو إليها وتدافع عنها ، أو مجموعة الوسائل الكلامية، والعملية التي تستخدمها من أجل تحقيق أغراضها . على حرب، التأويل والحقيقة، ص 171.

[1] - عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 12.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 149.

الجدلية التاريخية؛ لأنّ البراكسيس(Praxis) هو عبارة عن آلة تعمل على تحريك عجلة التاريخ.

وخلاصة لما سبق فإن ماركس، ونتشه، وفرويد قاموا بإعادة طرح مسألة الشك من أجل نقلها من الشك في الأشياء إلى الشك في المعنى، ومن ثمة تكون مهمة هؤلاء استعادة السؤال الديكارتي، لكن ليس حول الأشياء، وإنما حول الوعي، وذلك من أجل أن يتغلبوا على الشك الديكارتي عن طريق شكهم والمتمثل حول الوعي بطرح تأويل المعنى أي إنهم قاموا بتعديل طريقة التأويل واعتبار الوعي مصدر المعاني، وليس الأشياء والنظر إلى الوعي على أنه وعي زائف، وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه صراع التأويلات* (*LE CONFLIT DES INTERPRETATIONS*) " فهؤلاء الثلاثة ينتصبون أمامه كما لو أنهم أبطال الشك .وثاقبو لأقنعته ...إنها مشكلة كذب الوعي، والوعي بوصفه كذبا "[1]، فهؤلاء الأساتذة وجد فيهم ريكور المنفذ الحقيقي الذي جعله يعرف أن الكوجيتو الديكارتي مقوله زائفة؛ لأنّ الذات حسب أساتذة الارتياب هي ذات فارغة وسكنها الغرور مع ديكارت فهي ليست لوحدها التي تحدد الحقيقة، وإنما يجب عليها أن تعي نفسها أولا ثم تعي الواقع ثانيا، ولذا يجب عليها أن تتخذ العالم الرمزي كمرجع لها من أجل وعي نفسها، وأن تتخذ العالم الرمزي كوسيط، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " فالكون الرمزي هو الوسيط للتفسير الذاتي، وبالفعل، لن تعود ثمة مشكلة للمعنى، لو لم تكن العلامات هي الطريقة والوسط، والوسيط، الذي بفضله يبحث كائن إنساني لكي يتخذ لنفسه موقعا ويقوم بعملية إسقاط ذاتي، ويفهم نفسه، وبمعنى معاكس، ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين الرغبة والوجود والرمزية تعني الطريق القصير لحدس الذات بالذات طريق مغلق "[2].

---

* كتاب " *LE CONFLIT DES INTERPRETATIONS*" *من تأليف بول ريكور، وتم نشره لأول مرة عام 1969 في دار سوي- باريس . تم ترجمته إلى اللغة العربية سنة 2005 بعنوان " صراع التأويلات " من طرف الدكتور : منذر عياشي وتم مرجعته من طرف الدكتور جورج زيناتي. ففي هذا الكتاب يحاول بول ريكور تطوير الفلسفة التأويلية وتجاوز نسقها القديم، وذلك بجعل التأويلية تنفتح على مجالات متعددة .*

[1] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 137.

[2]- المصدر نفسه، ص 312.

وبذلك فإن تعامل أساتذة الارتياب مع الرموز باعتبارها حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها وإزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها؛ لأن الرمز لا يظهر المعنى بل يطرح معنى زائف، ومن ثمة تكون مهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح، ولهذا شكك فرويد، وماركس، ونتشه في الحقيقة الظاهرة على أنها حقيقة زائفة يقتضي منا الكشف عن زيفها .

إن هؤلاء الثلاثة لقد هاجموا فلسفة الوعي التي ابتدعها ديكارت؛ لأن هذا الأخير وضع الأشياء موضع شك وهذا ما دفع أساتذة الارتياب إلى التشكيك بأن الوعي ليس كما يبدوا ذاته؛ لأن المعنى والوعي يلتقيان بالمعنى، وبذلك حاول رواد الريبة الدخول في معترك مع النزعة الشكية (ديكارت) من أجل اقتراح طريقا جديد في التأويل؛ لأن عملية التأويل تعتبر بمثابة الفاصل بين النزعة الشكية الديكارتية والنزعة الريبة (ماركس – نتشه – فرويد) فالأولى اعتبرت أن الشك في الشيء يكون عن طريق بداهة الوعي أما النزعة الثانية سلكت طريقا يختلف جذريا عن ديكارت، وذلك بالشك في الوعي عن طريق تفسير المعنى، لأنه لم يعد من الآن وصاعدا البحث عن المعنى في التعابير التي نصف بها الأشياء، وإنما عن طريق معرفة المعنى المحجوب؛ لأن هذا الأخير يجب أن نتعامل معه بوصفه حقيقة زائفة لا يجب الوثوق فيها بل يجب إزالتها من أجل الوصل إلى المعنى الحقيقي الذي يظهر من خلال فك شيفرة المعنى وتفسيره شريطة اعتبار أن المعنى زائف ويجب " إزالة القناع عن الوعي الزائف "[1].

يمكن القول أن أساتذة الارتياب حاولوا نقل الشك من الشك في الأشياء إلى الشك في الوعي، وذلك من خلال خلق علم يقوم على ترويض المعنى من خلال السؤال الديكارتي لكن ليس حسب طريقة ديكارت؛ لأننا " إذا عدنا إلى قصدهم المشترك؛ فإننا نجد فيه ذلك القرار

[1] - بول ريكور ، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 185.

القاضي باعتبار الوعي أول الأمر في مجموعه "وعيا مزيفا"، وهم بذلك يستأنفون كل سجل مختلف مشكل الشك الديكارتي، ليحملوه إلى قلب نفسه من الحصن الديكارتي" [1].

فالتأويل عند نتشه يقوم على البحث عن المعنى الظاهر في القوة الخفية التي تختفي وراءها، أما فرويد فإن التأويل عنده يقوم في صنع المعنى انطلاقا من اللاشعور الذي يكون في الحلم والهفوات، وأن إنتاج المعنى يكون في اللاشعور وحسب ريكور فإن الحلم ليس هو موضوع التأويل وإنما نص الحلم كما يروى، أما ماركس فإنه يرى أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني لا ترتبط بالفكر الواعي، وإنما تتمثل في التنظيم الاجتماعي الذي يعمل على توجيه الإنسان ويعني ذلك أن إنتاج التصورات والشعور مرتبط بالنمط المادي لأن الوعي ليس وسيلة من أجل فهم الواقع، بل العالم المادي هو السبيل الوحيد الذي يجعلنا نفهم الواقع ونحدد أسبابة، وذلك في ما يسمى بالجدلية المادية التي تكون نتيجة صراع طبقات وهنا ما يظهر ما يسمى بالتأويل .

فالقرابة التي بين هؤلاء الثلاثة تكمن في " أن ما يريده ماركس هو تحرير التطبيق العملي عن طريق معرفة الضرورة... و ما يريده نتشه هو زيادة قدرة الإنسان، وإنشاء قوته ولكن ما يريده بقوله إرادة القوة يجب أن يعطيه تأمل "الإنسان الأعلى" و " العود الأبدي " و " الديونيسوس" ...وأما ما يريده فرويد، فهو أن المحلل، إذ يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه فإنه يوسع حقل وعيه، ويحيه بصورة أفضل ."[2]، حيث هذه القرابة التي بينهم " تمضي إلى أبعد، ويبدأ الثلاثة جميعهم بالشبهة ذات العلاقة بأوهام الوعي، ويستمرون في حيلة فك الرموز، والثلاثة كلهم، أخيرا، ليسوا على الإطلاق هدّامي (الوعي) بل ينشدون ضربا من توسيع الوعي "[3] أي أنهم لم يعطوا معنى جديد للأشياء التي كانت بلا معنى، بل قاموا بالشك في الوعي، وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه صراع التأويلات عن أساتذة الارتياب " فلقد قام ثلاثتهم، بادئ ذي بدئ، بالهجوم على الوهم نفسه، على هذا الوهم المكلل باسم فاتن :

[1]-بول ريكور، في التفسير : محاولة في فرويد، المصدر السابق، ص 38.
[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 194.
[3] - المصدر السابق ، ص 39.

إنهم هاجموا وهم وعي الذات .ويعد هذا الوهم ثمرة لأول نصر، كما يعد دحرا لوهم سابق : إنه وهم الشيء، ويعلم الفيلسوف الذي تربى في مدرسة ديكارت أن الأشياء مشكوك فيها، وأنها ليست كما تبدو ولكنه لا يشك بأن الوعي ليس كما يبدو لذاته" [1]؛ حيث يواصل بول ريكور ليقول أيضا : "ولقد انتصر ديكارت بالشك على الشيء عن طريق بديهية الوعي أما هم فقد انتصروا بالشك عن الوعي عن طريق تفسير المعنى ويعد الفهم انطلاقا منهم تأويلية لم يعد البحث عن المعنى من الآن فصاعدا تهجيه لوعي المعنى، بل إنه صار في تفكيك التعابير وما يجب مواجهته إذن ليس شكا ثلاثيا ولكن مكرا ثلاثيا "[2].

وخلاصة القول فإن هؤلاء الثلاثة هم أساتذة الارتياب بلا أدنى شك حسب بول ريكور حيث أنهم هاجموا وهم وعي الذات، بالإضافة إلى ذلك فقد ساهموا في تعرية المعنى الزائف المتخفي وراء الرموز وذلك من خلال فضح الزيف الذي أصبح يسيطر على المعنى الحقيقي حيث عمل فرويد على فك الرموز المتعلقة بالأحلام، وذلك من أجل فهم الذات الشعورية، أما ماركس اهتم بالجانب الاجتماعي أي أنه اهتم بالجانب الديني الذي أصبح يشكل خطرا على الذات الإنسانية ووعيه وأصبح بمثابة أفيون الشعوب تتخفى وراءه كل حقيقة، أما نتشه فانه اهتم بالجانب الأخلاقي؛ حيث عمل على تمييز أخلاق العبيد عن السادة، وذلك بواسطة منهجه الجنيالوجي الذي اتبعه في التنقيب عن مصادر القيمة الأخلاقية أي انه اتبع منهج الهدم والبناء حتى أنه سمي بفيلسوف المعول، وفي هذا الصدد يقول في كتابه جنيالوجيا الأخلاق " الجنيالوجيا تعني الكشف عن نشأة الأخلاق " [2].

[1] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 191-192.
[2] - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد ، المصدر السابق، ص 192.
[2] – فريدريك نتشه ، في جنيالوجيا الأخلاق ، تر: فتحي المسكني ، مر: محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة ، تونس ، ط1، س2010، ص 18

المبحث الثــاني

ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة

المطلب الأول : رونيه ديكارت

المطلب الثاني : ايدموند هوسرل

المطلب الثالث : الذات وعلاقتها بالآخر

- المبحث الثاني : بول ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة

يحاول ريكور(Paul Ricœur)* من خلال فلسفة التأويلية إحداث تحول جذري في الفلسفة التأملية عامة وفي الكوجيتو الديكارتي خاصة الذي شكل مركزية في الفكر الحديث ومنعرج في التاريخ من خلال تأسيسه على مبدأ الذاتية* (subjectivité) وإهماله العالم الآخر وهو العالم الرمزي الذي تمثله اللغة، وذلك لأن:" فلسفة الذات قد تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي"[1].

إن فلسفة الذات حسب بول ريكور لم تتوقف عند ديكارت Descartes (1596-1650) فحسب، بل امتدت جذورها إلى هوسرل الذي بدوره حاول تأسيس فينومينولوجيا ذاتية والانطلاق من حيث بدأ ديكارت في البحث عن الحقيقة، وذلك بواسطة الكوجيتو" أنا أفكر إذن أنا موجود"(je pense danc je suis) لكن ديكارت حسب ريكور قد ترك المعرفة محل شك ودون تأويل، وهذا نفس الشيء الذي وقع فيه هوسرل Husserl (1859-1938) عندما قام بوصف الظواهر دون القيام بتأويلها.

إن الانتقادات التي قدمها ريكور لديكارت وهوسرل جعلته يطرح إشكالية في الفكر الفلسفي وهي علاقة الذات بالآخر، باعتبار أن الآخر هو الطرف الذي يساعد الذات على وعي نفسها؛ لأن الذات منذ ديكارت كانت جريحة ومنغلقة على نفسها وتدعي امتلاك الحقيقة عن طريق الشك في الأشياء المحيطة بها، وتجاهلت الآخر الذي يعتبر أمرا ضروريا في

* بول ريكور : هو فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ولد سنة 1913 وتوفي 2005 حيث فقد والدته وهو لم يتجاوز السنة الأولى من حياته، ثم والده الذي هلك في الحرب العالمية الأولى من طرف الألمان سنة 1915م حصل ريكور على الدكتوراه سنة 1950 م عن أطروحة عنوانها فلسفة الإرادة ويعد من ممثلي التيار التأويلي ولقد اهتم بالبنيوية وفلسفته تعد امتداد لفلسفة دي سوسير، ومن أشهر مؤلفاته " فلسفة الإرادة " – " التاريخ والحقيقة " – " الإنسان الخطاء" - عن التأويل : مقالات حول فرويد – صراع التأويلات " – " الإستعارة الحية " – " الزمن والسرد " – " من النص إلى الفعل " – " الذات عينها كآخر " – " العادل " – " محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا " – الذاكرة والتاريخ والنسيان " – " مسارات التعرف والاعتراف . أنظر : موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، روني ايلي ألفا ص 425. أنظر كذلك : مقدمة مترجم كتاب الذات عينها كآخر، ص 9

* الذاتية le subjectivism تعني عموما النزعة التي ترمي إلى رد كل شيء إلى الذات وتقييم الذاتي على الموضوعي وبوجه خاص يطلق هذا اللفظ في الميتافيزيقا على رد كل وجود إلى الذات والاعتناء بالفكر وحده . وأما في المنطق فيطلق على نظرية تقرر أن التمييز بين الحق والباطل لا يقوم على أساس موضوعي وإنما هو مجرد اعتبارات ذاتية فليس ثمة حقيقة مطلقة .أما المذهب الذاتي فقد يطلق على الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم وجوديا أو تقدريا إلى الأحوال أو أفعال شعورية فردية . أما الذاتي فهو ما يخص الشيء لذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره . أنظر في هذا الصدد : جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ص 205 و أيضا : جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج1 ، ص 583.

[1]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op , cit.p22

جعلها تقوم بتضميد جراحها والاعتراف به، ومن هنا يؤسس ريكور فلسفة جديدة تقوم على اعتبار الذات عينها كآخر كحل لأزمة الذات.

إن كتاب الذات عينها كآخر* **(**Le soi même comme un autre) هو بمثابة خلاصة توصل فيها بول ريكور إلى أن الذات لا يتحقق وجودها كذات فاعله (le soi actif) إلا بوجود الآخر الذي يمثل صورها، ومن هنا فإن علاقة الذات بالآخر هي كبديل لفلسفة الذات لأنّ هذه الأخيرة حسب ريكور قد كانت تعيش انغلاق على العالم المحيط بها، ولهذا وجب عليها أن تمارس وجودها من خلال الآخر الذي يمثل العالم الرمزي أو توسط الوعي واللاوعي.

وبهذا التحديد فإن إعادة تأسيس الذات الفاعلة تطرق إليها بول ريكور بالتحليل والتأويل في كتابه الذات عينها كآخر؛ حيث حاول إعادة المكانة للذات باعتبارها ذات فاعلة تكون قادرة على أن تعي ذاتها بوصفها مسؤولة عن كل ما يصدر منها من أقوال وأفعال. **وعلى هذا الأساس نطرح هذه التساؤلات : ما هي الإسهامات والانتقادات التي قدمها بول ريكور لإعادة تأسيس الذات الفاعلة ؟ وما طبيعة علاقة الذات بالآخر ؟**

المطلب الأول : رينيه ديكارت :*René Descartes* **(1650 -1596)**

لقد حاول بول ريكور من خلال منهجه التأويلي إعادة تأسيس الذات الفاعلة، وذلك باعتبار أن الذات منذ ديكارت أصبحت تعيش أزمة، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "الكوجيتو ليس له معنى، لو لم يكن قد سكنه طموح التأسيس الأخير والنهائي... وهذا الطموح يمكن التعرف عليه من خلال الطابع المغالي للشك "[1] فمن هذا القول يتضح أن الكوجيتو الديكارتي أصبح له القدرة على التفكير إلا داخل الفكر وداخل الذات نفسها، ومن

* صدر هذا الكتاب(Le soi même comme un autre) سنة 1990 من طرف بول ريكور ، وتم ترجمته من طرف الدكتور جورج زيناتي إلى اللغة العربية تحت عنوان " الذات عينها كآخر " وفي هذا الكتاب خصص بول ريكور فصل مهدى إلى ذكرى أولفييه ، وقد شاء المؤلف أن يقوم بعمليه تجميع كامل لفلسفته ، ومن هنا استمد الكتاب أهمية في الفكر الفلسفي . أنظر في هذا الصدد : مقدمة المترجم.

[1]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op ; cit. p15

ثمة تكون المعرفة غاية في ذاتها دون تطعيما بالآخر، وهذا هو السبب الذي دفع ريكور ليكشف عن صمته ويعترف أن الذات أصبحت أسيرة نفسها وحطمت نقطة انطلاقها، ولا مكان لها من خلال الشك وإهمال الغير الذي يعد مقوم من مقومات الذات؛ لأن الذات التي لا تعي نفسها أولا وكأنها تسير إلى المجهول، وبهذه الأسباب يصف ريكور الكوجيتو الديكارتي بالكوجيتو المجروح (le cogito blessé) ويجب عليه تضميد جروحه بواسطة عالم أخر هو عالم الرموز.

وبهذا المعنى، فالكوجيتو (cogito) حسب ريكور أصبح يواجه أزمة معنى، وليس له القدرة في فهم ما ينتجه ولهذا يجب عليه أن يبحث عن منهج آخر من أجل الكشف عن خفيا الوعي، وهذا المنهج هو التأويل، الذي " يفترض أن الكوجيتو التأملي (الوعي المباشر) مضطر لأن ينزاح من مركزه وينخلع عن عرشه؛ لأن الوعي المباشر عاجز عن التوصل انطلاقا من ذاته إلى فهم ما ينتجه، ولذلك ينبغي عليه أن يلجأ إلى خطاب أخر لتوضيح إنتجاته، وهي إنتاجات ترتدي معنى كامنا غير مباشر ينبغي استحضاره ورفعه من مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر " [1].

وبهذا التحديد فإن الذات المتعالية التي قام ديكارت بتأسيسها هي ذات بلا معنى وعاجزة عن فهم الوجود الإنساني في مختلف أشكاله، ولهذا أصبح من الضروري إتباع الطريق الطويل عن طريق فهم وتأويل العالم الرمزي الذي يشكل العملية التأويلية في فهم الذات التي تعيش أزمة في حد ذاتها، وذلك بسبب الغموض الذي غير مسارها في فهم الذات لذاتها، وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه من النص إلى الفعل : " أن أفهم ذاتي يجب أن أقوم بدورة كبرى في الذاكرة الكبرى "[2].

وبهذا المعنى، فإن ديكارت حسب ريكور وقع في تناقض عندما ميز بين الأنا والآخر وأراد الاستغناء عن الآخر أثناء عملية الشك وتركيزه على الذات من أجل الوصول إلى اكتشاف الحقيقة عن طريقة الشك فقط، وليس عن طريق الاعتراف بالآخر، ومن جهة أخرى

[1] - نبيهة قارة، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 13.

[2] -Paul Ricoeur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil, Paris, 1986, p86

فإن ديكارت دمر نقطة بدايته عندما اعتبر أن الوعي يستطيع التفكير في العالم الخارجي والتفكير داخل الذات نفسها، لكن بول ريكور يرى"أن الوعي هو الحركة التي تـدمر من غير توقف نقطة انطلاقها " [1].

إذن فهم الذات لذاتها يتطلب حسب بول ريكور منهجية تأويلية من أجل إيضاح هذه الذات؛ لأنني " لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشريه شفافة ، وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا "[2]، وهذا ما يعني أن الذات منخرطة في العالم من خلال الأفعال التي تقوم بها مثل الفعل والسرد.

المطلب الثاني : إدموند هوسرل: Edmund Husserl **(1859- 1938)**

لقد سار هوسرل على نهج ديكارت من خلال التعديل الجذري الذي قام به للفلسفة من أجل جعلها علما، ومن خلال هذه النقطة التي تعد أحد ركائز الفلسفة الديكارتية واصل هوسرل على نفس الخطوات إلا أنه حاول القضاء على ثنائية الذات والموضوع التي ساهمت في تشتيت الفكر الغربي؛ حيث يرى هوسرل أن لا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات، ومن هنا قلب هوسرل مقوله ديكارت " أنا أفكر أنا موجود " إلى " أنا أفكر أنا المفكر فيه "، ومن ثمة بنى عليها فلسفته الفينومينولوجية التي ترد الاعتبار للذات من خلال إدخالها في علاقة مباشرة مع الأشياء أو الموضوع .

إن الفينومينولوجيا بهذا المفهوم هي عبارة عن منهج يقوم بدراسة الظواهر كما هي موجودة في العالم؛ حيث لا يستطيع الوعي الكشف عن حقيقتها بل يتصورها ثم يتأولها ويعني ذلك أن فلسفة هوسرل " تقوم على عملية رد العالم الخارجي في صورته العادية إلى الذات وعملية رد العالم هذه تشتمل على نوعين الأول هو الرد التصوري الذي يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات والتصورات ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية، والثاني الرد

[1] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق ، ص 152.
[2] -حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص 13.

الشرطي الذي يتميز بوضع جميع الأشياء المادية موضع المساءلة وبتعليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعي، وهذا هو المنهج الذي يأخذ به هوسرل ليجعل العالم مجرد ظاهرة "[1] وهذه الأخيرة نقوم بوصفها ثم تأويلها، وهذا ما أكده **جان غرندان** Grondin Jean (-1955) في كتابه المنعرج الهيرمينوطقي عندما قال " إذا كان هوسرل قد أسهم في مبحث الهيرمينوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضا منه فقد كانت له حساسية مضاعفة تجاه أي فكر يمكن وصفه بأنه هيرمينوطقي، إذ يعتقد أنه، أي الفكر الهيرمينوطقي فكر تاريخي" [2].

إن اهتمام ريكور بكتاب هوسرل الأفكار* هو الذي دفعه إلى التعرف على الفينومينولوجيا وفهم ممارسة الرد الفينومينولوجي**(Réduction phénoménolgique) المتمثل في الولوج إلى عالم الأشياء بغية الوصول إلى المعنى الذي يكون وراء تلك الأشياء التي نقصدها، ومن ثم يكون الدور الأساسي للهيرمينوطيقا هو العودة إلى الأشياء ذاتها، والبحث عن المعنى المتخفي وراء الأشياء، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "صحيح أن الهيرمينوطيقا استمرت في حمل انشغالات مغايرة لانشغالات الظاهراتية الملموسة بينما كانت هذه الأخيرة تطرح سؤال المعنى، بالأحرى في بعده المعرفي والإدراكي " [3].

---

[1] - حسن مجيد العبيدي، من الآخر ..إلى الذات :دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، س2008، ص 29.

[2] - جان غرندان، المنعرج الهيرمينوطقي الفينومينولوجيا، تر : عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية للعلوم، بيروت ، ط1، س 2007، ص43 .

* تشير اديث كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف إلى فينومينولوجيا هوسرل ، وخاصة كتابه " الأفكار" حين كان سجينا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية ، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساس فكره الخاص منذ قام بترجمة الجزء الأول من كتاب الأفكار إلى اللغة الفرنسية . أنظر عبد الحليم عطية : الهيرمينوطيقا والفلسفة ، ص 23، وفي كتابه الأول من الأفكار يضع هوسرل الفينومينولوجيا في إطار الفلسفة الترنسندنتالية ، حيث يحدد كانط في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص أن الفلسفة الترنسندنتالية بأنها لا تهتم بالموضوعات، بل بكيفيتنا القبلية لمعرفة هذه الموضوعات . أنظر : عبد الحق منصف كانط ورهانات التفكير الفلسفي – من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد ، افريقيا الشرق ، 2007، الدار البيضاء ، المغرب ، ص 188.

**الرد Réduction : يميز هوسرل بين نوعين من الرد : النوع الأول يسميه هوسرل الرد الماهوي و يعني به رد الخصائص العارضة لأفعال الوعي وموضوعاتها في تعالقها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة لها مجرد أمثلة قابلة للإستبدال . يتطلب الرد الماهوي إذا غض النظر عن الوقائع الجزئية لفائدة عمومية الماهيات وهو (أي الرد الماهوي) ضروري لأن البحث الفينومينولوجي يهتم حسب هوسرل ليس بالكائنات ، أو العلاقات الفردية بل بالماهيات ، و الضرورات الماهوية . سيأتي الحديث عن الرد الماهوي بصورة معمقة في فصلنا الثاني أنظر الثبت التعريفي الذي وضعه : سماعيل المصدق لترجمة أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ص 639.

[3] - بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل ، تر: محمد برادة و حسن بورقيبة ، عين الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية ، القاهرة ، ط1، س 2001، ، ص 21.

إن النقد الذي قدمه ريكور للفينومينولوجيا يتحدد ويتضح في"أن ما قوضته الهيرمينوطيقا ليس هو الفينومينولوجيا ولكن التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار1 وفي التأملات الديكارتية" [1]، وبهذا التحديد فإن الهيرمينوطيقا هدمت مبدأ التعالي وذلك من أجل تجاوز نقائصها، وفي هذا الصدد يقول : "ذلك لأني اعتبرت الفينومينولوجيا فيما خلا النقد الموجه إلى المثالية الهوسرلية، المقتضى الذي لا مندوحه عنه بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا وذلك في حدود أن كل سؤال عن أي كائن هو بالنسبة إلى الفينومينولوجيا سؤال متعلق بمعنى هذا الكائن، ثم أن اختيار جانب المعنى هو أيضا المقتضى الأشمل لكل الهــيرمينوطيقا، فلهذه الأخيرة أيضا نصيب مما يمكن للتجربة أن تقوله، مبدئيا، من واسع نطاقها . " [2].

وعليه فإن قراءة ريكور لكتاب الأفكار وجد فيه المنفذ الحقيقي لنقد هوسرل؛ حيث اعتبر أن الذات المتعالية التي نادى بها هوسرل لا يمكن أن تفهم إلا بواسطة رموز وعلامات، ومن ثمة فقد أصبحت الفينومينولوجية وفق ريكور لا تمثل سوى همزة وصل بين الهيرمينوطيقا والفلسفة التأملية.

ويعني هذا أن الفينومينولوجيا وفق ريكور لا تبدأ من وصف الأشياء فقط بل دورها يتعدى ذلك؛ حيث أنها تنطلق من العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء؛ لأن هذه الأشياء التي نريد التعرف عليها وفهما تكون بواسطة الوعي وعن طريق القصدية (intentionnalité)* نقوم بتحديد المعنى، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "أما الفينومينولوجيا فإنها لا تبدأ من البحث في عمل الوعي بل من العلامات والرموز التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء كتلك العلامات التي تحد في ثقافة منطوقة فالفعل الأولي للوعي

[1] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق ، ص 82.
[2] - المصدر نفسه، ص 84.
* نشير هنا إلى أن القصدية (intentionnalité)تطرح العديد من الإشكاليات والرؤى والمناهج المختلفة وذلك نتيجة تعدد المناهج المختلفة نظرا للمسائل التي أثارتها والتي مازالت تثيرها ، سواء في الفكر الفلسفي الذي ظهرت فيه وتبلورت ، أو في ميدان الدراسات الأدبية

هو المعنى (Meinung) والقصدية (Intentionalité) هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة والرمز " [1].

في منهجه الهيرمينوطقي يطرح ريكور مسألتين ، ويمكن اجمالهما في " الأولى أن ماهدمته الهيرمينوطيقا ليس الظاهريات بل التأويل المثالي لها عند هوسرل نفسه، والمسألة الثانية التشديد على أن وراء التضاد بين الهيرمينوطيقا والظاهريات هنا تبادل بينهما، فالثانية تقوم على أساس الأولى وتظل الأولى افتراضا للثانية متعذر تجاوزه، كما أن الظاهريات لا يمكن أن تؤسس نفسها دون افتراض هيرمينوطقي" [2]، وهذا التأكيد يساعد بول ريكور على تطوير الفينومينولوجيا من خلال منحها البعد التأويلي الهيرمينوطقي أو ما يسميه ريكور بعملية زرع الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا (la *greffe de l'herméneutique* sur phénoménologie)، وفي هذا يقول ريكور: "إنني لن أتردد في القول إذن يجب على الهيرمينوطيقا أن تطعم بالظاهراتية" [3] .

إن عودة هوسرل إلى الكوجيتو الديكارتي تكمن في إزاحة الثنائية السائدة منذ ديكارت والمتمثلة في علاقة الذات بالموضوع؛ حيث أن هوسرل من خلال قراءته لديكارت تبين له أنه لا وجود لذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات، ويعني ذلك أنه " لا يوجد موضوع دون ذات، ومن ثم فلا يمكن بحال النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلالا مطلقا عن الوعي "[4]، وهذا الارتباط الذي بين هوسرل وديكارت دفع بول ريكور إلى التعرف على كتاب هوسرل " الأفكار "، والذي توصل فيه إلى أن الذات المتعالية قد أوقعت هوسرل في حيرة ؛ لأن فهم الذات لا يمكن فهمها إلا من خلال رموز وعلامات تتطلب بالضرورة عملية التأويل، ومن ثمة تفهم الذات ذاتها من خلال توسط الرموز، وبهذا التحديد لقد عملت الفينومينولوجيا الهوسرلية على توضيح معنى الموضوع وذلك باعتباره ظاهرة للوعي، ومن خلال ذلك يظهر أن عملية التأويل تتأسس على علاقة

[1] - محمد هاشم، قراءة في فلسفة المعنى عند ريكور، كتاب جماعي (الهيرمينوطيقا والفلسفة)،الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط1، س 2008 ص 62.
[2] - عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية عند ريكور، كتاب جماعي(الهيرمينوطيقا والفلسفة)، ص 24.
[3] - بول ريكور ،صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 48.
[4] -عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق ، ص 198.

بالفينومينولوجيا من خلال وصف الظواهر ثم تأويلها، وبهذا المعنى "إذن فالفينومينولوجيا بدون هرمينوطيقا عمياء والهيرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية "[1] فالهيرمينوطيقا إذن تستدعي الفينومينولوجيا، وهذه الأخيرة لا دور لها بدون هيرمينوطيقا؛ لأن الوجود هو موضوعهما، لأن الفينومينولجيا تصف الوجود والهيرمينوطيقا تؤوله .

إذن رغم الإنتقاد الذي وجهه ريكور إلى الفينومينولوجيا من أجل تجاوز عفلتها إلا أنها تبقى الافتراض المتعذر تجاوزه، وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه من النص إلى الفعل* **(**Du *texte* à l'*action***)**: "تبقى الظاهراتية هي افتراض الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه ومن أخرى، إلى أنه وليس بوسع الظاهراتية أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا "[2]، فمعنى هذا أن الفينومينولوجيا تطرح سؤال حول معنى الوجود بمعنى" إن أهم افتراض ظاهراتي مسبق لفلسفة تأويل ما هو أن كل سؤال ينصب على موجود معين سؤل حول معنى الوجود " [3].

وعليه فإن الإسهامات التي جاء به هوسرل في الهيرمينوطيقا تتمثل في مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها، وهذه الأخيرة هي ما يسميها هوسرل بالقصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور والبحث عن المعنى المستتر خلف الأشياء، ومساءلة القصدية (intentionnalité) الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر فهذه المهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها هرمينوطيقا.

من أجل تخليص الفينومينولوجيا من المثالية التي حاول هوسرل أن يعرف من خلالها الظواهر يتبع ريكور عدة مراحل، وهذا ما نجده في كتابه **من النص إلى الفعل.**

---

[1] - جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطقي للفينومينولوجيا ، المرجع السابق ، ص 140.

* صدر كتاب (Du *texte* à l'*action*) في آوخر سنة 1986 وتم ترجمته إلى اللغة العربية من طرف حسان برادة " من النص إلى الفعل " حيث خصص بول ريكور في الصفحة العاشرة الإهداء إلى ذكر ابنه "أولفييه " وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات المتنوعة المنشورة سابقا وتتناول الفينومينولوجيا والتأويلية وعلاقة تأويلية النصوص بالعمل ، وكذلك السياسة وعلاقتها بالإيديولوجيا واليوتوبيا . والكتاب غني جدا بتحاليله ومتنوع جدا يبرز مدى تشعب اهتمامات المؤلف . أنظر : مقدمة المترجم جورج زيناتي ، الذات عينها كآخر .

[2] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق ، ص 43.

[3] - المصدر نفسه، ص 44.

أ- الوساطة بالعلامات : حيث المقصود به هو الشرط اللغوي الذي من خلال يمكن استخراج الألفاظ والكشف عن معناها لأن الذات أو التجربة البشرية تقول بطريقة شعورية ملتوية وهذا ما عبر عنه فرويد من خلال " الكبت" أو " الرغبة ".

ب- الوساطة بالرموز : وهي العبارات ذات المعنى المزدوج التي تستدعي تأويل وفهم معناها و إزالة الوهم عن الرمزية من خلال الكشف عنها المتخفي تحتها وإعادة تجميع المعنى الذي يكون أكثر ثراء في النص الذي يساهم في فهم معناه .

ج- الوساطة بالنصوص : والمقصود بها هي الوساطة بالعلامات والرموز التي يمكن أن تكون شفوية أو مكتوبة لأن فهم الذات يكون أما النص وأمام ذات أخرى مغايرة لها [1].

المطلب الثالث : الذات وعلاقتها بالآخر :

لقد شكلت علاقة الذات بالآخر مجال اهتمام بول ريكور؛ حيث تطرق إلي هذه العلاقة بالتفصيل في كتابه " الذات عينها كآخر "(Le soi même comme un autre)؛ وتتمثل هذه العلاقة في انفتاح الذات على مستويات الفهم والتواصل مع الآخر، وذلك باعتبار أن الذات لا يمكن أن تحافظ على استمراريتها وبقائها إلا من خلال التزامها تجاه الآخر الذي يمثل صورتها الحقيقية، وعليه يمكن طرح هذا الإشكال : **ما طبيعة العلاقة التي بين الذات الآخر حسب ريكور؟**

إن الذات حسب المفهوم الريكوري يجب عليها أن تتعرف على ذاتها بواسطة العالم الرمزي الآخر (L'autre) أو من خلال "التوسط التفكري"*(médiation réflexion) [2] وهذا المفهوم يعني المجهود المستمر الذي تقوم به الذات من أجل اكتشاف تجربتها عن طريق " وساطة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان الإنسان، وبين الإنسان ونفسه، والوساطة

[1] - أنظر : بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق ، ص22-23-24.

* التوسط التفكري (médiation réflexion) هاتان الكلمتان تكتسبان أهمية قصوى في كل فلسفة ريكور، بل تكادان تختصرانها، فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة (réflexion) التي تعني أمرين في آن واحد : الانعكاس أولا والتفكير ثانيا، لذا كان الحذر ضروريا في الترجمة . والتفكري مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف تجربتها . والتفكرية تدعو الذات والأنا والكوجيتو إلى المرور عبر أنظر في هذا الصدد : التعليق الموجود في هامش الصفحة في : بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، ص 67.

[2]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op ; cit. p11

بين الإنسان والعالم هو ما ندعوه المرجعية، والوساطة بين الناس هو ندعوه الاتصالية والوساطة بين الإنسان ونفسه هو ما ندعوه بالفهم الذاتي " [1].

