الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة السانيا – وهران

كليـة: العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بعنوان :

الفلسفة التأويلية ومشروع إحياء الإنسان

قراءة تحليلية لعلاقة الأنا والآخر عند هانس جورج غدمار وإيمانويل ليفيناس

إعداد الطالبة:

- بن عودة أمينة

تحت إشراف :

- أ.د. بن مزيان بن شرقي

لجنة المناقشة

أ.د. حمادي حميد	رئيسا
أ.د. بن مزيان بن شرقي	مقررا
أ.د. بوسيف ليلى	مناقشا
أ.د. عبد الغني بارة	مناقشا
أ.د. رشيد دحدوح	مناقشا
د. عمارة ناصر	مناقشا

السنة الجامعية 2013-2014

يشهد الواقع الراهن كثيرا من الحالات المفارقة، التي تتجاذب بين سلب وإيجاب، سلب للوجود المادي الطبيعي والروحي الإنساني، وإيجاب في تلك الرغبة اليائسة أحيانا والمتفائلة أحيانا أخرى، من أجل إضفاء المشروعية على ما هو عقلاني وفطري في خيريّته، ومن أجل أيضا إعادة الاعتبار للقيم والمعايير الروحية التي تميّز فرادة الكائن الإنساني الروحي.

إن بحثي حول الذات الإنسانية في قداستها، وفي قداسة ما يربطها من علاقات مع الذوات البشرية الأخرى، ومع كل ما يحيط بالإنسان من موجودات يجعلنا نلج عالم الفكر الفلسفي، الذي يتناول في انشغالاته الفلسفية مباحث الوجود، أصله، معنى حركته وجدواه بالنسبة للإنسان وقدراته العقلية التفسيري، مبحث المعرفة، حيث تتجسّد المهارات الفكرية البشرية في كونها تعرف، وكونها كائنات المعرفة،

إضافة إلى كونها كائنات الاعتراف ، هذا الأخير، أي كون الإنسان كائن الاعتراف، يحيلنا إلى المبحث الذي نعالج من خلاله موضوع دراستنا، إنه مبحث القيم، حيث تنشغل الفلسفة بمباحث الإنسان القيمية والمعيارية كونه، أي الإنسان، الكائن الفاعل في التاريخ كقوة مؤثرة فيه ومتأثرة بتأثير حركيته، فلسفة تدرس الإنسان في علاقته بالإله، كونه كائن مخلوق على صورته، وكائن يحاول ما استطاع التشّبه بصفاته حينا، والناكِر لها بل والناكر له حينا آخر، معتبرا نفسه الذات العليا الوحيدة التي تصنع وجودها وتاريخها. وفلسفة تدرس الإنسان في علاقته بالطبيعة والعالم الحسي الذي يعيش ضمنه كعنصر لا يتجزّء منه فيظهر في صورته الخاضعة لقوى الطبيعة والمحاكي لها والمحتّكِم بسلطتها، كما يسعى من جهة أخرى إلى أن يذّلل صعابها ويخضعها لسلطته.

وتدرس الفلسفة الإنسان في علاقته المجتمعية مع الذوات البشرية الأخرى كونه فرد ضمن أفراد المجتمع، تربط بينهم علاقات تؤّطرها القوانين المجتمعية العرفية، السياسية القهرية والقيمية الأخلاقية الروحية. إن هذه التجاذبات والحركات المتجادلة بين السلب والإيجاب، حرّكت الفكر، فكر الباحث، المنشغل بمباحث الإنسان، الذي يدفعه هَمُّ مصير الإنسان، ليجعل منه وسط دراسة مسائله ومشاغله التي كوّنت بالنسبة إليه وضعيات ومشكلات مقلقة، محيّرة وغير اعتيادية، تحتاج

إلى نظّر وتأمل وتأويل محاولة لإيجاد حلول لتلك ا لم عضلات التي تشوه صورة الإنسان الروحية الاجتماعية والأخلاقية.

واقع الإنسان كان دائما يحتاج إلى تأمّلات ونظر وقراءات منذ أن فعّل ملكة التفكير لديه، إلا أنه اليوم يحتاج إلى تأويلات وتفسيرات، لطبيعته ومقاصده وغاياته، لجدوى مسيره ومآل مصيره.

ولذلك أعتمد في بحثي هذا على العقلانية التأويلية كفلسفة حاولت وتحاول فهم الإنسان المعلوم المجهول، الذي يعتبر أك ثر الموجودات جدلا، كما تحاول في أحيانا كثيرة تذكير الإنسان أنه كائن بالدرجة الأولى روحي ثقافي و اجتماعي وعليه أن يتعامل في وجوده وعلاقاته وفق تلك المعايير.

ولذلك أيضا كان موضوع دراستي هو " الفلسفة التأويلية ومشروع إحياء الإنسان " فلسفة تحاول تقديم تأويل وفهم للقيم والمعايير الروحية للكائن الإنساني، لا محاولة فهم مقاصد إبداعاته الحضارية التاريخية التراثية، بل فلسفة تحاول إزالة الصدأ عن الروح الإنسانية وإضفاء العقلانية الأخلاقية عليها، لأنها تمثيل أصيل لهوّيتها وطبيعتها وعلاقاتها التي تؤّطر الرابطة الاجتماعية بين "الأنا" و"الأنت"، وقد اعتمدت في العنوان على اللّغة الرمزية التي تحتاج إلى قراءة تأويلية، بقولنا إحياء الإنسان، إنما هي محاولة لبعث القيم الروحية الإنسانية خاصة في العلاقة الرابطة بين بني البشر، وقد سأتخّذ من أجل دراسة هذا الموضوع نموذجين تتجسد لديهما هذه الغاية وينطلقان من نفس القاعدة الأخلاقية، إنهما، هانس جورج غدمار وإيمانويل ليفناس.

وإن من الدوافع التي توّجه الباحث إلى مثل هذه المواضيع الإنسانية القيمية هو أهميّة الموضوع في جدّته وجدّيته: في جدّته،كونه من المواضيع القديمة المتجدّدة، التي مهما طالتها بحوث ودراسات وتناولتها فلسفات ، إلا أنها تبقى موضع وموضوع انشغال، كونه موضوع محتَكم بالعلاقات الإنسانية وطبيعتها، حيث كلما تجلى الصراع بين الذوات البشرية، ا ستدعيت هذه المسائل إلى ساحة النقاش. وهو موضوع ذو جدّية، نظرا لأهمية الطرح الفلسفي الذي يتلّبس عادة وفي مثل هذه المواضيع، رداء الفكر الاجتماعي والأخلاقي، فهو موضوع جاد الأول والمآل، المبدأ

والغاية، بحث يدرس الإنسان من أجل الإنسان، يوغل في المباحث القديمة من أجل بلورة قراءة متجدّدة تسعى لرسم ملامح مشرِّقة لمستقبل الذات الإنسانية.

وقد تكون الدوافع الذاتية هي الغالبة على اختيار الموضوع نظرا لطبيعة الواقع الإنساني الراهن الموضوعي، الذي تظهر فيه الذات البشرية مجرّدة من هوّيتها، طبيعتها، قيمتها وقداستها، حيث الصراع بين "الأنا" وفرادته و"الآخر" وغيريته قد أنتج عالما يسوده النزاع الدموي ويحكمه قانون الغاب وعالم تحوّل إلى بؤر للتوتر والصراع والموت. ليصبح على ذلك عالم الموت لا عالم الحياة، مقبرة الإنسان، لا موطن الإنسان.

وتتقاطع الدوافع الذاتية والموضوعية لاختيار مثل هذه الدراسات الإنسانية، حيث توّجه ذات الباحث الفكر نحو دراسة ذاته، معتمدا على الاستقصاء والتحليل والاسترداد من دراسات سابقة وبحوث ذات الصلة. فـللموضوع بحوث سابقة خاضت فيه ابتداءً من فلسفة سقراط الأخلاقية وانتهاءً إلى الفلسفات التي حاولت تحديد علاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي والسياسي والثقافي عامة بشرط امتثاله للقيم الأخلاقية وتحلّيه بها. تلك الفلسفات التي تشّبعت بقيم الراهن الجديدة ومعطياته التقنية العلمية، لتخلق للإنسان مشكلات جديدة، وتنظِّر لعلوم لها، كحديثها عن أخلاق بيولوجيا (bioéthique) التي تفرض على العلم مراعاة قداسة الإنسان وقيمه الروحية في بحوثه وكشوفه العلمية، حيث على منطق الكشف العلمي أن يكون علميا بقدر ما يكون أخلاقيا. وكحديثنا أيضا عن فلسفة نهاية التاريخ، ونهاية التحوّلات السياسية والصراعات بين الثقافات والحضارات البشرية المختلفة، لأنه حينذاك لن تكون مختلفة، بل منصّهرة في هوية واحدة. لكن لماذا هذا المطلب، مطلب ذوبان الهوّيات و انصهارها في قالب ثقافي وحضاري واحد، ألا يمكن القبول بالآخر في هوّيته وغيرّته المختلفة والمتفرّدة؟!.

هذا الانشغال هو الذي دفعني إلى اختيار نموذج غدمار وليفناس، لما يحملانه من قلق صريح على علاقة الأنا بالآخر، ولما نظّرا له من تأويلات للحالة الأخلاقية الممكنة، التي تُشرِّع لعلاقة التشارك والتعارف بين الذوات الإنسانية ، وليكونا المنطلق الفكري في فلسفة ما بعد الحداثة التي

شهدت جدلا فكريا واسعا حول هذه المسألة التي حركت حفيظة بعض الفلاسفة كجاك دريدا وهابرماس، ومثّلت القاعدة التي انبنت عليها الفلسفة الأخلاقية الغربية ممثلة في فكر بول ريكور.

ومن أجل مناقشة هذه المشكلة الفلسفية ومحاولة إيجاد حلول مؤقتة له ا توضع السلب والإيجاب موضع النظر الفلسفي المتجدّد والمنفتح، صرغت السؤال الإشكالي على الصياغة التالية:

كيف يمكن للفلسفة التأويلية إحياء العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخر من منظور جورج مانس غدمار والمانويل ليفناس؟!.

أما بالنسبة للدراسات السابقة التي عالجت الموضوع فلسفيا منها دراسات أذكر منها دراسة مصطفى عادل حول فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا من أفلاطون إلى غدمار، هشام معافة وكتابته حول التأويلية والفن عند غدمار، محمد سيد عيد وجدلية الحوار عند غدمار، ومصطفى كمال صروف الكينونة بين ليفناس وهيدغر ، فمن خلال هذه الدراسات حاول ت تحديد قاعدة فكرية توضح فلسفة غدمار وليفناس وتصوّرهما للعلاقة الأخلاقية التواصلية بين الأنا والآخر.

وللضرورة المنهجية لأي بحث سأ عتمد في دراستي على المنهج التحليلي، حيث استقصاء الأفكار والتصّورات وتحليلها وتفسير مقاصدها من أجل توضيح موقع الموضوع وطبيعته الأخلاقية ضمن تلك الفلسفات، إضافة إلى إسقاط الأفكار على الواقع الفكري والاجتماعي الإنساني الراهن، الذي يتجسّد في طبيعة الفكر السائد وتداعياته على المواقف الحياتية اليومية للإنسان التي تمثل طبيعته النفسية، الاجتماعية والذهنية، ذلك دونها إقصاء أو إغفا ل الطابع النقدي الذي يميز الطرح الفلسفي، حيث سرتظهر أفكار المباحث والفصول على أنها متسلسلة في حركة حلزونية كل حلقة تعلو سابقتها وتتقدم أخرى متجاوزة طرحها السابق ومقدِمةً بديلا فكريا مبّرهن عليه فلسفيا وأخلاقيا.

وللخوض في مناقشة الموضوع سأعتمد على تقديم الفروض التالية التي سرتعتبر بمثابة إجابات مؤقتة لإشكالية البحث التي سرتتناولها مباحث الفصول.

يمكن للفلسفة التأويلية إحياء العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخر من منظور غدمار من خلال الفروض التالية:

– اعتبار التجربة التأويلية ذات نزعة إنسانية، من حيث معالجتها للمسائل الإنسانية الفنية، اللغوية والتاريخية.

– التجربة التأويلية هي بالدرجة الأولى خبرة إنسانية لغوية، تتجسد في العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخر من خلال وسيط لغوي تواصلي تحاوري.

– الفلسفة التأويلية تسعى إلى فهم الآخر والتوّصل إلى تفاهم معه من خلال تأسيس الحوار على أخلاقيات وقواعد تأديبية تضمن العلاقة التبادلية التشاركية بين الأنا والآخر في ص يغة جدلية بين السؤال و الجواب.

ويمكن للفلسفة التأويلية إحياء العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخر من منظور إيمانويل ليفناس من خلال الفروض التالية:

– تستطيع الفلسفة التأويلية بتحوّلها من فهم الوجود الطبيعي وتفسيره إلى فهم الموجود الإنساني أن تنتشل الإنسان من عالم النسيان والاغتراب عن قيمه الروحية.

– يمكن للفلسفة التأويلية أن تظهر كفلسفة الأخلاقية إلى جانب كونها فلسفة أنطولوجية، حيث تسعى في تفسيرها لعلاقة الأنا بالأنت، غيرية الآخر وتفرّده ومشروعية مطالبه.

– الفلسفة التأويلية التي تحاول فهم رأي الآخر وحاجته ومقاصده، تساهم في تحديد أفعال الأنا اتجاه الآخر، إذ يعتبر هذا الأخير المسؤولية المسبقة للأنا الذي لا يطالب الآخر بمبدأ المماثلة أو المبادلة في التعامل، إنها أخلاق المسؤولية.

ومن أجل تحليل هذه الفروض والبرهنة علي ها وتقديم طرحا حجاجيا يناقضها أو يجادلها سأعتمد في بحثي على الخطوات التالية :

ستتضمن الدراسة ثلاث فصول، كل فصل يحتوي على أربع مباحث ينتهي كل فصل من الفصلين الأخيرين بمبحث نقدي يناقش مضامين المباحث الثلاث الأولى.

الفصل الأول "جدلية العلاقات الإنسانية"سيتم فيه تحديد ذلك التجاذب في العلاقات البشرية بين ضرورة التشارك والتعاون وبين الصراع والنزاع.

المبحث الأول سيتناول "عناصر المعادلة التفاعلية الإنسانية " المركبة من الإنسان، الحوار، الصراع لتظهر العلاقة الإنسانية تارة تحاورية وتارة أخرى صراعية ، وهنا سيكون المبحث مفاه يمي تأصيلي للمصطلحات وتحليلي لطبيعة تلك العلاقة المتفاعلة بين مركبات تلك المعادلة التي تضم عنصر الإنسان –الحوار –الصراع.

المبحث الثاني "الفلسفة التأويلية ومطلب إحياء الإنسان "سيتم تحديد فيه التأصيل اللغوي الاشتقاقي والفلسفي لمفهوم التأويل، وتحوّله من كونه تأويل لاهوتي إلى كونه تأويل فيلو لوجي من خلال شلايرماخر ومحاولة تجنيب المؤوِّل الوقوع في سوء الفهم، لتبدو العقلانية التأويلية، فلسفة تسعى إلى تأسيس للفهم والتفاهم أكان الحوار بين إنسان ونص تراثي أو بين الذوات الإنسانية.

المبحث الثالث سيتناول "طبيعة الهوية الإنسانية" باعتبار الإنسان كائن مركّب من روح وجسد يسعى إلى تلبية متطلبات الروح والجسد في نفس الوقت أو تسبيق مطلب أحدهما على الآخر على حسب العلاقة التي تربطه بموضوعات الوجود الطبيعي والإنساني ، وعلى حسب القاعدة الموّجهة للرغبات مما يجعل الإنسان يتميّز عن غيره من الكائنات الحية، كونه كائن ثقافي أنتج عقلانية ثقافية وحضارة إبداعية لتبدو على ذلك عظمة الإنسان مرتبطة بعقله.