إن المبدأ الرئيسي للذات يجب عليها أن تتعلق وتعترف بالآخر، وأن تتخلى عن مركزيتها التي تؤمن بإقصاء الآخر كما يجب عليها استحضار الآخر والإنصات إليه؛ لأنّ " أنا أفكر " حسب ريكور أصبحت تمثل ذات منغلقة على ذاتها، ومن ثمة أصبح من الضروري ربط الذات بالآخر؛ لأن الآخر هو الذي سيقدم العون والمساعدة للذات لكي تنفتح على الوجود بأكمله، ومن ثمة يتقرر حسب ريكور أن الذات تبحث عن الآخر لكي تتعايش معه، و ترتبط بينهما علاقة جدلية؛ حيث يعمل الفعل على ربط جسر بينهما من أجل أن تتضح صورة الذات وتفهم ذاتها، وهذا على ضوء الغير *(Altérité) الذي يمثل وجود كينونة الإنسان، وهذه الكينونة مرتبطة ارتباطا وثوقيا بوجود الذات والأخر؛ حيث يمثل هذا التواصل محور أساسي في بروز التعايش بينهما، ومن هنا يصل ريكور إلى نتيجة مفادها لا ذات بلا آخر ولا آخر بلا ذات؛ لأننا " ندرك الآخر كإنسان نفسي طبيعي مثلما أنا إنسان نفسي طبيعي" [2] لكن حقيقة الغير حسب بول ريكور متعدد، وفي هذا الصدد يقول: " ولكن هناك أيضا الآخر من حيث هو غير، هذا الغير المتجلي بوصفه محاورا على صعيد الخطاب وبوصفه بطل الرواية أو الخصم على صعيد التفاعل أو التشابك، وأخير هناك الأخر بوصفه حاملا لتاريخ آخر غير الذي هو لي في تواشج روايات الحياة"[3].

إذن الذات وفق ريكور، ليست في مواجهة ذاتها فقط، بل هي أيضا في مواجه الغير حيث لا تكتمل صورتها إلا من خلال الغير الذي يمثل واجهة الذات في فهم حقيقة الوجود

[1] - بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد ، ضمن الوجود والزمان والسرد، المصدر السابق ، ص47-48 .

* يشير هذا المفهوم في الدلالة المعجمية العربية أنه مشتق من كلمة غير التي نستعملها من أجل الاستثناء ومن ثمة يكون معنى الغير هو الاختلاف والتميز ، كما يلاحظ بأن هناك ترادف بين الكلمتين : الآخر والغير . أما في المعاجم الفرنسية نلاحظ أن كلمة الآخر أوسع من الغير حيث يقصد بالأولى كل ماهو مختلف عن الموضوع والذات . أما الغير أنه ينحصر في مجال الإنسان . أما في مجال الدلالة الفلسفية فإننا نجد هذا المفهوم يشير هذا المفهوم Altérité الغيرية الغيرية هي مرادفة للتغاير ، وهو أن يكون الشيء مختلفا عن غيره . أنظر : جميل صليا ، المعجم الفلسفي ، ج2 – باب الغين ، ص 131،أما مفهوم الغيرية في موسوعة لالاند فهي تعني : مصطلح ابتكره أوغست كونت مقابل الأنانية ثم تبناه سبنسر وصار متداولا في اللغة الفلسفية حيث يعني شعور بالحب تجاه الآخر : الشعور الذي ينجم غريزيا عن الأواصر القائمة بين الكائنات الحية من نوع واحد أو ذلك الذي ينجم عن الروية و الإثار الفردي / إنكار الذات / يشتمل على التعلق والتبجيل والطيبة . انظر : لالاند ، موسوعة الفلسفية ، ص 48

[2] - ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، تر : تيسير الشيخ ، دار الطباعة والنشر ، بيروت ، دط ، س 2008، ص 31.

[3] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 106.

وبهذا المعنى فالغيرية حسب ريكور هي " غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل – الفهم عند ريكور، فهي من جهة تمارس نشاطها من أفق يجعل رؤية الذات لذاتها ضبابيا بما أن الغيرية تصبح بديلا منهجيا ووجوديا عن الذات المتماهية، لكنها من جهة ثانية تعمل على تحفيز الذات و استفزازها بغية بلوغ أعمق ماهياتها وفق شعار الهيرمينوطيقا "[1]، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " الذات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنه لايعود من الممكن التفكير في الواحد دون الأخرى، أو لنقل بلغة هيجل Hegl (1831 -1770) أن الواحد تدخل في الأخرى، ولقد أردنا حين استعملنا الكاف كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ أن نقيم مقارنة – الذات عينها شبيهة بآخر – بل أردنا التضمين : الذات عينها بما هي آخر"[2].

إن الذات في علاقتها مع الآخر تتلخص عند بول ريكور في كتابه " الذات عينها كآخر"(Le soi même comme un autre)؛ حيث هنا يكون موضوع الذات هو الغير ومن ثمة يكون تداخل وتقاطع بينها مما يجعل الذات تنفتح على كل الأفاق، ومن جهة أخرى فالغير هو أيضا مفهوم متعدد المعاني قد يأخذ صورة الوجود -الفعل وصورة الوجود الأصيل، ومن هذا الإتحاد والتداخل تتشكل صورة متعددة للآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " فعلى الصعيد الفينومينولوجي الفعلي هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسم بالضبط الاختلاف بين الأنا في تقييم وتثبيت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عنها " [3].

ولكي يتم فهم الآخر استعمل بول ريكور الترجمة (la *traduction*)، وذلك بهدف "تقريب المؤلف من القارئ وتقريب القارئ من المؤلف "[4]؛ لأن مهمة المترجم حسب بول ريكور " لا تكون في نقل المعنى بحرفيته من لغة إلى لغة أخرى بقدر ما يكون دوره في تيسير عملية الفهم والتواصل مع الشعوب، وهذا انطلاقا من مبدأ أن فهم الذات لنفسها في

[1] - أنظر : مقدمة مترجم كتاب بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 11.
[2] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ص 72.
[3] - ، المصدر نفسه، ص .ص 606-607.
[4] - بول ريكور، عن الترجمة ، تر: حسين الخمري ، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، س 2008، ص 21.

وجودها، يستند أساسا إلى فهم هذه الذات للآخر في وجودها"[1]، وذلك لأن الذات من خلال انهمامها في صميم ذاتها المتماهية تبحث في الوقت ذاته في هذه الذات عما يكملها وهو الآخر – فلا وجود للذات خارج الآخر وليس الآخر المقابل العيني الذي يظهر أمام الذات، بل هو بمثابة فعل قصدي تقوم به الذات وهي تصارع في انغلاقها؛ لأن الصراع الذي يكون بين الوعي واللاوعي يكون حتما داخل الذات مما يجعل هذه الذات الواعية تنفتح على الآخر وتشكل علاقة متبادلة تظهر من خلال اكتشاف الذات لمعطيات الوجود من أجل استعابه وفهمه ومن ثمة تأويله .

مما سبق يتبين أن بول ريكور يعمل على وضع مكانة لمفهوم الآخر في قوله: " وإن وجودي الذي يعد لأجلي، إنما هو تابع لهذا التأسيس للذات في رأي الآخر .فذاتي إذا تجرأت على قول هذا يتلقاها رأي الآخر الذي يكرسها "[2]، ووفقا لهذا التأسيس لمفهوم الآخر يعمل ريكور على تغيير الطريق الذي اتبعه مارتن هيدغر عندما حاول تأسيس أنطولوجيا مباشرة للدزاين* (Dazein) والتي جعلته يمر عبر الطريق الطويل من أجل الكشف عن الآخر عندما قال " أن أفهم ذاتي هو أن أقوم بالدور الأكبر وهي الدورة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تتحفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة لمجموع البشر "[3]، و لكن ريكور يسلك الطريق المخالف من أجل البحث عن الصورة الحقيقة للوجود لأن الذات حسبه لا يمكن أن تفهم ذاتها إلا من خلال الانفتاح على الآخر حيث سيمثل هذا الآخر وسائط- إرادة القوة (*La volonté de puissance*– اللاوعي(subconscient) - النشاط الاقتصادي (activité économique.) .

[1] - حسان راشدي، (بول ريكور والترجمة : الترجمة وظيفة إنسانية)، مجلة التواصل في اللغة والثقافة والأدب ، جامعة سطيف، قسم اللغة والأدب العربي ، المجلد 18، العدد 3، سبتمبر 2012، ص 37.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق ، ص 151.

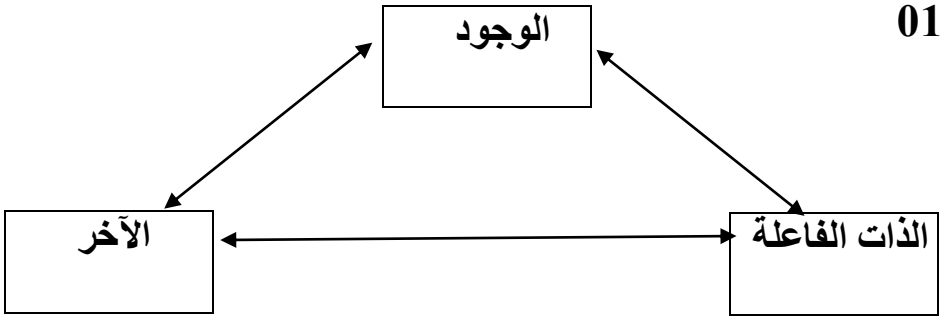
* كلمة Dazein تعني في الألمانية الموجود هناك وتميز هنا هذا الموجود النموذجي الذي يسمح للوجود بما هو موجود أن يوجد في حين أنها كانت عند كانط تعني مقولة الوجود المتناقضة لمقولة اللاوجود وكانت تفيذ عند هيجل الحضور المتعين ، وقد أفتكت اللفضة مكانة جوهرية في فكر هيدغر ليشير بها إلى الطابع الخاص للوجود البشري وتعود المكانة التي احتلتها إلى انفرادها عن بقية الموجودات بقدرتها على مساءلة الوجود وبذلك تحولت إلى مرجع لكل حضور قصدي أنظر في هذا الصدد : زهير خويلدي ، تشريح العقل الغربي –مقابسات فلسفية في النظر والعمل ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1، س 2013ص61

[3] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص41.

إن علاقة الذات بالآخر حسب ريكور تتأسس على علاقة دمج الوعي باللاوعي من أجل إظهار حقيقة الوجود الذي تعمل الذات على فهمه، ولهذا عمد ريكور على توسيع دائرة الوعي من أجل توسيع دائرة التفكير؛ لأن الذات حسب ريكور منذ فلاسفة الحداثة قد كانت منغلقة على نفسها أو أنها كانت سجينة نفسها وبفعل التحرر الذي شهدته من خلال انفتاحها على الآخر أصبحت من الآن وصاعدا تكتشف ذاتها أولا ثم الآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " هناك علاقة بين الذات والآخر غير الذات " [1] فهذا القول يبين أن الإقرار بوجود الذات مرتهن بوجود العالم الذي تعيه الذات كما يعني أيضا أن الوجود في العالم غير منفصل عن وجود الذات حيث كلاهما يفرض الآخر.

ومن هنا فإن علاقة الذات بالآخر سوف تعطي للذات انفتاح وفهم، وتواصل، وفاعلية لأنّ تواصل الإنسان مع أشياء العالم ومع الآخر سيجعل حتما الذات بعيدة عن الإقصاء والانغلاق؛ لأن الوفاء للذات حسب ريكور يجعل الهوية في انخراط مع الآخر الذي يعد المنبع الأساسي للفهم كما أن هذه الهوية ليست انطواء وانغلاق الذات وإنما هي في انفتاح وتواصل مع غير الآخر الذي يكملها.

الشكل : رقم 01



[1]- Poul ricour , soi- méme comme un autre,op.cit,p28

إن هذه العلاقة التي تكون بين الذات والآخر حسب المفهوم الريكوري تساعد على البقاء في الوجود حيث تصبح الذات في استمرارية، ويعني " إننا نظل مع تيمة بقاء الآخر وفيه ضمن أفق الحياة، ماذا عساني أصنع بأمواتي الذين يستوطنون ذاكراتي ؟ " [1].

ويعني هذا أن بول ريكور يرفض انغلاق الذات على نفسها فالذات عنده تتعايش مع الآخر وتصبح لها القدرة على إدراك وفهم الآخر ولهذا يقول : "بوسعي أن أذهب بعيدا، من الناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير ما مرة أن الأخلاق تتعدد بالنسبة لي عبر التوق إلى حياة طيبة مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة " [2].

ومن أجل فهم هذه العلاقة التي بين الذات والآخر نجد ريكور يشرحها في كتابه " الذات عينها كآخر " حيث يقدم لنا فيه نقطة تلاقي المقاصد الثلاثة الذات – عينها - آخر أو ثلاثة أبعاد " علاقة الذات بذاتها وعلاقة الذات بالموضوع وعلاقة الذات بالآخر .

المقصد الأول : يقيم ريكور التعارض الذي بين الذات والأنا حيث يرى أن الذات منذ أن أقامت نفسها على مفهوم الأنا " أنا أفكر" وتخلت عن العلوم الحديثة أصبحت جريحة وتخلت عن حقيقتها، ومن أجل إرجاع لها فعاليتها وتضميد جروحها يجب عليها أن تعمل دورة (détour) أي التوسط والمقصود بالتوسط هو توسط التفكري (médiation réflexion).

المقصد الثاني : فهو التعبير " عينها " حيث لا يفرق ريكور بين الذات وعينها باعتبار أن مفهوم عينها هو بمثابة صورة الذات .

المقصد الثالث: فهو الآخر الذي يوحي أن الذات عينها تحتوي ضمنيا على مفهوم الآخر أو ما يسمى بالغيرية لأن التفكير في الواحد يدعونا بالضرورة إلى التفكير في الآخر [3].

[1] - بول ريكور، الانتقاد و الاعتقاد، تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، س 2011، ص 80.
[2] - المصدر نفسه ، ص 81.
[3] - أنظر في هذا الصدد ، بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص68- 69-70-71.

يمكن القول أن الذات عند ريكور لا تتأسس على البداهة والوضوح كما أنها ليست جوهرا، بل هي ذات فاعلة تتأسس على مجوعة من العلاقات المتشابكة التي تضمن لها البقاء والاستمرارية، ومن بين هذه العلاقات علاقتها بالآخر الذي تكون معه في حوار مما يجعلها تتعايش معه.كما أن الذات عند ريكور هي ذات متكلمة تنتج خطابات وتتمظهر من خلال الأفعال والأقوال التي تنتجها وتجعلها منفتحة على تعدد المجالات الأخلاقية والتاريخية والسياسية .

إن فهم الذات يمر عبر توسط الآخرين، ويعني أن موضوع الذات هو الآخر الذي بفعله تتحرر الذات من سلطتها وتنفتح على كل العوالم من أجل الفهم الصحيح، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " إن وعينا لذاتنا ليس إذا ببديهية فلسفية تتبدى لنا بكل يقينيتها، وكذلك ليس بحدس مباشر على ما قاله هوسرل في منهجيته التي تجعل من الحقيقة الأخيرة أمرا شفافا أستطيع أن ألتقطه بحدسي العقلاني ....وكذلك فإن وعينا لذاتنا ليس وعيا مباشرا، ولكنه مهمة طويلة وشاقة تتطلب انفتاحا عن طريق التفكر على كل الإشارات التي تأتينا من محيطنا الخارجي وعالمنا الداخلي " [1].

[1] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص657-658. .

المبحث الثــالـث

التأويل المنـهجي عند ريكور

المطلب الأول : مفهوم التأويل عند بول ريكور

المطلب الثاني : تأويلية النصوص

المطلب الثالث : تأويلية الفعل

ـ المبحث الثالث : التأويل المنهجي عند بول ريكور

لقد ساهم التأويل في تأويل النصوص الدينية المقدسة، وبعد ذلك توسع مجاله ليشمل مختلف ميادين المعرفة، وحتى ميدان العلوم الإنسانية، وهذا الانتقال ساهم فيه العديد من الفلاسفة أمثال غادامير، ودلتاي، ويضاف إلى هؤلاء الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي يعد أحد أعلام التأويلية المعاصرة، وهذا الفيلسوف قد أقام منهجه على تفسير النصوص وفق قواعد منهجية تقوم بتصحيح الرؤى الأولى للتأويل التي كانت عند دلتاي(DILTHE) وشلايرماخر(SCHLEIR MACHER)، وهيدغر(HEIDEGGER)، ونشير هنا إلى أن ريكور لقد ولج باب الهيرمينوطيقا من خلال أبحاثه حول مشكلة الشر؛ لأن الشر أصبح يهدد كينونة الإنسان ولهذا كان من الضروري على الذات فهم رمزية الشر(la symbolique du mal) باعتباره أصبح يعبر عن الغموض الذي يقف أمام الإرادة الإنسانية .

وبهذا المعنى فالرموز حسب ريكور ذات عبارات مزدوجة " expressions a double sens"[1] تستدعي التأويل لأنها تحمل معنى، وهذا ما يؤكد فعالية التأويل وارتباطه باللغة الغير المباشرة التي تشكل النص؛ لأن النص عالم رمزي مفتوح ومتعدد المعاني يتطلب قارئا متعدد القراءات من أجل فك التعابير إما أقوالا مكتوبة أو أفعالا .

وأمام هذه المعاني المزدوجة يتوقف ريكور أمام نوعين من التأويل أو الهيرمينوطيقا وليس تأويل واحد، وبذلك يعمل على الجمع والربط بينهما في اتجاهين؛ حيث يقول : " أصبحت الهيرمينوطيقا تظهر كميدان بتداوله اتجاهان يميل الأول إلى التفسير الاختزالي، و يميل الثاني إلى استرجاع المعنى الأصلي للـــــرمز "[2]، وبذلك فمن أجل بلوغ المعنى الباطني للرمز لجأ ريكور إلى منهجية التأويل، والذي يعتبرها بمثابة عمل للفهم؛ حيث اعتبره نشاط أو جهد من أجل الفهم؛ لأن وجود الرموز دليل على وجود التأويل ، وعليه

[1] -Paul Ricoeur, Du texte à l'action ,op. ci, p29

[2] ـ عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص 35.

نطرح هذه التساؤلات . **ما طبيعة التأويل عند ريكور ؟ وكيف انتقل ريكور من تأويل النص إلى تأويل الفعل ؟**

المطلب الأول : مفهوم التأويل عند ريكور

يعرف بول ريكور التأويل في مشروعه الفكري بأنه فك رموز المعنى الخفي الذي يتمثل موضوعه في النص؛ حيث يتم الكشف عن العلاقات الضمنية التي بين التفسير والفهم وفي هذا الصدد يقول ريكور : " يمكن تحديد التأويلية ليس بوصفها بحثا في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص، بل بالأحرى بوصفها تفسيرا للوجود في العالم معروضا في النص، ما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن أسكنه وفيه يمكنني أن أشترع إمكانتي الخاصة"[1]، ويقول أيضا : " عرفت الرمزية والتأويلية، الواحدة بمصطلحات الأخرى، فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلا ما؛ لأنها تقوم على بنية دلالية معينة ...ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة ولهذا حددت التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير مباشرة "[2]، وبهذا المعنى فالتأويل هو العودة إلى تفسير النصوص بوصفها المحور الأساسي للتأويل حيث يعني ريكور بالهيرمينوطيقا بأنها " نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصا"[3] أو هو" عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي، وإني أقول هذا فإني أحتفظ بالمرجع البدائي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين .إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد، ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل " [4].

يميز ريكور في مشروعه بين كلمتين أساسيتين التفسير والتأويل؛ حيث تعني الكلمة الأولى " الجهد الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن وحقيقي، في

[1] - سعيد الغانمي و آخرون، الفلسفة التأويلية عند ريكور، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد، المصدر السابق ، ص 31.
[2] - بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة – ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد – المصدر السابق ، ص 272.
[3] -عادل مصطفى، فهم الفهم ،مدخل إلى الهيرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق ، ص 77.
[4] - بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 44.

حين الكلمة الثانية : ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[1]؛ لأن فهم الوجود الذي يمثله النص يتشكل من مجموعة من الرموز .

إن مهمة التأويل تتمثل في فك العبارات ذات المعنى المزدوج الذي تحمله الرموز باعتبارها تمثل العالم الذي تم تثبيته في شكل نص، وهذا الأخير نقوم بإعادة استرجاع معناه الحقيقي من خلال صراع التأويلات الذي ينجم عنه اشتباك داخلي في الذات بين التأويل الاختزالي و الإسترجاعي .

إن هذا الاشتباك سيكون أثناء الرجوع إلى النص باعتباره هو الوساطة بين الذات وبين العالم من خلال العلامات والرموز، وبذلك يكون التأويل هو البحث في عالم النص (Le monde du text) من أجل تبين معانيه الخفية وفتح الذات على الوجود من أجل فهمه وبهذا المعنى فالتأويل هو " البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن دينامية الداخلية الكامنة وراء بين العمل الأدبي، ومن جهة أخرى البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون فعلا هو شيء النص اللامحدود أن الدينامية الداخلية والانقذاف الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص، ومن مهمة الهيرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص " [2]، وفي هذا القول يعني ريكور بالعملية التأويلية بأنها البحث داخل النص ومواجهة النص لأنّ عالم النص هو العالم المقترح الذي يمكن فك رموزه لأنّ الرمز يحتمل عدة معاني، وعليه فان التأويل يرتبط بالرمز لأن الرمز يشير إلى دلالة لم يقولها الخطاب لأن " التأويل فهو نشاط الفكر الذي يعمل على اقتناص المعنى الخفي داخل المعنى الجلي وتوسيع مستويات الدلالة الحاضرة في المعنى الحرفي"[3]، وبهذا المعنى لقد" عرفت الرمزية والتأويلية الواحدة بمصطلحات الأخرى، فمن الناحية تستدعي الرمزية تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة ... ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية؛ لأن هناك لغة غير

[1] - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص 15.
[2] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 25.
[3] -محمد شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال، المرجع السابق، ص 120.

مباشرة، ولهذا حددت التأويلية بفن الكشف عن معاني غير المباشرة " [1] عن طريق فك اللغة الرمزية التي يحتويها موضوع التأويل الذي قد يكون رمزا في الحلم أو أساطير لأننا نعني بها " نظرية القواعد التي تحكم، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصا، فالتحليل النفسي على سبيل المثال وبخاصة تفسير الأحلام، هو شكل من الهيرمينوطيقا من غير شك ذلك أن كل عناصر الموقف الهيرمينوطقي تتوافر فيه فالحلم هو نص ...نص ملئ بالصورة الرمزية والمحلل النفسي يستخدم نسقا تأويليا لكي يقبض للحلم تفسيرا يخرج المعنى الكامن إلى السطح " [2].

وعليه، فالتأويل عند ريكور هو الجهد الفكري المتمثل في فك رموز المعنى المتخفي الذي يوجد في المعنى الظاهري أما الهيرمينوطيقا فهي " الإرادة المعرفية باكتشاف الذات عبر النص وبواسطته " [3]، أما بخصوص الاختلاف الذي بين الهيرمينوطيقا والتأويل فإن عمل الأولى غير محدود مقارنة بعمل الثانية الذي يقتصر جهده في البحث عن المعاني، لكن مهمة الهيرمينوطيقا والتأويل واحده؛ حيث تتمثل مهمتهما في فك رموز النص وتحرير الكلام المضمر داخل الكلام أو النص المكتوب؛ لأن التأويل يأخذ موقعا وسطا بين الفهم والتفسير، وذلك باعتبار النص المفسر يجمع عدة مستويات من المعاني.

يتجاوز ريكور جدلية الفهم والتفسير التي عالجها دلتاي في مشروعه الفكري، والتي تقتضي أن مهمة الهيرمينوطيقا تتمثل في " فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته "؛ حيث يعترض ريكور على هذا القول ويعتبر أن مهمة الهيرمينوطيقا هي فهم النص وتفسير علاماته المحايثة للنص، أي أنها تعمل عكس هرمينوطيقا الإيمان التي تتجه نحو المظاهر ذاتها وفي هذا الصدد يقول ريكور: " ...وذلك العكس تماما من هرمينوطيقا الإيمان التي تتجه نحو المظاهر ذاتها لمعرفة قدرتها على الكشف وليس على الإخفاء ...فهي تهدف إلى الكشف عن ما يعنيه صاحب النص الحقيقة –حقيقة المعنى –حتى وإن لم يفصح عنه

[1] - بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن كتاب جماعي، المصدر السابق، ص 272.
[2] -عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص77.
[3] -محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص 77

بوضوح، وعلى ذلك فانه بدلا من أن تتوغل هرمينوطيقا الإيمان في الأسرار المظلمة للنص فإنها تحاول أن ترى النص في ضوئها هي ذاتها، ولذا تتجه تأويلاتها نحو المستقبل، فهي تأويلات غائبة وليست تأويلات أركولوجية "[1].

و يمكن القول أن العملية التأويلية، هي القدرة على فهم النص انطلاقا من مادته وإزالة الوهم عن رمزية والكشف المتميز من خلال إشكالية العلاقة بين التفسير والفهم، ومن ثمة يتحدد التأويل من خلال هذه الجدلية، وفي هذا الصدد يعرف بول ريكور التأويل قائلا : " أعرف التأويل بهذه الجدلية نفسها القائمة بين الفهم والتفسير على مستوى المعنى المماثل للنص "[2]، وهذه الجدلية حسب ريكور لا تجعل التأويل طرف ثالث بل التأويل هو في حد ذاته الجدل القائم بين التفســـير والفهم، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " التأويل حالة خاصة من حالات الفهم، هو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة "[3]، ويعني به الجهد الفكري المتمثل في فك الرموز المعنى المتخفي في المعنى الظاهر في النص، ومن ثمة يكون تقارب مابين الرمز والنص بل يصبح كلاهما ملازما للآخر فحيثما يوجد معنى متعدد يوجد تأويل، ومن هنا يميز بين الكلمتين : التفسير والتأويل حيث تعني الأولى " الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين الثانية : ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود "[4]، ويعني فك شيفرة الرموز وقراءة المعاني المكتوبة في النص، وفي هذا الصدد يقول ريكور: يتحدد علم التأويل بكونه علم القواعد التأويلية وتأويل النص .

إذن لقد اتبع ريكور منهجية التأويل من أجل الكشف عن المعاني التي تكون متخفية وراء الظاهر باعتبار أن الرموز التي هي تعبير مزدوج المعنى تتطلب التأويل الذي تكون مهمته إزالة الغبار عن المعنى الحقيقي للنص من أجل فهمه كما يعني أيضا التأويل نشاط أو

[1] -عبد الغاني بارة الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص 53.
[2] - بول ريكور ، من النص إلى الفعل ، المصدر السابق، ص26.
[3] - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى ،المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، المغرب، ط1، س 2003، ص 120.
[4] -حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق ، ص 15.

جهد من أجل فك الرموز، وعليه فان الرموز ترتبط ارتباطا وثيقا بالتأويل، ومن ثمة يمكن القول أن وجود الرموز مرهون بوجود منهجية التأويل.

المطلب الثاني: تأويلية النصوص

إن نظرية النص عند ريكور تشير إلى انفتاح النص على خارجه أو على آخره؛ بحيث يشكل عالم النص موضوعا قصديا أصيلا في علاقته ببنيته الداخلية لأن النص هو مجموعة من الرموز، حيث تحتوي هذه الرموز على معنى ظاهري وخفي يقول ريكور : " النصوص هي نسيج يصوغ الخطاب في شكل مقاطع تتراوح بين الطول والقصر " [1]، ويقول في موضعا آخر " النص هو خطاب تم تثبته بالكتابة " [2]، ويقول كذلك " لنسم نصا كل خطاب ثبتته الكتابة " [3]، ويعني هذا أن الكتابة تقوم على رصد الغيابات الرمزية التي تنتشر في الذات وتحويلها إلى نص يستقل بالمعنى .

ومن هنا يمكن القول أن الكتابة تمثل حدث بارز عن النص؛ لأن الكتابة هي الصيغة الوحيدة التي تجعلنا نقوم بتثبيت ما نقوله بل إننا ندون نص؛ لأننا عجزنا عن قوله أو نطقه، فلهذا نقوله تدوينا لأن الكاتب في بعض الأحيان يعجز عن التعبير عن الوجود فيلجأ إلى خاصية أخرى بديلة عن اللسان من أجل القول، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " يسمى نصا كل خطاب ثبتته الكتابة، وتبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه " [4] ويعني هذا أن الكتابة تتيح للنص أن يأخذ دور الكلام، حيث تحل الكتابة محل الكلام ويصبح القارئ بمثابة السامع والكاتب محل المتكلم، ومن ثمة تكون علاقة ثلاثية يَنْبَنِي عليها فهم النص، وهي علاقة ثلاثية – المتكلم /الكتابة /قارئ النص، ومن ثمة ما يتم تأويله وفهمه هو ماتم تثبيته عن طريق الكتابة، لأن التثبيت ليس سوى ظاهر خارجية تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب، وما يدل عليه النص لا يتطابق مع ما أراد قوله .

---

[1] -بول ريكور ، عن الترجمة ، المصدر السابق ، ص 50.

[2] - بول ريكور - النص والتأويل – تر: منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي ،ع3، س 1988، ص 37.

[3]- Paul Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit ,154

[4] -عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص 45.

وبهذا التحديد فالكتابة " تدرك في معنى مغاير إذ ما نكتبه هو ما لا نقوله: نكتب وفق هذه الرؤية لا من أجل تثبيت ما نقوله بل نكتب؛ لأن تلك الصيغة الوحيدة للقول، فالكتابة لا تعتبر حينئذ تسجيلا هامشيا وعرضيا لما قلناه بل أن الكتابة هي ضرب من استباق القول بمعنى أننا ندون نصا لأننا عجزنا عن قوله أو نطقه أو قوله فنقوله تدوينا لذلك تكون الكتابة قولا أو تقويلا بمعنى إنشاء ملكة قول جديدة إلى جانب اللسان "[1] فمن هنا ستكون الكتابة هي الوضعية الأولى التي يمكن بها انفتاح الذات على الوجود عن طريق تأويل الرموز، وبهذا المعنى " فالهيرمينوطيقا تتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذات على الوجود، بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والفهم، فعالم النص هو العالم الذي تعطى فيه الحقيقة " [2] ويتم فهمها من خلال ما نملكه من رموز وهذه الأخيرة هي التي تمثل العالم ويتم تثبيتها عن طريق الكتابة، ومن ثمة يتحول العالم إلى نص .

إن عالم النص عند ريكور يتحدد من خلال " القطع مع البحث عن القصود والنيات المتخفية خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها(les choses du texte) ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير أخر فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية"[3].

إذن النص حسب ريكور يطلق على كل خطاب تم تثبيته عن طريق الكتابة، ومن ثمة يكون المعنى الحقيقي داخل النص الذي بدوره يحتمل عدة تأويلات متصارعة (Interpretations conflictuelles) تجعل البنيات الداخلية للنص تتجاوز الانغلاق على الذات مما يؤدي إلى انفتاح الذات على نفسها، والتعرف على ذاتها؛ حيث يكون هذا الانفتاح نتيجة توسط عالم الرموز، وهذه الأخيرة بدورها تأخذ أبعاد تأويلية تحتمل معنى مزدوج يتطلب من المؤول آليات من أجل توضيح هذا المعنى من خلال العلاقة الجدلية للفهم والتفسير، كما أن الاستقلال الدلالي للنص حسب ريكور " ينشأ عن فصل القصد الذهني

[1] -محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، تونس ، ط1، س 1997، ص 11.
[2] -عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س 2007 ، ص21.
[3] - حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند ريكور ، المرجع السابق ، ص 45.

للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص وفصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص .هكذا تفلت وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه، ويصير ما يعنيه النص الآن مهما أكثر مما كان يعنيه المؤلف حين كتبه " [1].

إذن فهم النص وفق ريكور ليس غاية في ذاته إن لم يتوسط علاقة الذات بذاتها؛ لأن تأويل النص لا يكون إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها؛ حيث يكون هناك توافق بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها لذاتها، ومن ثمة يكون فهم الذات نتيجة توسط الرموز بين الذات لذاتها من جهة، والنص باعتباره يحتوي على تمثل العالم كرموز من جهة أخرى حيث تصبح الذات في مواجه النص وهذا ما يحقق الفهم .

وعليه فنظرية النص تقوم على استقلالية النص عن مؤلفيه؛ لأن النص له معنى مغاير عما يقصده المؤلف، ولهذا يحتمل عدة تأويلات متصارعة تكون حسب القارئ، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص" [2]، ويعني هذا أيضا حسب ريكور " أن النص المكتوب – وإن أشار إلى كاتبه كما يشير الحدث اللغوي إلى المتكلم –يحمل في طياته استقلالية من حيث المعنى هذا الاستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهيرمينوطيقا " [3]، وهذا القول يعني حسب ريكور أن النص لا يكون مطابق لما يريد الكاتب قوله لأن الأشياء التي يقولها النص لا تكون خاضعة لما يقصده المؤلف، وبهذه الكيفية " يتجاوز ريكور ثنائية التفسير والفهم" [4] ويباعد بين المؤّلف والمخاطب جاعلا من النص أثرا مفتوحا على التعدد الدلالي والتأويلي ويفصل بين عالم النص الحقيقي وعالم النص المحتمل متجاوزا بذلك المعنى القائم في الزمن إلى معنى أخر في المستقبل، ويعني هذا أن ما يقوله النص لا يكون مطابق لما يريد أن يقوله كاتبه بدليل أن النص يقول أشياء تختلف اختلافا جذريا لقصد المؤلف؛ حيث يتجاوز نظرة دلتاي التي تعطي الأولوية للفهم النفسي بدلا من فهم النص في حد ذاته .

[1] - بول ريكور، نظرية التأويل : الخطاب وفائض المعنى ، المصدر السابق ، ص 61.
[2] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق ، ص 58.
[3] - نصر حامد ابوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط6، س 2001، ص 46.
[4] - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق ، ص 77.

إن انفتاح النص و استقلاله الدلالي يجعل القارئ يبحث عن المعنى الحقيقي الذي يتخفى وراء التعبيرات؛ لأن النص ممارسة مزدوجة للتغيب تستدعي أن يكون القارئ بمثابة محاور ومثبت لمرجع الكاتب، ولهذا يقول ريكور : " ليس قصد المؤلف، الذي يفترض أنه يتخفى وراء النص، ليس السياق التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه الأصلاء، ولا حتى فهمهم هم أنفسهم من حيث هم ظواهر تاريخية وثقافية . ما ينبغي تملكه هو معنى النص نفسه مفهوما بالمعنى السيال المتحرك بوصفه اتجاه الفكر الذي يفتتحه النص " [1].

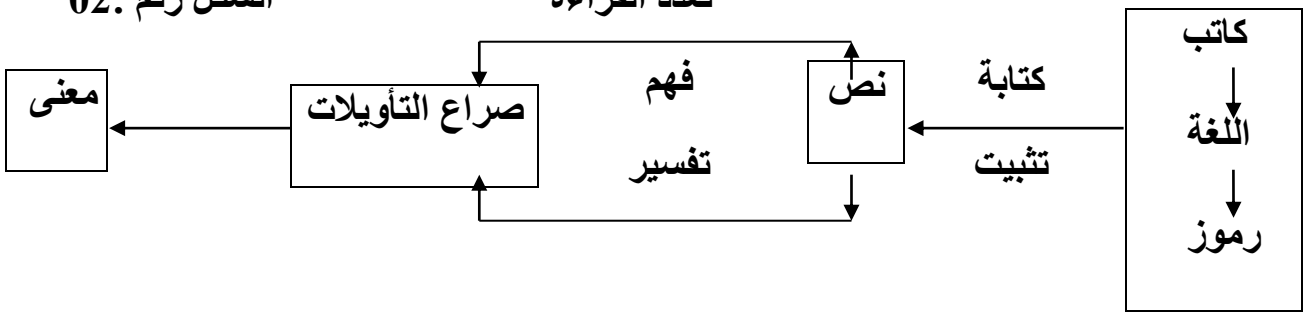
إن النـــص عند تثبيته عن طريق الكتابة يصبح قابل للقراءة؛ حيث تعمل الكتابة على تقليص المسافة (distanciation) التي بين العالم واللغة ومن ثمة يعمل التأويل على تقليص المسافة التي بين القارئ أو أن التحول من عالم إلى النص هـو " تحول انمحائي انمحاء للظواهر في دوال اللغة وانمحاء للدال في الصوت، ثم انمحاء للصوت في الفهم والفهم في الوجود، وكذا إمحاء الوجود في الحقيقة، وهي سلسلة التأويل التي تقوم بتحويل العالم إلى نص وإلى عالم هذا النص المفتوح على تعدد الـــدلالية "[2]؛ لأن التأويل يقوم على تحويل العالم إلى نص عن طريق الرموز والتي يتم تثبيتها عن طريق الكتابة، ومن ثم يتم فهمها. وهكذا ينتهي ريكور إلى نتيجة مفادها إلى أن مهمة المفسر هي فهم المعنى في النص بواسطة التحليل اللغوي.

فالتأويل وفق ريكور يساعد على تحويل العالم إلى معطيات ورموز من أجل فهمها وشرحها ضمن خطاب يكون من خلال اللغة والتي تعتبر حامل للمعنى حيث تكون هناك علاقة بين القارئ والنص والكتابة حيث يعمل المؤول على تحويل العالم المعاش إلى رموز وإشارات ومن ثم يتم تثبيتها عن طريق الكتابة إلى نص ويعمل المؤول على فكها بغية الوصول إلى المعنى الحقيقي للعالم والمعنى الحقيقي للذات .

[1] - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، المصدر السابق ، ص 145.
[2] -عمارة الناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص 29.

فالنص وفق ريكور هو نص ينفتح على عدة عوالم للحياة بمعنى هو" افتراض عالم، مشروع عالم يكون بوسعي أن أقيم فيه وأن أقصد فيه أخص ممكناتي "[1]، حيث أن النص لا يحيل إلى قصد متفق عليه وهذا ما يؤدي إلى تنوع التأويلات وتصارعها لأن المعنى الخفي في النص يستقيل عن مؤلفيه ويكون هدف المؤول ليس فهم نفسية المؤلف لما يريد أن يقول بل فهم ما تم تثبيته عن طريق الكتابة لكن هذا الفهم حسب ريكور يكون ناقص إن لم تتوسط الذات ذاتها، ويعني هذا أن الذات المؤولة حينما تتوقف عند نص فإنها تفهم ذاتها أولا وتتخلى عن الأنا التي جاءت تقرأ النص وتصغي إلى النص الذي بدوره يعمل على بناء ذات جديدة " أن تأويل النص لا يكتمل إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها؛ حيث تتمكن من فهمها بشكل أفضل ومغاير " [2]، وذلك لأن " فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا اتجاه النص وفي مواجهة النص، وهذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة " [3]، لأن الذات حسب ريكور تتعرف على ذاتها أولا لأن فهم النص حسب ريكور يقتضي فهم وشرح وتفسير العالم عن طريق اللغة والتي تعتبر حامل للمعنى وليست حاملة لقصد المؤلف، لأن انفتاح النص على التأويل لا يمكن أن يتخذ بعدا تأويلا مالم يكن يتوسط الرموز، لأن هذه الأخير حسب ريكور لها معنى مزدوج يستدعي عملية التأويل، ومن ثمة يكون تعدد تأويلات نتيجة الرمز لما يحمله من معنى.

الشكل رقم :02 **تعدد القراءة**



يمكن القول أن قارئ النص حسب ريكور لا يعتبر محاور؛ لأن علاقة الحوار تقتضي وجود الكاتب و القارى معا (السؤال / الجواب) وبما أن الكاتب غائب عن النص والقارئ

[1] - بول ريكور، من النص إلى الفعل ، المصدر السابق ، ص 42.
[2] -عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2008، ص 51.
[3] - المرجع نفسه، ص 52.

كذلك غائب عن الكتابة، فمن هنا سيكون ازدواج غيابي لكل منهما، ومن ثمة قد تستدعي القراءة النص بناء على نص جديد يوافق مقصد الكاتب الغائب، كما أن القراءة سوف تتعدد حسب القراءة التأويلية لكل قارئ؛ لأن المعنى الموضوعي ليس شيئا متخفيا في النص لكنه شفرة موجهة للقارئ، ومن ثمة ترتبط ذاتية القارئ مع ذاتية الكاتب؛ حيث ينتج عن هذا التلاقي ارتباط جدلي يحيل كل واحد منهما إلى الآخر بمفهوم يسميه ريكور بالتفكيري، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن علاقة القارئ بالكاتب علاقة من طبيعة أخرى الحوار تبادل أسئلة وأجوبة، وتبادل من هذا النوع غير موجود بين الكاتب والقارئ، الكاتب لا يجيب القارئ، الكاتب بالأحرى يفرق بين منحدري فعل الكتابة وفعل القراءة اللذين لا يتواصلان القارئ غائب من الكتابة، والكاتب غائب من القراءة، وهكذا ينتج النص احتجابا مزدوجا للقارئ والكاتب، وبهذه الطريقة يحل في علاقة الحوار التي تربط مباشرة صوت الواحد بسماع الآخر " [1].

المطلب الثالث : تأويلية الفعل

إن القراءة الريكورية للفعل (l'action)بوصفه نصا يتيح الفرصة للقارئ لفهم الأفعال وتأويلها؛ لأن الأفعال من خلال تداخلها تترك لنا أثرا، وهذا الأخير ينفصل عن فاعله ولهذا نقول: هل يمكن قراءة الفعل وتأويله مثل النص ؟

إن الفعل البشري عند بول ريكور شبيه بالنص باعتباره قابلا للتأويل، وأنه يمثل مرجع أساسي كحدث يقع في الزمان، وعلى هذا " إذا كان الفعل يعني جوهريا، إحداث شيء ما أو لفعل هذا أفعال شيئا آخر، أو أفعل هذا الشيء فقط لكن ليس عن طريق شيء آخر، هذا النوع الأخير من الأفعال يوازي ما يمكن أن نسميه بالفعل الأساس " [2] وبذلك فالفعل في نظر بول ريكور قابل للقراءة مثل النصوص التي يتم تأويلها؛ لأن الفعل جزء من العالم .

[1] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 106.
[2] - المصدر نفسه، ص 133.

وعلى هذا الأساس فإن الفعل قابل للتأويل أو تأويلات عدة، وفي هذا الصدد يقول ريكور " الفعل البشري شبيه بالنص من مناحي عدة فهو يجسد بطريقة قابلة للمقارنة مع التثبيت الخاص بالكتابة بالانفصال عن الفاعل يبلغ الفعل استقلالا مضارعا لاستقلال النص الدلالي فهو يترك أثرا ما علامة معينة " [1]، ولكن إذا كان النص حسب ريكور يتم تثبيته عن طريق الكتابة . **فكيف يمكن تدوين الفعل وتثبيته ؟**

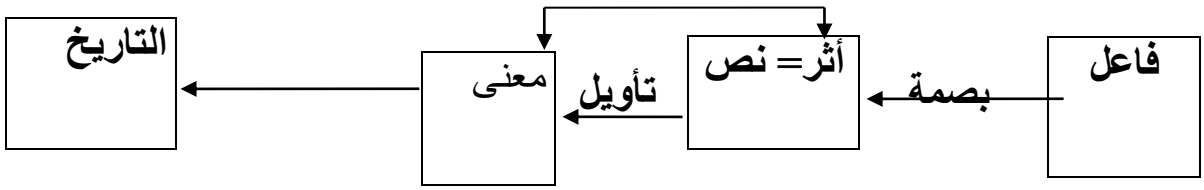
يجيب ريكور عن هذه الإشكالية؛ حيث يرى أن النص ينفصل عن مؤلفه، والفعل كذلك ينفصل عن فاعله؛ لأنه " كما ينفصل نص عن مؤلفه ينفصل الفعل عن فاعله وينمي عواقبه وهذا الاستقلال للفعل يمثل البعد الاجتماعي ويصبح في الوقت نفسه ظاهرة اجتماعية " [2] أما بخصوص الفاعل حسب ريكور يكون على وعي بما يفعل أما الأفعال التي نقصدها فإنما تنفلت عن إرادة الفاعل ولا يكون مجبر على فعلها، أما بخصوص تثبيت الفعل فإن الفعل البشري يدخل في التاريخ لأنه يترك أثرا ويضع بصمة باعتباره ينفلت من الفاعلين ويصبح قابل للقراءة التأويلية باعتبار أن الفعل يكون فعلا اجتماعيا عندما يكون مقيد بزمن، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " يصبح الفعل البشري فعلا اجتماعيا عندما يدون في أرشيفات التاريخ" [3] لأن التاريخ حسب ريكور هو عبارة عن " تسلسل الأفعال الإنسانية كما جرت في الزمان الماضي، وذلك من أجل الكشف عن دلالتها بالنسبة للحاضر المعاش وعن طريق هذا الكشف يمكن الاستفادة من مغزى تلك الدلالات في المستقبل الآتي " [4].

إذن الفعل مثله مثل النص يترك أثرا مفتوحا قابل للقراءة والتأويل، وأنه يشكل سلسلة لا متناهية من القراء المحتملين وتصبح القراءة متاحة لكل من يعرف القراءة؛ لأن اعتبار الفعل بمثابة نص يعني وجود مقومات أساسية وهذه المقومات تجعل الفعل يترك أثرا قابلا للقراءة

.

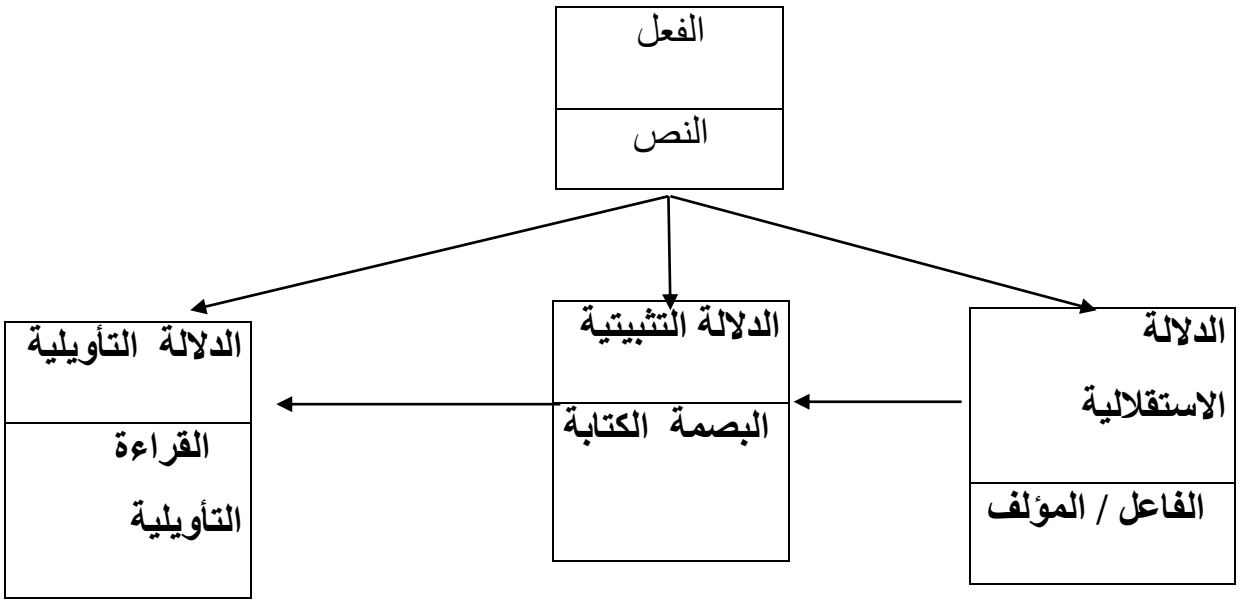
[1] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق ، ص 134.
[2] - المصدر نفسه، ص 149.
[3] - المصدر نفسه ، ص 150.
[4] -محمد هاشم عبد الله، ظاهرات التأويل : قراءة في فلسفة المعنى عند بول ريكور ،كتاب جماعي(الهيرمينوطيقا والفلسفة)، المرجع السابق ، ص 137.

الشكل رقم :03 تعدد القراءة



وبذلك فالعلاقة التي بين الفعل والنص هي علاقة وثيقة الصلة؛ حيث يصبح الفعل شبيه بالنص من خلال تفكيكه وتأويله، ومن ثمة يمكن اعتبار الفعل البشري مرجع أساسي لنظرية النص؛ لأن الفعل يمكن فهمه مثل النص عند انفصاله عن فاعله؛ حيث يكتسب استقلاليته مما يستدعي حسب ريكور التأويل، ومن ثمة يظهر في صراع تأويلات (*Le volontaire et l'involontaire*) ومن أجل تبين هذه الصلة التي بين الفعل والنص نجملها في ثلاث دلالات :

الشكل رقم : 04



أ-الدلالة التثبيتية : إن الفعل عندما ينفصل عن فاعله ويتم تثبيته بواسطة البصمة يمكن قراءته مثل النص، وفي هذا الصدد يعتبر ريكور " الفعل بمثابة نص يعني أننا نجد فيه

الخاصيات المقومة بميزة معينة ويخضع لقاعدة تقومه يترك أثرا من شأنه أن يطبع إلى حد ما سير الأحداث في الزمان فيتعلق بنوعية الأشياء التي يجب أن تدون كنصوص وللفعل الاجتماعي فهو ينفلت من حوزة فاعله ويؤدي إلى نتائج غير متوقعة " [1]؛ لأن الفعل البشري باعتباره يترك أثرا فإن تسجيله يكون ضمن التاريخ الذي يعتبر ذاكرة الشعوب بمختلف الأزمنة التي وقعت فيها؛ حيث تخزن على شكل أرشيفات للتاريخ .

ب-الدلالة الاستقلالية : وتعني أنه كما ينفصل النص عن مؤلفه فكذلك الفعل ينفصل عن فاعله، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " كما ينفصل نص عن مؤلفه ينفصل الفعل عن فاعله وينمي عواقبه، وهذا الاستقلال للفعل يمثل بعده الاجتماعي، ويصبح في الوقت نفسه الفعل ظاهرة اجتماعية " [2].

ج-الدلالة التأويلية : وتعني أن الفعل البشري قابل للقراءة مثله مثل النص؛ لأن " الفعل مثله مثل النص معرض لتأويلات جديدة ...إذ أن معنى الفعل الإنساني غير مقرر بصفة نهائية، وكما أن كل نص يفرز نصا جديد من خلال العمل التأويلي فإن كل فعل يولد براكسيس جديدا " [3]، ومن جهة أخرى ينظر ريكور إلى الفعل باعتباره أثرا مفتوحا قابل للقراءة من طرف كل من يعرف القراءة، وفي هذا الصدد يقول : " تتوجه دلالة الفعل البشري، بدورها إلى سلسلة لا متناهية من القراء المحتملين، وبتعبير آخر الفعل البشري كنص ما أثرا مفتوح، وهذا الانفتاح موجه لكل من يعرف القراءة وفي نفس الوقت هو في انتظار تأويلات " [4].

ومن هنا يصل ريكور من خلال نظرية الفعل إلى نتيجة مفادها أن الفعل قد أصبح رهان الجدل القائم بين التفسير والفهم، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " الفعل البشري بدوره مفتوح لكل من يعرف القراءة " [5]، ومن ثمة يتحدد الفعل من خلال كل ما يفعله الإنسان إما

---

[1] -نبيهة قارة، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 76.
[2] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 149.
[3] - المرجع السابق ، ص 76.
[4] - المصدر السابق، ص 152.
[5]- Poul Ricoeur , soi- méme comme un autre,op,cit ,p74

قولا أو حدثا، ومن ثم يتم تدوينه كأثر في سجلات التاريخ، ويصبح مرجع تاريخي يتم استرجاعه من خلال الذاكرة الكبرى للتاريخ البشري .

الفصل الثالث

الإتيقا والإلزام الأخلاقي عند ريكور

تمهيد:

المبحث الأول: الأخلاق الغائية عند أرسطو

المبحث الثاني : الأخلاق الواجبية عند كانط

المبحث الثالث : الاستهداف الإتيقي عند ريكور

تمهيد:

انطلق بول ريكور في نظريتة الأخلاقية مميزا بين مصطلح الأخلاق(éthique) والواجبية(moral) فالأولى تأتي من اليونانية ويمثلها أرسطو، والثانية من اللاتينية ويمثلها كانط، وكلتهما يرتبطان بالشيم والعادات والقيم، لكن ريكور في فلسفة الأخلاقية يهدف على ربط التراثين في علاقة تكاملية مثبتا أولوية الأخلاق على الواجبية ثم يثبت مرور الاستهداف على المعيار . وفي هذا الفصل سوف نطرح عدة تساؤلات وهي كالتالي : ماطبيعة الأخلاق عند أرسطو؟ ماطبيعة الأخلاق عندكانط ؟ وفيما يتمثل الاستهداف الإتيقي عند بول ريكور ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قسما هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول : الأخلاق عند أرسطو، والمبحث الثاني فكان عنوانه : الأخلاق عند كانط ، والمبحث الثالث كان عنوانه : الاستهداف الإتيقي عند ريكور .

المبحث الأول

الأخلاق الغائية عند أرسطو

ـ المبحث الأول : الأخلاق الغائية عند أرسطو

إن الأخلاق عند أرسطو(Aristotle) هي علم عملي يبحث عن الخير وسعادة الإنسان لأن هدف الإنسان هو السعادة من أجل بلوغ الخير الأقصى، وحسب أرسطو فإن الخير هو السعادة والغاية التي يسعى إليها الناس، وفي هذا الصدد يقول :" أننا نريدها دائما لذاتها، لا لغاية أخرى وراءها حقا إننا نرغب في احترام الآخـــرين، وفي الملاذ، وفي الذكاء، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة ...غير أننا نرغب فيه ونبــحث عنه من أجل السعادة" [1]؛ لأن هذه الأخيرة هي الغاية التي يسعى إليها الإنسان، وفي هذا الصدد يعرف أرسطو السعادة في قوله: " السعادة هي إذن تحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه، مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان "[2].

وعلى هذا الأساس فإن أرسطو يعتبر السعادة غاية لجميع سلوكيات الإنسان، وأن الميزة التي تجعله يبحث عن السعادة هي ميزة العقل، التي تجعله يسير وفق مقتضى العقل؛ لأن " أصحاب العقول الممتازة النشيطة غايتهم تحقيق السعادة في المجد أو الكرامة السياسية " [3].

وبهذا التحديد فإن الأخلاق هي علم عملي يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية، وهذه الغاية بطبيعتها متعددة ومرتبة فيما بينها، وتحتفظ بقيمة ذاتية تتمثل في غاية الأفعال، ولهذا يقول أرسطو: " فالناس جميعا يقصدون بأعمالهم إلى نتيجة ما، يريدون التوصل إليها لذاتها أو يتخذونها أداة أو وسيلة لغاية أبعد منها "[4].

إن الغاية المراد تحقيقها هي الفضيلة(La Vertu)* وهذه الأخيرة هي " استعداد خلقي مكتسب وثابت يتولد فيه الفعل الفاضل، وليست الفضيلة استعدادا فطريا أو طبيعيا، بل يكون

---

[1] ـ نقلا عن : محمد عبد الله الشقراوي، الفكر الأخلاقي : دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، س 1990، ص 97.

[2] ـ نقلا عن : مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، س ،2004، ص ص44-45.

[3] ـ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام المرجع السابق ، ص 45.

[4] ـ سيدجوك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج1، تر : توفيق الطويل ـ عبد الحميد خمري ، دار النشر ، الإسكندرية، ط 1، س 1949، ص 137.

* الفضيلة خلاف الرذيلة ، وهي مشتقة من الفضل ، ومعناه في اللغة الزيادة على الحاجة . أنظر: جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص148.

اكتسابها عن طريق الإرادة والمتمرن والتعود، وإذا ما تم اكتسابها فإن مزاولتها تقترن عندئذ بالمتعة؛ لأن المرء المكتسب لها لا يجد صعوبة في مزاولتها، وعلى هذا الأساس فإن الفضيلة لا تكون كذلك إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة "[1]، وبهذا التحديد فالفضيلة عبارة عن وسط بين طرفين؛ حيث لا يعني هذا الوسط وسطا حسابيا على مسافة واحدة من الطرفين المرذولين، بل هي وسط اعتباري يتغير بتغير الأشخاص والظروف، ويكون العقل وحده هو الذي يساعد هذا الوسط عندما يراعي تلك الملابسات، فما يعد كرما عند الفقير لا يعد عند الغني؛ لأن هناك بعض الأفعال والانفعالات ليس لها وسط مثل فضيلة الصدق.

إن الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتباري يتغير حسب الظروف المحيطة به وذلك " لأن الناس يختلفون في الطباع و الاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية " [2]، ومن بين هذه الوسائط على سبيل المثال: فضيلة الشجاعة فهي وسط بين التهور والجبن، وفضيلة الكرم فهي وسط بين الإسراف، والتقدير.

يوضح أرسطو أن الفضيلة التي نستعملها بإفراط أو تفريط قد تضرنا، وقد أعطى مثالا على ذلك مثل الغذاء المعتدل يعطي الصحة ويحافظ عليها، أما الغذاء المفرط والغير متزن يهلك الصحة، وفي هذا الصدد يعرف أرسطو الفضيلة قائلا : "هي ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادرا على تخطي الإفراط والتفريط، واختيار الوسط بينهما بناء على مبدأ عقلي سديد " [3]؛ لأن الفضيلة هي بمثابة وسيط بين رذيلتين، ويعني هذا أن " الفضيلة عند أرسطو بين حدين كلاهما رذيلة، فالشجاعة فضيلة وهي وسط بين حدين هما : التهور والجبن وكلاهما رذيلة، والكرم فضيلة وهي وسط بين حدين هما : الإسراف والتقتير والاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة والذل، وهذا الوسط ليس وسطا حسابيا بل هو وسط

[1] - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دط، س 1998، ص 79.
[2] - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، باريس ط3، س 1988، ص 208.
[3] - المرجع نفسه، ص 208.

اعتباري يتوقف على موقف الفرد وظروفه، فشجاعة الجندي ينبغي أن تكون أقرب إلى التهور منها إلى الجبن " [1].

وبذلك فالسعادة والخير هي ألفاظ متعددة تهدف إلى غاية واحدة في الأخلاق، ولهذا فإن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد؛ لأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة؛ لأننا نختار السعادة لذاتها وليس لشيء آخر، ومن ثمة فإن الأخلاق حسب الفهم الأرسطي فإن هدفها ليس الخير في حد ذاته بل السعادة بحيث يربطها بالصداقة، لأن السعادة تزيد بمشاركة الآخرين فيها

وعلى هذا الأساس يقسم أرسطو الفضائل إلى قسمين: فضائل خلقية، وأخرى عقلية حيث تنتج الأولى عن طريق التعود والتربية، والأخرى تكون عن طريق التعلم، ومن أجل تحقيق هاتين الفضيلتين وجب على الإنسان التعود على الفضائل؛ لأن هذه الفضائل حسب أرسطو مغروسة فينا كما يقول أرسطو إذن: " لا تنشأ فينا بالطبع ولا خلافا للطبع وكل ما في الأمر أنا نفطر طبعا على اكتسابها وتستكمل فينا بالفطرة بحكم العادة " [2].

1- الفضائل العقلية : وهي التي تكتسب عن طريق التعود والتعلم مثل الفن، والحكمة والعلم غير أن اكتسابها يتطلب وقت، وفي هذا الصدد يقول أرسطو : " بلوغها يتطلب وقتا طويلا وخبرة عظيمة والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعا لأنها الفضائل الوحيدة التي يشارك بها الإنسان الله فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو يعد سعادة مطلقة " [3]، وهذه الفضيلة حسب أرسطو نتحصل عليها هن طريق التعليم.

2- الفضائل الأخلاقية : وهي التي تكتسب عن طريق التعود والممارسة والإرادة والتعلم مثل الشجاعة والكرم والعفة فهي موجودة في فطرة الإنسان واستعداداته كما هي موجودة فيه، ثم تصير فيما بعد أخلاق عن طريق التدرب والعادة والممارسة المستمرة .

[1] - موزه أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية: دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، س 2000، ص 85.
[2] - نقلا عن : محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، دار دمشق، سوريا، ط1، س 1994، ص 90.
[3] - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ، ص 207.

من خلال هذا التقسيم نستخلص أن الفضيلة أمر ضروري للفرد وللجماعة، وهي تعتمد بشكل أساسي على ما تدبّره لها النفس العاقلة، وبذلك تصبح السعادة التي هي غاية فعل الخير، هي السعادة النفسية، وليست السعادة بتلبية رغبات الجسد وملذاته، وعلى هذا الأساس تكون الفضائل والقيم الأخلاقية أموراً تتعلّق بنتائج أفعال النفس العاقلة في كل حالاتها سواء أكانت هذه الفضائل مرتبطة بالوصول إلى الحكمة والفلسفة، أم إلى فلسفة أخلاقية سليمة فالفضائل الفكرية تتمحور حول الحكمة والفهم والعقل، والفضائل الخلقية تتمحور حول الحريّة والعفّة.

وعليه فالأخلاق حسب الفهم الأرسطي هي " علم يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه، ومن ثم يقرر أن الأخلاق نشاط إنساني يتميز به الكائن الإنساني بوصفه كائنا يتمتع بنعمة العقل " [1].

وبهذا المعنى فإن الأساس الذي ترتكز عليه الأخلاق عند أرسطو هو الخير الأسمى والذي يمثل في حقيقته السعادة والتي تمثل غاية الغايات أو الغاية النهائية، أما الفضائل الأخرى تمثل طريق مؤدي إلى السعادة؛ لأن الفضيلة هي العمل وفق العقل من اجل تحقيق هدف أسمى وهو الخير، وهذا الخير يكون من خلال الصداقة، وفي هذا الصـــــدد يقول أرسطو " إن أنبل الأمور التي تساعد في الوصول إلى السعادة هي الصداقة، حقا إن الصداقة ضرورية للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس، لأن السعادة تزيد وتتضاعف بمشاركة الآخرين فيها وهي أكثر أهمية من العدالة، إذ لا حاجة للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء ولكن عندما يكون الناس عادلين مقسطين تبقى الصداقة نعمة وفضل " [2].

إذن لقد ربط أرسطو السعادة بالحكمة؛ حيث اعتبرها أسمى الفضائل لأنها نابعة من العقل الذي يهدف إلى الكمال، وفي نفس الوقت يؤكد " أن الحكمة هي أسمى الفضائل لأنها تعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل دون أن يقصد من ورائه إلى مصلحة عملية، أو أيه فائدة

[1] - محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم ، الكويت، ط3، س 1982، ص91.
[2] - ديورانت ول، قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي ، المرجع السابق ، ص 89.

نفعية، وإذا كانت اللذة زائلة، والأمجاد عابرة، والثروة مهددة بالضياع والشهرة متوقفة على الآخرين، فإن الحكمة هي وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التي ترقى بالكائن البشري إلى مستوى الأولوهية " [1].

[1] - محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 93.

المبحث الثــاني

الأخلاق الواجبية عند كانط

ـ المبحث الثاني : الأخلاق الواجبية عند كانط

يعد المشروع الأخلاقي عند إيمانويل كانط Kant Immanuel* (1724-1804) من أبرز المشاريع التي طرح فيها أساس القيمة الأخلاقية؛ حيث أنتج في مشروعه عدة كتب تتناول هذه المسألة، ومن بين هذه الكتب نذكر «نقد العقل العملي» و «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ففي هذا الكتاب طرح المعيار الأساسي الذي تنبني عليه الأخلاق، وهذا المعيار هو الإرادة الخيرة**(volonté bienveillante) التي ترتبط بمبدأ الواجب، والذي يقصد به احترام الفعل احتراما للقانون الأخلاقي؛لأن الفعل الخاضع للأوامر المطلقة لا يرتبط بالغاية التي تحدد قيمته .

وعلى هذا الأساس فالقيمة الأخلاقية عند كانط لا تتحدد على مبدأ السعادة؛ لأن " القضية التي مفادها أن السعي إلى السعادة هو الأساس الذي ينتج عنه الخلق الفاضل، هي قضية كاذبة مطلقا لكن القضية الثانية التي مؤداها أن الخلق الفاضل ينتج عنه بالضرورة السعادة ليست قضية كاذبة كذبا مطلقا، بل فقط بقدر ما تكون صورة العلة متحققة في عالم الحس "[1]، وفي موضع آخر نجد كانط يقول : " إن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة، ولكنه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيرة " [2]، فالمعنى الحقيقي من هذه الأقوال يبين أن القيمة الأخلاقي لا ترتبط بالغايات بل ترتبط بالقانون الأخلاقي الذي يستمد قيمته الأخلاقية من الإرادة الطيبة، لأن هذه " الإرادة الطيبة، في نظر كانط، هي الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، الشيء الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على

* كانط إيمانويل Immanuel Kant : فيلسوف ألماني ولد وتوفي في روسيا الشرقية (1724 -1804) فكره نقدي تأثر بالفكر الروسي في بداية مشواره، ثم اهتم بالفلسفة النقدية، من مؤلفاته: نقد العقل العملي، نقد العقل الخالص. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 513 .

** مفهوم الإرادة عند الجرجاني : هي التصميم الواعي للشخص على تنفيذ فعل معين أو أفعال معينة وهي صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه فهي ميل يعقب اعتقاد النفع . أما عند لالاند : هي طلب الشيئ أو شوق الفاعل إلى الفعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد ويشترط في هذا الشوق إلى الفعل أن يشعر الفاعل بالغرض الذي يريد بلوغة وأن يتوقف عن النزوع إليه توقفا مؤقتا وأن يتصور الأسباب الداعية إليه . أنظر : جلال الدين ، معجم المصطلحات والشواهد ، ص 27 .

[1] ـ نقلا : جمال محمد أحمد حسن، انطولوجيا الوجود ايمانويل كانط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، دط ، س 2009 ، ص 24.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 24.

نحو غير مشروط، وهي بذلك الخير الأسمى، وبالتالي فإن امتلاكها هو الغرض النهائي للحياة الخلقية "[1].

إذن الأخلاق عند كانط تتأسس على الإرادة الطيبة، والتي يعني بها الشيء الذي له قيمة على نحو غير مشروط والذي يقصد بها الخير في ذاته دون النظر إلى المنافع والمكاسب التي تتحقق منها .

إن نظرية الأخلاق عند كانط تتأسس على العقل باعتباره مصدرها، كما أنها ليست مقيدة بشروط ولا مصلحة وليس لها هدف، بل تتأسس على مبدأ أخلاقي هو استقلال الإرادة؛ حيث تتحقق هذه الإرادة من خلال ما يسميه كانط بالواجب من أجل الواجب* ، وهذا الأخير يتحدد وفقا للمبدأ الأول الصوري للإرادة دون اعتبار للرغبات والأهواء أو الميول أو الغايات فالذي يحدد الإرادة هو الواجب؛ لأن الإرادة لا تعمل هكذا مشرعة لأفعالنا إلا بناء على نداء الواجب، وهذا ما يعني أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب الأخلاقي، وهي لا تكون خيرة إلا لأنها تفعل من أجل الواجب واحتراما له ؛ حيث أنها " لا تخضع لأي رغبة حسية أو منفعة فهي في النهاية ليست سوى ضرورة الفعل حسب ما يمليه العقل إنها إرادة الواجب " [2] .

وفي هذا الإطار فإن الفعل الأخلاقي حسب كانط يستمد شرعية قيمته من الإرادة الطيبة والتي تعد المصدر الحقيقي الذي بواسطته يمكن تأسيس القيم الأخلاقية، وفي هذا الصدد يقول كانط: "فليست الإرادة الطيبة سوى عقل عملي "[3]؛ حيث يقصد بهذا العقل العملي العقل الذي يقوم على توجيه أعمالنا وأفعالنا الأخلاقية، ومن ثمة تستند إليه جميع السلوكات؛ لأن الإرادة الطيبة هي متعددة كما أنها ليست نسبية متغيرة تنظر إلى النتائج، ولكنها مطلقة غير مشروطة؛ لأن الإرادة بهذا المفهوم هي الدعامة الأساسية لجميع السلوكات والأفعال، وهي

[1] -عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية : الأخلاق والعقل، دار الشروق، للنشر والتوزيع، عمان، دط ، س 1990، ص 302.

* وحسب ما جاء في معجم مراد وهبة "إنه إلزام أخلاقي مطلق, ويقال بوجه خاص على الأمر المطلق عند كانط وهو صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعلة بميول حسية . أنظر في هذا الصدد : مراد وهبة: معجم فلسفي, مرجع سابق, ص 673.

[2] - عبد الوهاب جعفر، الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، دار المعرفة الجامعية ، مصر، دط ، س2000 ، ص 97.

[3] - كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، تر: عبد الغفار مكاوي ، مر : عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، ط1، س2003، ص 77

الوسيلة التي نقيم عليها الأخلاق؛ حيث تستمد خيرتها من ذاتها ولا ترتبط بالمنفعة ولا المصلحة، وفي هذا الصدد يقول كانط " إن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح ، لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده ، أعني أنها خيرة في ذاتها" [1]، وبهذا التحديد فإن جوهر الإرادة الخيرة النية الطيبة التي نقصد بها الفعل دون المقابل .

وبهذا المعنى فإن الإرادة الخيرة هي التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا وبعبارة واضحة يمكن القول أن الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في جميع الظروف كما أنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها، بل تستمد ذلك من صميم نيتها، ومن باطن ذاتها باعتباره الشرط الأول الذي يجب أن يتوفر، أما الشرط الآخر الذي يجب أن يتحقق في الإرادة الخيرة هو الواجب الذي يقتضي"ضرورة القيام بفعل احتراما للقانون" [2]؛ لأن القيمة الخلقية للواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه، فالقيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولا وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها .

إذن تأسيس الأخلاق في الفكر الكانطي ينبني على مبدأ الواجب؛ لأن السلوك يقوم على مبادئ قائمة على العقل وفي هذا الصدد يقول : " إن ماهو خير، بصفته موضوعا، هو شيء فوق حسي لا يمكن أن يعثر على شيء مقابل له في أي عيان حسي " [3]، وهذا القول يعني أن مصدر القيم الأخلاقية هو العقل لا التجربة؛ لأن الأخلاق التي يسعى كانط على تأسيسها مبنية على الإرادة الخيرة، والتي تقوم على مبدأ الواجب دون غاية أو نتيجة للفعل .

وبهذا التحديد فقد حدد كانط مفهوم الواجب من خلال ما أسماه بالإرادة الخيرة، وهذه الأخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيرا من دون أي شرط؛ حيث تعمل وفق

[1] - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص 39-40.
[2]- المصدر نفسه ، ص 51.
[3] - ايمانويل كانط، نقد العقل العملي ، تر: غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، س 2008، ص 136.

مقتضى العقل، وأنها غير مشروطة بظروف أو غاية أو رغبة؛ لأن الإرادة الخيرة هي خير مطلق وغير مشروط، وتستمد خيريتها من باطن ذاتها، وهذا ما يعني أن الإرادة الخيرة هي أساس القيمة الأخلاقية، و الشرط الواجب توفره في هذه الإرادة هو مبدأ الإلزام* الذي يعتبر قانون أخلاقي .

إن ما يبرر النظرية الأخلاقية عند كانط هو اعتبار أن العقل يسير وفق مقتضى الواجب أي أننا نفعل فعل ليس من أجل هدف أو غاية، بل نقوم به من أجل الواجب، وكذلك إيمان كانط بأن الإرادة الخيرة هي التي تجعل الأخلاق غير مشروطة، فهي ليست وسيلة يحقق بها الإنسان سعادته، وفي هذا الصدد يقول كانط: " لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة "[1].

من خلال هذا الطرح يتضح أن كانط لا يبني فلسفته الأخلاقية على مبدأ السعادة بجعلها قاعدة أساسية، بل يرفض رفضا قاطعا تأسيس القيمة الأخلاقية على مبدأ الغايات، وفي هذا الصدد يقول :" ليست كل غاية هي غاية أخلاقية إذ يمكن للفعل العملي الناجح أن ينطوي توجها ضد أخلاقي"[2].

إن السلوك الأخلاقي عند كانط يستند على مبدأ الإلزام وليس مبدأ الاختيار أو الرغبة ويعني هذا أن الخير الذي يسعى الشخص إلى تحقيقه لا يعتبر معيار؛ لأن ما يسعد شخص قد لا يسعد أشخاص آخرين كما أن عدم الالتزام بمبدأ الواجب هو في حد ذاته إخلال بالمسؤولية الأخلاقية والاحترام، وهذا ما يعني أن الواجب هو بمثابة قاعدة شاملة وعبارة عن قانون أخلاقي، وفي هذا الصدد يقول كانط : " إن الواجب ينبغي أن يكون مصيره ضرورة عملية

* الإلزام : التزم الشيء أوجبه على نفسه ، والملتزم هو الرجل الذي يوجب على نفسه أمرا لا يفارقه ، ومنه العقل الملتزم ، هو العقل الذي ينظر إلى ما تتضمنه أحكامه من النتائج الاجتماعية والأخلاقية بعين الجد والرصانة ، وتحدد شروطه في أن يكون له غاية اجتماعية أو خلقية ، وأن يكون مبنيا على مبدأ يقبله المرء بإرادته العاقلة ، ولا يتصور زواله لأن ذلك يقضي على الحكمة العقلية والعملية الاجتماعية التي ينبغي تحقيقها حتى لا تنعدم المسؤولية بما فيها العدل وتتفشى الاضطرابات داخل المجتمع " انظر : جميل صليبا المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت س1928، ص 118 .