المبحث الرابع "تحديد الفلسفة الجدلية للعلاقات الإنسانية " هنا سيتم تقديم نموذجين اعتمدا الجدل في التنظير للعلاقة الإنسانية هما هي غل وجدلية السيد والعبد التي تعيش في حالة من صراع الأضداد، وجون بول سارتر الذي ينظر للآخر على أساس أنه تعبير عن الجحيم.

أما الفصل الثاني "الأنا والآخر من خلال التجربة التأويلية عند غدمار " والذي سيتضمن دراسة الفلسفة التأويلية كخبرة إنسانية من ضمن التجارب التي يختبرها الإنسان في حياته

وتعابيرها الفنية الإبداعية، اللغوية، التاريخية، وبعتبارها الفلسفة التي تعيد النظر في العلاقات الإنسانية من أجل توجيهها نحو الحوار التواصلي الذي يراعي الأطراف المشاركة في المجادلات الفكرية والحياتية اليومية، كونها حالة طبيعية تعترضها الحركة الجدلية. وسيتضمن الفصل أربع مباحث.

المبحث الأول "النزاعة الإنسانية للتجربة التأويلية"حيث سيتضمن دور الوعي التأويلي في بلورة الخبرة الإنسانية فيما يخص العلاقة التي من المفترض أن تربط بين الذوات الإنسانية ، وتحدد طبيعة التفاعلات الناتجة عنها في الحوار الفكري وعالم العيش اليومي ، من خلال وسيط للتجربة التأويلية المتمثل في اللغة.

بينما المبحث الثاني "الفهم غاية الفلسفة التأويلية" حيث يتجه الحوار التواصلي بين الذوات نحو التفاهم بعتباره جوهر العلاقات الإنسانية، ومحدّدا من أجل ذلك أنماط تعامل الأنا مع الآخر من خلال فعالية التفكير المتمثلة في فن طرح السؤال، كوسيلة تعرف على الآخر.

فيما سيتناول المبحث الثالث "أخلاقيات الحوار بين الأنا والآخر "بداية بتحديد بنية الحوار مادته وأنواعه ، شرائط وأدبيات الحوار كعلاقة تبادلية تشاركية والتركيز في فن المجادلة على فن الإصغاء الشاعري الذي يعتبره غدمار جواز المرور إلى فهم العقول الأخرى.

أما المبحث الرابع فسيعرض رؤية نقدية لفلسفة الحوار الغداماري من خلال مجادلة جاك دريدا لمفهوم الإدارة الحسنة للحوار ، وانطلاق المحاورين من قاعدة النوايا الحسنة المسبقة التي لا تفترض اعتراضا مسبقا لآراء المجادلة ولا تعمد على إضعاف الموقف الآخر أو إثبات أحقية الأنا وجدارة موقفهان إلى جانب انتقاد هابرماس لنفس الفكرة من منظور أيدلوجي سياسي بافتراضه لإمكانية تداخل الحقائق والأكاذيب في الخطاب التحاوري، الذي قد يتحوّل إلى تفاوض تتنازل أحد أطراف الحوار فيها للآخر من منطلق اللغة الايديولوجية.

وبالنسبة للفصل الثالث فهو بحث عن "العلاقة الأخلاقية بين الأنا و الآخر عند ليفناس " حيث يتحوّل التأويل اللغوي الذي اشتغل به غدمار كأساس العلاقة التبادلية والحوار التواصلي بين

الأنا والآخر، إلى فلسفة أخلاقية محضة تعيد النظر إلى الميتافيزيقا كونها بحثا أخلاقيا سابقا عن أي مبحث أنطولوجي.

في المبحث الأول "من سؤال الوجود إلى سؤال الموجود "سيتحوّل ليفناس من الظواهرية الهوسارلية التي اعتمدها كدعامة قصدية ، إلى أخلاق الآخر كقصد أساسي يسعى إليه الوعي التأويلي الأخلاقي، ثم ينعطف عن المنطق الأنطولوجي الهيدغري الذي يمثل أهم مرتكزات فلسفة ليفناس، هذا الأخير الذي يجعلها في المرتبة الثانية بعد الطرح الأخلاقي، لتسبق الميتافيزيقا الأنطولوجيا.

وسيتحدد في المبحث الثاني "ليفناس نحو أنطولوجيا مغايرة"، المنعطف الصريح لليفناس عن فلسفة هيدغر الأنطولوجية وتحوّله نحو أنطولوجيا أخلاقية، يتمّظهر فيها الأنا أمام الآخر، كأنا أخلاقي يتخلى عن التمّركز الأناني حول الذات ويشارك الآخر ويمنحه أسبقية أخلاقية على كينونة الأنا ومتطلباتها.

بينما المبحث الثالث"الآخر مسؤوليتي" فسيحدد ليفناس المعايير الأخلاقية التي تؤطر تعامل الأنا اتجاه الآخر، هذا الأخير الذي سيصبح من مسؤولية الأنا وأولويات واجباته الإلزامية، إلزاما أخلاقيا ويتبادر ذلك من خلال مصطلح "الوجه"الذي يوظّفه ليفناس وينعته بالأخلاق الأنطولوجية للوجه، بل وحتى رمزية مفهوم الظهر وإيتيقا الإلزام والحرية.

فيما سيكون المبحث الرابع عبارة عن رؤية نقدية لفكرة اللاتبادل التي يصّر عليها ليفناس لنقدم لها طرحا نقديا من منظور عربي ، ومن خلال القضية الفلسطينية والصراع العربي – اليهودي من جهة، و انتقاد بور ريكور لنفس الفكرة، أي اللاتماثل من جهة أخرى ، إذ يركّز ريكور على أهمية التبادل الأخلاقي في العلاقات البينية الإنسانية.

وسيتجلى من خلال هذه المباحث ومناقشاتها، الأهداف التي نسعى إليها من وراء إعادة إثارة الموضوع ومساءلته، إنها أهداف إنسانية محضة تنشد التكريس للعلاقات الأخلاقية بين بني البشر واحترام الآخر في غيريته واختلافيته والقبول به بدافع مبدأ تنوّع الهوّيات والثقافات والاحتفاء بها لا

محاولة إلغائها وإذابتها في قيم حضارات عينها دون غيرها . لا بد من احترام التعدّد في الأجناس والأعراف والمعتقدات، واعتبارها فروع متنوعة لجسد واحد وروح واحدة ، هي الإنسان، حيث تتجسد الإنسانية في روح وجسد كل إنسان ، ترفّع تزهو به الإنسانية كما يزهو الطاووس بألوان ريشة ناشرا إياها ومتفاخرا بها. فلما لا تفعل الإنسانية كذلك بذلك التنوّع الذي يزيدها رونقا وثراء. كما أن الهدف الموضوعي الذي يتعلّق بطبيعة الطرح الفلسفي الأخلاقي، فيتمثل في الدعوة للعودة إلى الفضاء الإنساني الأخلاقي من أجل مسا ءلة مشاغله ومشاكله وتجنب التمّاهي في المغريات المادية التقنية التي تُحدث التخشُّب للروح الإنسانية.

أما عن الصعوبات التي قد تجابه مسار البحث وتعيق تطوره، فهي في الحقيقة عوائق وحواجز بقدر ما هي دوافع وحوافز . إذ أن الباحث ليس بمعزل عن التأثيرات التاريخية الزمنية التي يعيشها فأحيانا الواقع المتأزّم ومظاهر الصراع الإنسانية الدموي الراهن، قد يتحوّل إلى مجال خصب يساعد على تحليل الطبيعة الأخلاقية للموضوع، كما قد يؤول إلى قوة سلبية يغتال الإرادة والرغبة في البحث عند الباحث ، وتوغل به في عالم اليأس والك آبة. فلذلك قد تتحول الحواجز إلى حوافز والصعوبات إلى ميسرات، ليولد البحث من رحم المعاناة التي تحاول أن ترسم لنفسها آفاق أخرى أقَّل ألما وكآبة وترتجي عالما يسوده السلم العالمي حيث كل "أنا" بالنسبة لكل "آخر" هو الشريك في العالم والإنسانية لا خصم وعدو يهدّد الوجود أو الهوية . وتصبح العلاقات الإنسانية علاقات أخلاقية تراعي الاختلاف وتقبل به . وتلك هي غاية الخاتمة التي سنختم بها البحث فاتحين أفق جديدا للعالم الإنساني ومشروع بحث فلسفي آخر يفتح المجال لصور الإمكان ...

ما حقيقة الإنسان؟!

قد يبدو السؤال حول الإنسان وحقيقته ، سؤالا غريبا خاصة وأننا نعيش راهنية الإنسان الأخير فكيف بعد أن قطع هذا الكائن البشري أشواطا كبيرة عبر زمنيات طويلة و تاريخيات تتراوح بين بناء وهدم وموت وحياة و اقتراب إلى إنهاء كتابة سجل التاريخ الإنساني الذي ميزته الغرائز، الطقوس، العقلانيات والذهنيات واللاعقلانيات ، نعود ونسأل عن حقيقته !. في الحقيقة إنها ثمرة الثقافة البشرية التي كلما بدت أنها قد نضجت، توضح في الحقيقة أنها ما تزال في أطوار الاكتمال، إن لم نقل الأفول.

فكيف بعد كل هذا المسار نسأل عن الإنسان و كأنه لغز لم تفك رموزه بعد ؟ وكأنه أيضا وليد اللحظة مجهول الهوية و الانتساب . لا يمكن لأحد أن يحكم على الإنسان حكما عادلا وفي محكمة معتدلة إلا حكم الإنسان ذاته في محكمة التاريخ وعبر سجلاته المؤرخة.

إذن بعد أن أوشك الإنسان على إنهاء رحلاته عبر محطات التاريخ المختلفة زمكانيا، نعود من جديد إلى الأصل والمبدأ ونسأل عن هذا الكائن الذي كلما تقدم في تفكيره وصناعاته الثقافية والروحية والمادية كلما أفصح عن إشكالات وعن جدل كبيرين تحوم حوله وحول أوجهه المتناقضة والمتناقصة.

فما حقيقة هذا الإنسان ؟!.

مورفولوجيا مفهوم الإنسان:

الإنسان أصله إِنْسِيانٌ أن العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أُنَيْسِيانٌ، فدّلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم.[1]

وروي عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانًا لأنه عهد إليه فنسي قال أبو منصور: إذا كان الإنسان في الأصل إِنْسِيَانٌ، فهو إِفْعِلَانٌ من النِسْيَانِ. و الأَنَسُ خلاف

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد 1-2، أ ب ت، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 170.

الوحشة، وهو مصدر قولك أَنِسْتُ به، بالكسر، أنسا وأنسة. والأُنْسُ والاسْتِئْنَاسُ هو التَّأَنُّسُ، وقد أَنِسْتُ بفلان.[1]

والإنسان لفظ مشتق من الإِنْسِ أو النُوسِ أي نقيض الذكر، وأصل هذا اللفظ حسب الشريف ضياء الدين هو من الإِنْسُ وهو نقيض الوحشة [2]

فنقول الناس يتآنسون من الإِنْسِ والمؤَانَسَةِ أي أنهم يتآلفون فيما بينهم وتكون بينهم مؤانسة، وتعاطف وتوادد، كما نقول حيوان أليف مستأنس، أي أنه آلف الإنسان وعاش معه دون وحشة الحيوان وكانت هناك ألفة بينهما. بل هذا التآلف كان نتيجة التعايش كما ينجّر عنه التعارف. كذلك قولنا الأنس ، بمعنى أن الناس يأنس بعضهم بعض.

وأَنِسْتُ به آنَسُ وأَنُسْتُ آنُسُ أيضا بمعنى واحد، والإيناس: خلاف الإيحاش، وكذلك التّأنيس. والأَنَسُ والأُنْسُ والإِنْسُ الطمأنينة.[3]

ومن الطبيعي والفطري أي يكون الإنسان أنيسا لغيره من بني جلدته ، ولغيره أيضا من الكائنات الحية الأخرى لذلك غالبا ما نجد الإنسان يستأنس بإحاطة نفسه بالأصدقاء، الحيوانات الأليفة والنباتات أيضا.

وقال أبو علي الفارسي، أصل الناس الأناس، ويدل على الإِنْسِ والأُنَاسِ ويقال في تحقيره نُوَّيس[4] وفي التنزيل الحكيم: "آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُورِ نَارًا" أي أن موسى أبصر نارا وهو الإيناس وأنس الشيء علمه. آنس الشيء أي الصوت سمعه وقيل للإنسان أُنْسٌ لأنهم يُؤْنَسُونْ أي يُبصرون، كما قيل للجن جن لأنهم لا يُؤنسون أي لا يُبصرون، أي أنهم مُجتنون عن رؤية الناس أي مُتوارون [5]

---

[1] المصدر السابق: ص، ص 170، 171.

[2] العوا، عادل، الإنسان ذلك المعلوم، منشورات دار عويدات، بيروت، لبنان، ط1، س 1972، ص 24.

[3] المصدر الأسبق: ص 172.

[4] ابن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد I، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1988، ص، ص 112، 113.

[5] المصدر نفسه: ص 113.

الإنسان (**Homme**) لفظ م شتق من الكلمة اللاتينية (**Homo**)، ويعني الكائن الإنساني، كما يعني الرجل نقيض المرأة، فعل الرجل، والبطل وغيرها من المعاني. وفي اللغة الشعرية والخطابية: الأناس هم الفانون. أما اللغة الدينية: الإنسان في مقابل الإله، الإله الذي خلق الإنسان على صورته، روح وجسد الإنسان. الإنسان ليس ملاك ولا شرير(باسكال).[1]

أما الإنسانيات ، تدل على قيمة الإنسان كإنسان ، ينبغي عليه أن يكون نموذجه الخاص مستقلا عن كل المصادر أو النماذج الدينية ، كما عليه المحافظة على قيمه وكرامته ضد كل الصور التي يمكن أن تشوهه أكانت دينية أيديولوجية، سياسية، أو اقتصادية أو غريزية حيوانية. "لابد من إظهار أن الإنسانية ليست من نفس نمط الحيوانية".[2]

Humamus (Humamité):الإنسانية كلفظ يدل على مجموعة الخصائص التي تميز الكائن الإنساني وبالمقارنة مع الحيواني .[3] فالإنسان يعتبر موجود ا اجتماعيا، وهو أعلى وأرقى الكائنات الحية ، لأن سلوكه يتحدد عن طريق التفكير والانفعالات الإرادية في حالاته الطبيعية السوية،كما أنه يتوصل إلى الكشف عن القوانين التي تحكم الطبيعة والمجتمع والإنسان نفسه، هذا الأخير الذي لا يمكنه أن يواصل العيش بمعزل عن الآخرين من الناس ، على حسب قول كارل ماركس(Karl Marx) (1818. 1883):" إن جوهر الإنسان ليس تجريدا كامنا في كل فرد واحد، إنما هو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية".[4]

---

[1]Dictionnaire Encyclopédique Quillet , H^em^- L^is^, Librairie Aristide Quillet, Paris, France, 1977, p 3279.

[2] Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, biblio essais, Saint-Denis, Paris, France,1987 p12.

[3] Elisabeth Clement, Chantal .D, Laurence.H, pierre Kahn, Pratique de la Philosophie, de A à Z. Edition Hatier, paris, France, 1994. p 158.

[4] يعقوبي، محمود، معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، المي زان للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط 2، (د.س) ص 58.

وهذا ما نحاول معالجته وتحليله، أي تجليات علاقات الإنسان بغيره من بني آدميته وما العلاقة المفترض أن تربط بين الأنا والآخر، رغبة منا في إحياء تلك العلاقة التي لا يمكنها أن تتجسد في حالاتها الطبيعية إلا بواسطة فلسفة تأويلية تعتمد على آلية الحوار وتسعى إلى غاية تكريس التفاهم بين الذوات بمشاركتها التجارب والآراء، إنها فلسفة البحث عن ذلك ال شيء في المعاني الذي لا يقصي أي فكر، بل يقبل بها حتى لو كانت تختلف مع الآراء الأخرى، إنها فلسفة الاختلاف التي تلملم شتات الفكر ولا تبعثره وتقبل بالآخر ولا تستنكر له.