[1] - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق ، 37.

[2] - عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية والكانطية، مجلة الطريق ، ع1 ، دار الينابيع ، دمشق ، 1990، ص 114.

غير مشروطة للفعل، أي ينبغي أن يكون صالحا لكل الكائنات العاقلة "[1]، ويعني هذا أن الواجب الأخلاقي هو القيام بالفعل وفق القانون الأخلاقي الذي يكون في صيغة الأمر المطلق، وهذا الأخير يتمثل في أن تكون الأوامر الأخلاقية غير مقيدة بشروط أو غايات بل يوجد قانون أخلاقي يجب أن نلتزم به وفق قواعد، ومن أبرز هذه القواعد : " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة " [2]، فهذه القاعدة الأخلاقية تجعلنا لا ننظر إلى المنفعة والغاية التي يحققها الشخص بل ننظر إلى القيمة الأخلاقية باعتبارها غاية في ذاتها ويجب أن نتعامل مع الإنسانية ليس كوسيلة من أجل بلوغ هدف وغاية لأن القانون الأخلاقي يتنافى مع هذا الفعل، ومن جهة أخرى يرى كانط أن الأمر المطلق الذي تتأسس عليه الأخلاق يعتبر بمثابة الموجه للسلوك، وذلك من خلال احترام الآخرين وأنفسنا وعدم التعامل مع الأشخاص باعتبارهم وسيلة بل يجب التعامل معهم باعتبارهم غايات لأن التصرف وفقا المصلحة الخاصة أو الأهداف الخاصة ليس له علاقة بالأخلاق لا من قريب أو من بعيد، لأن القاعدة التي تجعل الخير هو معيار الأخلاق لا أساس لها من الصحة بدليل أن ما يسعد أشخاص قد يضر أشخاص آخرون، وفي هذا الصدد يقول كانط : " إن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه، ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل مثل رضا الإنسان عن حاله، بل والعمل على استعاد الغير يمكن أيضا أن تنتج عن أسباب أخرى، بحيث لا يكون هناك حاجة إلى إرادة كائن حي عاقل، فيها وحدها نجد الخير الأسمى والخير المطلق"[3].

إن الواجب عند كانط يعد المحور الأساسي للأخلاق الإنسانية و المصدر الوحيد للإلزام الخلقي فهو " ضرورة القيام بفعل احتراما للقانون "[4]؛ حيث يتمثل هذا الاحترام في العمل

[1] - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص 66.
[2] - المصدر نفسه ، ص73.
[3] - المصدر نفسه ، ص 52-53.
[4] - المصدر نفسه، ص 51.

بمقتضى الواجب لذاته دون النظر إلى نتائجه؛ لأن القيمة الأخلاقية تتنافى مع المنفعة أو إتباع اللذة من خلال الفعل الذي يقوم به الشخص من دون السير وفق العقل، أو يعني الخضوع للعقل؛ لأن الإنسان يعيش في حرية وليس وفق واقع يفرض عليه أخلاق خارجية؛ لأن القانون المحدد هو القانون الذي يكون موضوع احترام .

نستنتج أن الواجب بالنسبة لكانط هو بمثابة القانون الذي تخضع له الإرادة وجميع الأفعال الإنسانية التي تصدر من أجل الواجب، وفي هذا الصدد يقول كانط :" الفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف قيمته الأخلاقية عن النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى إليها وإنّما على المبدأ والقاعدة التي يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب "[1]، ومعنى هذا أن الواجب يمكن اعتباره بمثابة قاعدة شاملة ولا ترتبط بأي غرض أو شيء آخر، وهذا وفق القاعدة : "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما"[2].

فبهذا المعنى فالواجب عند كانط منزه عن كل غاية وأنه إلزام لا يهدف إلى تحقيق منفعة أو بلوغ سعادة بل هو موجود من أجل ذاته فهو بمثابة قاعدة غير مشروطة يستند عليها الحكم الأخلاقي وأي تقدير عملي وكل حكم أخلاقي وأن سابق عن كل تصور تجريبي، ومن جهة أخرى فان مصدر هذا الإلزام الذي يقصد به كانط مبدأ الواجب فان مصدره ينبع من سلطة داخلية تجعل الإرادة الخيرة مصدر التشريع الخلقي حيث تتمتع الإرادة الخيرة بالحرية والاستقلال الذاتي لأنها هي التي تقوم على تشريع الأفعال التي تصدر عنا،وأنها هي المسؤولية عن جميع التصرفات التي تصدر عن كل إنسان كما أنها تمثل قاعدة أساسية تتمثل في احترام القانون(Respecter la loi) الذي يكون قاعدة يستند عليها الإلزام .

إن الواجب عند كانط هو احترام القانون الذي وضعته لنفسي, وهو يكون ناشئ من العقل الكلي، فالإنسان هو المصدر الوحيد لهذا القانون، وبناء على ذلك يميز كانط بين نوعين من

[1] -محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، دط ، س 1998، ص 162.

[2] - ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق ، ص93.

الأوامر : أوامر شرطية مقيدة، وأوامر قطعية مطلقة؛ حيث " موضوع الأمر الشرطي متوقف على مدى تمسكي بالغاية أو تنازلي عنها، في حين أن الطابع اللامشروط الذي يتميز به الأمر المطلق لا يدع لإرادتي أي مجال لاختيار عكس ما يقضي به " [1]. ؛ وبالتالي يمكن اعتبار تلك الأوامر بأنها تحدد الفعل على أساس أنه وسيلة لبلوغ الهدف؛ وكأن الفعل لا يحمل في طياته أية قيمة، وعليه يمكننا أن نحدد في هذا النوع من الأوامر صنفين وهما على النحو التالي :

- **الأوامر الشرطية :** وهي الأوامر الخاضعة للقاعدة " من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة أيضا "[2]، فهذه الأوامر غير مشروطة بغاية خارجية كأن تقول : إذا أردت أن تعيش سعيدا فكن صالحا ، وكذلك إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فكن صادقا، أي أنها ترتبط بالرغبة لتحقيق ما يرغب فيه الإنسان فهي " تلك التي تلزم القيام بالفعل لأن هناك غاية أو نتيجة يتم تحقيقها، وبالتالي يمكن اعتبارها تلك الأوامر بأنها تحدد الفعل على أساس أنه وسيلة لبلوغ الهدف"[3]، فهذه الأوامر هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة والحكمة أو السعادة، وتنطوي فيها فكرة الغاية على فكرة الواسطة التي لابد من استخدامها .

- **الأوامر غير شرطية :** وهي الأوامر الغير مقيدة بشرط، والتي تعني القيام بالواجب دون النظر إلى النتائج والغايات كأن تقول مثلا " كن خيرا " أو " قل الصدق دائما "، ومن هنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة من أجل الحصول على أمر بل هو مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير أو نحترم مبادئ الحق، ومن بين خصائص هذه الأوامر غير الشرطية أنها تنبع من الإرادة الحرة دون أن يدخل في اعتبار النظر إلى النتائج والغايات [4] وبذلك فالأوامر الأخلاقية غير المشروطة تمثل القاعدة التي تأمرنا باحترام تتصف بالقيم الأخلاقية؛ لأن " ما يطيب لنا فعله لا يمكن أن يكون واجبا[5]. ويعني ذلك أن الأمر المطلق يتأسس وفق الإرادة الخيرة للواجب والقانون الأخلاقي الذي وضعته لنفسي فهو أمر يقوم

[1] - زكريا إبراهيم، المشكلات الفلسفية (6): المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 174.
[2] - نقلا عن : محمد مهران رشوان، تطور الفعل الأخلاقي في الفلسفة الغربية، المرجع السابق ، ص 164.
[3] - سمير بلكفيف، ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، س 2011، ص51.
[4] - أنظر : زكريا إبراهيم، المشكلات الفلسفية (6): المشكلة الخلقية ، المرجع السابق ، ص 173.
[5] - ايمانويل كانط، نقد العقل العملي ، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، -لبنان ، ط1، س 2008، ص 27.

على " ربط بين شرطين، الإرادة وبين القانون دون شرط ولا مقدمات ولا نتائج، وهو الذي يطلب منا أن نفعل الواجب من أجل الواجب دون أن تكون هناك دوافع أخرى " [1] ، ففي هذه الأوامر ترتبط الإرادة بالواجب أي أنها تصبح خاضعة للقانون الأخلاقي .

ومن هنا يتضح أن السمات الرئيسة للواجب تتحدد وفقا للقواعد الثلاث :

1- **قاعدة التعميم:** أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة ، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي، وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير دون أن تعود علينا بأي كسب، وفي هذا الصدد يقول كانط : " اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا عاما للطبيعة " [2]، فهذه القاعدة تنص على أن الخير يكون للإنسانية جميعا فما هو خير لي يكون خيرا للإنسانية جمعاء، أي أعمم الفعل الأخلاقي، وأن يطبق على جميع البشر، وأن لا يكون من وراء أي فعل أخلاقي منفعة.

2- **قاعدة الغاية** : أن الواجب منزه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، وإنما ينبغي أن يطلب لذاته، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا دون تحقيق منفعة، لأن الأخلاق ليست مذهب يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي مذهب يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة، وفي هذا الصدد يقول كانط : " اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة " [3]، ففي هذه القاعدة يبن لنا كانط أننا لا نعامل الآخرين بوصفهم مجرد وسائل لغاياتنا وغايات غيرنا فحسب ، بل يجب علينا أن نحترمهم دون استغلال .

3- **قاعدة الحرية :** إن الواجب قاعدة غير مشروطة لفعل، أي أنه قانون سابق أو حكم أولي سابق على التجربة وهذا وفق قاعدة " افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس

[1] - أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار الطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، دط ، س 2011، ص192.
[2] - زكريا إبراهيم ،المشكلات الفلسفية (6): المشكلة الخلقية، المرجع السابق ، ص175.
[3] - المرجع نفسه ، ص 176.

قانونا عاما " [1]، التي تنص على ضرورة الخضوع للقانون؛ لأن الإرادة هي غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة، وأن الفعل الأخلاقي منبعه السلطة الداخلية العميقة التي ترى أن الإرادة هي جوهر للتشريع الخير فهي تعمل على أن تكون مستقلة، وأن تكون خاضعة للقانون الأخلاقي الواجبي وما تمليه عليه نفسه، فالدافع للقيام بهذا العمل لا يكون منطلقه من الواقع الخارجي، بل يجب يستمد تشريعه من السلطة داخلية وهي الإرادة الطيبة؛ حيث يكون خضوعها للقانون الأخلاقي بمثابة خضوعها لنفسها ومن ثمة يكون الاستقلال الذاتي .

إذن أخلاق الواجب حسب كانط ليست مستقاة من التجربة؛ لأن الواجب الأخلاقي حسبه يستمد قيمته من ذاته وهو بذلك ليس معطى من الطبيعة البشرية بل هو ناتج من خلال كيفية استخدام العقل؛ لأن الإرادة الخيرة هي في حد ذاتها خيرة، وأنها غير خاضعة لأهداف أو نتائج، ومن هنا فإن القيمة الأخلاقية في نظر كانط لا تستمد خيريتها من المقاصد والغايات التي تسعى إلى تحقيقها بل أنها تتخطى ذلك وتستمد خيريتها من ذاتها، وتعطى لنا في شكل تجربة عقلية، وهي بذلك كما يعبر عليها كانط " القانون الأخلاقي لا يأتي من سلطة خارجية بل من الإنسان نفسه الذي يعد مواطنا وملكا في مملكة العقلاء، وهو مصدر القانون الأخلاقي، فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية يصدر عن الإرادة نفسها "[2]، وهذا ما يجعل القيمة الأخلاقية تتميز بضرورة استقلالية عن الواقع لأن هذا الأخير لا توجد فيه قوانين ثابتة، ويعني هذا أن " الواقع متشتت والأخلاق تريد قوانين مبادئ موحدة والواقع متغير والأخلاق تعود إلى ثابت، والواقع نسبي والأخلاق تهدف إلى ماهو مطلق " [3].

وفي الأخير يمكن القول أن الأخلاق عند كانط ترتبط بالواجب الذي هو بمثابة احترام القانون الذي أضعه لنفسي فالإنسان هو المصدر الوحيد للقيمة الأخلاقية؛ لأنه يقوم بها وفق الإرادة الخيرة، والتي تعد غاية في حد ذاتها، ففي كتابة " مشروع السلام الدائم " يميز بين الأوامر الشرطية، والأوامر المطلقة؛ حيث تكون الأولى ضرورية ومرتبطة بالرغبة أما

[1] - نقلا عن : محمد رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 170.
[2] - أبو النور حمدي أبو النور حسن ، هبر ماس أخلاق و التواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط ، س 2012، ص 241.
[3] - بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 282.

الثانية فهي أوامر تتصف بأنها ذاتية أي أنها " فعل مطلق "، كما أنه يؤسس الأخلاق على فكرة الإرادة؛ حيث تمثل هذه الإرادة السير بمقتضى الواجب ، ومعنى ذلك أنها تخضع لقانون الواجب فكل فعل أخلاقي يجب أن يؤدّى احتراما للواجب، والفعل المتفق مع الواجب لا يهدف إلى تحقيق مصلحة شخصية لأنه لا يتصف بصفة أخلاقية كما أنه لا يتعارض مع الميول الطبيعي للشخص، ومن جهة أخرى تعتبر الإرادة الدعامة الأساسية التي نقيم عليها الخلقية؛ لأنها تستمد خيريتها من ذاتها، فهي لا ترتبط بمصلحة أو منفعة، وليست وسيلة نحقق بها غاية معينة .

المبحث الثالث

الاستهداف الإتيقي عند ريكور

المطلب الأول : أولوية الاستهداف الإتيقي على الأخلاق

المطلب الثاني : الاستهداف الإتيقي

- المبحث الثالث : الاستهداف الإتيقي عند بول ريكور

المطلب الأول : أولوية الاستهداف الإتيقي على الأخلاق

يميز ريكور بين الإتيقا (ethique)وبين الأخلاق (morale)؛ حيث الأولى قال بها أرسطو(Aristotle) وتتميز بالطابع المنظوري الغائي في حين الثانية قال بها كانط (*Kant*) وتتميز بالطابع الإلزامي، ومن هنا يعمل ريكور على جعل علاقة تكاملية بين التراثين الأرسطي والكانطي، و في هذا الصدد يقول ريكور: "إن العلاقة بين التراثين علاقة خضوع وتكامل، فالفصل بين الاستهداف الأخلاقي الغائي، واللحظة الأدبية يؤثران في تفحص الهوية الذاتية، أي أن هنا محمول الجيد والخير"أرسطو"ومحمول الإلزامي"كانط" "[1]، فمن خلال هذه العلاقة يؤسس ريكور فلسفة أخلاقية * تقوم على " التصرف والعيش حياة طيبة بشكل جيد مع الآخر في إطار مؤسسات عادلة التي تضمن الاستجابة للمطالب الأخلاقية المتمثلة في المراجع الثلاثة: الاهتمام بالذات والاهتمام بالآخر ، والاهتمام بالمؤسسة"[2].

من أجل استهداف الحياة الجيدة الخيرة(Viser à la vie bonne) يعمل ريكور على ربط التراثين في علاقة؛ حيث يعمل على إثبات أولوية الأخلاق على الواجبية ثم يثبت ضرورة مرور الاستهداف على غربال المعيار وأخير عودة المعيار إلى الاستهداف وهذا ما يعني حسب ريكور " ستقوم علاقة بين التراثين هي في آن معا علاقة خضوع وتكامل وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية الأخير إلى الأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة "[3] وتعني هذه العلاقة إخضاع الأخلاق للمعيار أو دمجهم في علاقة تفاعلية تواصلية .

إن العلاقة التي بين الإتيقا والأخلاق سوف تقود ريكور إلى طرح تصنيف يعطي الأولوية الاستهداف الإتيقي على الواجبية، لكن هذا لا يعني أن ريكور ينفي الصلة التي تربط بين الاستهداف الأخلاقي و الواجبية، وفي هذا الصدد يقول: " ماذا الآن بشأن التمييز الذي

[1] - بومدين بوزيد، في فلسفة العدالة في عصر العولمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س2009، ص 57.

[2]-Paul Ricœur, L'Éthique, la morale et la règle, in Autres temps n°24, 1989-1990, p.52-59

[3] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق، ص 344.

اقترحناه بين الأخلاق (éthique) و(morale) لا شيء في علم الاشتقاق أو في تاريخ استعمال هاتين المفردتين يفرضه. الأولى تأتي من اليونانية والأخرى من اللاتينية، وكلتاهما تعيداننا إلى الفكرة الحدسية للعادات والشيم والتقاليد "[1]، فهذا القول يظهر جليا أن هناك علاقة بين التراث الأرسطي والتراث الكانطي رغم وجود تمييز بين التراثين، والمتمثل في أن الإتيقا تتميز ببعدها الغائي في حين الأخلاق الكانطية تتميز ببعدها الإلزامي لكن رغم هذا التمييز يؤكد ريكور على فكرتين أساسيتين؛ حيث يقول : " وذلك على الرغم من القطيعة الدلالية التي سنتحدث عنها في ما بعد، إننا نفهم أولا بأن ما هو جيد وخير أخلاقيا واجبيا يعني أنه جيد وخير من دون قيد، أي من دون أي اعتبار للحالات الداخلية ولا للظروف الخارجية للعمل، في حين أن المحمول خير أو جيد يحتفظ بصبغته الغائية، فإن التحفظ " دون قيد " يعلن عن استبعاد كل ما يمكن أن يسحب من المحمول خير صفته الأخلاقية الواجبية " [2].

إن أولوية الإتيقا على الأخلاق عند ريكور لا تعني التخلي عن أخلاق الواجب عند كانط بل تعني أن هناك علاقة وطيدة تربط الإتيقا والأخلاق، وذلك من أجل تحقيق الحياة الجيدة والتعايش مع الآخر في مؤسسات عادلة، ونشير هنا أن أولوية الإتيقا على الأخلاق عند ريكور " لم تمنعه من البحث في كيفية إخضاع المقصد الإتيقي للمعيار وذلك لغرض إغناء الأول بواسطة ضرب من الاعتراض الهيرمينوطقي على شكلانية أخلاق الواجب كما طرحها كانط كاشفا بذلك عن ما ينشأ من علاقة بين تقدير الذات كأساس للإتيقا واحترام الذات كقاعدة للأخلاق " [3].

فمن خلال هذه الأولوية يؤكد لنا ريكور على العلاقة التي بين المنظور الغائي و الواجبية، ومن جهة أخرى يؤكد على التمفصل القائم بين الاستهداف الغائي و الواجبية، وفي هذا الصدد يقول :" إنّ الاستهداف الأخلاقي سيقابله ما سندعوه بعد الآن تقدير الذات)

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق، ص 343.
[2] - المصدر نفسه، ص 401.
[3] - سامي الغابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا ، المرجع السابق ، ص 124.

(estime de soi) في حين أن اللحظة الآدابية سيقابلها ما نسميه احتـــــرام الذات (respect de soi)" [1]، ومن جهة " يمكن تسجيل تعارض جذري بين الأخلاق والإتيقا ينكشف بعض معالمه من الميل أو النزوع، والذي هو سبب عدم الانصياع للواجب الأخلاقي لما يستنبطه من سلبية متأصلة تفسد على الإرادة قدرتها على إصدار الأوامر و الالتزام بها في آن، وذلك بسبب الرغبة وعجزها على إخضاع السلوك الذاتي إلى قاعدة التعميم " [2]، و من أجل إثبات أولوية تقدير الذات على احترام الذات نجد ريكور يلخصها في ثلاث نقاط :

1- إن تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات .
2- إن احترام هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار .
3- إن استعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير منبع احترام الذات فقط ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام [3].

إذن من خلال هذه النقاط يمكن القول أن تقدير الذات واحترام الذات سوف يمثلان الاستهداف الأخلاقي من أجل حياة خيرة واحترام الآخر في مؤسسات عادلة، حيث يعطي ريكور الأولوية للاستهداف الأخلاقي على أخلاق الواجب لأن تقدير الذات أكثر من احترامها، وفي هذا الصـــدد يقول ريكور: " وهكذا فإن تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات " [4]. فمن هنا يثبت ريكور أولوية الاستهداف الأخلاقي على فكرة الإلزام التي تنظر إلى الفعل دون غاية في حين أن استهداف الحياة الخيرة يسعى إلى تحقيق الخير عبر التعاطف مع الآخر الذي هو بدوره يقدم احترام وتقدير للذات الأخرى والاعتراف بها، لكن هذا التقدير حسب ريكور لا يكون إلا من خلال الغير وفي هذا الصدد يقول بول ريكور: " وإن كان تقدير الذات يستمد بالفعل دلالته الأولى من الحركة التفكرية التي يعود بفضلها تقييم بعض الأفعال المقدرة على أنها جيدة إلى صانع هذه الأفعال، غير أن هذه الدلالة تظل مجردة مادامت تنقصها البنية الحوارية التي يدخلها الإرجاع إلى الغير وبدورها فإن هذه البنية

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق، ص 344.
[2] - سامي الغابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا ، المرجع السابق، ص 125.
[3] - المصدر السابق ، ص 344.
[4] - المصدر السابق ، ص 344.

الحوارية تظل غير مكتملة خارج الإرجاع إلى مؤسسات عادلة وبهذا المعنى فإن تقدير الذات لا يحوز كل معناه كاملا إلا في نهاية مسار تشكل المكونات الثلاثة للاستهداف الأخلاقي معالمه " [1].

المطلب الثاني: الاستهداف الإتيقي

إن " استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة "[2] تعتبر بمثابة محددات ومكونات أساسية للاستهداف الإتيقي الذي " يستلزم الاهتمام بمطلب السعادة كخير أسمى أو غاية ينشدها الجميع حتى وإن اختلفوا في طبيعتها وربما تسميتها، ثم العناية بالروابط التي تجمعنا بالآخر قريبا كان أم بعيدا باعتباره قدرا يتعين التعايش معه، بل العيش من أجله، وأخير العمل على فهم مقتضيات العدالة سواء على جهة ما تحوزه من معنى أو على أساس ما يتعين توفيره في مؤسسات لضمان تحقيقها " [3].

وعلى هذا الأساس فإن الاستهداف الإتيقي عند ريكور ينبني على ثلاثة محددات التي سوف نتطرق إليها بالتفصيل .

1- استهداف الحياة الجيدة الخيرة: (Viser à la vie bonne)

إن المكون الأول للاستهداف الإتيقي هو الحياة الجيدة الخيرة ، وهذه الأخيرة تحمل في مضمونها الغايات التي تمثل " بالفعل أكثر الأشياء الواقعة في سلطتنا " [4]؛ لأن استهداف الحياة الجيدة هو التمني والحلم والأمل في التحقيق إرادة الانجاز في الوصول إلى الحياة الطيبة، وفي هذا الصدد يقول ريكور " الحياة الجيدة فهي بالنسبة إلى كل واحد منا سديم من

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق ، ص 346.

[2] - " « Appelons visée éthique la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op , cit.p202. « هذه المقولة لخصت مجمل فلسفة ريكور الإتيقية

[3] - سامي الغابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا ، دار الخليج للنشر والتوزيع – عمان ، ط1، س2015، ص 111.

[4] - المصدر السابق، ص 349.

المثل والأحلام لإنجازات عديدة نعد حياتنا بالنسبة لها قد تحققت واكتملت كثيرا أو قليلا ، أو لم تكتمل " [1] .

لكن بالرغم من أن الحياة الجيدة التي تحققها الذات في الوجود إلا أن انجازها لم يكتمل إذا لم تبحث عن الآخر الذي يكملها .

2- مع الآخر ومن أجله :(avec et pour L'autre **)**

يعد مفهوم الآخر الركيزة الأساسية التي حاول ريكور من خلاله بناء مشروعه الأخلاقي حيث يحدد ريكور مفهوم الآخر في قوله : " هناك الآخر بوصفه حاملا لتاريخ آخر غير الذي هو لي في تواشج روايات الحياة، ومع ذلك فما كنت راغبا في المكوث عند هذه الازدواجية لمفهوم الآخر، أعني الآخر من جهة ماهو جسدي الخاضع والمتألم، ومن جهة ماهو المقابل للصراع والحوار " [2].

إن الآخر الذي يقصده ريكور مطالب بتحمل المسؤولية أمام الذات، أما هي فمطالبة بالتعاطف والعيش مع الآخر في علاقة صداقة(Amitié)؛ لأن هذه الأخيرة " تمثل مظهر للرغبة في العيش الجيد "[3]؛ وتسعى إلى تقديم الخير للآخر من أجل أن يتحمل المسؤولية التي يتلقاها من الذات، ومن ثمة تكون العلاقة بينهما مبنية على أساس ما يسميه ريكور بالرعاية وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن ما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفويا نحو الآخر، وإن هذه الوحدة بين الهدف الأخلاقي والجسد العاطفي للمشاعر هي ما بدا لي أنه يبرر استعمال تعبير الرعاية "[4]، أو بمعنى آخر يجب أن تتعامل الذات مع الآخر مثلما تعامل نفسها أو تكون الذات في " موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات "[5]، وهذا ما أكد عليه إيمانويل لفيناس(*Emmanuel Lévinas*) حينما قال : " فنحن ملزمون باستخدام ماهو أنطولوجي

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق ، ص 357.
[2] - بول ريكور، بعد طول تأمل ، المصدر السابق ، ص 106.
[3]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op , cit.p214
[4] - المصدر السابق، ص ص 378-379.
[5] - المصدر نفسه، ص 379.

من أجل حب الآخر، ويجب علينا اللجوء إلى الأنساق التقنية والسياسية حول الغايات والوسائل ، كي نضمن بقاء الآخر " [1]؛ لأن الذات لا تعيش في هذا العالم لوحدها بل تهتم بالآخر وتعتني به وتفتح له الحوار وتتعايش معه، ويعني هذا أن " الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف الآخر، هذا البعد يفرض عليّ موقف متعاطفا مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم، وهذا يتطلب ليس فقط اهتمامي بالآخر بل العناية به ورعايته تقدير الذات ينعكس احتراما للآخر ومن دون هذا الاحترام ليس هناك تبادل ممكن مع الآخر " [2]، لأن الذات السردية لا تعيش وحدها، بل تكتشف بسرعة الثنائية الحوارية للعيش معا (vivre Ensemble) عبر السرد وباكتشافها الآخر فتصبح متعاطفة معه وهذا ما ينعكس على تقدير الذات احتراما للآخر.

وبهذا التحديد فإن الذات مطالبة بالانفتاح على الآخر والتعايش معه، ويكون هذا التعايش(la coexistence) حسب ريكور " ضمن فضاء مشترك تتحدّد علاقاته بواسطة الرعاية والاحترام والتقدير، فالآخر قريبا أم غريبا ، كما أن هذا الآخر مطالب بالمسؤولية (la responsabilité) في احترام الذات وفي هذا الصدد يقول ريكور : " طبعا إن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر، غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر، وبالتالي فإن الذات تكون بصيغة المفعول به لا الفاعل حين يبلغها الأمر بالإلزام بالمسؤولية ليس له من المقابل سوى أنا مستوحاة " [3].

إن الرعاية بالمفهوم الريكوري هي بمثابة " استجابة لتقدير الآخر لي"[4]؛ حيث تعمل هذه الرعاية على تقوية العلاقة التي بين الذات والآخر، لأن هذا الأخير يعيش آلام فتعمل الذات على تقاسم هذه الآلام التي يعيشها الآخر، ومن ثمة يكون تقدير الذات، وفي هذا الصدد يقول ريكور :" تضيف الرعاية البحث عن النقص الذي يجعلنا بحاجة إلى الأصدقاء، ويسبب حركة ارتدادية للرعاية على تقدير الذات، فان الذات تدرك نفسها كآخر بين الآخرين"[5]

[1] - ادريس كثير و عز الدين حطابي، مدخل إلى فلسفة ايمانويل لفيناس، ، منشورات الاختلاف – المغرب ، ط 1، س 2003، ص21.
[2] - أنظر : مقدمة المترجم " جورج زيناتي " بول ريكور ، الذات عينها كآخر المصدر السابق ، ص 52-53
[3] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ،ص 374.
[4] - المصدر نفسه ، ص 381.
[5] - المصدر نفسه ، ص 380.

ويعني هذا أن الذات تفهم ذاتها وتكتمل صورتها إلا من خلال الآخر الذي يبين صورتها ويحدد معيارها الإتيقي.

إن العلاقة الإتيقية التي بين الذات والآخر مبنية على التواصل، حيث تصبح الذات قادرة على مواجهة الشر والتعايش مع الآخر داخل مؤسسات عادلة تضمن لهما الكرامة والصداقة فيما بينهما، حيث ترتكز هذه الإتيقا على دعامات أساسية، ومن بين هذه الدعامات التعاطف مع الآخر و احترامه، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن الإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء" [1]، فهذا القول فقد أكد عليه إيمانويل ليفيناس*(*Levinas* Emmanuel) عندما يعرف الإتيقا في قوله : " فإنها تعني عبور ما هو إنساني ذاته في الإنسان، كانفتاح للأنا عين الذات على الآخر في غيريته، وفي إطار هذه العلاقة يتحدد معنى الوجود ويقال، لأن الغير ليس وحيدا، فهو دوما بشكل مسبق وبالضرورة اثنان " [2]، وبهذا التحديد فإن " تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن تعاشا الواحد دون الآخر، أو أن يفكر في ذاتهما إلا معا، ومن دون الفصل بينهما " [3]، ويرى ريكور أن الذات مطالبة بالانفتاح على الآخر، وأن الذي يتحكم في هذه العلاقة هي الطيبة النابعة من الذات حيث تتقاسم الذات آلام الآخر، كما يجب عليها أيضا التفكير فيه، وذلك من خلال والابتعاد عن فكرة التهميش والإقصاء، ومن ثمة تكون الصداقة بمثابة جسر يربط الذات بالآخر وفي هذا الصدد يقول ريكور : " الصداقة تضيف شيئا من دون أن تأخذ شيء، فما تضيفه هو فكرة المشاركة في التبادل بين مخلوقات بشرية كل واحد منها يقدر نفسه، أما بالنسبة إلى النتيجة الطبيعية للمشاركة، وهي المساواة، فإنها تضع

---

[1]-Paul Ricoeur Soi-même comme un autre, ,op , cit.p213.

* ايمانويل ليفناس (Emmanuel Levinas) فيلسوف فرنسي من أصل لتواني (1906-1995)تلقى دروسه الثانوية في لتوانيا وروسيا، وتابع دروسه في الفلسفة في ستراسبورغ. فدرس الفلسفة في جامعتها وتتلمذ على يد هوسرل وهيدغر بين سنتي1928-1929 .نال الجنسية الفرنسية عام 1930وعمل أستاذا للفلسفة ومديرا لدار المعلمين الاسرائليين الشرقي. عين سنة 1964 أستاذا للفلسفة في جامعة بواتييه، ثم في جامعة باريس-نانتير سنة 1967 ،ثم في جامعة السوربون 1973 . من أهم مؤلفاته: نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل 1930 ،عرض فيه مذهب هوسرل وجوهره. وكتاب الكلية واللانهائي1961 وهو مؤلفه الرئيسي. حدد فيه الميتافيزيقا كونها تجاوزا باتجاه الآخر.:أنظر روني ايلي الفا، " موسوعة أعلام الفلسفة الأجانب والعرب "، تق: الرئيس شاررل الحلو، مر: جورج نخل، ج2: دار الكتب العلمية، ؛ بيروت ط1،1992 ،ص 408

[2] - ادريس كثير و عز الدين حطابي مدخل إلى فلسفة ايمانويل لفيناس، المرجع السابق ، ص 30.

[3] - بول ريكور ، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 360.

الصداقة في طريق العدالة حيث يخلي تقاسم الحياة بين عدد صغير محدود من الأشخاص الطريق أمام توزيع الحصص في تعددية على مستوى جماعة سياسية تاريخية " [1].

وبهذا المعنى فإن الصداقة هي بمثابة الجسر الذي يربط الذات بالآخر الذي يكون دوما متألم، وفي هذا الصدد يقول بول ريكور: " وتبدو الصداقة كوسط حيث تتشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا في حالة الصداقة تكون المساواة لا تحصل إلا باعتراف*(Reconnaissance) الذات بتفوق سلطة هذا الآخر ، وفي حالة التعاطف الذاهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف " [2]. لأن صيغة الآخر المتضمنة في القول الريكوري المتكرّر (مع الآخر ومن أجله) تكشف لنا مدى صدق الاعتراف بالآخر والتعايش معه، وحسب ريكور فإن " الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف البنية الثنائية الحوارية للعيش، إنها تكتشف الآخر، هذا البعد بفرض علي موقفا متعاطفا مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم، وهذا يتطلب ليس فقط اهتمامي بالآخر، بل العناية به ورعايته "[3] لأن " محبة الذات وصداقتها تظهر من خلال علاقتها بالآخر حيث يشتركان نفس الرغبة في العيش معا لأن المساواة في الصداقة مفترضة مسبقا، وفي حالة الأمر الزجري الصادر من الآخر، لا يتم إعادة تأسيسها إلا من خلال اعتراف الذات بتفوق الآخر، وفي حالة التعاطف الذي ينتقل من الذات إلى الطرف الآخر، من ناحية أخرى ، لا يتم إعادة ترسيخ المساواة إلا من خلال الاعتراف بالهشاشة "[4] .

إن الاعتراف بالآخر يكون من طرف الذات والتي هي مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر إذ تقاسم الذات آلام الأخر و تكون متأثرة به؛ لأن" العيش الجيد مع الآخر، ومن أجله في مؤسسات عادلة – لا يمكن تصوره من دون يتأثر مشروع العيش الجيد بالرعاية التي نقوم

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق ، ص 372-373.

* لقد فرض الاعتراف(la reconnaissance) نفسه على الفلسفة الاجتماعية لكونه مفهوما وصفيا تفسيريا في الوقت نفسه . فهو يصف الحالات التي تشكو انعدام أو قلة في الاعتراف كالأقليات، وفي الوقت نفسه يعد تفسيرا لها ، فما تطالب به الأقليات هو الاعتراف بحقوقها . إنه تعبير عن مختلف الأشكال السخط والإدانة والانتهاك سواء على المستوى المحلي والوطني أو على المستوى الدولي والعالمي، دورا تشخيصيا ونقديا في الوقت نفسه سواء في مجال الفلسفة. نقلا عن : زواوي بغورة ، الاعتراف : من أجل مفهوم جديد للعدل ، تق: الدكتور فهمي جدعان دار الطليعة بيروت ، لبنان ط1، س 2012، ص 15، ص 16.

[2] - المصدر السابق ، ص 379.

[3] - أنظر : مقدمة جورج زياتي ، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق، ص ص 52-53

[4]-Paul Ricoeur Soi-même comme un autre, op , cit.p225.

بها ونتلقها " [1] ، ويعني هذا القول أن الذات لا يمكن فهم ما تصدره من أفعال وخطابات مالم تكن قد انفتحت على الآخر الذي يساعدها على فهم ما بداخلها؛ لأن " تأويلية الذات تسير على أثر الرهان الأنطولوجي لوجود الآخر، الذي يمثل بالنسبة لها أساس مشروعيتها الوجودية بفعل التأثير والتأثر " [2]. فهذا يعني أن الجدلية القائمة بين الذات ولآخر تتوقف على الرغبة في الاعتراف المتبادل الذي يرفض كل أنواع العنف*(La *violence*) ويقوم على ثوابت أخلاقية كالحب والاحترام والتقدير .