ومن أجل أن تكون المساواة الحقيقية ممكنة، لابد من الاعتقاد في الاختلاف، لأنه لا ضرورة لوجود التساوي إلا في حضور ومثول عنصرين مختلفين أو أكثر نرغب في تركيبها داخل وحدة [1] حيث تتفاعل المتناقضات وتصبح أشد المبرر ينشد التساوي، فلولا الاختلاف ما كانت هناك ضرورة لحضور المساواة.

الحوار آلية المتخاطبين:

الحوار، الاسم من المحاورة الحَوِيرُ، تقول: سمعت حَوِيرَهما وحِوَارَهما. والمحاورة: المجاوبة. والتَّحَاوُرُ: التجاوب، وتقول: كلّمته فما أَحارَ إليّ جوابًا وما رجع إليّ حَوِيرًا ولا حَوِيرَةً ولا مَحُورَةً ولا حَوَارًا أي ما ردّ جوابا. واستحاره أي استنطقه. وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام. والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة.[2]

ومرد التحاور إلى أصوله الأولى وكما هو شأن كل موجود، فإن الأصل لاهوتي، فالله عزّ وجل خالق الكون والقادر على الفعل فعلا مطلقا، تحاور مع ملئه الأعلى وذلك لتعليمهم أصول المعرفة

---

[1] Shmuel Trigano, Le monothéisme est un humanisme, Editions Odile Jacob, Paris, France 2000, p120.

[2] ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، ح، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط3، (د.س)، ص 384.

ويظهر ذلك جليا في العديد من الآيات القرآنية، كما ورد مفهوم الحوار صريحا أيضا في مثل الآية ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾[1]وفي آية أخرى : ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا ﴾[2]

وإن صروح الفكر والفلسفة والمعارف عامة ، قد شيّدت على أسس فن الحوار والتجادل ، لأن كل مناقشة بين اثنين أو أكثر سوف تفضي إلى أفكار متلاقحة فيما بينها ، قد ألغت ما بدا أنه مستبعد المعقولية وأكّد على أخرى أكثر منطقية ومصداقية . وهكذا يتواصل الحوار في حركة جدلية أقل ما يقال عنها أنها خلّاقة للمعارف" فالحوار هو مناقشة بين طرفين أو أطراف، يقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجة، وإثبات حق ودفع شبهة، ورد الفاسد إلى القول والرأي"[3]

ولذلك يمكننا القول ، أن الحوار ميزة وخاصية إنسانية خالصة، إذ قد تتواصل الحيوانات والنباتات وكل الكائنات الحية المرئية والمجهرية ، لكنها لن ترق إلى القول بأنها تتحاور ، لأن ذلك يستلزم النطق اللغوي أو الكلام و الفكر، الذي يقوم بعملية التخريج والانتقاء والدخول مع الآخرين في تحاور وتخاطب "إن حقيقة الكلام ليست في الألفاظ وإنما في الدخول مع الغير في علاقة تخاطبية، فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلم من غير أن تكون له وظيفة المخاطب"[4]

وما يختص به الإنسان، هو الكلام حول موضوع ما بلغة مفهومة بين بني البشر، متواضعة بينهم يسمح لهم من خلاله إحداث علاقات تخاطبية حوارية قد تجمع بين متحاورين اثنين أو أكثر، ولذلك أيضا يحتاج الخطاب إلى كلام، والكلام إلى حوار، هذا الأخير الذي لا ينطلق بالضرورة من اتفاق مسبق، وإنما قد يبنى على اختلاف، كما أنه يتجاوز مطلب التبليغ إلى مطلب الإفهام.

---

[1] سورة الكهف : آية 34.

[2] سورة الكهف : آية 37.

[3] بن عبد الله، بن حميد صالح. أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، مكة، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1993،ص 6.

[4] عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 1، 1998، ص 215.

يقول طه عبد الرحمن[*](1944 .):" الأصل في الكلام هو الحوار، فلا نتكلم إلا ونحن اثنان، بل لا نتكلم إلا ونحن زوجان، بمعنى الاثنان المتواجد بعضهما مع البعض: أي المتكلِم و المتكلَم معه. ويجري استعمال لفظ مرادف لهذا اللفظ، وهو الخطاب لحصول التوّجه إلى التخاطب"[1]

والحوار يعتبر فن التخاطب ومناقشة الأفكار، وقد يتسم هذا الخطاب بالمجادلة، حيث يستمر الحوار ما إن ينكشف الجدل أكثر فأكثر، لأن التجادل في درجاته المناسبة والناجحة، يولّد تحاورا متبادلا ويفرز أفكارا مختلفة ومتنوعة، وهذا هو بالضبط نفع الجدل ، الذي يعتبر حوار غير منقطعبين رأيين مختلفين يتحركان بالتوازي في فضاء الحوار، حيث أن الأصل في الحوار هو الاختلاف حسب قول طه عبد الرحمن: " إننا لا ندخل في حوار إلا ونحن مختلفان، بل لا نتحاور إلا ونحن ضدان. والحوار لا يكون إلا بين اثنين مختلفين، واحد يطلق عليه اسم المعترض وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده"[2]

هذا النمط من التحاور يعرف بالحوار الاختلافي الذي يسعى أساسا إلى نقطة وفاق واتفاق، حيث أن هذا الأخير، أي الاتفاق إنما يتوّلد من رحم الاختلاف.

ولأن الجدل منهج المتحاورين، أرّخ لنا تاريخ الفلسفة نموذجا التجادل والتحاور ، والمتمثل في منهج سقراط (Socrate) في توليد الأفكار وتحصيل المعرفة الحقّة . كيف وقد عرف بمنهج التهكم والتوليد[*] بمقتضى خصوصية المجتمع اليوناني وعقليته، إذ تميز بالمجادلة والمناقشة في المسائل المعرفية عامة، مجتمع لا يتوقف عن التحاور التأسيسي التنظيري لمفاهيم الفلسفة خاصة.

---

[*] مفكر عربي مغربي اشتغل في مباحث المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق من مؤلفاته: اللغة والفلسفة، فقه الفلسفة، سؤال الأخلاق، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

[1] عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، (د.ط)، 2002، ص 27.

[2] المصدر نفسه: ص 29.

[*] يقول سقراط بأن والده كان نحاتا وكان يتساءل: كيف له أن يقدر مدى العمق الذي يشقه في الحجر لتظهر ملامح ذلك الأسد بتلك الدقة، وكان يجيبه، بأنه لا يفعل شيئا أكثر من أنه يجيد تصور الأسد داخل الحجر، ثم يتصور أنه مسجونا وعليه إطلاق سراحه وتحريره. لقد كان يحرر الصورة من المادة.وكذلك كانت تفعل والدته، التي كانت تولد النساء وتساعد الكائنات بشرية على الانطلاق في الحياة. فكان على سقراط مواصلة هذا الدرب، بتحرير الأفكار والمعارف الحّقة من عقول أصحابها

والحوار (Dialogue)مشتق من اللفظ اللاتيني (Dialogus)[1] والتحاور هو التجاوب أي الانتقال من سؤال وجواب بين المتخاطبين أو تناقل وتباحث الآراء المختلفة.

غير أن سقراط(470 ق.م . 399 ق.م) قد اصطدم بمحاورين مغالطين،إنهم السفسطائية الذين اتهموا بإتجارهم بالمعرفة وهذا ما كان ينبذه المجتمع اليوناني، كما أنه دهش عند اكتشافه بأن مدّعي الحكمة ليسوا حقا بحكماء ، ذلك لأنهم يجهلون ماهية ما يدعون معرفته ، فمثلا لاخوص مدّعي الشجاعة لا يعرف جوهرها وأطيفرون لا يفقه حقيقة التقوى، حينذاك اتخذ سقراط مهمة تخليص العقل اليوناني من الهرطقة السفسطائية ومن السطحية والمعتقدات الزائفة والشتات المعرفي واللاثبات.

ولأجل غاية تنقية العقول من الجهل الذي اعتبره سقراط رذيلة ، انتهج المنهج التهكمي التوليدي[2] الذي اعتمد أساسا على فن الحوار والمجادلة ، ليصل في الأخير إلى الحقيقة التي يكون قد ولدّها ممن جادلهم وناقشهم واستدرجهم في مدى معرفتهم الحقيقية لما يدعون معرفته ، فأعتمد على التدرج في طرح الأسئلة التهكمية حيث يظهر لشريكه في النقاش سطحية تفكيره ، ذلك لأنه سوف يأخذ يتنازل بالتدرج ،بعد كل سؤال ، عن معارفه الأولى لتظهر كأفكار مسبقة غير منقّحة ."فالمحاورة على ذلك هي المجاوبة أو مراجعة النطق والكلام، وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم"[3]

عن طريق منهج تهكمي، يظهر للمحاور أنه لم يكن يعرف حقيقة ما يدّعي معرفته وهكذا بالجدل والحوار تتجلى الحقائق وتنكشف في سيرورة غير منقطعة وهذا ما دفع سقراط إلى القول "أعرف أنني لا أعرف شيء". أنظر: جان بران، سقراط: الشهيد الأول للفلسفة، تر، فاروق الحميد، دار الفرقة، دمشق، سورية، ط1، 2008ص 69.

[1] Dictionnaire Encyclopédique, T 1, Larousse,1 Edition, Paris, France, 1995, p 338.

[2] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط، س)، ص 157.

[3] صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والغربية والانجليزية واللاتينية، ج1، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان،(د.ط)، 1982، ص 501.

ولأجل غاية توليد الأفكار وإثرائها هناك العديد من أنماط التحاور على غرار منهج التوليد والتهكم، فما هي أشكال التخاطب التي يتجسد فيها الحوار؟

أشكال الحوار:

يمكن لخطاب الأنا مع الآخر أن يتجسد في أنماط مختلفة من الحوار في حالاته الإيجابية أو السلبية بمقتضى الروح التي تجمع بين المتحاورين: حيث إذا كانت تنطلق من منطق احترام الآراء الأخرى والقبول بها بغض النظر عن موافقتها للرأي الخاص أو معارضتها، فإنها سوف تفتح آفاق أخرى للحقيقة. أما إذا اعتمدت منطق المغالطة واعتبار المعرفة حكرا على ذات دون أخرى، فإنه يمكن تسمية ذلك الحوار بـ "حوار الطرشان" حيث لا يستمع المتحاورون إلا لصوت فكرهم ورأيهم دون مراعاة الطرف الآخر في الحوار وقناعاته. ولأكثر تحديد، يتجسد الحوار في الأشكال التالية:

أ. الحوار الهادئ: هو الحوار الوقور الرتيب الذي يصدر عن إنسان مثقف.[1] في هذا الشكل من الحوار يحدث التداول بين افكار المتحاورين دونما خلفية مسبقة لترجيح كفة الغلبة لأحد المتحاورين، حيث أن كليهما يفترض مسبقا أن الشخص الذي يحاوره هو على قدر من المعرفة، ولذلك يتميز هذا الحوار بالهدوء.

ب . الحوار المتشّنج: هو الحوار الانفعالي الغضوب الذي تتعالى فيه الصرخات.[2]

ذلك الحوار هو أقرب إلى خوار الثيران منه إلى تحاور وتخاطب الإنسان، حيث يطغى على قاعدة الحوار منطق العندية والعنادية، كما يمكن أن يصل فيه الاختلاف بين المتحاورين، إلى حد الخلاف والخصومة، بل والعداوة اللفظية والفعلية. وهو حوار عقيم لا جدوى منه يعتمد على

---

[1] الشيخلي، عبد القادر، أخلاقيات الحوار، دار الشرق، عمان، الأردن، ط1، 1993،ص 18.

[2] المرجع نفسه: ص،ص 18، 19.

المهاترة والادعاء، مما يدفع صاحبه إلى التعصب والتزمت الذي يجعل أفق الحوار ضيقا محصورا في حقائق وثوقية. ويمكن تسمية هاذين الشكلين من الحوار بـ: الحوار الأصيل، والحوار المبتذل.

أخلاقيات الحوار:

إن عملية التخاطب بين المتحاورين لابد أن تؤطرها قوانين تضبط العلاقة الأخلاقية بينهم وأهم ما ينبغي أن يبنى عليه الحوار كقاعدة أساسية هو قابلية الاختلاف والقبول به. فقد يبدأ المتحاورون بآراء مختلفة إلا أنهم يسعون إلى البحث عن إمكانية الاتفاق والتفاهم. ولذلك لابد من تحديد ضوابط للحوار الإختلافي النقدي، وهي في الحقيقة ضوابط صارفة للخلاف.

أ . إن كان الحوار، حوارا أصيلا يسعى إلى الاستزادة من رصيد المعرفة، فلابد له من تحديد هدفه ذلك من البداية حتى لا يبقى يدور في حلقة مفرغة، بلا نقطة نهاية منشودة أو تيهان في محيط من الحوار العقيم.

إن تحديد هدف الحوار ركن من أركان الحوار و طالما كان الحوار جادا أو صادقا ونافعا، فلابد وأن يحدد له هدف وإن كان ضمنيا.[1]

ب . يورد طه عبد الرحمن ضوابط للحوار الاختلافي النقدي ويخص منها ضابط حرية الرأي و حرية النقد حيث لا يجوز منع أحد المتكلمين المتحاورين من أن يبدي رأيه، ولا منع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقدا وإلى جانب هذا الضابط، هناك ضابط الحقائق المشتركة، وإثبات الرأي على بنائه على حقائق مشتركة.[2]

إذ أن الذوات الإنسانية قد تشترك معارفها دونما أن يكون هناك تآخذ واحتكاك بين طرفي الحوار.

---

[1] الشيخلي، عبد القادر، أخلاقيات الحوار: ص53.

[2] عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: ص 39.

ج . من الأخلاقيات العامة للحوار: حسن النية في من نخاطبه وفي أفكاره التي يستعرضها وتجنب أي سوء نية أو خلفية مسبقة سلبية توجه الحوار، والحرص على عدم تعمد إيذاء الشريك في الحوار بإخفاء الحقيقة عنه واعتماد السخرية منه، وضرورة اعتماد الصدق في التخاطب ووضوح الكلام وبيانه والتواضع وعدم الميل إلى تزكية النفس، واجتناب توظيف المغالطات في الحوار رغبة في إثبات الرأي، وأن يكون قصد المتحاورين بلوغ الفهم والإفهام لا التخبّط في جدال عقيم.[1]

د . قواعد التخاطب على أساس اللباقة: نعود إلى طه عبد الرحمن الذي يقدم قواعد للتأدب في الحوار على شاكلة صور منطقية مستلزمة لبعضها البعض وهي كالتالي:

قاعدة اللباقة، التي صورتها: قلل من خسارة الغير، أكثر من ربح الغير.

قاعدة السخاء: قلل من ربح الذات، أكثر من خسارة الذات.

قاعدة التواضع: قلل من مدح الذات، أكثر من ذّم الذات.

قاعدة الاتفاق: قلل من اختلاف الذات والغير، أكثر من اتفاق الذات والغير.

قاعدة التعاطف: قلل من تنافر الذات و الغير، أكثر من تعاطف الذات والغير.[2]

الصراع :

صرع: الصَّرْعُ: الطرح بالأرض، وخصّه في التهذيب بالإنسان، صارعه فصَرَعَه يَصْرَعُه صَرْعًا وصِرْعًا. والمصارعَةُ والصِّراعُ: معالجتهما أيّهما يَصْرَعُ صاحبه. وصَرَعَ الباب: جعل له مصراعين.[3] الصراع (La lutte) من فعل (lutter)مشتق من الفعل اللاتيني (luctare) ومعناه الدخول في صراع مع شخص ما أو شيء ما، والمبارزة في التحّدي والصراع.[4]

---

[1] الشتري، سعد بن ناصر، أدب الحوار، كنوز اشبيليا، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006،ص 58.

[2] عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان: ص 247.

[3] ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، ز س ش ص، (دار صادر) ص، ص227، 228.