وبهذا المعنى فإن استمرار حياة الذات لا يكون إلا من خلال الاعتراف بالآخر ومحاورته والعيش معه لأنه هو الذي يضمن للذات البقاء في هذا الوجود المشابك، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " إننا نظل مع تيمة بقاء الآخر وفيه ضمن أفق الحياة، ماذا عساي أصنع بأمواتي الذين يستوطنون ذاكرتي ؟ إنه مشكل ينطرح إزاء أولئك الذيـــــن فــارقوا الحياة ... فعبر إنقذافي في الآخر يبقى بعد رحيلي ، ذريتي وأصدقائي ، أشارك مسبقا في واجب الذاكرة، كما لو كنت أنتمي إلى مستقبل سابق، باق حتى بعد موتي، بيد أن هذا لا ينبغي أن يعود بنا إلى مخيال البـــــقاء الخاص فــيما وراء الحـــياة " [3]، ففي هذا القول يعبر ريكور عن مدى صداقه الآخر ومن أجله،حيث يبن هذه العلاقة في قوله: " بوسعي أن أذهب بعيدا، من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير ما مرة أن الأخلاق تتحدد بالنسبة لي عبر التّوق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة " [4] .

من خلال علاقة الذات بالآخر نخلص إلى أن وعي الذات لذاتها لا يتم إلا من خلال وعيها لذات الآخر، ومن خلال هذه الجدلية التي تقوم بينهما تنفتح الذات على الآخر و تشكل

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص608.

[2] - العربي الميلود، (الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور – رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر –) ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة جامعة وهران ، س 2010-2011 ، ص 115.

* العنف (la *violence*): هو كل فعل شديد وقاس يخالف مجرى طبيعة وجود الشيء أو الكائن الذي يحصل عليه أو عنده هذا الفعل . وبعبارة أخرى يكون العنف عندما يفرض بالقوة على موضوع ما سلوك معين أو حالة معينة لم يكونا ليحصلا لولا تدخل تلك القوة من الخارج . وهو فعل يعمد فاعله في اعتضاب شخصية الآخر . أنظر : -معُين زيادة، الموسوعة الفلسفية الغربية، ج1 ،مادة العنف، ط1 ،معهد الإنماء العربي، بيروت ، لبنان، س 1976 ، ص 625 .

[3] - بول ريكور ، الاعتقاد و الانتقاد ، المصدر السابق ، ص 80 -81.

[4] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص 81.

علاقة إتيقية تتمظهر في جملة من القيم الإنسانية التي تدفع الذات إلى تجسيد فكرة العيش من أجل الآخرين بواسطة الصداقة التي تعد بمثابة حلقة وصل في تحقيق التوازن بين الذات والآخر ، لكن هذا التوازن لن يتحقق إلا من خلال المساواة التي تحققها مؤسسات عادلة .

3- في مؤسسات عادلة :(dans des institutions justes)

إن العيش الجيد مع الآخر ولأجله لا يكتمل إلا من خلال تحقيق المساواة (Egalité) وهذه الأخيرة تضمنها المؤسسة العدالة التي تعد" طرف ثالث في المشروع الأخلاقي الذي سيقودنا إلى فكرة القاعدة أن المؤسسة تعطي الرغبة في العيش معا، وتتمثل وظيفتها في جعل العلاقات الإنسانية تدوم "[1]، لأنها تتميز بالمساواة والمطالبة بتحقيق العدل، وهذا ما نجده عند أرسطو حينما ميز بين نوعين من العدالة فالأولى توزيعية ويسود فيها مبدأ الاستحقاق بين الأشخاص، والثانية تعويضية ويسود فيها المساواة أو القانون .

إن العدالة باعتبارها فضيلة فإنها تنطبق في المؤسسات، حيث يقصد بها البنى المتنوعة لإرادة العيش معا، وبهذا المعنى " إن فضيلة العدل تنطبق أولا على المؤسسات، ونحن نفهم بالمؤسسات البنى المتنوعة لإرادة العيش معا، والتي تتضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك والتمايز وقد ينتج عن ذلك موضوع التوزيع الذي يتضمنه كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس تحت عنوان العدل التوزيعي " [2]، فمن خلال هذا القول يبين ريكور مكونان أساسيان هما: المؤسسة باعتبارها مجال العدالة والمكون الآخر هو التوزيع باعتباره هو موضوع الذي تقوم عليه العدالة، غير أن ريكور لا يكتفي بحصر مفهوم العدالة في جانب العدالة التوزيعية أو العدالة المؤسساتية القانونية، بل يوسع تمديده ليشمل كذلك المعيار الأخلاقي العملي، من خلال إثارة مسألة العلاقة بين العدالة والمساواة .

إن فكرة المؤسسة التي يتحدث عنها ريكور لها ميزتها الأخلاقية ولا يوجد فيها قانون الإكراه أو التسلط من طرف الحاكم بل هي مؤسسة اجتماعية تحكم بما هو متعارف عليه بين

[1]-Paul Ricœur, L'Éthique, la morale et la règle, in Autres temps n°24, 1989-1990, p.52-59

[2] - بول ريكور، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق، ص ص 436-437.

الأشخاص، وفي هذا الصدد يقول ريكور :" يبدو لي أن العادل ينظر إلى جهتين: إلى جهة الخير حين يجعل علاقاته البينشخصية تمتد لتشمل المؤسسات، وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام " [1].

إذن العدالة باعتباره الشرط الثالث الذي يقوم عليه الاستهداف فإنها لا تقوم على التصور الكانطي كما هو عند وجون راولز(*John Rawls*) * عندما " اتسمت بعلم واجبات صارمة : وأن الشيء المهم عنده هو الإلزامي " [2]، فالعدالة مع ريكور هي فضيلة أساسية للمؤسسات وهي التي تساعد على انتقال الإنسان من فرد إلى مواطن أو ما ترغب فيه الذات في حوارها مع الآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " فالمؤسسة هي نقطة تطبيق العدالة والمساواة كمحتوى أخلاقي لمعنى العدل " [3] ، ويضيف ريكور قائلا : " إن الدولة بوصفها تنظيما للعشيرة، تعطي شكلا قانونيا لما يظهر لنا أنه يكون الثلث المحايد في النية الأخلاقية وتكون دولة الحق بهذا المعنى هي إنجاز النية الأخلاقية داخل مجال سياسي وهذا يعني : القانون المدني يحدد – يأمر – يربط الأدوار بين المدين والمرافق والمالك " [4]. وهذا ما يعني أن العدالة ليست مجرد نظام أخلاقي محدد للفضائل الفردية والاجتماعية، بل هي نظام مؤسساتي له مشروعية قانونية ونسق من المعايير العامة المحددة للتعايش والعقوبات ورفع المظالم وجبر الضرر، وبما هي نظام متكامل للالتزامات و الإكراهات العمومية، فهي تطلب من الشخص أخلاقا للمسؤولية تمكنه من الانتقال من مستوى الحياة الإتيقية إلى مستوى التحقق الفعلي للعيش المشترك وثقافة الاعتراف المتبادل، وإذا كان السياسي يحمل مفارقات كثيرة، فإن حكمة ونزاهة الإنسان القادر كمواطن مسؤول، كفيلتان بتضييق دائرة الهشاشة السياسية، وتوسيع دائرة الاعتراف المتبادل.

---

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر السابق ، ص 388.

*جون رولز 1921-2002 (Rowls john)فيلسوف أمريكي، اهتم في أعماله الأخلاقية بدراسة الظلم والشر، ، تقلد عدة مناصب في التعليم،ودرس بعدة جامعات، وكانت جامعة هارفرد آخر جامعة درس فيها ثم تقاعد بعدها كان في بداية فكره ميالا للمذهب النفعي إلا أنه غير وجهة نظره لأنه لا يقدم في رأيه تصور مقنع للحرية والمساواة، كما أنه اهتم بمسألة العدالة، له مؤلفات منها: العدالة له مؤلفات منها: العدالة كإنصاف. علي عبود المحمداوي، مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2 ،ص ص 1211-2213.

[2] - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق ، ص 100.

[3]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op , cit.p227

[4] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 318.

وعلى هذا النحو فإن ريكور يبن لنا مدى تجذر المؤسسة في المجال الأخلاقي وبالتالي هي تمثل امتداد قوي للحياة الخيرة والتي يرمي إليها الاستهداف الأخلاقي والذي هو بدوره يمتد إلى الآخر الذي تتوجه إليه العدالة، وهذا ما يعني أن هذه المؤسسة توفر حياة جيدة للأفراد داخل مجتمع يسود فيه النقاش والصداقة واحترام الآخر حيث يجب على كل فرد أن يكون له " حس بالعدالة "[1]، ووفقا لهذا الرأي فإن ريكور يصرح بأن العدالة لها علاقة بالرغبة، وفي هذا المقام يقول ريكور: " فإن تمني العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق بنفس المستوى من السلوك الأخلاقي، مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل تبادل الصداقة ، وما هو عادل هو بادئ ذي بدئ موضوع رغبة " [2]. وبهذا المعنى فإن الحسّ بالعدل يمثل أحد المضامين الأساسية المكونة للفعل الإتيقي في فلسفة بول ريكور، وفي هذا الصدد يقول: " إن طاعة قاعدة العدالة تتطلب، على المستوى الأخلاقي، أن يجري استقصاء الحالات المشابهة بكيفية مشابهة ، وبأن يتلقى كل واحد حقه من الأقساط المتساوية " [3].فالمساواة حسب ريكور تشهد على التحقق السياسي للرغبة في الاعتراف بالذات والآخر على مستويات نذكر منها : مستوى التخاطب بين الذوات، ومستوى التفاعل العملي، ومستوى الحكي عن الحياة الشخصية أو الجماعية، ومستوى التقدير الإتيقي للذات وتحمل مسؤولية الأفعال. ففي هذه المستويات العملية يرتبط اقتضاء العدالة بوجود قواعد هذه العدالة ومبادئها، وذلك من خلال ما يسميه ريكور الأنظمة الوسيطة للاعتراف، والتي من خلالها يتم تثمين الذات المشار إليها سابقا وأفعالها من منظور بنيات اجتماعية وهيئات ذات معايير وقواعد للتقدير والتقييم والاعتراف والمكافأة.

وعلى هذا الأساس فإن الحس بالعدالة حسب بول ريكور يضمن لنا الانتقال من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي داخل الاستهداف الأخلاقي، ومن ثمة يكون لنا ما يسمى بتقسيم الأدوار داخل المجتمع، ولكن هذا التوزيع لا يكون إلا من خلال ما يسميه ريكور

---

[1]-Poul ricour , soi- méme comme un autre op , cit.p231

[2] - بول ريكور، العادل ، تر: محمد البحري وآخرون ، ج1، المجتمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ، تونس، ط1، س 2003، ص 20.

[3] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق ، ص 149.

بالمؤسسة، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " فالتوسط المؤسساتي مهم وضروري " [1] ففي ظل هذه المؤسسة يتحقق العدل والمساواة وليس كما كان في السابق في الدساتير المختلف التي كانت تعتمد على المساواة بطريقة غير عادلة وفي هذا يقول ريكور: " إن كانت المساواة الحسابية لا تناسب فذلك يعود إلى طبيعة الأشخاص، في ذلك المجتمع القديم لهم حصص غير متساوية مرتبطة باستحقاقات غير متساوية، تحددها الدساتير المختلفة بطرق مختلفة، ومن ناحية ثانية فإن الحصص نفسها هي خارج العدل اللامتساوي " [2].

إذن ريكور يعطي للعدالة استقلالية تامة حتى تضمن للأشخاص المساواة، ومن ثمة يكون لهم الحس بالعدل وليس الحس بالظلم، لأن هذا الأخير حسبه يدخل ضمن اللاعدل، وفي هذا الصدد يقول :" ومن هنا فإن الحس بالعدل لا ينقص شيء من الرعاية، إذ أنه يفترض وجودها بقدر ما تعتبر هذه الناس أشخاصا لا يمكن استبدالهم ، وفي المقابل فإن العدالة تضيف للرعاية لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها " [3].

[1]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op , cit.p233

[2] - بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق، ص 394.

[3] - المصدر نفسه، ص 395.

الفصل الرابع

البعد الإتيقي في الهوية السردية

تمهيد :

المبحث الأول : السرد وتكوين الذات

المبحث الثاني : الصيغة الإتيقية في الهوية السردية

المبحث الثالث: المضامين الإتيقية في الهوية السردية

تمهيد:

يعد السرد من بين التقنيات التي نساهم بها في نقل الأحداث عبر التاريخ، ولقد عرف السرد على أنه العملية التي يقوم بها السارد أو الحاكي أو الروائي وينتج عنها النص القصصي المشتمل على اللفظ (أي الخطاب) القصصي على الملفوظ، وبهذا المعنى فإن السرد هو الذي يساعد على تكوين الذات وفهم ذاتها من خلال ما تنتجه من خطابات وقصص ويتم تثبيته في ذاكرة التاريخ عن طريق الكتابة، وإما تظهر في شكل مضامين إتيقية، وعلى هذا الأساس نطرح هذه التساؤلات التالية : كيف ساهم السرد في تكوين الذات عند ريكور ؟ وما طبيعة الصيغة الإتيقية في الهوية السردية عند ريكور ؟ وما هي المضامين الإتيقية في الهوية السردية عند ريكور ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قسما هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول : السرد وتكوين الذات، والمبحث الثاني فكان عنوانه : الصيغة الإتيقية في الهوية السردية، والمبحث الثالث كان عنوانه : المضامين الإتيقية في الهوية السردية .

المبحث الأول

السرد وتكوين الذات

ـ المبحث الأول : السرد وتكوين الذات

يحتل السرد(Narration)* مكانة أساسية في فكر بول ريكور؛ حيث يعني به " الكلام والخطاب والنص بامتياز"[1]؛ لأن الذات تروي نصوصا في هذا الوجود، ويتم فهمها وتأويلها من طرف الآخر الذي يمثل صورتها، وبهذا المعنى فالسرد هو بمثابة وسيط بين الذات والآخر، حيث يشكل علاقة تكاملية بين الذات والآخر، وتقف الهوية السردية (L'identité narrative) موقف وسط بين الهويتين : الأنا / الآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن الهوية السردية تقف موقفا وسطا بين الهويتين، حين تحول الطبع إلى سرد يروى فإن القصة تعيد إليه حركته التي كانت ألغتها الاستعدادات المكتسبة والتماهيات " [2].

وبهذا التحديد، فإن السرد هو بمثابة وسيط(médiateur)** يعمل على ردم الفجوة التي تكون بين هويتين، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن وظيفة الوسيط هذه التي تمارسها الهوية السردية للشخصية بين قطبي الهوية العينية والهوية الذاتية تشهد وتؤكدها بشكل جوهري المتغيرات المتخيلة التي تجبر القصة هذه الهوية السردية أن تخضع لها، وفي واقع الأمر فإن القصة لا تقبل فقط هذه المتغيرات بل هي تولّدها وتبحث عنها" [3]، ويعني هذا أن الهوية السردية تكمن مهمتها كوسيط بين الهويتين، لأن" الهوية السردية تجمع طرفي السلسلة : ديمومة الزمن في الطبع وديمومة المحافظة على الذات"[4]، ومن ثمة يمكن رصد تمظهرات الذات من خلال" البحث عن هويتها على مستوى الحياة برمتها"[5]

* السرد حاضر في مختلف الأجناس الأدبية كالأسطورة وفي الخرافة وفي الحكاية الرمزية وفي الحكاية وفي القصة القصيرة والملحمة والقصة والمسرحية والمأساة والمملهاة ، والإيماء واللوحة المرسومة ، والزجاج المرسوم والسينما والترويجات الهزلية ، والحدث المتنوع والمحادثة ينظر: رولان بارت . النقد البنيوي للحكاية ، تر: أنطوان أبو زيد ، منشورات عويدات بروت ، ط1، 1988 ، ص89

[1] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 128.

[2] - بول ريكور ، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 335.

** إن دور الوسيط الذي تمارسه الهوية السردية سواء بين التاريخ والخيال أو بين قطبي الهوية الشخصية : الذاتية والعينية يتمظهر بشكل جوهري في المتغيرات المتخيلة التي تتميز بها القصة وتفرضها على الهوية السردية التي بفضل هذه المتغيرات يتجلى : أولا الاختلاف بين قطبي الهوية الشخصية عن طريق تغيير علاقة الواحدة بالأخرى ، وثانيا ضمان نوع نوع من الائتلاف وسط الاختلاف . بمعنى آخر تعمل هذه المتغيرات على مستويين : المستوى الأول تبرز الاختلاف بين الهوية المطابقة والهوية الذاتية وتعمل في المستوى الثاني على جمع وتوحيد العناصر المختلفة .أنظر: جانت بلخن ، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص 67.

[3] - المصدر السابق، ص 306.

[4] - المصدر السابق، ص 335.

[5]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op ; cit ;p139

حيث"يتمكن السرد من تأسيس انطولوجيا ايتيقية وتاريخية للهوية في آن واحد لكونه ترحالا مستمرا وراء المعنى المنكشف تارة والمتحجب طورا خلف الأحداث والممكنات العرضية"[1].

إن الذات تقوم بسرد كل التجارب التي تعيشها من أجل فهم ذاتها من جهة، وفهم الآخر من جهة أخرى؛ لأن الزمن الذي تعيشه الذات هو بمثابة انعكاس على التجربة الإنسانية، أي أنه " يصير الزمن إنسانيا بقدر ما يتمُ التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطا للوجود الزمني" [2] ،كما أن كل عالم سردي قصصي يميزه الطابع الزمني للتجربة الإنسانية، وهذا ما يعني أن الذات تصبح سهلة للفهم عندما تكون عبارة عن حكاية أو قصة التي يرويها الناس عنها؛ لأن السرد يعبر عن وجود الفرد والجماعة في كل الأزمنة سواء كانت في الحاضر أو في الماضي أو المستقبل .

وبناء على ذلك فإن فهم الذات لا يكون إلا من خلال تأويل القصص(le récit) التي تعيشها الذات مع نفسها أو مع الآخر، وبالتالي فالذات تكشف عن هويتها من خلال الهوية السردية(L'identité narrative)؛ لأن هذه الهوية متصلة بالهوية الشخصية (L'identité personnelle) من خلال حضورها في الزمن، وفي هذا الصدد يقول بول ريكور : " أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها ؟ ألا تصبح قصص الحياة نفسها أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية "[3]؛ لأن هذه الأخيرة : " تنتج الفرصة للتمييز بين هوية الذات وهوية الأشياء " [4].

إن الذات تتميز ببنية حوارية، ولها القدرة في سرد أقوالها وأفعالها عن طريق الرموز لأن الذات يتأسس وجودها عن طريق النص الذي تكونه في زمن الحاضر أو في المستقبل

[1] - مصطفى بن تمسك ، الذات المتعددة عند بول ريكور ، بحث محكم / قسم العلوم الإنسانية ، تونس ، س 05 أفريل 2016 ، ص 17.

[2] - بول ريكور، الزمان والسرد : الحبكة والسرد التاريخي ، ج1، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم ، مر: جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، ط1، س 2006، ص 95.

[3] - بول ريكور، الهوية السردية، ضمن كتاب الوجود الزمان والسرد: فلسفة بول ريكور ، المصدر السابق، ص 251.

[4] - بول ريكور، العادل، ج1، المصدر السابق، ص 38.

لأن " الرواية التي يخترعها ويقصها هي تجربة زمنية، وأن الزمن الإنساني هو زمن سردي"[1].

وفي هذا الصدد، فإن الذات تتشكل وتتمظهر في شكل هوية سردية محافظة في نفس الوقت عن هويتها الشخصية؛ لأن "معرفة الذات تأويل ، وأن تأويل الذات، بدوره، يجد في السرد، من بين إشارات ورموز أخرى وساطته الأثيرة ، وتقوم هذه الوساطة على التاريخ بقدر ما تقوم على الخيال ، محّولة قصة الحياة إلى قصة خيالية ، أو إلى خيال تاريخي" [2].

إذن الحياة حسب الفهم الريكوري تكون قابلة للفهم عندما تتحول إلى حكاية أو قصة*؛ لأن الحياة يجب أن تعاش وتروى، ثم تأول وتفهم، ومن ثمة يكون السرد مصدر من مصادر معرفة الذات، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " تروى الحياة ويعاش السرد، ولا يكون بإمكاننا التخلي عن اعتبار السرد ركنا أساسيا من أركان أية نظرية في المعرفة " [3] فبهذا المعنى فالسرد هو إحدى العوامل الأساسية المساعدة على تمظهر الذات وتشكلها في التاريخ، وهذا ما يعني أن الهوية السردية ليست مجرد قدرة خطابية، بل هي قدرة على الفعل تندرج ضمن مجال الممارسة وتسمح لنا بفهمها، وعلاوة على ذلك، فهي قدرة زمانية تعطي لوجود الفرد إمكانية تشكيل هويته السردية، وذلك من خلال بلورة تصور حول ذاته وفهمها وتأكيدها على استحضار الزمان بصيغ مختلفة: الحكاية، التاريخ.

ووفقا لذلك فإن السرد هو بمثابة الوسيط الذي يفتح الذات على مختلف صراع التأويلات ويسهل عليها معرفة ذاتها من خلال تعدد القراءات التي يكتشفها الآخر من جميع جوانب الحياة التي تعيشها من جهة، ومن جهة أخرى يجعلها تنفتح على كل الأحداث التي تعيشها

[1] - أنظر مقدمة مترجم كتاب بول ريكور، الذات عيها كآخر، المصدر السابق ، ص 25.

[2]- بول ريكور، الهوية السردية، ضمن : الوجود والزمان والسرد، المصدر السابق ، ص .ص 251-252

* إن فهم الذات هو عملية تأويل ، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلا إياها عن بقية الإشارات والعلامات والرموز . فالسرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخيالية جاعلا من تاريخ حياة قصة خيالية، أو إذا شئنا قصة تاريخية . أنظر في هذا الصدد تعليق بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، ص 251

[3] - سعيد الغانمي ، الفلسفة التأويلية عند بول ريكور ، ضمن كتاب : الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور ، المصدر السابق ، ص 32.

وتتحرر؛ لأن الذات تحمل في طياتها أسرار، وهذا الأخير لا يمكن معرفته إلا من خلال السرد الذي يتحول إلى نص قابل للقراءة.

إن النص الذي تقوله الذات " ينبع من قصص مكبوتة لم تروّ بعد في اتجاه قصص فعلية تستطيع أن تكونها الذات وتتمسك بها بوصفها مكونة لهويتها الشخصية، والبحث عن الهوية الشخصية هو الذي يضمن استمرار بين القصة الضمنية والابتدائية والقصة الفعلية التي نفترض مسؤوليتنا عنها" [1].

وبهذا الاعتبار فإن سرد الحياة يكون وفق قالب سردي يساعد الذات على المحافظة على ذاتها كما أنه يعطيها القوة في سرد كل الأحداث والخيال الذي يكون بداخلها؛ لأن كل فرد يتمتع بهوية سردية، وفي هذا الصدد يقول ريكور :" في حين أن كل فرد يعيش هويته ويسرد من خلال ذاتيته فتصبح هويته السردية مكان التقاء الحدث، الخيال، الحقيقة والقصص المنسوخة حولها، ذلك أن الهوية السردية هي بالتمام عكس الهوية المجردة، وفي هذه الهوية يلتقي الزمن الكوني الخارجي مع الزمن المعاش " [2].

فالذات يمكن معرفتها إلا من خلال سرد حياتها؛ لأنّ "إدراك حركة الحياة وفهم معانيها يقتضيان وساطة السرد" [3]، حيث تنسب لنفسها أحداثا يمتزج فيها الخيال بالواقع، وهذا ما أكده بول ريكور عندما قال : " ومع ذلك فأنا أحصر مصطلح «قصص خيالي» بتلك الإبداعات الأدبية التي ليس لها طموح السرد التاريخي إلى إنشاء سرد حقيقي "[4]، يتم فهمه على شكل هوية سردية، لأن هذه الأخيرة " يكتسبها الإنسان عبر توسط الحكاية، أي عبر إنتاجه لمختلف ضروب القص والسرد والحكاية وانفعاله بها" [5]؛ لأن الذات التي تكون منغلقة

[1] - بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 128.
[2] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص661.
[3] - بلعاليا دومة، (جدل التاريخ والسرد عند بول ريكور) ، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية ، مؤسسة كنوز ، الجزائر ، المجلد 7 ، ع 3 ، س2019 ص96.
الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/180888
[4] - بول ريكور ، الزمان والسرد : التصوير في السرد القصصي ، ج2، تر: فلاح رحيم ، دار الكتاب الجيدة المتحدة ، بيروت ، ط1، س 2006 ، ص 22.
[5] -حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند ريكور ، المرجع السابق ، ص 26.

على نفسها " من دون مساعدة التوسط السردي فإن الهوية الشخصية تقع في المفارقات "[1] وهذه الأخير تنتج الوحدة والانطواء مما يؤدي بالذات الوقوع في الأخطاء والشر وتعيش الضياع، فلهذا فالسرد هو الوسيلة التي تنقل كل ما يجري في الذات من أحداث التي تعاش في اللحظات والأزمنة، وبهذا الاعتبار، فالذات لا يمكن أن تعي معنى تجربتها الزمنية التي تعيشها إلا من خلال السرد الذي يساعدها على أن تقر من خلاله على أفعالها و الشروط المحددة لها، حيث تقوم الذات بالحكي والقيام بالأفعال التي تختبئ بداخلها ومن ثمة يتحول السؤال الميتافيزيقي " من أكون ؟" إلى سؤال إتيقي " ماذا أستطيع أن أفعل ؟" .

إن الحياة الإنسانية تختلف عن الحياة الحيوانية ويكمن هذا الاختلاف في أن الحياة الإنسانية تعيش تجربة ممزوجة بالفعل والعناء، ومن خلال هذا الخليط يتكون نسيج الحياة الذي يحاول السرد أن يحاكيه بطريقة إبداعية، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " أول نقطة يرسو فيها الفهم السردي في التجربة الحية تكمن في بنية الفعل الإنساني والعناء. من هذه الناحية، تختلف الحياة الإنسانية اختلافا شاسعا عن الحياة الحيوانية "[2]، فمن خلال الفعل والعناء تكون الذات قادرة على التعبير عن حياتها على شكل قصص وحكايات ترويها، ومن ثمة تكَوّنُ هويتها الشخصية وتحافظ على استمراريتها من خلال مشاركة تجربتها مع الآخر الذي بدوره يحاول الإنصات إليها، لأن وجوده ضروري من أجل تضميد جراح الذات .

وبهذا التحديد فالهوية السردية لا تنحصر في تشكيل الذات القادرة على القول والفعل وعلى الحكي والتواصل، بل تمتد إلى تشكيل قدرتها الأخلاقية ومواقفها الوجدانية والسياسية وأحكامها العملية وتقييماتها، ومن ثمة تتقوى القدرة على الفعل لدى الذات كلما خلقت مسافة نقدية مع النماذج الجاهزة للسلوك التي تقدمها حكايات الآخرين، والبحث عن نماذجها في إطار الغايات العامة للقصد الإتيقي، خصوصا الاعتراف بحتمية العيش المشترك.

[1]-Poul ricour , soi- méme comme un autre ,op ; cit ;p150

[2] - بول ريكور، " الحياة بحثا عن السرد " ضمن كتاب : الوجود والزمان والسرد في فلسفة بول ريكور ، المصدر السابق، ص 49.

من ما سبق يمكن القول أن السرد يساعد الذات على تكوين شخصيتها، وذلك عن طريق سرد حياتها في شكل قصص وحكايات، وهذه الوسائط تساعدها على تشكيل الوعي بذاتها عبر تأويل تجربتها تأويلا سرديا بمساعدة الخيال وهذا الأخير "لا يكتمل إلا بالحياة، وأن الحياة لا تفهم إلا من خلال القصص التي نرويها عنها" [1] فمن خلال هذه القصص التي ترويها الذات عن نفسها تكون قد ساهمت في تكوين نفسها وشاركت الآخر في تجربتها الإنسانية عن طريق السرد، فالهوية السردية تلعب دورا هاما في تشكيل الذات القادرة على الكلام والفعل وعلى الحكي والتواصل.

بعدما عرفنا أن الهوية السردية تساعد الذات على البقاء، فإن هذه الهوية السردية أثناء سردها ستجعل الذات في حالة انسحاب وغياب، وهذا ما جعل بول ريكور يتفطن ويطرح هذا السؤال : كيف يمكننا إذا أن نحافظ على المستوى الأخلاقي على الذات التي تبدو على الصعيد السردي قد تلاشت ؟

يجيب ريكور عن هذا التساؤل معتبرا أن الديالكتيك في إثبات الذات وإزالة الذات يؤدي إلى أزمة الذات؛ لأن "العدم المستحيل للذات يصبح أزمة وجودية للذات " [2]، ومن أجل تجاوز هذه الأزمة يجب على الذات أن تلاقي الآخر ويعني هذا حسب ريكور " تصبح الذات متهيئة لتستقبل الآخر غير الذات لأنه يجب أن لا يكون نتيجة أزمة الهوية الذاتية استبدال احترام الذات بكراهية الذات" [3].

[1] - بول ريكور، " الحياة بحثا عن السرد " ضمن كتاب : الوجود والزمان والسرد في فلسفة بول ريكور المصدر السابق ، ص 52-53.
[2] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 339.
[3] - المصدر نفسه ، ص 339.

المبحث الثــاني

الصيغة الإتيقية في الهوية السردية

ـ المبحث الثاني : الصيغة الإتيقية في الهوية السردية

إن الهوية السردية(L'identité narrative) تمثل صورة الهوية الشخصية في طابعها السردي؛ حيث تروي الذات قصصا وحكايات تجعل الآخر يتعرف عليها ويصدر حكم أخلاقي عليها، وفي هذا الصدد يقول ريكور : "إن اللذة التي نتمتع بها ونحن نتابع مصير الشخصيات تتضمن بالطبع أن نتوقف عن إصدار أي حكم أخلاقي حقيقي في الوقت عينه الذي نتوقف فيه كذلك عن اعتبار العمل كأمر محقق" [1].

وعلى هذا الأساس فإن الصيغة الإتيقية في الهوية السردية تظهر من خلال ما يتم سرده من الذات الساردة التي تعيش جميع التجارب في أزمنة متعددة؛ حيث تصبح هذه التجارب الأدبية رواية أو قصة تحمل طابع أخلاقي؛ لأن " كل فرد يعيش هويته ويسرد من خلالها ذاتيته فتصبح هويته السردية مكان التقاء الحدث والخيال" [2]، ويعني ذلك " أن التجارب الفكرية التي نقودها داخل مختبر المخيال هي أيضا رحلات استكشافية نقوم بها داخل مملكة الخير والشر " [3]. ومن ثمة تكون جميع "الخيالات الأدبية يمكن اعتبارها تنويعات متخيلة حول موضوعة الحياة الطيبة التي رأينا أنها تؤلف اللبنة الأولى في البناء الإتيقي– الأخلاقي"[4].

إن الهوية السردية(L'identité narrative) باعتبارها صورة مماثلة للهوية الذاتية(l'*identité- ipse*) فإنها " تفسح فضاء تخيليا للتجربة أين يتحقق الحكم الأخلاقي ضمن صيغة شرطية" [5]، وهذه التجربة هي الطبع (caract*ère*) الذي يمكننا من التعرف على هوية الشخص و المحافظة على ذاته ، ويعني هذا حسب بول ريكور أن الهوية السردية هي بمثابة وساطة: " تقف موقفا وسطا بين الهويتين، فحين يتحول الطبع إلى سرد يُروى فإن القصة تعيد إليه حركته التي كانت ألغتها الاستعدادات المكتسبة والتماهيات- مع المتجددة

[1] ـ بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص 332.
[2] المصدر نفسه، ص 661.
[3] ـ المصدر نفسه، ص 332.
[4] ـ بول ريكور، بعد طول تأمل ، المصدر السابق ، ص147.
[5] ـ حاتم الورفلي، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، 2000، ص 79.

وحين يحول هدف الحياة الحقيقية إلى سرد يروى فإن القصة تعطيه السمات المعروفة التي تتحلى بها الشخصيات المحبوبة أو المحترمة" [1]، وهذا القول يثبت لنا أن السرد و الأخلاق في علاقة متشابكة يصعب الفصل بينهما، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "وهكذا، فالسردية والأخلاقية متشابكتان، في الكيفيتين اللتين اعتبرناهما الآن، أكثر مما يبدو لنا ، من الوهلة الأولى " [2].

وبهذا التحديد فالطبع هو بمثابة المكون الأساسي للذات؛ حيث يتميز بخصائص تجعل الذات تتميز عن الآخر في ما يتم سرده عنها؛ لأن ما يتم سرده في خطابات وقصص هو بمثابة الطبع الذي تتميز به الهوية الذاتية(l'*identité- ipse*)، ومن ثمة يصبح هذا الطبع المسرود عبارة عن وسيط بين الذات والآخر .

إن الطبع هو النواة الأساسية المكونة للذات، وهو الذي "يمكننا من التعرف على هوية الشخص ثم إعادة التعرف على هذه الهوية" [3]؛ لأن الطبع هو " مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه هو عينه بفضل السمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهوية العددية، والكيفية، والاستمرارية غير المنقطعة، والديمومة في الزمن، ومن هنا فإنه يدل بطريقة رمزية على عينية الشخص " [4].

وبهذا المعنى فالطبع يمثل الصورة الحقيقة للذات وما تحمله من قيم أخلاقية، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " إنني اليوم أقول بأن الطبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرف على الشخص، وبهذه الصفة فإن الطبع يمكن أن يشكل النقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهوية الذاتية تتميز عن إشكالية الهوية العينية" [5]، فمن خلال هذا القول يتبين أن جميع الاستعدادات التي تصدر من الشخص فإنها نابعة من الطبع، أما الاستعدادات التي تكون لا تتناسب مع الشخص فإننا نقول أنها ليست من طبع الشخص، وهذا ما يعنيه

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 335.
[2] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 148.
[3] - المصدر السابق، ص334.
[4] - المصدر السابق، ص 258.
[5] - المصدر السابق، ص 261.

ريكور عندما يقول: "نستطيع أن نتعرف إلى أي شخص بفضل استعداداته التي نستطيع أن نسميها التقديرية، ولهذا فإن أي تصرف لا يتناسب مع هذا النوع من الاستعدادات يجعلنا نقول بأنه ليس من طبع الشخص الذي نتكلم عليه، وأن هذا الأخير لم يعد هو نفسه بل إنه أصبح خارج ذاته " [1].

إذن الهوية الذاتية(l'*identité- ipse*) تعبر عن طبعها من خلال الهوية السردية؛ حيث تمثل هذه الأخيرة وسيط بين قطبي الهوية العينية والهوية الذاتية؛ حيث " تقف موقف وسط بين الهويتين، حين يتحول الطبع إلى سرد يروى فإن القصة تعيد إليه حركته التي كانت ألغتها الاستعدادات المكتسبة والتماهيات ... إن الهوية السردية تجمع طرفي سلسلة : ديمومة الزمن في الطبع وديمومة المحافظة على الذات " [2]. وبهذا المعنى فالطبع يخص الاستعدادات الفطرية للشخصية التي لا نستطيع تحويلها من حيث كونها جوهرا، أما الذاتية فمتغيرة وتظهر عندما تبدأ الشخصية رحلتها عبر مسار السرد، ويدخل طبعها في تفاعل في حقل السردية فتتعرف على ذاتها.

وعليه فالطبع يشكل هوية ثابتة للهوية الشخصية(l'*identité* personnelle)، لكن هوية الذات لا يمكنها أن تتشكل إلا إذا شكلت تجربتها في العالم القصصي؛ لأن النصوص السردية لا تروي طبع الشخص، وإنما تروي التغيرات التي تطرأ على الذات في بعدها الزمني داخل مختبر الحياة؛ حيث يمكننا " أن نتعرف على أي شخص بفضل استعداداته التي نستطيع أن نسميها التقديرية، ولهذا فإن أي تصرف لا يتناسب مع هذا النوع من الاستعدادات يجعلنا نقول بأنه ليس من طبع الشخص الذي نتكلم عليه" [3].

إذن الصيغة الإتيقية في الهوية السردية تتمثل في تحويل الطبع الذي يكون في الهوية الذاتية إلى نص يتم فهمه وتأويله من طرف الآخر، لأن الحياة لا يمكن قراءتها إلا إذا تحولت نص قابل للقراءات المتعددة، وفي هذا الصدد يقول بول ريكور " يبدو واضحا بأن تأثر

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 263.
[2] - المصدر نفسه، ص 335.
[3] - المصدر نفسه، ص 263.

الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطا ممتازا من أجل إجراء التجارب الفكرية التي لا تستطيع العلاقات " الحقيقية " للتخاطب والتبادل تغيّبها على العكس من ذلك فإن تلقي المصنفات القصصية يساهم في تكوين الخيالي والرمزي للتبادل الفعلي للكلام والعمل" [1]، وبهذا المعنى فإن الهوية السردية باعتبارها خطاب نابع من التأمل تنتج لنا خيالا حرا؛ لأن" الخيالات الأدبية يمكن اعتبارها من ثمة تنويعات متخيلة حول موضوعة الحياة الطيبة التي رأينا أنها تؤلف اللبنة الأولى في البناء الإتيقي – الأخلاقي، وعلاوة على هذا فالعمل التصوري الذي يواصله، الخيال في نطاق المخيلة لا يعدم الإسهام في إعادة تصوير عالم القارئ وعلى الرغم من أنها تقود إلى مملكة الممكنات " [2].

ولهذا سعى بول ريكور على توسعة مفاهيم السرد في النص الديني باعتباره يحمل قيم أخلاقية مثل الشر، الخطيئة الإثم ، العقاب، وعلى سبيل المثال فإن" الشر(le mal) قد تحول من كونه مسألة أخلاقية دينية، تتمحور أساسا حول مفهوم الإثم إلى مسألة شكلت ما يشبه الفوبيا الجماعية، حيث اختزلت القيم السامية وتحولت إلى طقوسية حسّوية عبثت بخزان الأنطولوجية القابع في أعماق الإنسان" [3].

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر نفسه، ص 608.
[2] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص147.
[3] - أنظر مقدمة مترجم كتاب: بعد طول تأمل، ص 11.

المبحث الثــالـث

المضامين الإتيقية في الهوية السردية

- المبحث الثالث : المضامين الإتيقية في الهوية السردية

لقد تحدث بول ريكور عن المضامين الإتيقية في آخر فصل من كتابه "الذات عينها كآخر"؛ حيث تمثلت هذه المضامين في ما يسميه ريكور " أخلاقيات الغيرية "، والتي تحتوي على ثلاث أخلاقيات: وهي أخلاقيات الجسد – أخلاقيات الغير – أخلاقيات الضمير.

أ- أخلاقيات الجسد

إن الذات التي تحمل طبعها في طياتها تجد مرساها في الجسد(le corps) الذي هو " واسطة بين الذات وعالم مأخوذ هو نفسه بحسب الدرجات المتغيرة لسهولة سلوكه أو قابلية تحقيقه" [1]، فالجسد هو الهيكل الذي يربط الذات مع الآخر وتستطيع الذات من خلاله أن تعبر عن طبعها الذي يكتشفه الآخر .

فالذات التي لا تستطيع أن تقوم بسرد قصصها فإنها تعيش الألم(souffrance)، وهذا الأخير يظهر من خلال الجسد الحامل لها وفي هذا الصدد يقول ريكور : "وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكالا خفية للتألم : عدم القدرة على السرد، ورفض السرد والتشديد على ما يروى وهي ظواهر تذهب إلى أبعد من الأحداث الطارئة "[2]، فمن خلال هذا القول يظهر جليا أن الذات التي تعيش الانغلاق وعدم القدرة على السرد فإنها تحتقر ذاتها، وتكره الآخر عندما يفوق التألم الوجع المادي الذي يحس به الجسد، ومن ثمة تدخل في صراع العنف مع الآخر والذي ينتج عنه الشر؛ لأن" معظم هذه الآلام يذيقها الإنسان للإنسان، وهذا ما يجعل الجزء الأهم من الشر في العالم ينتج من العنف الذي يمارسه البشر فيما بينهم " [3].

ب- أخلاقيات الغير (آخرية الآخر)

إن الذات لا تكتمل صورتها إلا من خلال الآخر الذي تتعايش معه في هذا الوجود؛ لأن " الذات ليست في مواجهة ذاتها المتماهية فحسب، بل هي أيضا في مواجهة الغير، ولا

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر المصدر نفسه، ص 590.
[2] - المصدر نفسه، ص 592.
[3] - المصدر نفسه ، ص 593.

تكتمل صورتها الأنطولوجية إلا في ضوء الغيرية* غيرية تلعب دور مزدوج داخل الفعل"[1] فالآخر هو الذي تحكي له الذات ما بداخلها من مكبوتات وشعور وهو الذي يحفزها على فهم ذاتها، ومن ثمة تؤثر الذات على الآخر وتتأثر به؛ لأن " وعي الذات لذاتها لا يمكن أن يتم إلا من خلال وعيها لذات الآخر، أي أن تتأمل هذه الذات ذاتها على أنها ذات أخرى مغايرة، أي تنظر إلى نفسها مـــن زاوية مغايرة " [2].

وهذه العلاقة التي بين الذات والآخر حسب ريكور تمر عبر تأويلنا لعلاقتنا بالآخر الذي هو الغير، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "بوسعي أن أذهب بعيدا، من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقتضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير ما مرة أن الأخلاق تعدد بالنسبة لي عبر التوق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلع إلى مستويات عـــــادلة " [3] فمن خلال هذا القول يتضح أن الذات ليست جوهرا مستقلا بل هي في حاجة ماسة إلى الآخر الذي يكملها ويستمع إليها .

إذن ريكور يعطي الأولوية المطلقة للآخر في تأسيس الذات فهو يريد أن يخرج الذات من صميم الفلسفة التأملية التي كانت تنظر إلى الذات على أنها محور المعرفة ومصدر كل معارفنا، لكن معه أصبحت الذات كبنية حوارية وكذات متكلمة تصدر خطابات يتفاعل معها الآخر ويفهمها؛ حيث يعمل هذا الآخر / الغير على تحفيز الذات، وبهذا المعنى " إن الغيرية تصبح بديلا منهجيا ووجوديا عن الذات المتناهية، لكنها من جهة ثانية تعمل على تحفيز الذات بل استفزازها بغية بلوغ أعمق ماهياتها وفق شعار الهيرمينوطيقا " [4].

---

* لفظ " الغير " في علم النفس مقابل لفظ " أنا " فكل ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم اللاأنا أو الآخر . فالأنا إذن هو الذات المفكرة ، والموضوع الخارجي هو الآخر . والغيرية (Altérité) مشتقة من الغير (Autre) وهو كون كل من الشيئين خلاف الآخر . وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ويقابلها الهوية . أنظر: جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق، ص 130-131 .

[1] - أنظر : مقدمة مترجم كتاب بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق ، ص 11.

[2] - العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور : رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر، أطروحة دكتوراه في الفلسفة ، جامعة وهران س 2010-2011 ، ص51.

[3] - بول ريكور ، الاعتقاد و الانتقاد ، المصدر السابق ، ص 81.

[4] - أنظر مقدمة مترجم : بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق ، ص 11.

إن الآخر الذي بقصده ريكور ليس الآخر المقابل للذات، بل الآخر الذي يشكل أكثر تطابقا وحميميا بين الأنا والأنا عينه، ومن خلال هذا التقابل تؤثر الذات فيه ويتأثر بها، وفي المقام يقول ريكور : "بأن الآخر هنا ليس فقط مجرد المقابل للعينية، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه، فعلى الصعيد الفينومينولوجي الفعلي، هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها "[1]، ويظهر هذا التأثر الذي بين الذات والآخر من خلال الخطاب السردي الذي يمثل الطابع القصصي؛ حيث يتعرف الآخر على الهوية الشخصية لهذه الذات من خلال ما تم سرده في شكل خطاب؛ لأن " التبادل عينه بين الذات المتأثرة والآخر المؤثر هو الذي يحكم على الصعيد السردي تماهي قارئ القصة بالأدوار التي تقوم بها شخصيات مكتوبة في غالب الأحيان بصيغة الغائب، وذلك حين تدخل هذه الشخصيات في صياغة حبكة القصة، في وقت واحد " [2]؛ لأن القصص الخيالية التي تنتجها الذات تشكل علاقة تأثر الذات غير الذات وفي هذا الصدد يقول ريكور : " يبدو واضحا بأن تأثر الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطا ممتازا من أجل إجراء التجارب الفكرية التي لا تستطيع العلاقات الحقيقية للتخاطب والتبادل أن تغيّبها، على العكس من ذلك فإن تلقي المصنفات القصصية يساهم في تكوين الخيالي والرمزي للتبادل الفعلي للكلام والعمل، وهكذا فإن الكائن المتأثر على الحال القصصية يتداخل في الكائن – المتأثر للذات على الحال الحقيقة "[3] .

إن البعد الأخلاقي والإلزامي يظهر في الجدل القائم بين الذات والآخر؛ حيث تمثل الصداقة(l'amitié) رابطة قوية بينهما وفي هذا الصدد يقول ريكور " من أجل أن يكون المرء صديق ذاته... عليه أن يكون قد سبق له ودخل في علاقة صداقة مع الآخر كما لو كانت الصداقة للذات عينها تأثيرا ذاتيا مترابطا ترابطا وثيقا مع التأثر بالغير الصديق ومن أجله"[4]، وهذا ما يعني أن بول ريكور يضع شرطا أساسيا للذات التي تريد أن تكون صديقة

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 606-607.
[2] - المصدر نفسه، ص 607.
[3] - المصدر نفسه، ص 608.
[4] - المصدر نفسه ، ص 608-609.

نفسها؛ حيث يتمثل هذا الشرط في ربط علاقة صداقة أولا مع الغير، ومن ثمة تستطيع الذات أن تكون صديقة نفسها؛ لأن الصداقة هي بمثابة الحلقة أو النسق الذي يعمل توازن بين الذات والآخر، فالصداقة تعمل على ربط الذات بذاتها، ومن جهة أخرى تعمل على تثبيت علاقة بين الذات والآخر بواسطة القيم الإنسانية من أجل التعايش(la *coexistence*) مع بعض أو بتعبير ريكور العيش من أجل الآخرين .

بهذا التحديد فإن العلاقة الجدلية التي بين الذات والآخر، تظهر من خلال مظهري الرعاية والإلزام الأخلاقي؛ حيث يمثل المظهر الأول حركة الذات في البحث عن الآخر والتعايش معه عن طريق الصداقة، بينما يتميز المظهر الثاني الإلزام الأخلاقي في أن الآخر يلزم الذات بالوفاء وتحمل مسؤولية أفعالها اتجاه نفسها، واتجاه الآخر في شكل قاعدة تسمى المعاملة بالمثل، فهذه القاعدة تعني أن كل من الذات / الآخر يجب أن " يتحمل مسؤولية (Responsabilité) عمل وُضع مباشرة تحت قاعدة المعاملة بالمثل التي تحولها قاعدة العدالة إلى قاعدة المساواة، ونتيجة لذلك فإن جمع كل المشاركين لدوري الفاعل والمتلقي هو الذي يجعل شكلا نية الأمر القاطع المطلق تتطلب " مادة " تعددية للفاعلين المتأثرين كل واحد منهم بدوره بعنف ممارس بصورة متبادلة " [1] .

من هنا فالآخر حسب ريكور مفترض مسبقا، ولكنه كان مخفي فهو الواسطة التي تساعد الذات في فهم هذا الوجود ويحافظ على بقائها ويقدم لها يد العون، وفي هذا الصدد يقول ريكور: " كنت عرفت بأن الآخر ليس أحد مواضيع (objects) أفكاري، ولكنه مثلي، فاعل حقيقي للفكر، وأنه يدركني أنا نفسي كآخر غيره هو، وأننا معا نستهدف العالم كطبيعة مشتركة، وأننا معا أيضا، نبني مجموعات أشخاص قادرة على أن تتصرف بدورها على مسرح التاريخ كشخصيات من درجة عليا " [2]، ويسترسل قائلا : " الآخر الذي يساعدني على جمعي لذاتي وتثبيتي ومحافظتي على إبقائي داخل هويتي " [3]، وبهذا المعنى فالآخر

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص609.
[2] - المصدر نفسه ، ص 612.
[3] - المصدر نفسه، ص 612.

وإن كانت صورته غريبة عن الذات فإنه مع طول الوقت يتعرف على الذات ويساعدها؛ لأن الآخر ليس محكوم عليه بأن يظل غريبا، ولكنه يمكن أن يصبح شبيهي، أي يصبح واحدا مثلي.

وعليه فالذات لا تعيش ذكريات الآخر، بل لكل واحد منهما خصوصياته وذكرياته التي يتميز بها ويعيش بها؛ لأن هبة الآخر لا تسمح بأن يعيش المرء معيوشات الآخر مثلها مثل الذاكرة التي هي "سلسلة ذكريات الآخر لا تأخذ إطلاقا مكانها داخل سلسلة ذكرياتي الخاصة بي، بهذا المعنى فإن الفارق لا يمكن أن يلغى بين عرض معيوشي وإهداء معيوشك"[1]؛ لأن الذكريات تتميز بالخصوصية ولا يستطيع أي أحد أن يتدخل فيها باعتبارها مخزون يحتفظ به كل واحد منا داخل تاريخ ذكرياته، وهذه سمة سلبية حسب ريكور، بدليل أن السمة السلبية التي تعيشها الذات والآخر قد أضاف إليها ادموند هوسرل سيمة إيجابية وهي ما يسميه (الإهداء) أي أن الذات تدرك الجسم الذي أمامها كجسد أي تقوم حسب قول هوسرل على " تحويل إدراك حسي خارج عن جسدي"[2].

وفي إطار الحديث عن هذه العلاقة التي بين الذات والآخر يقدم لنا بول ريكور الفيلسوف ايمانويل لفيناس الذي هو بدوره اهتم بهذه العلاقة؛ حيث يعتبر ايمانويل لفيناس أن الآخر يظهر من خلاله وجهه(Le visage) " حين يرتفع وجه الآخر في مواجهتي أو أعلى مني فهو ليس مجرد ظهور أستطيع أن أضمه إلى داخل حرم تصوراتي الخاصة بي، بالطبع الآخر يظهر وجهه يجعله يظهر غير أنّ الوجه ليس مشهدا إنه صوت، هذا الصوت يقول لي لا تقتل " [3] ، وبهذا المعنى فالوجه يشير إلى الآخر ، وذلك "عندما ننظر إلى الوجه فإنه يمكننا أن نقرأ الكثير من المعاني التي ربما تعجز اللغة المستعملة التعبير عنها فصورة الوجه خير من ألف كلمة قد يقولها اللسان " [4]؛ لأن المعنى الحقيقي للآخر يتمثل حسب

[1] - بول ريكور ، الذات عينها كآخر، المصدر نفسه ، ص 614.
[2] - نقلا عن المصدر نفسه ، ص 614.
[3] - المصدر نفسه، ص 618.
[4] - محمودي خليف، بهادي منير ، (الغيرية في الفلسفة الغيرية من القول إلى البراكسيس) ، مجلة مقاربات فلسفية: جامعة عبد الحميد ابن باديس ، ع 8، المجلد 01 ، س 2021 ، ص 455. الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/153434

لفيناس في الوجه المقابل للآخر لأن الوجه ليس مجرد صورة بل هو صوت يعطي إشارة للذات الأخرى ويحذرها ويتركها تتحمل مسؤوليتها أمام الوجه "إنها، بكل بساطة، علاقة لقاء مع الآخر، إدراك مسؤوليتي أمام الوجه"[1].

إن التعامل مع الآخرين إنما هو تعامل الأرواح مع الأشياء، وحتى تصبح علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية إنسانية وجب الاقتراب من هذا الآخر، والاعتراف بغيريته واحترامها والتحاور معه على نحو الشعور بالمسؤولية اتجاهه بواسطه الوجه الذي " يمثل الأثر العظيم للامتناهي في الآخر "[2]؛ لأن الوجه يكشف عن المشاعر الدخيلة للكائن البشري وهو من يتيح إمكانية التحاور، وبين الحوار ثمة علاقة وثيقة بين الوجه والحوار.

وبهذا التحديد فإن لفيناس يسعى من خلال فلسفة تأسيس علاقة إتيقية بين الأنا والآخر، إذ يؤكد دوما على ضرورة أن تكون هذه العلاقة علاقة تواصل ومشاركة، أي علاقة قائمة على المحبة المتبادلة، علاقة روحية لا نزاع فيها، قائمة على الاعتراف بالآخر والتواصل معه إنها علاقة مشاركة ومحبة، قوامها الاحترام المتبادل والشعور بالمسؤولية تجاه الآخر فالهوية لديه تكمن في الاختلاف لا التطابق؛ لأن الآخر يفقد غيريته إن كان مشابهًا للأنا في حين أن الاعتراف بغيريته هو اعتراف بإنسانيته، وبالتالي، فإن الهوية تبنى على أساس الاختلاف، فهي المغايرة اتجاه الآخر، عكس الفلسفة الغيرية التي اعتقدت أن معرفة الآخر هي معرفة للذات، بمعنى أن الأنا والآخر يشتركان في كونهما ينتميان إلى النوع الإنساني لكن لا تشابه بينهما فهما مختلفان، ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى الصراع والنزاع، إنه علاقة إنسانية إتيقية، فالآخر هو قبل كل شيئ الحوار للتقرب من الآخرين عبر الصورة التي اضعها للآخر في وجهه فالتعبير عن الآخرين لا يمكن تمثيله في الجسد الإنساني بالمعنى الكثر أو القليل بل في المسؤولية التي يجعلها مركزا لكل فلسفته فمن اجل هذا االخر ستكون مسؤوليتنا لأن الإنسان محكوم بمسؤولياته اتجاه هذا الآخر لكي

[1] - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 65.

[2] - دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ترجمة: مروان بطش، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، س 2011، ص 172 .

يحقق ذاته لكن لايهتم بذات تتحمل المسؤولية كاملة بل يفضل تداخل المسؤوليات الأنا انت فالواحد حارس لأخيه ومسؤول عنه.

إذن إتيقا لفيناس تنبني على العلاقة التي تكون بين الذات والآخر من خلال النداء الذي يحمله وجه الآخر ، لأن الوجه يحمل رسالة لغوية تحمل في طياتها دلالة إتيقية .

ج- أخلاقيات الضمير

إن الذات في علاقتها مع الآخر يجب عليها أن تلتزم بالوعي الأخلاقي لكي لا تختلط على الذات الأوهام، وهذه الأخيرة حسب ريكور تختلط على الضمير؛ لأن " الضمير هو في الحقيقة المكان بامتياز الذي تختلط فيه بشكل حميم الأوهام حول الذات_ عينها مع صدق الإقرار " [1]، ومن ثمة تدخل الذات في الإقرار أو عدم الإقرار وتكون نتيجة ذلك هو أن الذات تقع في الريبة (*soupçon*) وهذه الأخيرة تجعل الضمير في مفترق الطرق فيصبح إما ضمير معذب نتيجة الإحساس بالغضب أو ضمير مرتاح نتيجة الإحساس بالصدق .

وبذلك فالضمير حسب بول ريكور لا يضيف أي شيء إلى المفاهيم الأخلاقية، ولكنه تقع عليه المسؤولية عن ماتم إقراره من الذات، وهو بذلك "يعيد تسجيل المفاهيم في ديالكتيك العينية والآخر تحت اسم نمطية نوعية سلبية" [2]، وهذه السلبية تكون نتيجة إحساس الضمير بالتأنيب، ومن ثمة يستدعي كل المرادفات المثقلة بالمعاني بالسلبية، وهذا ما يجعل الذات في تألم وتعذيب، وفي هذا الصدد يقول ريكور : "فإن الضمير المعذب يطلب تفكيكا كاملا يبدأ باستدعاء المرادفات المثقلة بالمعاني مثل كلمة الخطيئة والدّين والانتقام . عالم منير بمعنى ما، عالم الدائن والمستدين، وعالم مظلم بمعنى آخر عالم الغضب والثأر" [3].

بهذا التحديد ينتقد بول ريكور مفهوم الضمير الذي حدده مارتن هيدغر عندما قال أن الضمير هو الدازاين عندما ينادي نفسه أو بتعبير هيدغر" في الضمير الدازاين ينادي

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص 627.
[2] - المصدر نفسه ، ص627- 628 .
[3] - المصدر نفسه ، ص 634.

نفسه"[1]، فهذا القول حسب ريكور هو نداء صامت يشهد على سلبية الذات، بل يجب على الضمير أن ينادي الآخر، ويعني هذا " إن سماع صوت الضمير سيعني الوجود المأمور من قبل الآخر" [2]، أو كما يقول أيضا " الضمير هو، قبل كل شيئ ، الشهادة على أنه باستطاعتي أن أكون أنا هو ذاته وهذه الشهادة تكشف نفسها بوصفها نداء من الذات لذاتها في حدود كون إمكان وجود الذات عينها مسألة في غاية الهشاشة وقابلة للإنتقاد وتائهة عادة في المجهول"[3].

إن الضمير الأخلاقي يجب عليه أن يلتزم بالوفاء بالوعد(le parole tenue) ، ويتمثل هذا في أن الذات تلتزم بما تقول اتجاه نفسها و اتجاه الآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور : " لا يبدو دقيقا القول بأن معنى الوعد، من حيث هو يوثق قائله يستلزم من حيث هو كذلك الإلزام بالوفاء به دقيقا، فالوعد يبقى كذلك ولو لم يتم الوفاء به إن إمكانية أن يخون المرء كلامه الخاص يستلزم فعلا إضافيا يعبر عن ذاته في لزوم الوفاء بالكلمة، وإذن فمن الواجب إدخال الأمر الذي يقترن باحترام الذات واحترام الآخر الذي يتكل علي" [4].

وبهذا المعنى فالوفاء بالوعد أمر ضروري في المحافظة على الذات؛ لأنها تلتزم بخطابها اتجاه الآخر ولا يمكن أن تتغير وفي هذا الصدد يقول ريكور : " إن التبرير الأخلاقي الصحيح للوعد يكفي في حد ذاته ، ويمكننا أن نؤسسه على الإلزام بالمحافظة على مؤسسة اللغة والتجارب مع الثقة التي يضعها الآخر في وفائي" [5]، وهذا يعني أن الوعد بوصفه نموذج للتحكم في الذات يقتضي الالتزام بالوفاء؛ لأن المحافظة على الذات هي أن يتصرف هذا المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه .

بعدما عرفنا هذه المضامين الإتيقية سوف نتكلم عن المخرج الذي يجعل الذات ترتاح ولا تشعر بالخطيئة والذنب عندما ترتكب خطأ اتجاه نفسها أو اتجاه الآخر .

---

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر نفسه ، ص 638.
[2] - المصدر نفسه، ص 643.
[3] - بول ريكور ، الحب والعدالة ، تر: حسن طالب ، تق: جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، ط1، س 2013 ، ص 126-127
[4] - بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 148.
[5] - المصدر نفسه ، ص 266-267.

إن الذات حسب ريكور تعيش هشاشة عاطفية، وهذه الهشاشة تجعل الإنسان " قادر على الأمرين : الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبيح "[1]، فهذه المحدودية للذات وضعفها وهشاشتها تجعل" التوسطية الهشة وكأنها مجرد مساحة لظهور الشر "[2]؛ حيث يصبح الشر ممكنا مما يجعلها ترتكب الخطأ، ومن ثمة تشعر بالذنب وتدخل في دوامة يصعب عليها الخروج منها إذا لم تعترف بالخطأ، وبهذا المعنى فإذا كانت إمكانية الخطأ كامنة في هشاشة الوساطة التي يجريها الإنسان في الموضوع، وفي تصوره عن الإنسانية وفي قلبه، فإن الإشكال المطروح هنا هو: بأي معنى يمكن للهشاشة الإنسانية أن تكون قادرة على الخطأ؟

إن الجواب عن هذا الإشكال يفترض الإحاطة بمفهوم الهشاشة الإنسانية؛ لأن الهشاشة تعطي الشر الفرصة للظهور فيكون الإنسان هو الواقع الذي ينكشف فيه الشر، وبهذا نكون هنا أمام مقاربتين : إمكانية ظهور الشر، وواقعية الشر حيث تنعكس هذه المسافة بين الإمكانية والواقع داخل علاقة أنثروبولوجية اللاعصمة، فالأخلاق تمنح الأولى إمكانية ظهور الشر وتعارض الثانية حضور الشر بمفهوم الخير .

إذن الاعتراف بالخطأ (reconnaissance d'une faute) أو بالذنب(*culpabilité*) سيجعل الذات في حالة نسيان كل الآلام، التي كانت مخزنة في الذاكرة؛ لأن " الحل يكون في التوصل إلى ذاكرة عادلة، ذاكرة متوازنة بمعنى ما، ذاكرة تستطيع أن ننسى، وأن نخرج من الحزن، ومن التاريخ الشقي المعذب والمؤلم، وأن نتسامح ونغفر، حتى من دون أن تنسى بالضرورة " [3]، فمن خلال هذا القول يتضح أن رغم المآسي والآلام التي تعيشها الذات والتي يمكن أن تتذكرها مع مرور الوقت يمكن نسيانها رغم أنها محفوظة في الذاكرة .

[1] - بول ريكور، فلسفة الإرادة : الإنسان الخطاء، تر : عدنان نجيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، س 2003، ص 211.
[2] - المصدر نفسه، ص 211.
[3] - أنظر مقدمة المترجم : الدكتور جورج زيناتي لكتاب : بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت – لبنان ، ط1، س 2009، ص 18.

الفصل الخامس

ما بعد إتيقا التأويل

تمهيد :

المبحث الأول: الفعل التواصلي عند يورغن هبرماس

المبحث الثاني : إتيقا التواصل عند يورغن هابرماس

المبحث الثاني : إتيقا الاعتراف عند إكسيل هونيث

تمهيد:

بعد أن تعرفنا في الفصول السابقة على " إتيقا التأويل عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور" ارتأينا في هذا الفصل أن نتعرف على نموذجين كانت لهما مساهمة في تأسيس الإتيقا رغم اختلافهما مع بول ريكور في الطرح . وهما : يورغن هابرماس – أكسيل هونيث، وعلى هذا الأساس نطرح بعض التساؤلات التي نحاول أن نجيب عليها ما مفهوم الفعل التواصلي عند هابرماس ؟ وكيف أسس إتيقا التواصل ؟ وما طبيعة الانتقادات التي وجهها اكسيل هونيث لإتيقا التواصل لتأسيس إتيقا الاعتراف ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قسما هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان عنوان المبحث الأول : مفهوم الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس، والمبحث الثاني عنوانه:إتيقا التواصل عند يورغن هابرماس، والمبحث الثالث عنوانه : إتيقا الاعتراف عند أكسيل هونيث .

المبحث الأول

الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس

ـ المبحث الأول : الفعل التواصلي عند هابرماس

يعد مفهوم التواصل من المفاهيم المركزية المتداولة في الفلسفة المعاصرة، وخاصة مع الفيلسوف يورغن هابرماس(*Habermas* Jürgen)* الذي عمل على إعادة تصحيح مفهوم العقلانية الاجتماعية في المجتمع الحديث، حيث انطلق من نقد نظرية ماكس فيبر *Max Weber* (1920 -1864) التي تؤكد أن العقلنة هي القدرة التي تساعد الفرد على التنبوء والتحكم في واقعه و محيطه الاجتماعي وبهذا التحديد فالعقلنة الاجتماعية حسب هابرماس تقوم على خطاب تواصلي صادق و تفاهم متبادل بين الذوات، وهذا ما دفع هابرماس إلى الانتقال من الفاعلية الغائبة إلى الفاعلية التواصلية؛ وهذه الفاعلية هي " عبارة عن علاقة موازية حرة بين فئات المجتمع المتعددة المتباينة علاقة، تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات، أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف "[1] وعلى هذا الأساس نطرح هذا التساؤل: **ما طبيعة الفعل التواصلي عند هابرماس؟**

إن نظرية الفعل التواصلي** (Théorie de l'agir coommunicationnel) عند هابرماس هي بمثابة البديل العقلاني لمحاولة استكمال مشروع الحداثة الناقص*** (Modernity minus)، وذلك من خلال محاولة إرساء مفهوم التفاعل كفعل يحدده النشاط التواصلي؛ لأن التفاعل المرتبط بغاية يكون إما اختيارا عقلانيا أو تنسيقا بين الاثنين فالنشاط

---

* يورغن هابرماس(*Habermas* Jürgen) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد عام 1929م في مدينة دوسلدورف ويعد من أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت والنظريه النقدية الاجتماعية التي يعمل من أكثر من ثلاثين عاما على بلورتها وتطويرها والتوسع فيها وتحويلها إلى فلسفة واعية وعملية للتحرر والتواصل، وذلك بالتعمق في المشكلات . وقد حصل على الدكتوراه في سنة 1954 بأطروحة عن الفيلسوف الألماني فريدريك شلينج عنوانها : المطلق والتاريخ أو التمزق في تفكير شيلنج .ثم تابع دراسته في جامعة ماربورج التي حصل منها في عام 1961 على دكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي برسالة عنوانها " تحول بنية الرأي العام ، بحوث عن إحدى مقولات المجتمع البرجوازي . وفي سنة 1964 أصبح أستاذ مساعد لأستاذه الفيلسوف تيودور أدرنو بمعهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت وله عده مؤلفات منها : إتيقا المناقشة . المعرفة والمصلحة — جدل أنظر : عبد الغفار مكاوي, النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت, حوليات كلية الآداب, الكويت, العدد : 13 ، س1993، ص 90 .

[1] - أبو النور حمدي ، أبو نور حسن ، يورغن هبرماس الأخلاق والتواصل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، دط، س 2012، ص 15

** نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس صدرت في مجلدين؛ المجلد الأول، عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية، أما المجلد الثاني، في نقد العقل الوظيفي. تم ترجمه إلى العربية من طرف الدكتور فتحي المسكيني.

*** لقد ألقى هابرماس النص التالي" الحداثة مشروع لم يكتمل " في شكل خطاب يوم 11 أيلول / سبتمبر 1980 في باولسكيرش بمناسبة تسلم جائزة أدورنو التي تمنحها مدينة فرنكفورت. أنظر في هذا الصدد : يورغن هابرماس ، الحداثة- مشروع لم يكتمل . تر : فتحي المسكيني ، مجلة التبين للدراسات الفكرية والثقافية ، الدوحة – قطر ، ع1، صيف 2012 ، ص 183 .

الأدائي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة تجريبية؛ لأن هذه القواعد التقنية تحتوي على تنبؤات شرطية متعلقة بالوقائع القابلة للملاحظة سواء كانت فيزيائية أو اجتماعية والتي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة بدليل أن السلوكات ذات الاختيار العقلاني في تنظيم إستراتجية تستند إلى معرفة تحليلية تنظيمية تقوم على أساس قواعد الأفضلية والمبادئ العامة .

إن هابر ماس يميز بين نوعين من الفعل : الفعل الاستراتيجي و الفعل التواصلي؛ لأن الفعل لا يتحدد وفق منطق حواري مفرد بل هو نشاط نابع من عملية التفاعل الذي يحول فلسفة اللغة إلى وسيلة ارتباط بين أفراد الجماعة فيكون الفعلي التواصلي يتعلق بالتفاعل بين شخصيتين على الأقل قادرين على التكلم والتواصل ، ولهذا " يتعين التمييز بين النشاط الاستراتيجي والأنشطة التواصلية، ذلك أن الاستراتيجيات تخضع للمنطق الحواري المفرد أما منطق التفاعل فإنه على العكس من ذلك، حواري بشكل أساسي" [1].

وبهذا التمايز الذي يؤكد عليه يورغن هابر ماس بين الفعل الاستراتيجي و الفعل التواصلي يكون بذلك قد جدد معالم العقلانية* (le rationalisme) التي يطرحها، ومن ثمة ينطلق في محاولة رسم معالم هذه العقلانية من قناعته بأن اللغة تقوم على تأسيس خطاب جدلي برهاني نقدي في جانبه الكلامي والتواصلي، وهذا ما دفعه للاهتمام بالجانب الانطولوجي للغة؛ لأن هذه الأخيرة هي " مجموعة من المعايير التي توجه التفاعلات المعبر عنها " [2].

وعلى هذا الأساس فإن نظرية الفعل التواصلي تهدف إلى تحقيق وجود الفرد ضمن الجماعة من خلال الروابط التي تؤسسها الذات مع الذوات الأخرى، وذلك بشكل يجعل المشاركين في عملية التفاعل قادرين على تبني موقف يخضعهم للسؤال والنقد. أي أنهم

[1]- محمد نور الدين آفاية ، الحداثة والتواصل : في الفلسفة النقدية المعاصرة : نموذج هابرماس ، افريقيا الشرق ، المغرب ، ط2، س 1998، ص،183-184

* العقلانية : من اللاتينية (le rationalisme) وهي القول بأولية العقل أن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية الضرورية لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تفيد علما كليا . جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج2، المرجع السابق ، ص 90.

[2] - المرجع السابق ، ص 183

يرتبطون بعالمهم ومجتمعهم ويحققون عقلانية " نشاطها موجه نحو الفهم المتبادل "[1]، عن طريق اللغة التي يستخدمونها لتحقيق التواصل والتفاهم، لأن المجتمع هو الأنظمة المشروعة التي ينظم بواسطتها المشاركون التواصل في انتماءهم للجماعات الاجتماعية ويضمنون بذلك تضامنهم، وفي هذا الصدد فقد سعى هابر ماس إلى تأسيس أخلاقيات تواصلية أو ما اسماه بالتداولية (La pragmatique) * والتي تعني " التبادل المتكافئ و المواجهة بالحجة و لقدرة على تبرير أي ادعاءات للصلاحية لأجل خلق سياق تواصلي يتيح فرص التفاهم"[2]؛ لأن هذا الأخير يتأسس على أنه فعل اتفاق بين الذوات قادرة على الفعل والكلام، فالتعبيرات الكلامية الصادرة عن الذات لا بمكن أن تحدث اتفاقا إلا إذا وجدت قبولا لدى الذوات الأخرى من خلال اتخاذها الإستناد على إدعاءات الصلاحية (des prètentions à la validitè)، إذ أن التفاهم ليس سوى تنسيق أفعال معينة بين خطط عمل المشاركين والنشاطات، وبهذا المعنى فاللغة بوصفها وسيلة وسلوك اتصالي يتم استخدمها في الفعل التواصلي؛ حيث تقوم على الحوار والتفاهم بين مجموعة المتحاورين في مجتمع الأصدقاء، من خلال ما يسميه هابرماس بالتفاهم و الحوار الذي يقوم على ترسيخ قيم الحرية والعدالة في الذاكرة الاجتماعية وفي الفضاء العمومي.

إن نظرية الفعل التواصلي تتأسس انطلاقا من التفاهم الذي ينجم عنه اتفاق عقلي يتواصل فيه المشاركون في عملية التفاعل من خلال ادعاءات الصلاحية للنقد والمناقشة، وفي هذا الصدد يقول هابرماس : " يكفي، للحظة، افتراض نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم"[3] ولهذا فإن النشاط التواصلي بالنسبة لهابرماس مرتبطا بالعلاقات التي يؤسسها المتكلم

1- France, Jean-MarcFerry, HABERMAS: L'éthique de la communication, Presses Universitaires de France, 1987, p24.

* يشار إلى التداولية غالبا على أنها دراسة استعمال اللغة في سياق معين، ويميل علماء علماء اللغة أحيانا إلى أن التداولية تتداخل مع علم الدلالة الذي بدوره يدرس معنى الجملة – التداولية أيضا لها علاقة وثيقة بالحجاج؛ حيث يرتبط الحجاج التداولي بالمقاربة الذرائعية ، أو اللسانيات التداولية أو الوظيفية أو البراجماتية، ومن هنا فالتداوليات الحجاجية هي دراسة اللغة الإنسانية من وجهة لسانية تداولية أي أنها تدرس الظواهر الأدبية والثقافية والفنية والجمالية كما أنها تدرس النص أو الخطاب الأدبي في علاقته بالسياق التواصلي . أنظر : جميل حمداوي ، التداوليات بين النظرية والتطبيق، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني ، الناظور ، ط1، س 2019 ، ص 5 .

[2] - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، لمرجع السابق ، ص 179.

[3] - هابرماس، القول الفلسفي للحداثة ، تر: فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، سوريا ، دط ، س 1995 ، ص 454.