[4]Petit Larousse en couleurs, Librairie Larousse, Paris, France, 1986, p545.

والصراع هو المبارزة بين شخصين، وجهد مبذول بين شخصين أو شعبين، من أجل تغليب كفة أحدهم، بحيث يكتسب زمام الحكم: الدخول في صراع مع شخص ما، شأن الصراعات السياسية، الدينية. وهو فعل لقوتين متناظرتين في حالة متناقضة متجاذبة: صراع العناصر، صراع الطبقات، وهو التحدّي الناتج بين مجالين في الطبقات الإجتماعية، منها الطبقة المضطهدة والأخرى الكادحة المضطهدة(حسب الطرح الماركسي، صراع الطبقات يظهر من خلال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وهو محرّك التاريخ). والصراع من أجل الحياة، كما حدده داروين كحدث بيولوجي عضوي وصراع من أجل الاستحواذ على المساحة والوسط والبقاء بفعل الجدارة والقوة.[1]

وأيضا الصراع هو تنشيط دافعين في آن واحد يتطلبان ضروبا متعارضة من السلوك، وقد يكون هذا الصراع قائما بين رغبتين أو هدفين أو وسيلتين للوصول إلى هدف ما.[2]

لقد كانت العلاقة بين الإنسان والآخر علاقة صراعية، ينظر فيها الأنا للآخر في غيرته واختلافه، كما يتميز أنا بتفرده و هويته الخاصة، التي يجعلهما مختلفين لدرجة يكون الواحد منهما في صراع مع الأخر من أجل البقاء.

أنا: (Moi)، كلمة مشتقة من اللفظ اللاتيني (me)، للتعبير عن الضمير المتكلم أنا (ego, je, moi)، ويوّظف كلفظ فلسفي، كلمة أنا لديها مسبقا معنى معنوي: يدل عادة على الأنانية وكل ما نحن عليه شخصيا، التمّركز حول الذات، الملكية والخصوصية الشخصية، الحكم الذاتي." الأنا هو المستحق المقت"(باسكال)، "كل أنا هو العدو الذي يريد قتل جميع الآخرين". والأنا هو مجموع الخصائص النفسية التي تحدد الفرد الإنساني: في الوعي بالأنا، الذاكرة، التاريخ الشخصي... [3]

---

(1) Petit Larousse en couleurs, Librairie Larousse, p 545.

(2) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، 1971 ص 123.

(3) Dictionnaire Encyclopédique Quillet, L^{it}- N°, p 4324.

والأنا(Ego) هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية إرادية، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الآخر والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية.[1]

والآخر، من خلال لسان العرب لابن منظور، بالفتح: أحد الشيئين وهو اسم على أَفْعَل والأنثى أخرى. والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر، وأصله أَفْعَلْ من التَأَخُر.[2] الآخر(Autre)، مشتق من اللفظ اللاتيني (alter) والذي يعني الاختلاف بين شيئين أو نمطين من نفس الدرجة ، وفلسفيا هو مبدأ التفكير الذي يفترض التنوّع، اللاتجانس، والتعدد.[3]

وهو الآخر غير الأنا: الآخر هو الشخص الآخر بصفة عامة، أيا كان ذلك الغير. وقد وظّف هذا اللفظ في اللغة الفرنسية الحديثة في فترة العصور الوسطى. حيث الآخرين هم الناس الآخرين بالمقارنة مع الأنا الإنساني، والأنانية لا تراعي الآخرين. الأغيار هم غير الأنا، بحيث في الوعي والذاتية هم بشكل جذري الأجانب. الأنا والآخر هي معارضة بين فردين، فريقين متناقضين، لدرجة أن الواحد يقول أبيض والآخر يقول أسود، الأول اتجاه اليمين، والآخر اتجاه اليسار.[4]

أما الغيرية (Altérité) هي ما يخّص الآخر دون الأنا، فالأنا هو الذات المفكرة والموضوع هو الآخر، و الغير هو انتقال الذات الثابتة من حالة إلى أخرى، وغير الشيء هو كل ما سواه مما ليس فيه، والغير هو ليس "أنا"، فالغير المقصود به هنا كون الشيئين بحيث يكون تصور أحدهما مستقلا عن تصور الآخر و يقابلها الهو هو.[5]

---

[1] وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2007، ص 95.

[2] ابن منظور، لسان العرب، المجلد 1-2، أ ب ت، (دار صادر)، ص 65.

[3] Petit Larousse en couleurs, Librairie Larousse, p 80.

[4] Dictionnaire Encyclopédique Quillet, A- B^{k}, p 499.

[5] يعقوبي، محمد، معجم الفلاسفة، دار الميزان، الجزائر، ط2، 1973، ص 119.

من أسباب الصراع الذي جمع بني آدم في التأسيس الأول للعلاقة الإنسانية البينية، كانت الغِوايَة، وهي سبيل آدم ونسله من البشر من بعده وسبب التنازع بين قابيل وهابيل .[1] وقد دار بينهما حوار لم يكتب له النجاح، لقد كان حوار ا فاشلا، لأن نتيجته كانت التأريخ لأول جريمة قتل سُنَّت للبشرية جمعاء ولقد روى القرآن الكريم الحادثة في سلسلة قصصه ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ العَالمِينَ ﴾ (المائدة آية 27. 28)

في الحقيقة هذا القصص القرآني (*) قد كشف لنا طبيعتين متعارضتين في الذات البشرية : أولاها تميزها الغيرة والطمع في التملك والحسد، وثانيها، يقودها الورع والامتثال للسنن الإلهية ، إن الإنسان في هذه المرحلة كان يتعلم أصول التعامل مع غيره من بني البشر . إنها الخطوات الأولى لانكشاف الطبائع البشرية والتعرف على ضروريات العيش مع الآخر ، انطلاقا من محاكاة وتقليد ظواهر الطبيعة ونظامها الآلي.

ويظهر ذلك جليا عند مواصلة الآية حيث يقول تعالى :﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾[2]

إذن أولا استسلم الإنسان لغريزة حب التملّك، ووصل إلى هدفه عن طريق وسيلة القتل وقلّد الحيوان في عملية الدفن تم بلغ مرحلة التأنيب، ففكر وسأل نفسه وكان من النادمين حيث لا

---

[1] منصور، عبد المجيد سيد أحمد وآخرون، السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.(ط.س)، ص 349.

(*) أنظر: ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، قصص الأنبياء، طبع في الجزائر، د.ط، 1981، ص47.

[2] سورة المائدة،آية 30.

ينفعه الندم ، لأنه لا يمكنه إعادة الحياة لمن فقدها ، لكن يمكن إحياء العلاقات الفطرية الخيّرة في كل إنسان، يمكن أن يخوض تجارب مشابهة.

فكيف يمكن لتلك المفاهيم، التأويل، الصراع، والحوار أن تؤثّر في طبيعة العلاقات الإنسانية وتُسهِّم في مطلب إحياء الإنسان، أو توسيع هوّة الصراع بين الذوات الإنسانية؟ ! .

الفلسفة التأويلية وإحياء الإنسان:

التأصيل اللغوي لمفهوم التأويل:

أ – في اللغة العربية: إن التأويل من خلال لسان العرب هو المرجع والمصير[1] إذ مرجع كل الأشياء ومصيرها المحتوم إلى الأصل الأول الذي نشأت منه ، ولذلك يعتمد العرب على الحكمة القائلة "العودة إلى الأصل فضيلة"، حيث أن العودة إلى الأصل الذي هو المرجع والمصير، أمر مرغوب فيه ومطلوب.

والتأويل مشتق من الأَوَّلِ: أي الرجوع، آل شيء يؤُول أولاً ومَآلاً: رجع، وأوَّلَ إليه الشيء: رجعه. وأُلْتُ عن الشيء: ارتدَدْتُ. وأوَّلَ الكلام وتأَوَّلَه: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ . وأوَّلَهُ وتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَه وقوله عز وجل: "وَلَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ" أي لم يكن معهم علم تأويله.[2]

هنا يتمظهر مفهوم آخر للفظ التأويل، والذي يتمثل في التفسير والشرح للفظ الغامض أو النص من خلال فعالية العقل في التقدير والفهم، بحيث يرجع النص إلى معناه الأصلي ، بعدما طاله الغموض واستعصى على الفهم، مثل قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾.[3]

وقال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى لدليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. وأما التأويل فهو تفعيلٌ من أوَّلَ يَؤُوّلُ تَأْوِيلاً وثُلاَثِيُّه آل يؤُولُ أي رجع وعاد. والتَأَوُّلُ والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه.[4]

والتأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأَوَّلْتُهُ: صَيَّرْتُهُ إليه. الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أَوَّلْتُهُ تَأْوِيلاً وتَأَوَّلْتُهُ بمعنى.[5]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد1 ، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، د.ط، 1408هـ ، 1988م ، ص 130.

[2] ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر)، ص193.

[3] سورة يوسف آية 101.

[4] ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر)، ص 194.

[5] المصدر نفسه: ص 194.

بينما قد يكون قصد المؤول إضفاء الضبابية على النص أو الكلام وتأويليه على ما لا يتطابق مع مفهومه عمدا وقصدا دونما الاقتصار على العودة إلى الفهم الأصلي والأصيل ، وهذا ما هو متعارف عليه في تأويل النصوص المكتوبة والملفوظات أو المنطوقات بقولنا: "لا تُقَوِّل النص ما لم يقل".

أو قولنا أيضا: "لا تُؤَوِّلْه على غير محمله "و توظيف كلمة حق يراد بها باطل"، حيث هذه التقديرات والمفاهيم ما هي إلا من إنتاج آلية التأويل وحسب قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (سورة آل عمران، آية 07)

ويمكن تحديد دلالات التأويل في أربع عناصر تخدم المعنى المقصود في البحث:

1. دلالة المرجع والمصير.
2. دلالة التغيير، بمعنى الصيرورة والرجوع والمصير.
3. الوضوح والظهور.
4. التفسير والتدبر، فالتأويل يفسر ما يؤوّل إليه الشيء: يقول: تأوّلت في فلان الأمر، أي تحّريته.[1]

ب- الاشتقاق اللاتيني : herméneutique لفظ مشتق من الفعل اليوناني hermeneuein بمعنى يفسر، و hermenecia أي تفسير [2] وقد كان يستعمل في تفسير النصوص الدينية والهواتف الإلهية.

أما herménentiké، فلفظ إغريقي متضمن لكلمة techné، التي تحيل إلى " الفن " أو الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ، منطقية، تصويرية، رمزية و استعارية، قصد الكشف

---

[1] عبد القادر،أحمد، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، الأزارطة، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 2003، ص 17.

[2] مصطفى، عادل، مدخل في الهيرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، س2003 ص 17.

عن حقيقة شي ء ما ، بينما hermeneucin فتدل على معاني التعبير والترجمة من لغة لأخرى.[1]

كما ترجمت كلمة herméneutique بـ "فن التأويل" ، تمييزا لها عن التأويل Interprétation بينما تعتمد بعض القراءات على ترجمتها بـ: الفلسفة التأويلية، النظرية التأويلية، النظريّة التفسيرية ، وهناك من يتركها في لفظها اللاتيني ويكتبها بأحرف عربية ، أي هيرمونيوطيقا.

وقد ارتبط لفظ herméneutique بالتفسيرات اللغوية للنصوص الدينية عن طريق "هرمس" (hermés) وهو بالنسبة لليونان رسول الالهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دّل عليها هوميروس تظهر غالبا أن "هرمس" يبلغ حرفيا وينجز على وجه الكمال ما وكّل بتبليغه [2]

الضبط الاصطلاحي الفلسفي:

يتعلق التأويل فلسفيا بتفسير النصوص الدينية والفلسفية، تفسيرا رمزيا قد يتجاوز فيه المؤول دلالة اللفظ الظاهر وحرفيته ويلج باطنيته، اعتقادا في أن المقصود هو المعنى المجازي الرمزي لا المعنى الظاهري، إما كان ذلك في النصوص الدينية، الأدبية أو الفلسفية، وهذا ما يذكره لالاند في معجمه "التأويل، تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنح و خاص الكتاب (شرح المقدس) ونقال هذه الكلمة خصوصا، على ما هو رمزي."[3]

كما نجد في الاستعمال الفلسفي ، أن نشاط المؤوّل(Hermenéus) هو بالضبط ترجمة أو نقل وإيضاح اللغة الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومه ومستوعبة من طرف الجميع، وتتأرجح دلالة "Hermenéucin " بين الترجمة وإجراءات الممارسة، أي بين التواصل العادي أو الحوار

---

(1) الزين، محمد شوقي، الفينومينولوجيا، فن التأويل، (مجلة فكر ونقد)، دار النشر المغربية، المملكة المغربية، ع16، 1999، ص75.

(2) غدمار، فن التأويل وأشباح العقيدة البيولوجية ،تر، محمد شوقي (مجلة كلمات معاصرة، فنون و علوم) المجلد10، العدد 37، س1999 ص73.

(3) لالاند، أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 2(H-Q) تر، خليل أحمد خليل وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص555.

مع المترجم وبين مقتضيات الانقياد إلى المنهج، بينما أفلاطون فيربط " Hermenecia " بمعرفة الأمير أو الرسول الذي له خاصية الأمر والإذعان وتصبح صفة " Herménentike " خاصة بالمعنى المقدس.[1]

وذلك ما يحيلنا إلى ما يسمى بالتأويل الإشاري أو الرمزي ،الذي يعنى بتأويل الكتب المقدسة تأويلا رمزيا ويشير إلى معان خفية.

بينما أرسطو (Aristote) (384ق.م. 324ق.م) عندما كتب مؤلفه " peri hermencias " لم يفكر إلا في المعنى المنطقي للعبارة كما يدرس الكتاب البني النحوية والمنطقية التي تشكل بيان الحكم ، وهكذا تطورا المعنى المعرفي (hermencias وhermeneus) في الهيليغية المتأخرة، فيدل على التفسير العلمي أو المؤوّل المترجم لكن الأصل المقدس القديم، عمل باستمرار على تبيان التأويلية [*] باعتبارها فن أو آلية [2]

ولذلك كان التأويل ، فن ضمن الفنون التي كان يبدع فيها اليونان ويعرفون من خلاله، كإبداعهم في مجالات فنية أخرى كالمسرح، النحت ، الشعر والتراجيديا ... واعتمادهم فن التأويل في هذه الأعمال الفنية والجمالية، فلنقسم التأويل على مجالات مختلفة وتسمى بها: تأويل النصوص الدينية، تأويل النصوص القانونية وتأويل النصوص الأدبية، وتميز كل تأويل عن الآخر، خاصة تميز التأويل الثيولوجي اللاهوتي عن الفيلولوجي اللغوي سواء في فن التأويل اللاهوتي أو الإنساني للعصور الحديثة، فالأمر يتعلق بتأويل صحيح للنصوص واستخلاص المعنى وبذلك يسعى فن التأويل للرجوع إلى المصادر الأصلية والبدايات الأولى.[3]

---

[1] غدمار، فن التأويل وأشباح العقيدة البيولوجية: ص 73.

[*] – أول ما ظهرت كلمة التأويلية سنة 1654، كان في عنوان كتاب دانهاور" Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Literarum"

[2] المرجع نفسه :ص 73.

[3] Hans George Gadamer, Vérité Et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tra, Etienne Sacre, Editions du Seuil, paris, France, 1976, p97.

لقد كان التأويل عند اليونان مرتبط بعنصر الإفهام، خاصة عندما يتعلق الأمر بشرح أو تفسير أو ترجمة معاني مبهمة من لغة إلى أخرى ، أو من خطاب لآخر ، كتفسير الخطاب الإلهي ووضعه في مستوى الفهم الإنساني.

وبالتالي فإن عملية الإفهام تلك ، تحتاج إلى وسيط اللغة ، ويشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى لفظ تأويل هذه الاتجاهات للفعل "يؤول" في اليونانية هي: أولا: التعبير بصوت عال في كلمات أي " يقول" أو " يتلو" . ثانيا: يشرح ،كما في حالة شرح موقف من المواقف . ثالثا: يترجم، كما في حالة ترجمة لغة أجنبية.[1]

من التأويل الثيولوجي إلى التأويل الفيلولوجي:

بعدما كان التأويل يختص بتفسير النصوص الدينية وترجمة الهواتف الإلهية عن طريق ما يعرف بهرمس، رسول الإلهة عند اليونان، والشعراء أيضا الذ ين يلقبهم أفلاطون (Platon) (427ق.م . 347ق.م) بـ"مفسري الآلهة"، انفتح التأويل على العلوم الإنسانية والإبداعات الفنية والأعمال الأدبية والثقافية عامة، التي عادة ما تتمظهر في مجالات ثلاث: اللغة، الفن، والتاريخ.

فمثلا أفلاطون في محاورة "أيون" يقول:"نجد أيون ذلك المؤوّل الشاب يتلو هومر، يقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته، بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه، بل وتفسير دقائق معا نيه ويوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه"[2]

وبذلك أخذ التأويل كآلية للإفهام ، يتحرر شيئا فشيئا من صروح النصوص الدينية وانغلاقها حول لزومية المعنى الثابت المقدس، وارتبط أكثر بكل ما يقوله الإنسان أو ينجزه أو يحدثه في إطار ثقافة مجتمعه وإنجازات حضاراته ، وبذلك أيضا يكون التأويل قد طعّم العديد من المجالات المعرفية وأضفى عليها التنوع في دلالاتها وقيمها. إلا أن فن التأويل حتى القرن الثامن عشر (ق18) كان يبحث على اتفاق مع اهتماماته العقائدية إلى أن يحرره فريديريك شلايرماخر

---

[1] مصطفى، عادل، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غ ادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص23.

[2] جاسير، دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 21.

(F .Schleiermacher)(1768. 1834) تلك العقائد كمذهب عام وعالمي في الفهم والتأويل[1]

وكان من اللاهوتيين الذين انشغلوا بالتأويل كتقنية للفهم، وآلية لمواجهة سوء الفهم، واهتم بنقل التأويل من عالم النصوص الدينية الدغمائية للفهم ، والمحصورة في فئة المفسرين المتمثلين في من تطالهم النعمة والفضل الإلهي، إلى عالم الفيلولوجيا، عالم الموروث الإنساني، الذي يحتاج إلى دراسة فيلولوجية تفسر النصوص المكتوبة والمنقولة عن الحضارات القديمة ولتصبح "الفيلولوجيا تبدو كعمل تأويلي."[2]

التأويل في مواجهة سوء الفهم:

لقد ظهر التأويل الفيلولوجي عند فريديريك شلايرماخر كثورة معرفية ومنهجية على التأويل التيولوجي، الذي حرص على إحداث التطابق بين اللفظ المقدس والروح الآلهية، من أجل تبليغ معانيه للفهم الانساني. وإن كان التأويل قد رخص النظر في النص المقدس ودراسته، إلا أنه حرص أيضا، كل الحرص على المكوث في معانيه الأصلية دون مساءلة نقدية.

لقد اعتبر التأويل ثورة نوعية، ذلك لأنه انتقل إلى رحابة النصوص التي تسمح بالولوج إلى معانيها الممكنة متحررة من كل قيد مقدس، هذا الأخير الذي تحول إلى عائق معرفي ، وذلك بالضبط ما جعل شلايرماخر ينقل مجال العمل التأويلي من مجرد تفسير للنصوص المقدمة ، إلى فحص ودراسة مختلف الأعمال الأدبية، من أجل غاية واحدة ، وهي بلوغ الفهم الأصلي الذي أخذ يتوارى بعد كل قراءة وأخرى، ويطاله إمكان سوء الفهم . فكيف وظّف شلايرماخر المنهج التأويلي في محاولة إزالة سوء الفهم والكشف عن الفهم الأصلي ؟!

لقد اقترح شلايرماخر قواعد منهجية تأويلية من أجل الوصول إلى الفهم الشامل وتجنب سوء الفهم (mibverstehen)"، شايرماخر يعرف التأويلية كفن تجنب سوء الفهم يتأتى من

---

[1] غدمار، فن التأويل وأشباح العقيدة البيولوجية : ص76.

[2] Aron, Raymond, Leçons Sur L'histoire, Edition Fallois, Paris, France, 1989, p, p 15, 16.

البعد الزمني، التغير في الأطر اللسانية والتحولات الخاصة بمعنى الألفاظ من خلال وأنماط التفكير"[1]

وعادة ما يصرح شلايرماخر بأن انكشاف ظاهرة سوء الفهم للنصوص ، هي الحالة الملحة على إعمال الفعالية التأويلية ذلك لأنه حسب شلايرماخر "التأويلية والنقد، كلاهما نظامين فيلولوجيين، ونظريتي الفن (kunstlehren)، يتماشيان معا. لأن تطبيق أحدهما يستدعي الأخرى، وبصفة عامة إنه، فن فهم الخطاب"[2]

فحيث يظهر سوء فهم ما، يستدعي العمل التأويلي من أجل إزالة وإبعاد الضبابية المعرفية والتعتيم، الذي يطال النصوص بفعل المسافة الزمنية التي فصلت بين تاريخية النص وأصالته وبين تاريخية وراهنية المتلقي، حيث "يبدو خطاب ما أجنبيا وغير مفهوم بالنسبة للمتلقي ، ما إن يمر بفترة زمنية تبعده عن أصالته وتستوجب بداية العمل التأويلي."[3]

أما العمل التأويلي، فيستند على قاعدتين متكاملتين غير مستغنى عن إحداهما وإلا فشل العمل التأويلي في مهمة الكشف عن المعنى الأصلي، الموضوعي أو الشامل، وهاتين القاعدتين تتمثلان في:

1. التأويل اللغوي أو النحوي:

هو تأويل على مستوى الأطر اللسانية ، التي تمثل ثقافة ما من خلال خصائص لغة الخطاب التي تعتمدها في التعبير عن معارفها، وبالتالي فالتأويل هنا هو دراسة في قواعد اللغة التي

---

(1) Gadamer, L'art de Comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, Ecrits I, tra Pierre Fruchon, Edition Aubier Montaigne, Paris, France, 1982, p 31.

(2) Denis Thouard, Critique et Herméneutique dans le premier romantisme allemand (Textes de F.Schlegel, f.Schleiermacher, f. Ast, A.w .Schlegel, A.f Bernhardi, w. Diltey), presses universitaire de Septentrion, paris, France, 1996, p316 .

(3) Schleiermacher, Herméneutique, tra, Marianna, Simon, Edition Labor et Fides, France, 1987, p19.

تحمل المعنى، بلعتبار أن الخطاب يمثل المبنى الذي يحتوي المعنى ، والذي علينا تحديده تحديدا دقيقا من خلال منطوق النص "فإن كان التأويل هو فن الفهم، فإن الذي يفهم هو الخطاب"[1]

2. التأويل النفسي:

في هذه القاعدة الثانية ، نتحول من دراسة النص إلى دراسة مبدعه والذات التي أنتجته ، مع مراعاة تجربة تلك الذات المبدعة في عملية الإبداع ذاتها ، وما الظروف التي أحاطت بها وأثرت فيها. لتصبح اللغة على ذلك أداة تعبيرية عن تلك التجربة . إن التأويل النفسي يتجه صوب قصد الذات، من أجل بلوغ فكرة الخطاب من خلال ذاتية المبدع الملقي. وليكون بذلك المتلقي المؤوّل أمام تحدي معرفة الذات أكثر مما عرفت هي ذاتها.

إن المؤول في هذا العمل التأويلي أمام مهمتين: فهم فردانية الملقي من جهة ، أو فهم عمله الإبداعي كخطاب من جهة أخرى. على المؤول إقصاء الذات لفهم الخطاب من خلال لغته ، ثم دراسة الذات باعتبارها منتج الخطاب ، واللغة ما هي إلا أداة تحديدية للفكر. وبهذا فالعملية التأويلية تلزم اعتماد القاعدتين بغض النظر عن بأيهما يبدأ المؤول ، ولا يمكن أن يكتمل الفهم دون اتحاد وتكامل بين التأويل اللغوي والتأويل النفسي.[2]

إن عملية التأويل عند شلايرماخر ، أصبحت بمثابة نظرية تنظر لعلاقة تبادل المعارف والمعاني بين الملقي والمتلقين بين العمل أو النص وبين المتلقي المؤوّل ، الذي يحاول استكناه معا نيه ومقاصده، وذلك ما حدده شلايرماخر بعلاقة "الأنا" ب"الأنت"، الأنا المؤوّل، بالأنت المبدع ومن أجل بلوغ مرحلة الفهم ، لا بد من توفير الشروط الضرورية لإعادة بناء وتأصيل القصد . يجب

---

(1) Schleiermacher, Herméneutique: p31.

(2) Ibid: p, p 24, 25.

حسب شلايرماخر من "إقامة علاقة بين "الأنا " و"الأنت"، أي بين "الأنا" المتلقي و"الأنت" المبدع" [1]

وإن كان شلايرماخر قد حدد عوائق معرفية تحول دون بلوغ الفهم الأصلي، والتي على المؤوّل إزاحتها والتعامل معها ، منها المسافة الزمنية، الذاتية، الأحكام المسبقة ، ونفس الرؤية اتخذها ويلهالم دلتاي (W.Dilthey) (1833-1911) إلا أنه صبغها بصبغة ابستمولوجية وبمنهج خاص يضاهي منهج العلوم الطبيعية ، ويسعى إلى نفس نتائجه الموضوعية، مع مراعاة خصوصية المواضيع الإنسانية، إلا أنه كان وفيا للطابع الرومنسي الذي ميّز العمل التأويلي عند شلايرماخر ومصرا على عملية إعادة بناء وعيش تجارب الآخرين المبدعين الذين نشترك معهم في الوحدة الروحية أو كما يسميها دلتاي "علوم الروح"[*] (GeisteswеBenschaften)

الفلسفة التأويلية وإحياء الإنسان:

بعد أن سلّطنا الضوء على التأصيل اللغوي والمفهومي لمصطلحي التأويل والإنسان يبقى علينا الآن أن نوضح ما علاقة التأويل كفلسفة ، أكثر مما هو منهج وآلية يعنى بالإنسان كذات عاقلة و عارفة بل وبإحياء هذه الذات، فما الفلسفة التأويلية التي نقصدها ونستند عليها لأجل ذلك الغرض؟! ما معنى قولنا بإحياء الإنسان؟! هل الإنسان ميت، أم مات أو قتل؟! بل ما معنى القول بالموت؟! هل هو موت عضوي إكلينيكي؟! أم موت فكري معنوي؟ ! وما الجسر الذي قد يربط بحري رافدين، أولهما الفلسفة التأويلية وثانيهما الإنسان ؟!.

ليس غرضنا من خلال البحث في التأويل، هو النظر في المنهج الكفيل الذي يكشف عن أوّل القصد ولا استنطاق النصوص في معانيتها ومقاصدها، ولا اختبار مقدرة العقل في

---

[1] Gadamer, H,G, Le problème de la Conscience Historique, établis, pierre fruchon, Edit de Seuil, paris, France, 1996, p75.

[*] لقد تم معالجة هذه المواضيع بنحو من التوّسع في مذكرة الماجستير خاصتي المعنونة بـ "المعرفة التاريخية وتجربة الحقيقة في التاريخ عند جورج هانس غدمار"، تحت إشراف د. بن مزيان بن شرقي، جامعة وهران 2003 .

الإدراك والفهم، ولكن كل القصد يتمركز حول الذات الإنسانية لا ما تنتجه، حول القيم والقوانين المعيارية للكائن الإنساني، لا حول أعماله ومنجزاته الإبداعية. لأن ذلك يجعلنا نوغل أكثر فأكثر في عالم التقنية والمادية والآلية، ما يجعل الروح البشرية تتخشب ويطالها صدأ لا ينجلي إلا العودة إلى جوهر الإنسان الروحي ، من خلال إدراكه لقيمة ذاته وتمرير ذلك الإحساس بالقيمة والتميّز إلى بني الإنسانية الآخرين.

ذلك ما جعلنا نلتمس ذات المطلب في الفلسفة التأويلية، كونها فكر وطبيعة تفكير تسعى إلى بلوغ الإفهام والتفاهم ضمن علاقة الأنا بالأنت، الملقي بالمتلقي، المؤول بالمبدع، أردنا أن نسقط الفعالية التأويلية على العلاقة الإنسانية ونرى كيف يبدو الإنسان لأخيه الإنسان في ظل ضيافة الفلسفة التأويلية له. هل سيكون الإنسان شريك للآخر الإنساني؟ ! أم سيكون خصم وعدو بل ذئب له ؟!.

أ. الفلسفة التأويلية:

إن الفلسفة التأويلية فكر، نمط تفكير، شكل من أشكال إعمال العقل الإنساني، نوع من أنواع المنطق الذي يتخذه العقل سبيلا يهتدي به إلى الحق الذي ينشده، إنها فلسفة تستند على مفاهيم قاعدة أهمها: الأنا، الآخر، الحوار، المشاركة، الاعتراف، الاحترام، منطق الاختلاف... وهذه هي المفاهيم ذاتها التي يفتقد الإنسان لوجودها في حياته الفكرية والثقافية عامة.

إن وظّفنا هذه الفلسفة التأويلية وتبناها العقل كمنطق لتفكيره، لبدت هذه الفلسفة وليدة الفلسفة الأخلاقية التي تراعي القيم المعيارية في تفكير الإنسان وسلوكه تجاه اتجاه ذاته ، و اتجاه الآخرين، فلسفة تمد جسر اللقاء والحوار والتعارف بين الإنسان والآخر ، وهذا ما سيتضح لنا لاحقا في أعمال كل من ايمانويل ليفناس وجورج هانس غدمار. إنها الفلسفة التأويلية ذاتها التي ستعيد نبض الحياة للإنسان وتضفي على أفعاله وسلوكه تجاه إحساسا عاليا بالمسؤولية اتجاه الذوات

الإنسانية الأخرى، ملزما بالقيم النبيلة والراقية التي تجعل الإنسان حقا كائنا متميزا عن كل موجود آخر في هذا الكون.

إذا كانت الفلسفة التأويلية هي بمثابة الحل لمشكلة الإنسان المتمثلة في موته. وبالتالي الرغبة في إحياءه، فما طبيعة ذلك الموت الإنساني؟! وكيف السبيل إلى إحياءه ؟!.

لقد مات الإنسان ! ليس موتا بنيويا، يزيحنا من دراسة التجربة الذاتية ويح يلها إلى الانحياز للبنية، بنية النص في تركيبته اللغوية، كمنتوج إنساني المفترض دراسته في موضوعيته، وإنما دراسة الذات كبنية في حد ذاتها وعنصر ضمن مجموعة واحدة متجانسة على الرغم اختلافها دراسة الذات كفرد ضمن مجموعة من الأفراد تحت ظل مجتمع واحد ، لا يتطور إلا بتفاعل كل الأفراد وانقيادهم لقوانينه الاجتماعية والأخلاقية، أين يشعر الإنسان بإنسانيته في الآخرين وليس في النظر إلى نفسه من خلال المرآة.

نريد إحياء الإنسان وبعثه من رماد اللاإنسانية والعلاقات الصراعية الخصومية ، إن الإنسان ميت بقدر ما يعيش على أنقاض رغبات الآخرين ومصالحهم وحقوقهم ، وعليه أن يحي بإحياء قيمته الإنسانية، حتى لا ينحدر إلى الطبيعة الحيوانية والنوازع الغريزية التي تبعده عن كل معقولية و عقلانية .

إن الذات التي تكرس لها الفلسفة التأويلية، هي الذات التي تتحدث وتنصت، تأخذ وتعطي تتجاوز وتعترف بأحق يتي الآخر. إنها ذات تحاورية تفاهمية منفتحة على آراء الذوات الأخرى، بل هي تسعى إلى مد جسر يضم كل التأويلات. إنها محاولة الالتقاء مع الآخر وفهمه واحترامه والاعتراف به، ذلك فقط ما يجعل الأنا الإنساني يشعر بحقيقة إنساني ته، وكأنه ميزان نقيس به تلك الإنسانية بحيث تعلو إلى درجات عالية ما إن استشعرنا وجود الآخر وراعينا وجوده وتدنو إلى أدنى الدرجات، ما إن استسلمنا لمطالب ورغبات الأنانية والنرجسية .