والمستمع، وبهذا المعنى فإن الفاعلية التواصلية هي بمثابة الإمكانية التي يمتلكها المشاركون للتفاهم بشكل متبادل حول تقييم علاقاتهم، وفي هذا الصدد يتحدث هابرماس عن أخلاقيات التواصل؛ حيث يقول " أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة، فكل ما هو عقلي عنده قابل للمناقشة لأن كل دلالة مقترحة من شخص ما تشكل قضية معنى وكل قضية معنى يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية"[1]، وهذه الأخيرة تقوم على اتفاق جميع الأشخاص كمشاركين في نقاش عملي.

وفي هذا الإطار تركز فلسفة هابرماس على التواصل والمناقشة كفلسفة اجتماعية موضوعها الأساسي التساؤل حول إمكانية الحد من تعدد المعنى ولاسيما كوسيلة وأداة في الاستعمال اللساني والسياسي، فالتواصل عنده هو نوع من التفاعل الذي بهدف إلى خلق تفاهم بين مجموعة من الذوات داخل مجال عمومي؛ لأن الفعل التواصلي هو الفعل "عقلاني الصبغة فهو قائم على التواضع ومدفوع بالفهم التعاوني البينذاتي ومجرد من الأنانية والمصلحة الذاتية"[2]، ويعني هذا أن مصدر هذا الفعل عنده هو العقل التواصلي الذي يقترحه كبديل للعقل الأداتي؛ لأن " مفهوم العقل التواصلي يدخل في الحساب الافتراض الإضافي للوسيط اللغوي الذي تنعكس فيه علاقات الفاعل بالعالم كما هي وعلى هذا المستوى التصوري باتت مسألة العقلانية التي لم تكن تهتم حتى الآن غير العالم الاجتماعي فمن منظور الفاعل نفسه، صار لزاما علينا أن نوضح المعنى الذي أعطى للتفاهم اللغوي بما هو آلية لتنسيق الأفعال. المصالح، بحيث تظهر إنها موسطة بأفعال لغوية " [3] .

وعليه، فإن المقصد الأساسي الذي يطمح إليه هابرماس هو إعادة تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية، فقدم ما يطلق عليه العقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداتية التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية*، وفي هذا الصدد

---

[1] ـ نقلا عن : أبو النور حمدي ، أبو نور حسن، يورغن هبرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق ، ص 262

[2]ـ مصطفى عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، المرجع السابق ، 2003، ص،417.

[3] ـ أبو النور حمدي ، أبو نور حسن، يورغن هبرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق ، ص 11

* النظرية النقدية : وهي حركة نقد فلسفي واجتماعي، وضع أساسها مجموعة من الفلاسفة أبرزهم هور كهايمر ، تيو دور أدورنو، هربرت ماركيوز ، وإيرك فروم ، ثم طورها أحد أبرز فلاسفتها وأعلامها المعاصرين . أ نظر : كمال بومنير ، المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت : من ماكس هور كهايمر إلى أكسل هونيث ، المرجع السابق ، ص 39-40.

يؤكد هابرماس على " أن العقلانية التواصلية توجد داخل امتداد لتحليل الوضع النموذجي للغة لكنها تجعل تشكلها الوصفي والمعياري أكثر وضوحا، وذلك من خلال تقابل نمطين من الفعل وهما : الفعل الإستراتيجي الذي يتخلى عن الاتفاق الذي يمنحه التفاهم بين الذوات وحده لعالم فوائده وأهدافه الخاصة، والفعل التواصلي الذي يتميز بالبحث عن هذا الاتفاق ضمن الممارسة التواصلية " [1]، فالتواصل نشاط يساهم في تفاعل الذات مع بعضها، تفاعل الذوات فيما بينها، تفاعل العقل مع الواقع.

وهكذا، فالعقلانية التواصلية " توجد في قلب الأشكال الاجتماعية للحياة البشرية، من خلال حقيقة أن الفعل التواصلي يفترض هذا المثل الأعلى للذاتية غير المقيدة "[2] فبهذه العقلانية أسس هابرماس نظرية فلسفية أطلق عليها اسم نظرية الفعل التواصلي والتي تقوم " بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية"[3]؛ حيث تتخذ هذه النظرية من النقد مرتكزا لها، وتعتمد على صياغة عقلانية جديدة تقوم على التواصل بين الذوات الفاعلة في المجتمع، والذي ينتج عنه التفاعل الاجتماعي الذي يتم صياغته عن طريق اللغة، وتقوم هذه الأخير على الحوار والمناقشة . فالفعل التواصلي يهدف إلى تحقيق وجود الفرد ضمن الجماعة من خلال الروابط التي تؤسسها الذات مع الذوات الأخرى، وذلك بشكل يجعل المشاركين في عملية التفاعل قادرين على تبني موفق يخضعهم للسؤال والنقد أي أنهم يرتبطون بعالمهم ومجتمعهم ويحققون عقلانية واقعهم من خلال ممارسة اللغة التي يستخدمونها لتحقيق التواصل والتفاهم.

[1] - مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، تر: إيديس كثير، عز الدين خطابي ، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس ، ط1، س 2001، ص 141

[2] -Caroline Mi]ler, Habermas et l'éthique de la discussion: une réponse au relativisme postmoderne, Mémoire des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Philosophie, Département de philosophie Faculté des arts et sciences , Université de Montréal, Avril, 2005,p17

[3] - كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، مرجع سابق، ص 118

المبحث الثــاني

إتيقا التواصل عند يورغن هابرماس

ـ المبحث الثاني : إتيقا التواصل عند هابرماس

يتأسس المشروع الفلسفي لهابرماس على الإتيقا والتواصل أو ما يسمى إتيقا المناقشة* وعلى هذا الأساس أقام هابرماس علاقة جدلية بين مفهومي الإتيقا والتواصل، وذلك بهدف الوصول إلى مفهوم جديد هو مفهوم اتيقا التواصل أو أخلاقيات التواصل، وهذا ما أشار إليه عمر مهيبل(M'Hibel *Omar*)** في مقدمة ترجمته لكتاب هابرماس "اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"؛ حيث كتب قائلا: "إن هابرماس يعتقد بأن الإنسان كائن اتيقي تواصلي انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة لأن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة... للتجريد، ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية متعددة كالسوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، السيميائيات، التداوليات، النظرية النقدية ومبحثها الهام " اتيقا المناقشة"، وواضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين كل هذه الحقول هو اللغة[1]؛ لأن هذه الأخيرة هي أداة تحقق التفاهم وتعمل على تقوية الروابط الاجتماعية تجنبا للصراعات الاجتماعية التي تؤدي إلى تفككه.

من هذا المنطلق فإن إتيقا النقاش تمثل احدى المفاهيم المركزية في فلسفة التواصل المعاصرة التي تناولها هابرماس بالتحليل في أحد أعماله الأساسية "إتيقا المناقشة "*** « l' ethique de la discussione» " وهو العمل قام فيه بشرح وتبسيط نظرية الفاعلية التواصلية التي اقترحها كحل للأزمات الاجتماعية، وفي هذا الإطار حاول هابرماس في مشروعه

* إتيقا المناقشة: أو كما يعبر عنها أيضا بأخلاقيات التواصل وأخلاقيات الحوار وأخلاقيات الخطاب، هي مشروع فلسفي معاصر، يعود الفضل في طرحه إلى فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وخاصة إلى يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل، وقد كان هذا المشروع هو مركز الحوار والمرجعية الأساسية للفلسفة الألمانية في الربع الأخير من القرن العشرين

** هو مفكر و كاتب جزائري أكاديمي بجامعة الجزائر 2، منشغل بالتأويلية و الأنطولوجية و التفكيكية والبنيوية، ولد بمدينة جيجل شرق الجزائر سنة 1957م، نال شهادة ليسانس بالجزائر ، من جامعة بوزريعة ، ثم نال شهادة الماجستير من جامعة دمشق، حول البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة ، ثم نال الدكتوراه من جامعة الجزائر حول إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وله عدة مؤلفات وترجمات لأهم النصوص الفلسفية المعاصرة. أنظر : فلسفة- و-ثقافة/فلسفة/394-مهيبل-عمر -مفكراً- ومترجماً /http://www.lagora-univ-oran2.org/ar

[1] ـ أنظر مقدمة المترجم ، هابرماس يورغن، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2010ص، 8.

*** نشيير هنا إلى كتاب : " إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة " قد تم ترجمته من طرف الدكتور عمر مهيبل سنة 2010 وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها هابرماس في باريس سنة 2001 بدعوة من مركز جورج بومبيدو الدولي بغرض الاحتفاء بكتابه الذي كان ظهر للتو وهو كتاب الحقيقة والتبرير véritéet justification الذي يقترح فيه هابرماس مقاربة جديدة لفهم أسس العقل والكائن الإنساني ، أنظر مقدمة المترجم عمر مهيبل ، في كتاب إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، ص 14 .

الفلسفي توضيح أن إتيقا النقاش هي أداة يمكن استعمالها في كل مجالات الحياة الاجتماعية وفي هذا الصدد يقول هابرماس : " إن للقناعات وللمعايير الأخلاقية مكانها كما رأينا، في أشكال الحياة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر النشاط التواصلي عند من يهتمون بها"[1]، فهو يؤكد على ما يسمية بأخلاق التواصل، بمعنى أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار من خلال ما يسمية بالمناقشة؛ لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص تشكل قضية معنى، وكل قضية معنى يجب مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية؛ لأن إتيقا التواصل* (Éthique de la communication) تهدف إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تقوم فيه المناقشات العملية التي تبلور أشكال التفاهم الذي ينعقد بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية .

إن المسعى الأساسي لهبرماس هو تأسيس إتيقا معيارية ذات توجه كوني؛ حيث أنه لا يقف عند حد توضيح الشروط التي تجعل من التواصل ممكنا، بل هو يسعى إلى الكشف عن الإفترضات التداولية الموجودة في اللغة، والتي تعمل كآليات ضابطة للخطاب، والتي تنأي به عن الوقوع في زخم التلاعب والتضليل الموجود في لغة الحياة اليومية، ويخدم مصالح الفعل، كما يسعى جاهدا إلى توضيح المبادئ الكلية التي يمكن أن تندرج تحتها الصور المتنوعة للحياة الأخلاقية . وبهذا التحديد، فإن إتيقا المناقشة عند هابرماس تقوم على التواصل « Communication » والإقناع والحجاج «L’argumentation » وهي تعني " بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من دون الآخرين، وذلك لاستحالة إدراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين في الماضي عندما كانت الذات في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والإنسان "[2].وفي خضم هذا القول فإن إتيقا التواصل تقوم بالسعي

[1] - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية ، تر: جورج كتورة ، مر: أنطوان هاشم ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ط1، س 2006، ص68

* نشير هنا إلى أن هابرماس أقام علاقة جدلية بين مفهومي الإتيقا والتواصل إلى درجة أنه أصبح من الصعب فهم أحد هذين المفهومين ، وخاصة لما تم التركيب بينهما، وفي هذا الصدد نحد هابرماس يتحدث عن أخلاقيات التواصل ويرى أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وأنها لا تحتاج إلى أي مبدأ مسبق لأنها تستند على المعايير الأساسية للخطاب العقلاني الذي يتعين داخل المناقشة التي تتضمن حججا مرتبطة بادعاءات الصلاحية للتعبيرات لأن قوة البرهان تقاس بصحة الحجج، وهذه الصحة تظهر في قدرة التعبير من أجل إقناع المشاركين . أنظرفي هذا الصدد : أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق ، ص 262 .

[2] - محمد أمين الجيلالي ، الإتيقا : نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والإجتماعية الغربية ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العراق ، ط1، س 2021 ، ص 79.

في الوصول إلى قرار يقوم بين شخصين متحاورين دون وجود ضغط بينهما، وليس من حق المحاور أن يلزم قراره موافقة الآخرين، أي أن إتيقا المناقشة يلعب فيها الحوار دورا مركزيا من أجل تجنب الصراعات الإجتماعية، وهذا ما يجعل للحوار فاعلية، ومن ثمة يصبح مشروع إتيقا التواصل لا يتمثل " في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء قد تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو إختيار أو تقويم من لدن المتحاورين مناصفة "[1]، لأن فرض موقف على الآخرين يؤدي إلى التفكك الإجتماعي والضعط .

إن إتيقا التواصل أو المناقشة عند هابرماس" تقوم بشرح المضمون المعرفي – الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من من واقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات "[2] ، فمن خلال هذا القول يتبين لنا أن المناقشة هي السبيل الوحيد لتحقيق حديث جاد مبني على الحجج ينتج عنه تواصل وإتفاق " لأن المناقشة التي يتم قبولها من قبل الجميع وفي كل مكان على أنها صالحة هذا من شأنه أن يفترض وجود أخلاق مقبولة من طرف الجميع "[3] .

ولتحقيق أخلاقيات المناقشة يضع هابرماس مجموعة من القواعد الأساسية من أجل ضمان تحقيق حوار متبادل وهذه القواعد هي :

1- المعقولية (intelligibilité): التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا تحترم القواعد اللغة المستعملة وتضل مستوفية لشروطها ما دام التواصل مستمرا ويتم بطريقة عادية .

[1] - حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي ، بيروت ، ط 1، س 2005، ص 121

[2] - يورغن هابرماس ، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 62.

[3]-Jean-Marc Ferry , HABERMAS: L'éthique de lacommunication, op , cit , 1987, p37

2- الحقيقة (verité): ويعني بها مضمون القول الذي يصف حالة واقعية موجودة وغير مستوحاة من الخيال .

3- المصداقية (justesse) : وهي وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة بين الأشخاص، ويتكفل هذا الإدعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع ويمتاز بشرعية معايير.

4- صدقية (sincérité): يفترض ما يقال بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محددة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب والحذلقة الكلامية ومن دون سفسطة .[1]

من خلال هذه الشروط يتبين أن إتيقا المناقشة عند يورغن هابرماس تقوم على نظرية البرهنة والتداوليات(La pragmatique)، أي أنه " يؤسس أخلاقيات التواصل على مباذئ عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية؛ لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل التلفظات أو أفعال الكلام حقيقية أو دقيقة "[2]،فالأخلاقيات التواصلية تقوم على تنظيم الأفكار من خلال ما يسمية هابرماس "بالمناقشة") (Discussion لأن كل دلالة مقترحة من فرد تشكل قضية معنى يجب مناقشتها في إطار عقلانية تواصلية(Rationalité communicative)، وهذه العقلانية عند هابرماس تستند على اللغة؛ لأن هذه الأخيرة تمثل أداة لتنظيم الأفعال الإجتماعية.

وبالتالي فاللغة عند هابرماس هي ليست وسيلة لنقل الأفكار بين الأفراد وفقط، بل دورها أرقى من ذلك فهي تمثل رابطة من الروابط الإجتماعية التي تؤدي التفاهم والتواصل والمناقشة بين الأفراد؛ لأن الفعالية التواصلية تهدف إلى الاعتراف المتبادل بين المتحدثين حول صحة الادعاءات المتضمَّنة في أقوالهم وفق شروط صلاحية التواصل .

[1] - حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية المرجع السابق ، ص 146
[2] - محمد نور الدين آفاية ، الحداثة والتواصل : في الفلسفة النقدية المعاصرة : نموذج هابرماس ، المرجع السابق، ص 207.

وهكذا، فإن إتيقا المناقشة " لا تتمثل في الأوامر والنواهي بل هي مجرد معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتبلور أشكال التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية وسيادة المعقولية النقدية "[1]، فهي " محاولة لتغيير الأخلاق الكانطية من خلال تضمين المعايير الأخلاقية في الاتصال "[2]؛ حيث تقوم على الحوار وفق القواعد التي ذكرناها حيث تهدف إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تجري فيه تلك المناقشات العملية ذات الطابع المعياري، وهي بمثابة معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتشكل قنوات التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية التي ينبني عليها الفعل التواصلي والذي تتمثل مهمته في تحقيق التفاهم والإندماج الإجتماعي، وبالتالي فإن إتيقا المناقشة أو التواصل تسعى إلى خلق فضاء للتفاهم بين البشر، وفتح مجال الحوار والمشاركة الفعالة لكل الأفراد في طرح الأفكار.

وبهذا التحديد فإن إتيقا التواصل عند هابرماس تعد من بين المحاور الأساسية التي تناولها في مشروعه الفلسفي والتي كان يهدف من خلالها تقديم مساهمة في النظرية الاجتماعية للحافظ على المجتمع خوفا من دخوله في صراعات قد يؤدي إلى تفككه الإجتماعي، ولهذا نجده يؤكد على التواصل والتفاهم واحترام الآخر، فلهذا فإن أخلاقيات التواصل عنده عامة وكلية تهدف إلى اتفاق وإجماع حقيقي بين المشاركين في فعل التواصل .

لكن رغم كل ما حققه هابرماس في نظريته التواصلية، إلا أن تلميذه أكسيل هونيث(A.Honneth) رغم تأثره به إلا أنه قدم له إنتقادات؛ حيث تمثلت هذه الإنتقادات في أن نموذج التواصل عاجز في تفسير التجربة المعاشة للأشخاص في صورة شاملة، وذلك باعتبار أن التواصل اللغوي ماهو إلا صورة واحدة من التفاعل الاجتماعي، كما أن هابرماس أهمل وتجاهل الأسس المركزية للنظرية النقدية .

إذن بعدما تعرفنا على هذه الإنتقادات التي قدمها إكسيل هونيث لأستاذه هابرماس فإننا نشير هنا إلى أن أكسيل هونيث لم يرفض الفعل التواصل، بل رفض نموذج التواصل

[1] - كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، المرجع السابق، ص 121
[2]-Caroline Mi]ler, Habermas et l’éthique de la discussion: une réponse au relativisme, postmoderne op.cit,p3

اللغوي، ولهذا عمل على تجاوزه بالبحث عن نموذج آخر للأفعال، وعلى هذا الأساس نطرح هذا التساؤل : ماهي مساهمة أكسيل هونيث بعد أن قدم هذه الإنتقادات ؟

المبحث الثــالـث

إتيقا الاعتراف عند إكسيل هونيث

ـ المبحث الثالث : إتيقا الاعتراف عند أكسيل هونيث

يُعد الألماني أكسل هونيث(Axel Honneth)* أحد أهم المنظرين لمفهوم « إتيقا الاعتراف » في الفلسفة الغربية المعاصرة؛ حيث سعى إلى إعادة بعث نظرية جديدة تقوم على جملة من المفاهيم، ومن أبرزها مفهوم الاعتراف الذي يحتل مكانة مركزية في الفلسفة الاجتماعية، ونشير إلى أن أهم فيلسوف حظي بمكانة مركزية في مخيال اكسيل هونيث هو يورغن هابرماس، وبعد مناقشة معه حول نظريتة " الفعل التواصلي "توصل هونيث إلى قناعة فكرية مفادها أن التواصل لم يعد كافيا لتفسير النزاع الاجتماعي، لهذا كان ملتزما بتقديم فلسفة جديد توحي ببراديغم الاعتراف، معتبرا أن العالم الذي نعيش فيه هو عالم الاعتراف المتبادل(Reconnaissance mutuelle) ، وليس عالم التفاهم اللغوي، والأولوية طبعا للاعتراف لا للتفاهم، وهو أمر يمكن إثباته بكل يسر و بساطة، و ذلك لأن الاعتراف كأنموذج عاطفي يسبق دوما وأبدا من الناحية التكوينية عملية اكتساب اللغة وبهذا المعنى فإن " إتيقا الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل لإتيقا المناقشة، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه، من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي " [1].

ومن هذا المنطلق فإن النقد الذي سجله هونيث إتجاه إتيقا التواصل يتمثل في " أن هابرماس قد تجاهل الطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه، فعوض التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي، يجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزعات

* أكسل هونيث :(Axel Honneth) فيلسوف ألماني -(1949- ....)يعمل أستاذ للنظرية السياسية والإجتماعية في جامعة فرانكفورت عين أساتذ خلفا لأستاذة هابرماس سنة 1996 وعين مديرا لمعهد البحوث الاجتماعية عام 2001 ، وبذلك يعد هونيث الممثل الرسمي لمدرسة فرانكفورت ومن أهم أعماله : الصراع من أجل الاعتراف 2002 La lutte pour la "reconnaissance" - مجتمع الإزدراء: نحو نظرية نقدية جديدة 2006 " La sociéte du mépris- - مؤلفه "التشيؤ"2007 " La Réification". أنظر : مقدمة المترجم كمال بومنير : لكتاب التشيؤ ،ص 5 .

[1] - كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، المرجع السابق ص 124.

والصراعات الاجتماعية"[1]، فهذه الأسباب هي التي جعلت النظرية التواصلية حسب هونيث " لا تستطيع الإستجابة لما يسميه بأشكال التطلعات الأخلاقية "[2].

إذا رغم هذه الإنتقادات التي قدمها هونيث لأستاذه إلا أنه " لا يرفض بصورة كلية مفهوم الفعل التواصلي، وإنما يرفض اختزال هذا الفعل إلى نموذج التواصل اللغوي، ولذلك عمل على إغناء وتوسيع مفهوم التفاعل التواصلي من خلال البحث عن الأفعال التي تدل على اعتراف الغير لنا كأفراد وجماعات، علما أن هذه الأفعال قد تأخذ أشكالا متعددة أهمها حسب هونيث علامات ومؤشرات اعتراف الغير بقيمتنا ومكانتنا في الحياة الاجتماعية "[3] حيث تتجسد هذه المؤشرات في شكل سلوكات وحركات وأفعال جسدية .

وعليه، وبناء على النقد الذي وجهه اكسيل هونيث لنموذج الفعل التواصلي، توصل إلى ضرورة البحث عن نموذج جديد يعبر عن النزاعات الاجتماعية، وهذا النموذج النظري أطلق عليه في مشروعه الفلسفي الجديد اسم " الصراع من أجل الاعتراف " « La lutte pour la reconnaissance » والذي تطرق فيه بالتحليل والنقاش عن الكثير من القضايا الفلسفية والنفسية والاجتماعية المرتبطة بإشكالية "الاعتراف" منطلقا في ذلك من المرجعية الهيغيلية ومستندا على الأبحاث الاجتماعية والنفسية لعدد من العلماء في هذا المجال؛ حيث يقول: " يشكل مفهوم الاعتراف أداة جيدة ناجعة بشكل خاص؛ حيث أنه يتيح التمييز نسقيا بين مختلف أشكال التفاعل تبعا للرسميّة التي تقترحها لتأخذ الشخص الآخر بالحسبان "[4].

من خلال هذا المؤلف " الصراع من أجل الاعتراف" يعترف هونيث باستحالة نجاح التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص دون أن تتوصل الذوات في نهاية الأمر إلى التفاهم بين بعضها البعض، وبهذا المعنى يتجاوز أستاذه يورغن هابرماس ويقترح نموذج الاعتراف باعتباره حلا لعملية الصراع التي تنشأ بين الأنا والآخر، وذلك لتأكيد الوجود ولضمان

[1] - كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، المرجع السابق، ص 123.
[2] - الزواوي بغورة، الاعتراف : من أجل مفهوم جديد ، دار الطليعة بيروت ، ط1، س ،2012، ص 168.
[3] - المرجع السابق، ص 124.
[4] - أكسل هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ط1، س 2015، ص 113.

الحرية التي استلبت نتيجة الإنخراط في صراع أو نزاع وجعلت الذات عرضة للاحتقار والإهانة وللانفعالات والعواطف المترتبة عن تجربة الاحتقار التي حرمتها حقها في الحصول على الاعتراف اجتماعي، وفي هذا الصدد يقول هونيث: " ولدت الفلسفة الإجتماعية الحديثة في اللحظة التي بدأنا فيها فهم الحياة الاجتماعية بوصفها علاقة تقوم على الصراع من أجل الوجود "[1].

وبهذا المعنى فالصراع من أجل الاعتراف " هو الكفاح لتحقيق التفاهم والاتفاق "[2] الذي نتطلع به إلى تحقيق الوعود وتلبية المطالب التي تطمح إليها الذات؛ حيث تثبت هويتها الفردية والاجتماعية، وذلك ضمن توفير الظروف الاجتماعية المناسبة لقيام علاقات اجتماعية تقوم على الحب المتبادل بين الذوات، والتي من خلالها يمكن تحقيق بما يسمى التقدير الذاتي. **فما هي أشكال الاعتراف عند هونيث ؟**

✓ **أشكال الاعتراف عند هونيث :**

في مؤلفه « الصراع من أجل الاعتراف » يقدم لنا هونيث أشكال الاعتراف المتبادل بين الذوات تأسيسا للهوية داخل نسيج العلاقات الاجتماعية بين الفرد والآخرين، وما تتضمنه من أشكال التعامل الاجتماعي، وذلك من خلال براديغم الاعتراف الذي يعد منهجا كفيلا بوضع حد للصراعات القائمة على السيطرة والظلم الاجتماعي؛ حيث يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهوياتهم ضمن علاقات اجتماعية مرهونة بتحقيق نماذج أو أشكال الاعتراف التذواتي وهي: الحب(L' amour) والحق(Le droit) والتضامن (La solidarité).

أ – **النموذج الأول الحب** (L' amour)**:** ويعني به هونيث في قوله: " إن كل علاقة حب سواء كانت بين أهل وطفل بين أصدقاء، أو بين عشاق، فهي علاقة مشروطة بشعور لا رقابة فردية عليه يقوم على التعاطف والانجذاب، ولأن المشاعر الاجابية تجاه أشخاص

[1] - هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية ، المصدر السابق ، ص 19.

[2]- Jamile de Oliveira Gonçalves, LES USAGES DES CONCEPTS DE « VIE ETHIQUE » ET «RECONNAISSANCE » DE HEGEL PAR AXEL HONNETH, Revista do CEPEJ, Salvador, vol. 20, jul-dez 2017, p 339

آخرين تشكل حركات لا إرادية "[1]، فمن خلال هذا القول يتبين لنا أن الحب يعتبر نموذج أولي للاعتراف فهو شعور الفرد بقيمته و علاقته العاطفية التي تجعله يثق في نفسه ويدرك هويته، ومن ثمة يصل إلى نوع من الضمان الوجداني فهو بتعبير هونيث يمثل " الثقة في استمرارية الإهتمام المشترك ، دون الشعور بالإطمئنان إلى أن الشخص المحبوب سيستمر في الحب، لأن هذه التجربة تمثل تعايشا متبادل مدعوما بالرعاية "[2].

ب – **النموذج الثاني القانون** (Le droit) **:** فهو الشكل الثاني للاعتراف فهو " يضمن حرية الأفراد وإستقلالهم الذاتي، ولهذا فهو يحيلنا إلى الحقوق الفردية "[3] ففي هذا النموذج يكون المشاركين الذين يمثلون المعايير القانونية أنفسهم أحرار، وفي هذا الصدد يقول هونيث: " يعلمنا الاعتراف بأعضاء جماعة الآخرين بوصفهم أصحاب حقوق، حتى نستطيع أن نعتبر أنفسنا أشخاصا قانونين، وذلك بقدر ما نتأكد من رؤية متطلباتنا وقد تأمنت في الإطار الإجتماعي"[4]. لأن" الشروط التي وضعتها العلاقات القانونية الحديثة تعترف أن الأشخاص يعترفون ببعضهم البعض بشكل متبادل فيما يتعلق بوضعهم الأخلاقي " [5]، فالذات تحقق تفاعلها مع الآخرين عندما تدرك هويتها الشخصية من الناحية القانونية أنها امتزجت مع التقدير الذي يتمتع به كل عضو داخل النسيج الاجتماعي؛ لأن التهميش والإزدراء يجعل الفرد يفكر بأنه عالة على المجتمع ويصبح الفرد وكأنه شيء من الأشياء، فلهذا فإن تطبيق العدالة الإجتماعية تضمن للفرد كل حقوقه من حيث المساواة بينه وبين جميع الأفراد .

ج- **النموذج الثالث التضامن**(La solidarité) **:** وهو الشكل الثالث للاعتراف وهو مرتبط أساسا بتقدير الذات حيث "يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة"[6] ففي هذا النموذج يستطيع الفرد أن يتميز عن الآخرين من خلال ما ينجزه، وما يكتسبه لتحقيق التقدير والمكانة التي ينالها من طرف الآخرين، وفي هذا الصدد نستحضر

[1] - هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية ، المصدر السابق ، ص 197.
[2]-Honneth Axel, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Traduction par
[3] - كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث المرجع السابق، ص 109.
[4] - المصدر السابق ، ص 198.
[5]-Ibid , p 110
[6] - أكسل هونيث، التشيؤ : دراسة في نظرية الاعتراف ، تر: كمال بومنير ، حي الشمش الضاحكة ، الجزائر ، ط، س2012، ص 12 .

مقوله هونيث عندما قال :" أن المكانة التي شغلتها فكرة الشرف سابقا في فضاء المجتمع العام قد تم الآن العودة إليها عبر مقولات " الاعتبار " أو " المكانة " التي تعبر عن درجة التقدير الاجتماعي التي يكتسبها الفرد بإنجازاته وقدراته الفردية "[1] .

من خلال هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف يتبين بأن هناك ترابط فيما بينهم فالنموذج الأول يجعل الذات تتعرف على مشاعرها، ومن ثم تستطيع إظهارها للآخرين في محيطها الاجتماعي لكي يتحقق النموذج الثاني وهو الاحترام، ومن خلال هذا الأخير نصل إلى النموذج الثالث وهو تحقيق التقدير الاجتماعي . فهذه النماذج في مجملها مع بعضها تشكل لنا براديغم الاعتراف الذي نسعى إلى تحقيقه في داخل نسيج العلاقات الاجتماعية ؛ لأن تحقق الاعتراف في الحب، يكون الناتج هو الثقة في الذات(Confiance en soi)، وإذا ماحصل الاعتراف في القانون، فإنه يحقق احترام الذات(Respect de soi) ، وأخير التضامن الذي بدوره يحقق التقدير الاجتماعي .

بعدما عرفنا أشكال الاعترف يقدم لنا هونيث في نفس الوقت أشكال أخرى التي تحيل إلى عدم إمكانية الاعتراف والتي ساهمت بدرجة كبيرة في ظهور الاحتقار الذي يجعل الفرد يتحول من إنسان إلى شيء كباقي الموجودات الأخرى وهذه الأشكال المشوهة للاعتراف حسب هونيث تتمثل في تجارب الذل، والإهانة، والإحتقار التي يمكن أن يتعرض لها الأفراد أثناء التفاعل، وهذا ما ينجم عنه تزعزع وتفكك في العلاقات؛ حيث تنعزل فيه الذات عن الأفراد الآخرين. وضمن هذا السياق نطرح هذا السؤال : **ماهي هذه الأشكال المشوهة للاعتراف عند هونيث ؟**

للإجابة على هذا السؤال يقدم لنا أكسيل هونيث ثلاثة أشكال لتجارب الاحتقار الاجتماعي التي تكون نتيجة الصراعات، والنزاعات الاجتماعية، وهذه التجارب تتصل بالتجارب الأخلاقية الخاصة بالمهانة والاحتقار والإذلال؛ حيث تتميز هذه التجارب في نظر هونيث بميزة المقاومة والصراع من أجل الاعتراف، ويظهر الإذلال ومقاومته في ثلاث أشكال:

[1] - أكسل هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية ، المصدر السابق، ص 231.

✓ **أشكال الاحتقار الاجتماعي :**

1- **الضرر الجسدي** : ويتمثل هذا الضرر في كل ما يلحق بالفرد على مستوى الجسدي من تعذيب، والعنف المادي بمختلف أنواعه مثل الإغتصاب والدعارة ، وفي هذا الصدد يقول هونيث: " إن تجربة العذاب والإغتصاب ستظل تثير على الدوام انهيارا دراميا في ثقة الفرد بالعالم الاجتماعي"[1].

2- **الاحتقار المرتبط بالذل والإهانة والجور** : فهذا الاحتقار ينتج عن الحرمان والتهميش الاجتماعي الذي يعيشه الفرد فهو يتمثل حسب هونيث في " الذل الشخصي التي تكون الذات ضحيتها حين تجد نفسها بنيويا مقصاة عن بعض الحقوق داخل المجتمع "[2] .

3- **الحكم سلبا على القيمة الاجتماعية لشخص من الأشخاص أو لجماعة من الأشخاص** : فهذا الاحتقار يتمثل في الحكم على على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية التي لا يليق بمقامهم الاجتماعي والأخلاقي " فهذا الشكل من الازدراء يتم على المستوى التقييمي والمعياري وله علاقة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع"[3].

تؤدي هذه الأشكال الثلاثة على حسب اختلافها إلى نتيجة واحده ألا وهي الإذلال أو الاحتقار، ولهذا حاول من خلال مشروعه الفلسفي تقديم بديل والمتمثل في قوله: " الصراع قوة هيكلية في التطور الأخلاقي "[4].

وعليه، فالصراع من أجل الاعتراف عند هونيث هو فعل أخلاقي متجذر في العالم الاجتماعي وأفعاله متميزة وجوهرية وتعبر عن مقصد أساسي وهو الاعتراف الذي يحتوى في داخله على عدة مفاهيم فرعية مثل الحب- والقانون والتضامن الاجتماعي، وهذه المقارابات استخلصها من النموذج الهيجلي الذي يعد المنطلق الأساسي لفلسفة هونيث التي

[1] - هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية ، المصدر السابق ، ص 242.
[2] - المصدر نفسه ، ص 243.
[3] - كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، المرجع السابق، 113.
[4] - Honneth Axel, The Struggle for Recognition:The Moral Grammar of Social Conflicts,op,cit,p 93

تسعى إلى تأسيس منهج يكشف عن هذه التطلعات الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية، والتي يحققها الاعتراف ضمن النزاع أو الصراع ، إذ أن هذا الأخير حسب هونيث لا يقتصر على المنفعة أو المصلحة بل يهدف إلى تجاوز التجارب الأخلاقية السلبية مثل الإحتقار – الإهانة – الإقصاء والإذلال التي قد يتعرض لها أفراد أو جماعة داخل الفضاء العمومي الذي تتبلور فيه أشكال الإحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي .

وفي الأخير يمكن القول أن هونيث استطاع أن يؤسس نظرية جديدة في حل مشاكل العالم المعاصر الأخلاقية وهذا من خلال نظريته " الصراع من أجل الاعتراف "، وذلك من خلال تأكيده على الطريقة الجيدة التي يمكن من خلالها دراسة الصراعات الاجتماعية والنزاعات داخل المجتمع، فجعل مفهوم الاعتراف «Reconnaissance » مفهوم محوري لنظرية نقد المجتمع فاعتبر أن المجتمع يعاني من أوضاع مرضية مثل الاحتقار والعنصرية (le racisme) والازدراء (la mépris)، والتشيؤ (La Réification)، وكل مظاهر الظلم التي من شأنها أن تحط من قيمة الإنسان، فهذه المظاهر " ستجعل منه فردا مختزلا ذاتيا يشعر بنقصان التقدير الذاتي أو عدمه وهذا ما يشكل صراعا بين الذات والمجتمع"[1].

[1] ـ فاطمة فرفودة، أكسيل هونيث:براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية، مجلة مقاربات فلسفية ، المجلد 08، العدد01، س 2021، ص 124. الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/153412

خاتمة

خاتمة:

بعد هذه الدراسة لموضوع الإتيقا والتأويل عند بول ريكور يمكننا حوصلة نتائج هذه الدراسة في مايلي :

1- أن النظرية أخلاقية (éthique) عند بول ريكور تقوم على ثلاثة مستويات:

أ- مستوى القيم : يستعيد فيه التراث الأرسطي (الأخلاق الغائية) والمتمثلة في العيش السعيد مع الآخر ومن أجله.

ب - مستوى الإلزام : يستعيد فيه التراث الكانطي والمتمثل في خضوع الأخلاق للقواعد القانونية بفعل قوة الإلزام.

ج - مستوى المؤسسة العادلة : فهي المؤسسة الباحثة عن الخير العام، حيث تعتبر كمرجعية هامة في حالة تعارض القاعدة العامة للأخلاق مع الحالة الفردية للأفراد .

2- نستنتج أن الاستهداف الإتيقي عند بول ريكور هو بمثابة علاقة تكاملية بين تراثين الأرسطي والكانطي مع إعطاء الأولوية للأخلاق على الواجبية .