إنها في الحقيقة الفلسفة التأويلية التواصلية، التي تؤوّل القول والفعل ، وتسعى من خلال ذلك التأويل إلى إحداث التواصل بين بني البشر على اختلاف ثقافاتهم وحضاراتهم، وتحاول ما

أمكنها إزالة بؤر الصراع والنزاع، فلسفة تسعى للمصالحة بين الأنا والآخر بعد المصارحة والاعتراف بحق الآخر وأحقيته في عالم يجمع الكل، لا عالم يتمظهر كمسرح للمعارك و النزاعات الدموية، عالم أخضر لا أحمر !.

ولأن الطبيعة الصراعية لا مفّر منها في العلاقات الإنسانية، فكيف تمظهرت في تصورات فلاسفة الجدل والصراع _ خاصة هيغل وسارتر _ بوصفهما المنطق المحدد لتلك العلاقة والمحرّك الوحيد لحركة التاريخ ولعلاقة الأنا بالأنت؟ !.

طبيعة الهوية الإنسانية:

1 . الإنسان روح وجسد:

معلوم أن الإنسان كائن مركب من ثنائية : الروح والجسد ومجبول على غريزة الخير والشر فأحيانا تتجاهل طبيعته الشريرة خيْر يته ، فتصنع عالما مظلما مجهولا لا تتراءى فيه الفوارق بين الكائنات الحيوانية وبينه وأحيانا أخرى تتغلب خيْريته ليعيش لحظات آمنة وعقلانية من التاريخ.

قد يفهم من هذا التفريق أن الروح تنزع للسلام وتحقق الطبيعة الحقيقية للإنسان ، فيما في المقابل يسعى الجسد إلى تحقيق الشهوات من الماديات وأعلى درجات التلذذ . إلا أنه لا يمكننا القطع في صحة هذه الفرضية ذلك لأن " الروح ليست ضد طبيعة الجسد أو العالم، فقط الحركة والفعل هما اللذان يجبرانهما على التبلور.هناك من يدعو هذا بالتعالي من أجل التجاوز ، والذي لا يضيف إلا الأساسيات التي لا يمكنها أن تتجاوز الماضي والحاضر من خلال قواها الوحيدة التي تملكها،وبالتالي التعالي يصبح عكس الاكتفاء "[1]

ذلك لأن التعالي ينشد الاكتمال، والانتقاء يكتفي بالمحدود وعليه فالروح والجسد يمثلان تركيبا متكاملا ومكملا لبعضه البعض بالنسبة للإنسان والذي من خلالها يحقق فعل الخلق والإبداع، إنه الفعل الأكثر يومية للإنسان والذي يتعين من خلاله كل إنسان، بل إنه من خلال فعل الإبداع نستطيع أن نصير أكثر إنسانية كثمرة لإتحاد الروح والجسد " فالروح لا يمكنها أن تتحقق وتوجد إلا عن طريق الاتحاد، والمشاركة هي الحياة ، بينما الأنا كذات واعية منفصلة هي الموت"[2]

فليس الماضي وحده من يحمينا من الموت لأنه الوعاء التي يحتفظ بكل الذكريات والإنجازات الانتصارات والانكسارات، بل أيضا الحب والإبداع هما اللذان يحفظان وجودنا حتى بعد الموت

---

(1) Roger Garaudy, Parole d'Homme, Edition Robert laffort, Paris, France, 1975 .P 07.

(2) IBID:P 50.

لنعيش استمرارية من نوع آخر ، فأن تعيش إبداعك في مستقبل لا توجد فيه هو عيش غير م قيّد بجسد، وإنما تحدده حياة الإبداع ذاته فتوجد من خلاله قدر ما وجد.

كثيرا ما نتساءل في علم الأحياء، عن اللحظة التي انطلاقا منها يمكن اعتبار الجنين كائنا حيا ؟!.

وأيضا يمكن أن نسقط هذا السؤال على الذات الإنسانية، حقيقتها وحتمية وجودها ، فنتساءل: انطلاقا من أي لحظة يمكن لبشر ما أن يعتبر كائنا إنسانيا ؟!.

انطلاقا مما تقدم ، فإنه لا الجسد ولا الروح يمكن أن يكونا سعيدين منفصلين، ذلك لأن السعادة هي كل مركّب من الإبداع والمشاركة . من خلال الإبداع يستطيع الإنسان دائما الاستمرارية في الحياة والعالم في تشكله الأكثر إنساني.[1]

إن التّخلي عن قيم الفعل الإبداعي عند الإنسان ، ينحدر به من الجنس الإنساني إلى النوع الحيواني ، الذي تقوده و توجهه الغريزة لا العقلانية . قد يكون الحيوان عامة كائنا عاملا ومنتجا،لكن خاصية الإنسان أنه مستهلكا ومبدعا مستقلا ، لأن الإنسان وحده المبدع العقلاني الوحيد على الأرض الذي يستثمر جميع الملكات التي تميزه مجتمعة ومتكاملة،والذي يمكن أن نقول أنه يشغل وقته في أداء فعل إبداعي عقلاني واع، في حين يعمل الحيوان على غريزته التي فطّر عليها وهو بذلك مسخّر لخدمة الإنسان.

إن لكل إنسان دور، وإنه حرّ في أن يمثله أو لا يمثله، وإن الكرامة الانسانية ليست كلمة لا معنى لها، ولئن لم يقتنع الإنسان بها ويحاول بلوغها فإنه ينحط إلى مصاف البهيمة.[2]

صحيح أن الكائن الإنساني قد جبل على ازدواجية ومرّ بمرحلتين:

مرحلة طبيعية وثقافية ، على اعتبار أن الإنسان البدائي يمثل طور الطفولة بالنسبة للإنسان على حدِّ قول رونيه ديكارت (R.Descartes) (1596. 1650):"يجب أن تكون طفلا قبل أن

---

(1) Roger Garaudy, Parole d'Homme: P 73.

(2) دي نوي، لكونت، مصير الإنسان، تر خليل الجرّ، المنشورات العربية،لبنان، د(ط)، 1967، ص 17.

يمكنك أن تكون رجلا" فتلك الفترة هي مرحلة البراءة الإنسانية في حالتها الطبيعية ، لكن بعدها صنع الإنسان لنفسه حضارته.[1]

في أي مكان في العالم وعلى مر الأزمان ، لا يمكننا أن نجد إلا الإنسان الذي يعيش في المجتمع على عكس الطرح الذي يقدمه جون جاك روسو (J.J.Rousseau) (1712. 1778) بدعوته إلى العودة للحالة الطبيعية ولا نقصد أبدا الوحشية، "فأي محاولة للعودة إلى البراءة الطبيعية تعد مستحيلة "[2]

وإنما محاورة الجانب الرومنسي للإنسان والذي يجعله في حالة اتحاد مع الطبيعة ،وهي مسألة جدلية تعالج مفاهيم البداية والأصل، إذ نعني البداية نقطة بدء تاريخي لأي شيء ما كالتقويم الزمني مثلا أما الأصل والمبدأ فهو السبب في وجود شيء ما.

فإذا أردنا دراسة الناس، يجب النظر إلى الذات عن قرب بينما من أجل دراسة الإنسان، فينبغي الأخذ بالاعتبار حياته عن بعد، يجب أولا ملاحظة الفوارق لكي نكتشف الخصوصيات.[3]

2 . الإنسان كائن ثقافي:

ينبغي تحديد ذلك المسار الذي انتقل عبره الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة، لا كتطور يقوده التقدم من الحالة الحيوانية إلى الإنسانية ، ولا ببساطة كوضوح مزدوج بين المادي والثقافي في إطار طبيعي ، وإنما يجب البحث عن حل لهذه المسألة في مجال آخر بعيدا عن معادلة الإنسان البدائي والآخر الحضاري، حالة اللاعقل والأخرى العقلانية، ذلك لأننا لا يمكننا القول بأن الطفل ليس إنسانا، وإنما هو أقرب إلى الحيوانية و أنه يصبح إنسانا ما أن يصير رجلا. وعليه، إن معرفة

---

(1) Gilles Rivalland , L'homme En Question, Edition Hatier, Paris, France, 1978, p07.

(2) Ibid: p 10.

(3) Ibid: p 06.

الإنسان لا تغدو أن تكون داخل إطار الإنسان الكائن الثقافي كدلالة على عقلانية تعقله وإبداعه. ولدراسة الإنسان يجب استدعاء المواضيع الخمس الإنسانية:

1- الإنسان كموضوع للعلم 2- الإنسان المتميز بخاصية الحرية 3- الإنسان في مواجهة القوانين 4- الإنسان والطبيعة 5- الإنسان والتاريخ: في هذا الموضوع الأخير، الإنسان والتاريخ نبدأ بتمييز معنيين: 1- التاريخ كخطاب يطرح من أجل جعل الماضي ماضيا واضحا مفهوما كمعرفة تاريخية تفك رموز لغز الماضي التاريخي. 2- التاريخ كمصير للإنسانية ، وهو الذي ينشغل باستشراف المستقبل اعتبارا بالتجارب التاريخية الماضية.[1]

إن جوهر الإنسان منبثق من وجود نشاطات ذهنية تسمح له بالتفكير ، بالإحساس، الحب الكره، ببناء وهدم حضارات ... فرغم علمنا بوجود هذه الملكات ووظائفها ، إلا أنّا لا يمكن أن الجزم بامتلاكنا لدليل حول طبيعة الروح أو حول ملكة التفكير، إنما هي مسائل نسلم بها ونعطيها معاني حسب فهمنا لها . فالروح " هو مجموع منظم من الظواهر في إطار النسيج العصبي وقد حددت وارتبطت مع ملكة الذاكرة التفكير، الغاية أو القصد على خارطة الوعي " [2] كما أنه الآلة العصبية المنظمة للنشاطات الذهنية والبنيات والأحياء الفيزيائية الواعية واللاواعية.

ويحدد أيضا روسو الحالة الثنائية في تركيبة الطبيعة الإنسانية بـ: حالة الطبيعة وحالة الثقافة : تتميز حالة الطبيعة بتشارك حياة الإنسان في وحدة مع الحيوان، أما حالة الثقافة أو المجتمع فهو الذي يتأسس على اللامساواة بين بني البشر. الإنسان الطبيعي هو إنسان متوحش والمتوحش هو طفل شديد .إنه يبحث عن معرفة إذا كان حقا الإنسان المتوحش يعتبر طفل شديد شرس ، وفي حالة ما إذا كان كذلك، فإنه يعبر عن كون هذا الإنسان أيضا مستقل عن الآخرين في حالة ضعفه. وعليه يكون الإنسان ضعيفا، عندما سيستقل وينفصل عن الآخرين وسوف يصبح شديدا

---

(1) Gilles Rivalland , L'homme En Question: p 71 .

(2) José M.R Delgado, Le conditionnement du cerveau et la liberté du l'esprit, Editions Mardaga, Wavre, Bruxelles, Belgique, 1972, p37.

قويا حالما يمتلك حريته. تتميز الطبيعة بالكونية، فيما تعرف الثقافة بالقانون وبالموروث الاجتماعي الإنساني الذي يترافق وتشريع الحضارات.[1]

."إن تنازل الإنسان عن حريته، يعني تنازله عن صفة الإنسان فيه وعن كل ما له من حق وما عليه من واجب(...)ونزع الحرية من إرادة الإنسان يعني نزع كل فضيلة من أعماله".[2]

ثلاث ملكات يتكون منها الإنسان: الإحساس، الذكاء والإرادة، فهو الإنسان الأكثر حرية، الأكثر تعقيدا بامتيازه بوجودين: وجود فيزيائي بمقتضى تناغم القانون الكوني، و آخر وجود منبثق من روحه الفردي الخاص ، وكل طرح فلسفي حول الإنسان يجب أن يعالج هذين الخاصيتين.

1- الثقافة هي في الآن ذاته كونية وخاصة متميزة، مستقرة وديناميكية حركية، إنها تحدد لنا مسارات حياتنا : هي حركة كونية بمقتضى أنها خاصية إنسانية ، لكن كل من تمظهراتها وتنوعاتها المحلية أو الجهوية يمكن أن تعتبر فريدة من نوعها ،لأنها تخص جهة معنية من العالم وشعب من شعوبه، أي حتى داخل كونية الإنسان هناك خصوصيات تميز أناس عن آخرين[3]

الثقافة هي التي تحدد طبيعة الكائنات الإنسانية و خصائصهم من حيث مكان حياتهم وكيفية عيشهم . ولأن الثقافة تخص كل سلوك إنساني داخل المجتمع يعبر عن قيمهم، لغتهم تصوراتهم الاجتماعية السياسية، طبيعتهم النفسية وعقيدتهم الدينية، فإنها تعيش في صراع ودفاع ضد التقنيات ، إنه صراع الروح أمام الآلة ، على اعتبار أن الموضوعات التقنية لا تمثل ولا تقدم

---

(1) Christian de Rabaudy, Sophia, Recueil de textes philosophiques, Tome 3, L'action. Edit Hatier, paris, 1974, p 13.

(2) خالد، محمد خالد، مع الضمير الإنساني، في مسيره ومصيره، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1963، ص 186.

(3) Christian de Rabaudy, Béatrice Rolland , Sophia , recueil de textes philosophiques , connaissance et science, action et morale, Edit Hatier, paris, 1972 ,p 10.

الواقع الإنساني الحقيقي، إنها ضمن العوالم الاغترابية التي يلجها الإنسان، فيغترب حينذاك عن نفسه.

2- الثقافة مستقرة ولكنها أيضا حركية ومتنوعة من خلال التغيرات المستمرة داخل سلوك بنيات المجتمعات وثقافاتهم، فقد يتميز مجتمع ما بذهنية معينة تخصه دون غيره من شعوب العالم ، وتبدو أنها ثابتة يعرف من خلالها، إلا أنه داخل المجتمع ذاته يمكن رصد بعد التغيرات تعتبر تجديدا وابتداعا، لكنها لا تؤثر على الذهنية العامة للمجتمع.

الإنسان حيوان صانع للثقافة [1]. وبمقارنة الإنسان مع الكون،لا يظهر الإنسان إلا نقطة أو قطرة صغيرة من محيط شاسع يظهر وكأنه لامتناهي وتبدو حدود الإنسان متلاشية أمام آفاق الكون اللامتناهية.

إن الإنسان على حسب تعبير بليز بسكال (B.Pascal) (1623 . 1662)" ما هو إلا عُودٌ وأضعف عودٍ في الطبيعة غير أنه عود مفكر وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفي لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم ، فهو مع ذلك أنبل منه ، لأنه يعرف حتما أنه سيموت، كما أنه يعرف ما يتميز به العالم عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيء ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نهضته وليس المكان والزمان [2]

إذن مكانة الإنسان الكائن الحي ، بسيطة أمام عظمة الكون والطبيعة ولا مجال للمقارنة بين قوتهما ولا بين المتناهي واللامتناهي، أما إذا تحدثنا عن الإنسان الكائن الحي العاقل المفكر، فكأننا هنا رفعناه، وهو المتناهي وجعلناه أرقى وأنبل من تلك الحدود اللامتناهية اللامدركة لذاتها ولا

---

[1] Christian de Rabaudy, Béatrice Rolland , Sophia , recueil de textes philosophiques , connaissance et science, action et morale, p 11.

[2] إبراهيم مصطفى، إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط 1 ،2001، ص،ص 136،137.

لغيرها. ولتتلاشي تلك العظمة اللاواعية أمام قوة العقل و إدراكاته بل وغاياته نحو نهايات غير محددة تعبر عن طموح جامح غير محدود .

فالفكر هو الذي يجعل الإنسان يخوض تجربة اللامتناهين بفضل ذلك التجدد في التفكير وتنوع مواضيعه التي تفسح دائما للعقل البحث عن صور الإمكان، التي من شأنها أن تتحقق وعند تحققها ووجودها الفعلي المؤكد بالواقع، يعرج العقل إلى غايات أخرى تجعله يعيش حالات عديدة وحياة ثرية تتوالد فيها الكيفيات وتتخارج فيها الأفكار، ولا يمكن معها الوصول إلى حالة الإشباع و الاكتفاء وإنما دائما يسعى العقل الإنساني إلى بلوغ ما لم يبلغه كقيمة قد نشدها فعندما أحكم القبض عليها أفلتت من بين يديه، ليطمح إلى ما هو أرقى منها.

إن الإنسان دائما يرغب فيما لا يملك وينزع إلى ما لا يكون، فيكون بهذا قد ولج عالم اللاتناهي بفضل نشاطية العقل الخلاقة والمبدعة ، ولكن رب نعيم جعل صاحبه يعيش في شقاء ؟!.

وحسب موقف باسكال يتصف هذا الإنسان بميزتين متعارضتين القوة والضعف: القوة التي تعتبر تعبيرا عن العظمة وتحقيقا للطموح، بينما الضعف فهو مرحلة الانحطاط الذي جسده العجز والجهل، كما يكمن ضعفه في شعوره بالتناهي والمحدودية، وأنه مهما علا سلم الارتقاء والقوة فإن مصيره إلى النزول، الفناء والضعف والزوال.

3 . عظمة الإنسان:

إن عظمة الإنسان ما هي إلا استخلاص من شقائه، حيث أن الجزء الحيواني في الإنسان هو مصدر شقاءه وسبب دونيته، فإذا سقطت الطبيعة الحيوانية فيه، ارتقى بذلك إلى أنبل الحالات الإنسانية ، إنها حالة التعقل فعظمة الإنسان تكمن في الفكر على حد تعبير ويليام هيغل (G.W.F.Hegel)(1770 . 1831)حيث يقول :"لم يُدرك ، منذ أن استقرت الشمس في كبد السماء ودارت حولها الكواكب السيارة، أن جوهر وجوده يمكن في رأسه"[1]

[1] تأليف جماي، تراث الإنسانية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د (ط،س)، ص108.

إذن يملك الكون الإنسان كامتلاكه لكل الأشياء الموجودة فيه إلا أن "الإنسان يحيط بالكون بواسطة فكره "[1]وإن امتلاكه للأشياء هو الذي يجعله يدخل عالم الشقاء والعذاب ، ولذلك على العقل أن يكون دائما متحرر اكي لا يمتلك شيئا محدد ا، بل عليه أن يسعى إلى كل الأشياء الممكنة.

أما الشر هو مالا يجب أن يكون ، بل ما يجب أن يقاوم ، وبما أننا نريد الخير ونرفض الشر فكأننا نريد إثبات الأنا أمام نفي الآخر ، " أو على الأقل التميّز عنه، فالمطلوب إذن هو إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديدها ، لا من حيث تمايزها عن إنسانية الآخر ، بل من خلال الاندماج به لتشكل معه وحدة جدلية ، يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة فكلاهما ضروري لهذه الكينونة [2] كما يجب احترام اختلافية (différenciation) الكائن الآخر ومنحه كامل حريته، والتعرف عليه ضمن اختلافيته تلك.

وحسب الطرح الكانطي جوهر الاحترام ، هو ما أحترمه في الآخر ، وما أنتظره منه ، هو تكريس احترامي من قبله، فقد نحترم في الآخر تعقله، تخلقه أو رأيه الحكيم، لكن في الوقت ذاته ننتظر منه مبادلتنا نفس الاحترام أي أن يكون التعامل بالمثل في تحقيق الوجود الذاتي والاعتراف بوجود الآخر هذا ما يمكن تسميته وجودنا وقيمتنا، وبهذا المعنى يقول إيمانويل كانط(E.Kant)(1724 . 1804): الكائنات العاقلة تسمى أشخاصا لأن طبيعتهم تعني أنهم غايات بذاتها[3]

هذه الموضوعية التي يتحدث عنها كانط ، ليس لها إلا اسما واحدا هو الإنسانية . فموضوع الاحترام هو فكرة الإنسان و رؤيته في شخص الآخر ، وكل ما أنتظره من الآخر هو أن يرد لي

---

[1] إبراهيم مصطفى، إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 139.

[2] ريكور، بول ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء، تر. عدنان نجيب الدين،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص،ص 11،12.

[3] ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء، ص 185.

صورة إنسانيتي، هو أن أسترد منه أيضا تلك الإنسانية عندما أجعله يعترف بي ويحترمني عندما يصرح بإنسانيتي.

إن عدم القدرة على امتلاك شخصية الآخر، يعني الالتقاء بالموضوعية كحد لخياري الكيفي . فالموضوعية تتركز في أن هذا الآخر لا يمكن استخدامه كوس يلة، ولا امتلاك الأشخاص كأشياء لأنهم " ليسوا مجرد غايات ذاتية، حيث يكون وجودهم نتيجة لفعلنا، ويتمتعون بقيمة بالنسبة لنا، بل غايات موضوعية، أي أشياء يكون وجودها غاية بحد ذاتها، بل غاية لا يمكن استبدالها بأخرى، والغايات الموضوعية بخدمتها، يجب أن توضع كوسائل، وبدون هذا لا يمكن عمليا أن نجد أبدا أي شيء ذي قيمة مطلقة [1]

يقول محمد إقبال[*](1889 . 1938) في نوع من الامتحان يخوضه الإنسان من أجل التعرف على نفسه:

أأنت في مرحلة الحياة أو الموت أم الحياة والموت؟.

أنشد العون من شهود ثلاث لتتحرى حقيقة "مقامك".

أولها عرفانك لذاتك، فأنظر نفسك في نورك أنت.

والثاني معرفة ذات أخرى، فأنظر نفسك في نور ذات سواك.

والثالث المعرفة الإلهية، فأنظر نفسك في نوره، فإذا كنت ثابت الروع في حضرة نوره، فأعتبر نفسك حيا باقيا مثله[2]

---

[1] المصدر السابق: ص 185.

[*] منظّر هندي للفكر الإسلامي الحديث، وفيلسوف ولغوي، قانوني وسياسي وشاعر كتب باللغة الأردية والفارسية، من مؤلفاته : شكوى، جواب الشكوى، أسرار الأنا، نداء القافلة، جناح جبريل، عدل موسى.

[2] الزاوش يمينة، "قراءة في مفهوم الإنسان، نيتشه وإقبال مقاربة نقدية"(رسالة ماجستير) جامعة وهران، السانيا،2006-2007، ص 67.

إنها مرحلة من محطات ارتقائية ، يحاول الإنسان التعرف فيها على حقيقة وجوده وبقائه فهناك معرفة معّتمة تقدمها النفس عن ذاتها ، هي معّتمة لأنها عادة ما تخلو من الإنتقادية والانتقائية وهي أقرب إلى الرضا والنرجسية ، لتأخذ هذه الضبابية تتبدد شيئا ما ، عندما تتدخل ذات أخرى كمرآة تعطي لها صفاتها وترسم لها معالمها ، وهكذا حتى تصل إلى درجة الكمال والخلود مع المعرفة الإلهية، لأن نور هذه المعرفة سوف يطمس كل غموض أو لبس أو نقص ، وقد تجاوزت تلك القيم أو أخرى أو حتى تناستها وتغافلتها متذاكية على كل النقائص.

ولتظهر فكرة التوحيد هنا متلازمة مع فكرة الإنسانية، كما تأتلف الفوارق في وحدة واحدة حيث التوحيد والاعتقاد بمشيئة واحدة للإله هي صورة للإنسانية: إذا كانت الإنسانية، وعلى نحو ما قال جون بول سارتر(J.P.Sartre) (1905 . 1980)الوجودية هي الإنسانية، هي: "ما يجعل الحياة الإنسانية ممكنة" و"ما يمنح إمكانية الاختيار للإنسان"فالإنسان هو الوحيد في هذا العالم، "المحكوم عليه أن يكون حرا" على حسب تعبير سارتر[1]

إن للذات الإنسانية قداسة مستنسخة من قداسة الذات الإلهية، ولذلك على الإنسان أن يتحرى قيم الإله وصفاته، ويحاول ضرورة التحلي بها في مجموع رغباته وأهوائه ومعاملاته مع بني إنسه، وما يجعل هذه الفكرة ملزمة لسلوكيات الإنسان، هو القول بأن :"الإنسان خلق على صورة الإله"وعلى الإنسان أن يراعي ذلك في من يشاركه العالم الذي يعيش فيه، إذ حيثما وجد فرد واحد، وجد إلى جانبه أفراد عديدون مختلفون وغرباء عنه، فالإنسان يحمل دائما معه آخر غير ذاته، وفي هذه الغيرية والغرابة تكمن كرامته ونُبله.[2]

على الرغم من الاختلافات والفوارق بين بني البشر، إلا أنه يجب على الإنسان أن يعيش في وحدة داخل هذا العالم، غير أنه لا ينبغي أن يفهم من الوحدة إقصاء تفرد الذات واختلافها عن الآخر. ذلك لأن الوحدة لا تقصي الانفصال و الفوارق، وخير دليل على ذلك اتحاد محبين في

---

(1) Shmuel Trigano, Le monothéisme est un humanisme, p52.

(2) Ibid: p109.

علاقة نبيلة هي الحب(*) لا تلزمهما التخلي عن فردانيتهما، ليبقى كل واحد منهما على ما كان عليه من خصوصية على الرغم من تشاركهما في وحدة واحدة.

كما يمكن التماس هذه الوحدة في العلاقة المقدسة بين العبد والإله من خلال الصلاة: حيث يحدث الاتحاد بين ذاتين مختلفتين، فالإله الذي يصبح طرفا مشاركا في هذه الوحدة هو ذات مفارقة جذريا عن الإنسان.[1]

بل المفارقات والتمايز هما ما يستدعي وجود وحدة في حد ذاتها، وليس بالضرورة ان تنتفي كل الاختلافات في مجموعة واحدة وتذوب فيها من أجل أن تشكل تلك الوحدة، وإنما المطلوب هو تفاعل العناصر المتنافرة داخل بنية واحدة متجانسة ومتناغمة.

وإذا كان الآخر هو غير الأنا في خصوصيته وهويته، فإن ذلك الآخر بالنسبة للأنا هو الغريب، هذا الأخير الذي يتوجب على الأنا استضافته وحسن التعامل مع غيريته، وهنا يظهر قصدنا في القول أن وجود الآخر يساهم في الكشف عن كرامة الإنسان ونبل سلوكه، فالغريب في البداية يستثير فينا الغرابة والاندهاش ثم يستوجب منا احترام غرابته تلك وحسن التعايش معها. يجب علينا تقبل أنه يوجد مواضيع أخرى، إرادات أخرى خارج عن ذواتنا، بينما اعتدا على أن نتطور طبيعيا وفعليا متمركزين حول ذواتنا ونحو مصيرنا الخاص.[2]

(*)الحبُ هو أشد الأحاسيس جمالا وخطورة " إن الحب قوي مثل الموت" "L'amour, fort comme la mort
أنظرShmuelTrigano, Le monothéismeest un humanisme p120

(1) Shmuel Trigano, Le monothéisme est un humanisme, p,p 111,112.

(2) Ibid: p113

1 . جدلية الصراع بين الأنا والآخر عند هيغل:

يحتل العقل المكانة المركزية في فلسفة هيغل (Hegel) (1770. 1831)،ليدرك العقل في حالاته الثلاث : العقل الخالص في المنطق ، العقل في حالة اغترابه عن نفسه والطبيعة ، والعقل في عودته إلى نفسه في فلسفة الروح. والمعروف على فلسفة هيغل أنها مثالية جدلية، فهي مثالية لأنها تهتم بالجانب الروحي العقلي للإنسان ، وهي جدلية المنهج، لأنها تؤمن بأن حركية الحياة الطبيعية وحياة الروح، إنما تحركها وتفعّلها حركية صراع الأضداد.

أما الصراع في العلاقات الإنسانية إنما يتمظهر كلما كان هناك "آخر" مقابل "أنا" في مقابلة غالبا ما تتصف بالنزاع، لا مقاربة تسعى إلى التعايش، حيث أنه عندما يوجد فرد يوجد السلام وعند وجود اثنين ينشأ الصراع، وعند وجود أكثر تسود التحالفات.[1]

ويؤكد هيغل على أن ما يميز الإنسان هو الوعي (conscience) هذا الأخير الذي ينزع إلى الخارج والتجسد فيه من خلال التأثير فيه والتأّثر به، فهو من جهة يؤثر فيه ويغيره ، ومن جهة أخرى يتأثر به ويتغير من خلال التجليات المختلفة التي يمكن أن يظهر عليها الوعي ،باعتبار الشعور بالذات وبالعالم الخارجي هو نقطة المحور في فلسفة هيغل، لأنه القوة التي تمتلك قدرة النفي والتغيير المستمرين ،والعقل البشري لا يمكن أن ينمو إلا في عنصر الوعي ويبسط فيه لحظاته ومراحله والتي تبدو أنها أشكال من الوعي المتعاقبة.

وقد بيّن هيغل هذه الفكرة من خلال كتابة ظواهرية الروح (La phénoménologie de l'esprit)(1807) حيث يصف الظواهر العقلية وأثارها في حياة الإنسان ، كما يصف تطور وعي الفرد. فيصبح التاريخ، تاريخا للوعي، وتطور الوعي يكون بمثابة تطور للتاريخ، فالشعوب غير الواعية **حسب هيغل** ليست حرة، لأن الحرية لا يمتلكها إلا من يعيها ويعي أنها في الوعي بها.

---

[1] زناتي، أنور محمد، الطريق إلى صدام الحضارات، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط1، 2006، ص 17.

ومن خلال فلسفة هيغل للتاريخ ،يكون التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاقلة (الوعي) عبر الزمن وبالتالي بامتلاك سلطة العقل والوعي بالذات والعالم الخارجي ،إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ هي الفكرة البسيطة التي تقول:" إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا ".[1] وهذا ما دفع هيغل إلى القول بأن وعي الناس هو الذي يحدد واقعهم[*].

إن ماهية الإنسان عند هيغل هي الروح والحرية، وإذا قلنا الروح فهي العقل والوعي . والعقل هنا جوهر الطبيعة ، حيث تتجلى الطبيعة أمامنا في عدد لا متناهي من الظواهر والصور تجعلنا نستشعر الحاجة إلى تحقيق وحدة في وسط ذلك التنوع الهائل والتخارج المستمر لصور الإمكان والوجود، إلا أن ذلك التنوع ما هو إلا نتاج حركة جدلية لتفاعل مجموع المتناقضات في صراع، هو صراع الأضداد من أجل بلوغ وحدة المتناقضات.ومن خلال هذه الحركة الجدلية يتجلى نمو الروح عبر محطاته المختلفة من مرحلة إلى أخرى، تدفعها نحو فعل تقدمي بفضل خاصية الحرية كشرط أساسي لتجلي الروح العاقلة عبر التاريخ.

أما الفلسفة، فهي انتصار العقل الخالص الذي يفهم الوجود ويتحرر منه ، فنرى الفلسفة في أفعال الطبيعة وأفعال العقل أي أفعال الإنسان، وفي مؤسساته الاجتماعية والدولة كصورة للسلطة الأخلاقية والقانونية التي تحيل المعاني الدينية إلى معان عقلية ."فالدولة هنا أرقى شعور بالحرية " حيث تصل الثقافة إلى أوجها وتتطور المذاهب الفلسفية في سلسلة التقدم الروحي والفكري.

ومن خلال تفاعل الوعي مع ذاته وفي العالم الخارجي ، يصطدم مع أفكار أخرى من الوعي فيدخل في صراع معها ،كوعي السيد والعبد ، لكل وعيه الخاص به والمختلف لكن مع خلق

---

[1] هيجل، العقل في التاريخ، المجلد الأول، من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2007، ص 42.