3- أن النظرية الأخلاقية (éthique) عند بول ريكور تتأسس على ثلاثة مكونات وهي " الحياة الجيدة والعيش مع الآخر ولأجله في مؤسسات عادلة " لأن الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف سريعا البنية الثنائية الحوارية للعيش المشترك فإما تكتشف الآخر وتكون بينهما علاقة مباشرة تحكمها المساواة كما هو الحال في الصداقة، وقد تكون بينهما علاقة غير مباشرة تحكمها فكرة العدالة ، وهذا ما يعني أن العيش المشترك لا يكون وفق العلاقات الاجتماعية بل يمكن أن يأخذ صيغة المؤسسات، أي أن الارتباط بين الذات والآخر يكون على شكلين إما مباشر وهو ما تعبر عنه الصداقة والحب ، وإما ارتباط غير مباشر تعبر عنه المؤسسة العدالة .

4- أن تقدير الذات واحترامها لا يكون أساس الإتيقا إذا لم تستدعي الذات الآخر وتبحث عنه ضمن بنية حوارية في علاقة حميمية تجعل الذات في انفتاح واعتراف بالآخر؛ حيث تصبح الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر إذ تقاسم الذات آلام الأخر وتكون متأثرة به.

خاتمة:

5- أن الذات لا تدرك ذاتها بشكل مباشر إلا من خلال مجموعة من الوسائط التي تجعلها تمارس وجودها في حقل رمزي ودلالي يشكل ما يسميه ريكور "بالهوية السردية" ، فهذه الأخيرة متصلة بالهوية الشخصية من خلال حضورها في الزمن وسردها كل الوقائع والأحداث وسردها لتجاربها؛ لأن الذات لا يمكن أن تعرف معنى تجربتها الزمنية إلا من خلال السرد الذي تقره من خلاله أفعالها والشروط المحددة لها.

6- أن علاقة الذات بالآخر تعد من بين القضايا التي طرحها بول ريكور في مشروعه الإتيقي، حيث تقتضي هذه العلاقة انفتاح الذات على مستويات الفهم والتواصل مع الآخر .

7 - توصلنا إلى أن الإتيقا عرفت دراسات واسعة متعددة من طرف بعض الفلاسفة؛ حيث نجدها عند هابرماس مرتبطة بفعل التواصل والحوار، وهي بمثابة معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتتشكل من : المعقولية – الحقيقة - المصداقية، أما عند أكسيل هونيث فإن الإتيقا مرتبطة بالاعتراف المتبادل داخل نسيج العلاقات الاجتماعية الذي يكون نتيجة صراعات والتنازعات، ومن أجل وضع حد لهذه الصراعات يقدم لنا هونيث ثلاثة نماذج للاعتراف : الحب – القانون – التضامن، فهذه النماذج الثلاثة للاعتراف، تحيلنا على المعاملات المرتبطة بالغاية لفعل الاعتراف ذاته؛ حيث إذا تحقق الاعتراف في الحب، فإن الناتج هو الثقة في الذات.وإذا ما حصل الاعتراف في القانون فإنه يحقق احترام الذات وأخير التضامن الذي بدوره يحقق التقدير الاجتماعي . فمن خلال هذه النماذج نلتمس تقارب بينه وبين ريكور في اعتبار الاعتراف كنموذج أخلاقي يبدأ من الذات قبل الآخر، بمعنى أنه لا يمكن للذات أن تعترف بالآخر دون أن تعترف بنفسها.

وفي الأخير، يمكن القول أن موضوع الإتيقا يعد من بين الإشكاليات التي طرحها بول ريكور في مشروعه الفلسفي خصوصا عندما استطاع أن يؤسس نظرية جديدة في الأخلاق "إتيقا التأويل "، وقد لاحظنا من خلال هذا البحث أن الإتيقا تناولها العديد من الفلاسفة بالدراسة والتحليل الدراسة، ومن بين هؤلاء الفلاسفة المعاصرين في العالم الغربي نجد

خاتمة:

هابرماس الذي حاول تأسيس " إتيقا التواصل" و أكسيل هونيث الذي حاول أيضا تأسيس " إتيقا الاعتراف"، وهذا دليل على مدى أهمية موضوع الإتيقا في المجال الفلسفي.

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات :

بالفرنسية	بالعربية
l’Ethique de la discussion	إتيقا المناقشة
La Crise de la conscience	أزمة الوعي
Éthique	الإتيقا
L'Ethique de la reconnaissance	إتيقا الاعتراف
Le respect de soi	احترام الذات
Réduction	اختزال
la Crise des valeurs	أزمة القيم
L'autre	الآخر
la perception	الإدراك
la Volonté	الإرادة
Soupcon	الإرتياب
Les Idols	الأصنام
La reconnaissance du soi	الاعتراف بالذات
La reconnaissance	الاعتراف
la douleur	الألم
le Moi	الأنا
l’homme souffrant	الإنسان المتألم
L'Ontologie	الأنطولوجيا
L'histoire	التاريخ
la Méditation	التأمل
L'Interprétation	التأويل
la Psychanalyse	التحليل نفسي
la Tragédie	التراجيديا
Obligation	التزام
La Coexistence	التعايش
L’Interaction	التفاعل
La Dialectique	الجدل
le Corps	الجسد
La Sagesse pratique	الحكمة العملية
la vie Bonne	الحياة الجيدة
le Discours	الخطاب
le péché	الخطيئة
l’ imagination	الخيال
le Bien	الخير
le soi actif	الذات الفاعلة
le Soi	الذات

فهرس المصطلحات :

Subjectivité	الذاتية
la Mémoire	الذاكرة
le Refus	الرفض
le Symbole	الرمز
La narration	السرد
le Bonheur	السعادة
le Mal	الشر
le Sentiment	الشعور
Le Doute	الشك
L'amitié	الصداقة
Caractére	الطبع
la Justice	العدالة
La rationaliseme	العقلانية
Le Vive ensemble	العيش معا
la Fin	الغاية
les autres	الغير
La Vertu	الفضيلة
L'acte de Langage	الفعل اللغوي
La comprehension	الفهم
La Phénoménologie	الفينومينولوجيا
la Parole	الكلام
Le Cogito	الكوجيتو
Le Cogito blessé	الكوجيتو المجروح
Plaisir	اللذة
la Langue	اللغة
L'Egalité	المساواة
la Responsabilité	المسؤولية
La Participation	المشاركة
l'absolu	المطلق
L'intelligibilité	الوضوح
la norme	المعيار
Le *superlativ*e	المفاضلة
la Méthode	المنهج
le Texte	النص
La Fragilité	الهشاشة
le sens	المعنى
l' identité	الهوية

فهرس المصطلحات :

Identité moral	الهوية الأخلاقية
l’ identité-ipse	الهوية الذاتية
l’identité narrative	الهوية السردية
Identification personnal	الهوية الشخصية
L’herméneutique	الهيرمينوطيقا
Devoir	الواجب
Intermediatété	الوساطة
la Promesse	الوعد
La conscience des choses	الوعي بالأشياء
la conscience	الوعي
Ouverture d’esprit	انفتاح الفكر أو الروح
Praxis	براكسيس
entre objectivité	بين الموضوعية
L'Estime de soi	تقدير الذات
Soi meme comme un autre	ذات عينها كآخر
Temporalité	زمانية
Le Conflit des interpretation	صراع التأويلات
Philosophes du soupcon	فلاسفة الارتياب
philosophie de l’inconscience	فلسفة اللاوعي
philosophie de la conscience	فلسفة الوعي
Egocentrisme	مركزية الذات
théorie de l'éthique	نظرية الأخلاق
Visée	هدف
Métaphore	الإستعارة
la communication	التواصل
La religion	الدين
les autrui	الغيرية
La volonté	الإرادة
L’humain actif	الإنسان الفاعل
la violence	العنف
ouverture à l'autre	الانفتاح على الآخر

فهرس الأعلام

فهرس التعريف بالأعلام الواردة في الأطروحة :

1. **ابن تيمية** :(1263- 1328) تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ النُّمَيْرِيُّ الْحَرَّانِيُّ هو فقيه ومحدث ومفسر وفيلسوف ومتكلم وعالم مسلم مجتهد من علماء أهل السنة والجماعة وهو أحد أبرز العلماء المسلمين خلال النصف الثاني من القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن الهجري

2. **ابن حزم الأندلسي** : (994–1064) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ .فقيه ، ومن أبرز كتبه الأخلاق والسير.

3. **ابن رشد :**(1058-1126) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المشهور بابن رشد الجد شَيْخُ الْمَالِكِيَّةِ وقاضي الجماعة بقرطبة، وهو جد الفيلسوف ابن رشد .كان حضوره بارزا في المجتمعين المغربي والأندلسي، فقد كان من فقهاء مجلس أمير المسلمين علي بن يوسف ويعتبر من الفقهاء الذين خدموا الدولة المرابطية ، ومن أبرز كتبه حجب *المواريث*.

4. **ابن منظور :** (1232م/ 1311م) هو محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، ولد في شهر محرم ، وقد اختلفت الأقاويل حول مكان ولادته، قيل بقفصه بتونس، وقيل بطرابلس بليبيا، وقيل بمصر. ويعدّ من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري، تتلمذ على يد عبد الرحمن بن الطفيل، ومرتضى بن حاتم، ويوسف المخيلي، وأبي الحسن علي بن المقير البغدادي، و هو أديب ومؤرّخ وعالم في الفقه الإسلامي واللغة العربية. من أشهر مؤلّفاته معجم لسان العرب.

5. **أبو حامد الغزالي :** (1058م/ 1111م) أَبُو حَامِدْ مُحَمّد الغَزّالِي الطُوسِيْ النَيْسَابُوْرِيْ الصُوْفِيْ الشَافْعِي الأشْعَرِيْ، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفيّ الطريقةِ، ومن أبرز كتبه احياء علوم الدين .

6. **ادموند هوسرل :***Edmund Husserl* (1859م/ 1938م) فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهريات، ومن أبرز مؤلفاته أزمة العلوم الأوروبيّة والظاهريّات المتعالية.

7. **أرسطو طاليس**: *Aristotle* (384ق.م /322 ق.م)و فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر ،وتغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان

8. **أندريه لالاند :** André Lalande فيلسوف فرنسي (1876م/ 1963م) نال شهادة في الفلسفة عام 1888، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام 1899صار أستاذاً مساعداً في الفلسفة بالسوربون، وأستاذ كرسي عام 1918، ثم عمل أستاذاً بالجامعة المصرية. تخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة. أَلف «المعجم الفلسفي» المعروف بمعجم لالاند.

9. **ايمانويل كانط :** *Immanuel Kant* هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر(1724 م / 1804م) يعتبر أخر فيلسوف من فلاسفه عصر التنوير و كتب أشهر شرح للتنوير لما أجاب على سؤال ما هو التنوير؟ و إجابته كانت " ان التنوير هو خروج الإنسان من مرحلة القصور العقلى و بلوغه سن الرشد العقلى, و قصده بالقصور العقلي، ومن بين كتبه " نقد العقل الخالص " .

10. **ايمانويل لفيناس:** *Emmanuel Levinas* فيلسوف يهودي فرنسي(1906م / 1995م) ساهم في التّعريف بفينومينولوجيا هوسّرل في فرنسا. ومن أبرز مؤلفاته " الزمن والآخر "

11. **باروخ سبينوزا :** *Baruch Spinoza* هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن السابع عشر (1632م / 1677م)، ومن أبرز مؤلفاته " علم الأخلاق"

12. **بول ريكور :** Paul Ricœur فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر(1913م / 2005م) و واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، ومن أبرز كتبه " الذات عينها كآخر ".

13. **جمل صليبا :** كاتب وفيلسوف عربي ولد في لبنان . (1902م / 1976م) أستاذ اللغة العربية في جامعة النجاح الوطنية، ومن أبرز مؤلفاته لمعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية.

14. **رينيه ديكارت :** René Descartes فيلسوف، وعالم رياضي وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"(1902م / 1976م)، ومن أبرز مؤلفاته " مقال في المنهج "

15. **سانت أوغسطين :** *saint*-augustine كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي (430/354)، ولد في مدينة في الجزائر سوق أهراس .

16. **سيغموند فرويد :** *Sigmund Freud*هو طبيب نمساوي من أصل يهودي (1856م-1939 م) يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي، ومن أبرز كتبه " الأنا والهو "

17. **عبد القاهر الجرجاني:** أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجُرْجَانِيّ(1009-1078) وُلِد في جرجان لأسرةٍ فقيرة الحال،شأ مهتماً بالعلم، مُحبّاً

للثقافة،فأقبل على الكتب يقرأها، وخاصةً كتب النحو والأدب، ويُعد مؤسس علم البلاغة ، ومن أبرز مؤلفاته " المقتصد في شرح التكملة ".

18. **علي حرب:** هو كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني(1941-). ومارس تدريس مادة الفلسفة في التعليم الرسمي اللبناني، ومن أبرز مؤلفاته " التأويل والحقيقة " .

19. **فريدريك شلايرماخر** : *Friedrich Schleiermacher فيلسوف وعالم كتاب مقدس ألماني* (1768م-1834 م) ومن أبرز مؤلفاته " عن الدين "

20. **فريدريك نتشه :**Friedrich Nietzsche فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية (1844م-1900 م) ، ومن أبرز مؤلفاته " ما وراء الخير والشر "

21. فلهالم دلتاي :Wilhelm Dilthey فيلسوف وطبيب نفسي وعالم اجتماع ألماني (1883-1911).

22. **كارل ماركس** :*Karl Marx* فيلسوف ألماني (1883 -1818) و عالم اقتصاد سياسي و مؤرخ و منظر سياسي صاحب النظرية الماركسيه و ينتسب إليه تأسيس " الاشتراكية العلمية ومن أبرز كتبه كتاب رأس المال .

23. **مارتن كلادينيوس:** MartinCHLADENIUS فيلسوف ألماني -1759) 1710)

24. **مارتن لوثر:***Martin Luther* هو مصلح ديني مسيحي ألماني -1546) (1483 وهو مؤسس المذهب البروتستانتي المسيحي.

25. **مارتن هيدغر:** *Martin Heidegger* هو فيلسوف ألماني (1889-1976) تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات ومن أبرز مؤلفاته الوجود والزمان .

26. **محمد أركون :**Mohammed armoun مفكر وباحث أكاديمي جزائري (1928-2010) درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته. ومن أبرز مؤلفته: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

27. **ميشال فوكو:**Michel Foucault فيلسوف فرنسي (1926-1984) يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، ومن أبرز مؤلفاته تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي .

28. نصر حامد أبو زيد : Nasr Hamid Abouzeid(1943-2010) مفكر وباحث جامعي مصري تحصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية سنة 1979 وله عدة مؤلفات منها هكذا تكلم ابن عربي ...

29.**هانز جورج غادامير:** *Hans-Georg Gadamer فيلسوف ألماني* -2002) (1900 اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج

30. **يورغن هابرماس** :*Jürgen Habermas فيلسوف وعالم إجتماع ألماني* (1929- 2007) و أحد أبرز فلاسفة مدرسة فرانكفورت المتأخرين وله عدة مؤلفات من أبرزها القول الفلسفي للحداثة .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

-المصادر بالعربية :

1- ريكور بول، الذات عينها كـآخر، تر:جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ط1،س2005.

2- ريكور بول، الزمان والسرد : الحبكة والسرد التاريخي، ج1، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1،س2006.

3- ريكور بول، الزمان والسرد : التصوير في السرد القصصي، ج2، تر: فلاح رحيم ، دار الكتاب الجيدة المتحدة بيروت ، ط1، س 2006.

4- ريكور بول، الإعتقاد و الإنتقاد، تر : حسن العمراني، دار توبقال للنشر ، ط1، س2011.

5- ريكور بول، العادل، تر: محمد البحري وآخرون، ج1، المجتمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، ط1، س 2003.

6- ريكور بول، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، س 1999.

7- ريكور بول، في التفسير : محاولة في فرويد، تر : وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع ط1،س2003.

8- ريكور بول، فلسفة الإرادة : الإنسان الخطّاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، س 2003.

9- ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة وحسان بورقية عين الدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، مصر، ط1، س2004.

10- ريكور بول، نظرية المعنى :الخطاب وفائض المعنى، تر:سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب،ط1، س2003.

11- ريكور بول، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، س2005.

12- ريكور بول، عن الترجمة، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر-الدار العربية للعلوم، بيروت ط1 س2008.

13-ريكور بول، بعد طول تأمل، تر : فؤاد مليت، مر: عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، س2006.

14- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر: الدكتور جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان ط1، س 2009.

15- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا، تر : فلاح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ . تيلور، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، لبنان ، ط1، س 2002، ص 236.

- <u>المصادر بالفرنسية</u> :

1-poul Ricœur, soi-même comme un autre, édit : seuil, paris, 1990

2-Paul Ricoeur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil, Paris, 1986.

<u>المراجع بالعربية</u> :

1- إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير،كتاب جماعي منشورات الاختلاف، الجزائر الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2009 .

2- ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، س 2006

قائمة المصادر والمراجع :

3- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 س 2008.

4- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، ط1، س 2000.

5- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة والاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، ط3، دس.

6- أبو الحسن بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، مجلد 1، تحقيق: عبد سلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، س 1979.

7- أبو النوري حمدي، وأبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، س2012.

8- أبو زيد ناصر حامد، إشكالية القراءة وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6 س2001.

9- أبو زيد ناصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القران عند محي الدين ابن عربي المركز الثقافي العربي، بيروت ط4، س1998.

10- أبو زيد ناصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القران المركز الثقافي العربي بيروت، ط4، س1998.

11- أبو زيد ناصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، س1995.

12- أبو زيد ناصر، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة ، مدبولي القاهرة ، ط2، س1995.

13- أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير:دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، س1998.

14- أبو زيد نصر حامد، النص –السلطة –الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، س 1995

15- الجرجاني التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، س1998.

16- أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق: محمد أحمد شاكر، دط، دس .

17- أحمد عبد الحليم وآخرون، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت، ط 1س2011.

18- أحمد عبد المهين، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ط1، س2001.

19- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر : تيسير الشيخ ، دار الطباعة والنشر، بيروت دط، س 2008.

20- اديث كيزويل، عصر البنيوية من لفي شتراوس إلى فوكو، تر : جابر عصفور، الدار البيضاء، ط1، س1985.

21- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية س1924.

22- أكسل هونيث ، الصراع من أجل الاعتراف : القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية المكتبة الشرقية، بيروت ط1، س 2015.

23- أكسل هونيث، التشيؤ : دراسة في نظرية الاعتراف ، تر: كمال بومنير، حي الشمش الضاحكة ، الجزائر، ط س2012.

24- الأزهري، تهذيب اللغة، ج15، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، دط س1967.

25- الباجي القمراني وآخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، س 1990

26- الزواوي بغورة ، الاعتراف : من أجل مفهوم جديد ، دار الطليعة بيروت ، ط1، س 2012،

27- الشرفي عبد المجيد آخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2 س1990.

28- الغزالي أبو حامد ، المستصفى في علم الأصول، محمد عبد السلام الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ج1 ط1، دس

29- امبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، س 2005.

30- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار الطباعة والنشر، بيروت، دط، س 2011.

31- أندريه وآخرون ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، تر : خليل أحمد، در الطليعة، بيروت ط1،س 1981.

32- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مر: عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل ألمانيا، ط1، س 2002.

33- ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، س 2008.

34- بومدين بوزيد، فهم النص : دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت ، ط1، س2008.

35- بومدين بوزيد، في فلسفة العدالة في عصر العولمة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، س2009.

36- جاكلين روس الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة بيروت ، ط1،س 2001.

37- جان غرندان، المنعرج الهيرمينوطقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2007.

38- جمال محمد أحمد حسن، انطولوجيا الوجود ايمانويل كانط ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط ، س 2009.

39- جمال محمد أحمد سلمان، الوجود والموجود، مارتن هيدغر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، دط، س2009.

40- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب للدراسات والنشر، بيروت ط1، س1993.

41- جيروم بندي، القيم إلى أين ؟ ، تر: زهيدة درويش ، مر: جبور العصفور، منشورات اليونيسكو، المجمع التونسي للعلوم والآداب ، تونس ، دط ، دس .

42- حاتم الورفلي، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، 2000

43- حبيب عبد الله، مفهوم الهيرمينوطيقا : الأصول الغربية والثقافية العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت –باريس دط،س2007.

44- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، دار الطباعة والنشر، مراكش، ط1 س1992.

45- حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب ، دار العالم العربي ، القاهرة ، ط1 س 2008.

46- حسن مجيد العبيدي، من الآخر ..إلى الذات :دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، س2008.

47- حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية المركز الثقافي ، بيروت ، ط 1، س 2005.

48- دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت –لبنان ،ط1، س2007.

49- ديورانت، قصة الفلسفة، تر : فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط1 س 1985.

50-دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ترجمة: مروان بطش، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، س 2011.

51- زكريا إبراهيم ، المشكلات الفلسفية (6): المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر .، دط ، دت.

52- سامي الغابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور، دار الخليج للنشر والتوزيع – عمان، ط1 س2015.

53- سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر : حسن حنفي، مر : فؤاد زكرياء القاهرة ، دط ، س 1981.

54- سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، س2009.

55- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، منشورات الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1 س2002.

56- سمير بلكفيف، ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س 2011.

57- سميرة المرزوقي، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، ط1، س 1997.

58- سيدجوك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج1، تر : توفيق الطويل - عبد الحميد خمري ، دار النشر الإسكندرية ، ط 1، س 1949.

59- سيغموند فرويد فرويد ، الأنا و الهو ، تر : محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، ط1، س 1982.

60- سيغموند فرويد، الأنا و الهو، تر : محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط1،س 1982.

61- صفاء عبد السلام جعفر، هرمينوطيقا (الأصل في العمل الفني)، منشأة المعارف الإسكندرية، دط، س 2000.

62- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، س 2000.

63- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة:1، الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1،س1995.

64- عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق ، للنشر والتوزيع عمان ، دط ، س 1990

65- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، س1991.

66- عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر والإشهار، تونس ط1،س2005.

67- عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة : نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2008.

68- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظرية القراءة: دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت ط1، س2007.

69- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص : قراءة في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، ببيروت، ط1، س1993.

70- عبد الوهاب جعفر، الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة، دار المعرفة الجامعية، مصر دط ، س2000.

71- علي جرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان ط2،س1995.

72- علي حبيب الفريوي، مارتن هيدغر (الفن والحقيقة)، دار الفارابي، بيروت –لبنان ط1، س2008.

73- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، س 1995.

74- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4 س2005.

75- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، س 2005.

76- عمارة الناصر، اللغة والتأويل : مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل في الفكر الإسلامي، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الفارابي، بيروت –لبنان، ط1، س2007.

77- عمر سليمان الأشقر، التأويل خطورته وأثاره ، دار النفائس للنشر والتوزيع ، الأردن – عمان ، ط1، س1992

78- فاليري ليبين، فرويد – التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة ، تر :زياد الملا – مراجعة : تيسير كم نقش ،دار الطليعة الجديدة ، سوريا، ط1، س 1997 .

79- فريدريك نتشه، أصل الأخلاق وفضلها ، تر: حسن قبيسي، المؤسسة للنشر والتوزيع – بيروت ، دط س.

80- فريدريك نتشه، العلم المرح، تر: حسان بورقيبة و محمد الناجي، افريقا الشرق-الدار البيضاء، ط1، س 1993.

81- كارل ماركس، نقد الإقتصاد الساسي، تر: راشد البراوي، النهضة العربية ، القاهرة دط ، س 1969.

82- كمال بومنير ، المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت : من ماكس هور كهايمر إلى أكسل هونيث ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2010.

83- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم – بيروت ط1،س2011.

84- مارتن هيدغر ، الفلسفة –الهوية والذات ، تر: محمد مزيان ، مر: محمد سبيلا منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2015.

85- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة ،القاهرة دط،س1988.

86- مانويل ماريا كاريلو ، خطابات الحداثة ، تر: إيديس كثير ، عز الدين خطابي منشورات دار ما بعد الحداثة فاس ، ط1، س 2001.

87- محسن صخري ، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، تونس، ط1، س 1997.

88- محمد أركون، الفكر الاسلامي : قراءة علمية، تر : هشام صالح ، مركز الانماء القومي، بيروت ، ط2، س1996.

89- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هشام صالح، دار الساقي بيروت، ط1، س1999.

90- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، س2001.

91- محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، دار دمشق، سوريا، ط1، س 1994.

92- محمد أمين الجيلالي ، الإتيقا : نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والإجتماعية الغربية، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العراق ، ط1، س 2021 .

93- محمد شبل الكومي، مذاهب النقدية الحديثة : مدخل فلسفي، الهيئة المصرية للكتاب دط،س2004.

94- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية : مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار العربية للعلوم ناشرون –بيروت، ط1، س2008.

95- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر-الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ،ط1 س2008.

96- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات،فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1،س2002.

97- محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات، بيروت - باريس ط3، س 1988.

98- محمد عبد القادر هنادي، ظاهرة التأويل في القران الكريم، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة (السعودية)، ط1 س1988.

99- محمد عبد الله الشقراوي، الفكر الأخلاقي : دراسة مقارنة ، دار الجيل، بيروت، ط1 س 1990.

100- محمد عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، س ،1999.

101- محمد عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، س 1999.

102- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، دط، س 1998.

103- محمد هاشم، قراءة في فلسفة المعنى عند ريكور، كتاب جماعي (الهيرمينوطيقا والفلسفة)، الدار العربية للعلوم بيروت ، ط1، س 2008.

104- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، س 1982.

105- مدخل إلى فلسفة ايمانويل لفيناس، تر: إدريس كثير و عز الدين حطابي، منشورات الاختلاف – المغرب، ط 1 س 2003.

106- مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط1، س 2004.

107- مصطفى عادل، فهم الفهم : مدخل إلى الهيرمينوطيقا –نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النشر والتوزيع القاهرة ، ط1، س2007.

108- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الثقافي، المملكة العربية السعودية (جدة) ،ط1، س2000.

109- نبيه قارة ، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س1998.

110- نور الدين آفاية ، الحداثة والتواصل : في الفلسفة النقدية المعاصرة : نموذج هابرماس ، افريقيا الشرق ، المغرب ، ط2، س 1998

قائمة المصادر والمراجع :

111- هابرماس يورغن، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1، س 2010.

112- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة ، تر: فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة سوريا ، دط ، س 1995

113- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة ، تر: علي حاكم صالح ، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي ليبيا ، ط1، س 2002.

114- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس ط1، س 2007.

115- هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول –المبادئ –الأهداف)، تر :محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، س2006.

المراجع بالفرنسية :

1-Gadamer, ,(Hans Gerog) l'art de comprender ,ecrits 1,herménetique et tradition philosophique, tradition philosophique,trad :pierre fruchon et autres ,ediit :Aubier,paris,1982

2- Gadamer,(Hans Gerog) , vérité et méthode :les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ,trad ,pierre ,frucho , Edit:seuil,paris,1996.

3- Jean-Marc Ferry , HABERMAS: L'éthique de lacommunication, Presses Universitaires de France, 1987.

4- Honneth Axel, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Traduction par Translated by Joel Anderson , Polity Press, Great Britain,1995.

5- - Friedrich Nietzche, Le Livre du philosophe, trad. Angèle kremer - Marietti (Paris Flammarion ,1991),

الموسوعات والمعاجم :

1- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة للدراسات والنشر، بيروت،1، س 1984.

2- عبد القادر منصور، موسوعة علوم القران، منشورات دار القلم العربي، سوريا ،ط1،س2002.

3- علي التهانوي، موسوعة كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، تقد:رقيق العجم، تر: جورج زيناتي، ج1(أ-ش) مكتبة لبنان، ط1، س1996.

4- لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج2(H-Q)،تع: خليل أحمدخليل، مشورات عويدات، باريس ط1،س2001.

5- لالاند الموسوعة الفلسفية، مجلد (A-G)، تعريب :خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ط2، س 2000.

6- مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة مج1، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض،ط4، س 1420ه

7- روني ايلي الفا، " موسوعة أعلام الفلسفة الأجانب والعرب "، تق: الرئيس شاررل الحلو، مر: جورج نخل، ج2: دار الكتب العلمية، ؛ بيروت ط1،1992.

8- معُين زيادة، الموسوعة الفلسفية الغربية، ج1 ،مادة العنف، ط1 ،معهد الإنماء العربي بيروت ، لبنان، س 1976.

قائمة المصادر والمراجع :

المعاجم:

1-جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط س2004.

2-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،مكتبة الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، دط، س1982.

3-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء لطباعة والنشر، القاهرة، دط س2007.

4- الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، باب التاء، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، القاهرة، دط.س

المجلات :

1- الصفا علي الفيل، مفهوم الإتيقا في فلسفة " ايمانويل لفيناس " مجلة بحوث، كلية البنات والعلوم والتربية جامعة عين الشمش ، ع ،1 س 2021.

2- بلعاليا دومة، (جدل التاريخ والسرد عند بول ريكور) ، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية ، مؤسسة كنوز ، الجزائر المجلد :7 ، العدد 03، س 2019. الموقع على النت :

https://www.asjp.cerist.dz/en/article/180888

3 - بول ريكور ،(النص والتأويل) ،مجلة العرب والفكر العالمي ،تر: منصف عبد الحق ع3،المغرب، صيف،1988.

4- حسان راشدي، (بول ريكور والترجمة : الترجمة وظيفة إنسانية)، مجلة التواصل في اللغة والثقافة والأدب، جامعة سطيف، قسم اللغة والأدب العربي،المجلد 18، العدد3،سبتمبر 2012. الموقع على النت:

https://www.asjp.cerist.dz/en/article/46969

5- محمودي خليف، بهادي منير ، (الغيرية في الفلسفة الغيرية من القول إلى البراكسيس) مجلة مقاربات فلسفية: جامعة عبد الحميد ابن باديس ، ع 8، المجلد 01 ، س 2021. الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/153434

6- خيرة حمر العين، (الشعرية وانفتاح النصوص تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل)، مجلة الخطاب، جامعة، تيزي وزو ، المجلد 05، العدد 06، س 2010 . الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/17967

7- سلمى بالحاج مبروك، (اتيقا المسؤولية تجاه الأخر عند ايمانويل لفيناس) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، س 2015.

8- عبد القادر عواد، (النص ومقولات التأويل جدل الكينونة والانقلاب) مجلة أفكار، تصدر : وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، ع 283، س 2012 .

9- علي اسعد وطفة، (في مفهوم الأخلاق : قراءة فلسفية معاصرة)، مجلة كلية التربية، جامعة الكويت، العدد 119خريف 2013 سنة 30.

10- علي عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية والكانطية،مجلة الطريق، ع،1 دار الينابيع دمشق ، س1990.

11- فوزية شراد، (الهيرمينوطيقا من النبوغ والبنية إلى النص)، مجلة :قضايا إسلامية معاصرة، مركز الدراسات فلسفة الدين بغداد، س 17، ع 53-54، شتاء وربيع ،2013-1434.

12- فوزية ضيف الله وآخرون، (هيرمينوطيقا الفن عند غادامير: الدلالة التأويلية المعاصرة الجمالية ، سلسلة ملفات بحثية، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب ، دط، س 2016.

13- فاطمة فرفودة، أكسيل هونيث:براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية مجلة مقاربات فلسفية المجلد 08، العدد01، س2021 . الموقع على النت : https://www.asjp.cerist.dz/en/article/153412

14- مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة عند بول ريكور، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب ، دط، س 2016.

15- ميشال فوكو، فرويد –نتشه – ماركس ، تعريب : حاتم علامة ، ضمن دراسات عربية ،ع4، دار الطليعة، بيروت س 1989.

16- يوسف بن أحمد، منظوريه الحقيقة عند نتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي ، بيروت /باريس ع 102 س 1998.

17- Jamile de Oliveira Gonçalves, LESUSAGES DES CONCEPTS DE « VIE ETHIQUE » Et «RECONNAISSANCE » DE HEGEL PAR AXEL HONNETH, Revista do CEPEJ, Salvador, vol. 20, jul-dez 2017.

- <u>الرسائل الجامعية :</u>

1- العربي الميلود، (الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور – رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر –)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، س 2010-2011 .

2- موزه أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي و الماوردي وابن تيمية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الإسكندرية، س 2000،.
الموقع على النت :https://www.alarabimag.com/books/18377 ,

3-Caroline Miller, Habermas et l’éthique de la discussion: une réponse au relativisme postmoderne, Mémoire des études supérieures en vue de l’obtentiondu grade de Maîtrise en Philosophie,de Département philosophie Faculté des arts et sciences , Université de Montréal, Avril,2005

الموقع على النت :

https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16504

فهرس المحتويات

الفــهرس

إهداء

كلمة شكر

مقدمة .....أ

الفصل الأول : الإتيقا والتأويل المعاني والدلالات

تمهيد :

المبحث الأول: مفهوم الإتيقا..... 13-24

المطلب الأول : المفهوم اللغوي للإتيقا..... 13-17

المطلب الثاني : المفهوم الاصطلاحي للإتيقا.....17-24

المبحث الثاني: التأويل التاريخ والمعنى.....26-59

المطلب الأول : المفهوم اللغوي للتأويل..... 26 -28

المطلب الثاني : المفهوم الاصطلاحي للتأويل.....28 -31

المطلب الثالث : تاريخ التأويل.....31- 59

أولا: التأويل في العصر اليونان.....31 -32

ثانيا : التأويل في العصر الوسيط.....32-34

ثالثا : التأويل في عصر النهضة.....34 -35

الفهرس:

رابعا: التأويل في عصر التنوير.....35 -36

خامسا: التأويل في العصر الحديث..... 37-42

سادسا: التأويل في العصر المعاصر..... 42-59

الفصل الثاني : التأويل وأزمة الذات عند بول ريكور

تمهيد :

المبحث الأول: الذات عند أساتذة الارتياب.....63-78

المطلب الأول : فريدريك نتشه 65- 69

المطلب الثاني : سيغموند فرويد 69- 72

المطلب الثالث :كارل ماركس .....72 -78

المبحث الثاني: بول ريكور وإعادة تأسيس الذات الفاعلة .....80 -94

المطلب الأول : رونيه ديكارت.....81 -83

المطلب الثاني : ادموند هوسرل .....83 -88

المطلب الثالث : الذات وعلاقتها بالآخر .....88 -94

المبحث الثالث: التأويل المنهجي عند بول ريكور.....96 -110

المطلب الأول : مفهوم التأويل عند بول ريكور 97- 101

المطلب الثاني: تأويلية النصوص 101- 106

المطلب الثالث : تأويلية الفعل .....106 -110

الفهرس:

الفصل الثالث: الإتيقا والإلزام الأخلاقي عند ريكور

تمهيد :

المبحث الأول : الأخلاق الغائية عند أرسطو..... 114-118

المبحث الثاني :الأخلاق الواجبية عند كانط..... 120-129

المبحث الثالث : الاستهداف الإتيقي عند ريكور..... 131-143

المطلب الأول : أولوية الاستهداف الإتيقي على الأخلاق..... 131- 134

المطلب الثاني : الاستهداف الإتيقي.....134 - 143

1- استهداف الحياة الجيدة الخيرة..... .134 -135

2- مع الآخر ولأجله 135-140

3- في مؤسسات عادلة .....140 -143

الفصل الرابع : البعد الإتيقي في الهوية السردية

تمهيد :

المبحث الأول : السرد وتكوين الذات.....147 -152

المبحث الثاني : الصيغة الإتيقية في الهوية السردية..... 154-157

المبحث الثالث : المضامين الإتيقية في الهوية السردية..... 159-167

الفهرس:

الفصل الخامس : ما بعد إتيقا التأويل

تمهيد :

المبحث الأول : الفعل التواصلي عند هابرماس 171-175

المبحث الثاني :إتيقا التواصل عند هابرماس ....177 -182

المبحث الثالث :إتيقا الاعتراف عند إكسيل هونيث.....184-190

خاتمة..... 192-194

فهرس المصطلحات..... 196-198

فهرس الأعلام.....200-204

قائمة المصادر والمراجع..... 206- 222

فهرس المحتويات..... 224-227