[*] وذلك ما عارضه ماركس بعد ذلك بقوله:"ليس وعي الناس هو الذي يحدد واقعهم، بل واقع الناس هو الذي يحدد وعيهم" وهنا الفرق بين المثالية الجدلية الهيغلية والمادية الجدلية الماركسية.

موقف ضاغط ومطالب يصل الوعي إلى التأسيس لنقطة التلاقي والتركيب ، وعندما يدرك الوعي تميزه عن الواقع يعرف طبيعة ذلك الواقع المفعم بالمتناقضات : فالكائن الحي، يولد، ينمو، يكبر ثم يموت، كما يولد الطفل وينمو ويكبر حتى يصل إلى مرحلة الموت.

إنه نفس مسار حياة الكائن الحي والطبيعة، إلا أنه هنالك فرق بين عالم واع، وعالم آخر غير واع بحركيته وانفعالاته. فكيف يدرك الوعي هذه المتناقضات في الواقع وفي ذاته ؟!.

إن المتناقضا ت تتفاعل،حسب هيغل، في إطار حيوية الحياة لكن دون أن تعرف لحظة الفناء، وهذا هو المعنى العميق في جدل الحياة ، إذ لو حدث إقصاء نهائي للنقيض ، لأدى إلى حالة من الركود والفناء النهائي لحركة الجدل برمتها، ولو حدث هذا الأمر أيضا، لظل الكون بدون تجدد ولا تجديد، وهنا يستخلص الدور الجوهري الذي تقوم به الحركة الجدلية في الوجود[1]

ولهذا يصبح الجدل الميزة الملتصقة بالحياة ، والوجه الحقيقي المفسر لحركتها وحيويتها ، والمبرر الوحيد لتنوعها غير المتناهي، ولذلك أيضا يمكن القول أن جدل الحياة ما هو إلا تقييما صريحا عن اللاتناهي الذي يتبلور عن طريق سريرورة من المتناقضات: في حركة الوحدة والانفصال والانتقال من فعل الإثبات إلى فعل النفي.

إن الإثبات والنفي لحظتين متعاقبتين بدون انقطاع " إن اللامتناهي الذي يمر به كل من الوجود والعدم لا تعتبر شيئا آخر غير الوجود واللاوجود وظهور التناقضات و اختفائها ، صورة متعاقبة ولكن هذه الحركة عملية سطحية، أي أنها مثيلة لتلك الحالة التي يظهر فيها كل من وجود هذا التحديد والوجود الخاص به، أشبه بوجود الغير[2] (l'être de l'autre)

---

[1] الشين، يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيغل ، دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ليبيا، ط1، 1994، ص 176.

[2] المرجع نفسه : ص 178.

إن السؤال عن الكيفية، هو سؤال عن المنهج، فمن أجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره حسب هيغل، يجب إتباع منهج منطقي يتبنى هذا التسلسل ،ابتداء من أصل واحد هو القضية انقلابا إلى قضية أخرى، هي نقيضها. ثم نصل إلى التآلف بين النقيضين.

ويتكرر هذا التتابع في الوجود كلما بدت مظاهر جديدة، إنه منطق الجدل وفلسفة جدلية باعتبارها حركة نافية ومن خلاله يبدو الفكر وجوديا ويبدو الواقعي الوجودي منطقيا، أي معقولا " كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي" فهذه الفلسفة تسعى إلى رفع المحسوس إلى مستوى المطلق والواقع إلى مقام الحق اعتمادا على الإثبات، النفي و الجمع بينهما ،حيث لا يكون الوجود شيئا محددا، لأنه قابل لأن يكون كل شيء ممكن، أي أن الوجود أو الطبيعة دائم ي التغير في صيرورة مستمرة في كل مرة تعطينا ظواهر متجددة وعلى الوعي أن يدركها في كل مرة تجود الطبيعة بما لدينا من تنوع.

1 . 1 صراع الأنا والآخر عند هيغل:

إن علاقة الذات بالآخر في فلسفة هيغل كانت الانشغال الأكبر ، لأنه رغم العلاقة الصراعية إلا أن الوعي الخاص بالذات لا يتبلور إلا بوجود الآخر.

إن الوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته إلا حين يكون، ومن حيث يكون في ذاته ولذاته،كوعي آخر بالذات: أي من حيث هو ملاق منه عرفانا بكونه كذلك. إن المعنى المزدوج لما يتميز، يكم ن في ماهية الوعي بالذات في كونه لا يستوي على خاصية إلا قبل على الفور ضدها.[1]

إن الوعي بالذات، يواجه وعي آخر بالذات، وأنه ليمثل له كائن وافد من الخارج ولهذا معنيان:

المعنى الأول: أن الوعي بالذات قد فقد نفسه، لأنه يرى نفسه كماهية أخرى، إنه بهذا عينه قد ألغى الآخر لا يراه كأنه أيضا ماهية ، وإنما يرى نفسه هو فيه ، وبذلك حتّم عليه أن يمحو كونه

[1] هيغل، فينومينولوجيا الفكر، تر. مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،د. ط، 1981، ص 156.

المختلف .وه نا المحو يضرب المعنى المزدوج الأول ومنه ينتج **المعنى الثاني** : عليه أن يشرع في محو الماهية الأخرى المستقلة حتى يكتسب يقينه بنفسه كماهية ، وإنه يشرع بذلك في محو نفسه، فما هذا الآخر إلا إياه.[1]

هنا تظهر العلاقة الصراعية بين "الأنا" و"الأنت"، حيث تتصارع المصالح على حساب بعضها البعض في حالة تجعل أحد الطرفين يتغلب على الآخر أو يرغمه على التخلي عن بعض حقوقه. ذلك لأن وجود الآخرين يتراءى لنا على أنهتهديد يجب إلغاؤه، من أجل تحييد ذلك الاحتمال الخطر [2] إنه احتمال خطير لإلحاق الضرر والأذى للأنا أو إرغامه على التخلي عن هويته وخصوصيته أو على أقل تقدير مشاركته ممتلكاته.

ولفلسفة الحضور أيضا فعل مزدوج: فعل الآخر وفعل المرء نفسه، فيما هو فعل الآخر، كل طرف ينزع إلى موت صاحبه، و لكن بهذا عينه يعوض الفعل الثاني، الفعل الصادر عن الذات المنصّب عليها، لأن الفعل الأول يتضمن المجازفة بالحياة، بحيث يمتحن كلاهما (الوعيين) نفسه ويمتحن الآخر في صراع من أجل الموت أو الحياة. هذا الصراع لا مندوحة عن خوضه، لأن كلاهما قد وجبت عليه تعلية يقينه بكونه لذاته إلى مرتبة الحقيقة عنده و عند الآخر. فبغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية ولا سبيل إلى البرهان على أن ماهية الوعي بالذات لا تنحصر في الكون.[3]

كل من الذوات تحاول أن تحكم سيطرتها على الآخر، وذلك عن طريق أول شكل من أشكال العلاقة التبادلية بين "الأنا" و"الآخر"، إنها علاقة الصراع (صراع العقول، أو صراع أنماط الوعي) Lutte des consciences)

---

(1) هيغل، فينومينولوجيا الفكر، ص 157.

(2) Errol E .Harris ,Nature, esprit et science moderne, Raison dialectique, L'Age d'homme, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, France, 1979, p 257.

(3) المصدر الأسبق :ص 160.

إن السيد هو الوعي القائم لذاته وليس مجرد تصور هذا الوعي، ولكنه وعي صارت علاقته بنفسه يتوسطها وعي آخر. إن السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح، وبه تبين تابعا لا يفترق استقلاله عن استقلال الشيئية، أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون ، لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الكون لا تزيد قيمته عنده من كونه شيئا منفيا . ولما كان هو القوة المسيطرة على الكون وعلى الفرد الآخر ، فإن السيد في هذا القياس ، هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر.[1]

ولأن الحقائق تعرف من خلال نقائضها، فإن الفلسفة الجدلية التي يتبناها هيغل، تسعى إلى وحدة المتناقضات في صراعها الداخلي الباطني الروحي بين أنماط الوعي، والخارجي المادي، بين أشكال المادة المتحولة بفعل حركة الجدل، إنها الغاية التي يسعى إليها هيغل، غاية تحقيق وحدة الفكر والواقع، وفهم المنطق التي تنكشف وفقه الظواهر، وتتحرك في تفاعل بين العناصر المتنافرة حيث يتولد الوجود من العدم، كما تتولد النار من الرماد ويؤول الوجود عدما، كما تسير الحياة نحو لحظة الموت، حيث تتضمن الحياة جرثومة الموت وتتضمن الموت بذرة الحياة.

1 . 2 جدلية السيد والعبد:

وكذلك الحال بتوظيف هذه الآلية الجدلية الخلاقة في علاقة السيد والعبد، إذ لولا سلطة السيد وسيطرته على العبد وممارسته التعسفية عليه، لما كانت هناك ضرورة تربجي التحرر كنمط إبداعي يؤكد فيها العبد دليل انسانيته ويكشف عن مرحلة متقدمة لوعيه، تجعله يطالب بحقوقه فارضا على السيد مرحلة جديدة من الحياة الاجتماعية والروحية، وكونه امتلك قوة ضاغطة ومؤثرة إنها لحظة انكشاف الأنا واكتشافه، ذلك ما دفع هيغل إلى القول:"إننا لم نر ما هي العبودية إلا في مسلك السيادة".[2]

---

[1] المصدر السابق:ص،ص 163، 164.

[2] المصدر نفسه: ص 164.

كما أننا لم نعرف السيادة إلا من خلال قيود العبودية، التي كلما اشتد قيدها، ألحّت الكرامة الإنسانية على التحرر منها، من أجل استنشاق نسيم الحرية، شأن ذلك شأن معرفتنا لقيمة الفرح بعد أحزان مريرة، وتمتعنا باللذة، بعد آلام كثيرة، إنه منطق إدراك الأمور بنقائضها، وكذلك الحال بالنسبة للعلاقة الرابطة بين الأنا والآخر، حيث يرتقي كل واحد منهما من خلال صراعه مع الآخر، لتصبح منافسة الآخر للأنا دافعا وحافزا قويا للتحرر والارتقاء.

ولذلك فإن العامل الحيوي في تقدم الذات الإنسانية، هي الروح لا الجسد أو المادة، هذه الأخيرة التي تبدو حافزا ثانويا في تاريخ التقدم البشري، نظرا لاشتراك الكائن الحي الحيواني في الحاجة إلى تلبية رغباتها وغرائزها بينما يمثل العقل الروح العاقلة، التي توجه الإنسان نحو مسار تقدمي ذروة تبلوره يتجسد في إبداع الوعي للنظام والدولة.

إن الجسد والروح حسب هيغل ، ليسا مرتبطين كارتباط الخاص بالخاص، وإنما ارتباطهما بمثابة ارتباط الخاص بالكلي والشامل[1] ذلك لأن هيغل يعطي الأولوية للروح لا الجسد، باعتبارها الميزة الجوهرية التي تميز الكائن الإنساني وتجعله سيدا على الطبيعة والعالم، وما مسار التاريخ على ذلك، إلا تجسد لتطور الروح العاقلة عبر الزمن، وحركة جدلية لنمو أنماط الوعي الإنساني عبر مراحل حياته المتحولة.

إن هناك أطوار متعاقبة لأشكال الوعي الإنساني ، الذي بإمكانه التقدم والتعقل أكثر فأكثر ، ما إن يتوفر له الشرط الأساسي في ذلك وهو "الحرية"على حد قول هيغل كما أنه "لا يمكننا فهم إنسان المستقبل إن لم نفهم إنسان الماضي".[2]

---

(1) Errol E .Harris ,Nature, esprit et science moderne, Raison dialectique, L'Age d'homme, p252.

(2) Elisabeth Badinter, L'un est l'autre, des relations entre l'hommes et femmes, Edit Odile Jacob,Paris, France, avril 1986, p 17.

2 . سارتر وجحيم الآخر:

لقد أفرز فضاء الحر وب العالمية المفـعّ بالثورات والنزعات الدموية، ولادة لفلسفة جديدة وجيل آخر من الفلاسفة.إنها الفلسفة الوجودية ، التي تحمل على عاتقها قلقا وجوديا رهيبا حول مصير ذلك الإنسان الذي يموت ويقتّل في كل من كينونته الحسية والحية ووجوده الإنساني،طبيعة هذا الوجود المتأزم والواقع المهدد بخطر الانقراض، جعل الفلسفة الوجودية تتخذ مسؤولية الانتصار للذات وانتشالها من العدم.

لقد ترجم تصورات تلك الفلسفة ، فلاسفة بقدر ما آمنوا بالإنسان وحملوا لواء نصرته ، بقدر ما جحدوا وأنكروا كل القيم التقليدية ، التي وجدوا أنها عقيمة أمام إحياء ذات أو إعطاءها الحياة وانصرفوا عن تلك الصروف التي كانت تهتم بدراستها الفلسفة ، فتقيدها في عالم خيالي مثالي منقطع عن العالم الواقعي.لقد جردّت الحروب الفلسفة من ثياب المثل ، ووجهت بعناية الفلاسفة إلى الإنسان وانشغلوا بقضاياه ومشاكله الوجودية، يحركهم قلق وجزع حول مآله ومصيره.

وكذلك فلسفة جون بول سارتر (J.P SARTER) (1905-1980) كانت وليدة ذلك المشهد الدامي، إذ حاول توظيف مرجعيته الفلسفية اليونانية والأوربية ، وخاصة فلسفة ديكارت وهوسارل (E.Husserl) (1859 . 1938) في بناء فلسفة تتمركز حول الذات وتنطلق من قاعدة فكر تشاؤمي يتكون من: اليأس من اللطف الإلهي إلى درجة إنكار الإله والسقوط في العدم، وتشاؤم حول مصير الإنسان نظرا لطرائق التفنن في قتله.

وذلك ما جعل فلسفة سارتر فلسفة وجودية تنظر للعلاقة الإنسانية كجدلية صراعية،صراع بين الأنا والآخر حتى الموت، إنه صراع أبدي، كما تبنى هيغل هذا الموقف وبني عليه جدليته المثالية، التي تحاول أن تتطابق مع معطيات الوجود. فما طبيعة هذه العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر عند سارتر؟! وكيف السبيل للخروج من القلق الوجودي حول مصير الإنسان ؟!

2 . 1 قلب الكوجيتو الديكارتي:

لقد وظّف سارتر الكوجيتو الديكارتي في فلسفته الوجودية حول العلاقات الإنسانية، إلا أنه وظفه مقلوبا، فحوّل كوجيتو ديكارت من "أنا أفكر، أنا موجود" إلى " أنا موجود، أنا أفكر بشيء ما" [1]حيث أنه يعطي الأسبقية للوجود، فالفكرة التي لا يمكن إنكارها هي أن كل ما هو في هذا الوجود،جامدا كان أم حيا ويتخذ حيزا ومكانا، فهو موجود بغض النظر عن طبيعة وجوده، بينما ما يجعل الوجود الإنساني متميز هو أنه وجود عقلاني، يحظى بإمكانية التفكير حول نفسه وما نحيط به من موجودات.

فإن كان الإنسان موجودا،معناه أنه سوف يصوب ملكة تفكيره نحو التفكير حول شيء ما في الوجود،بصفته موضوع بحث ودراسة.وفي الحقيقة هناك بصمة فلسفة أخرى قد غطت على فلسفة ديكارت،إنها فينومينولوجيا هوسارل[*]،حيث يتوجه الفكر بقصده نحو شيء ما، من أجل استكناه معناه فالفينومينولوجيا هي ما يقصده الوعي. فصوب من يوجه قصد الأنا في هذا الوجود كموضوع ينبغي دراسته ؟!.

سبق وحدد سارتر ثلاث مسائل يعالجها الفيلسوف الوجودي: الوجود في ذاته (être-en-soi) الوجود لذاته (être-pour-soi)والوجود للغير (être-pour-autrui) وقد اتخذنا الشكل الثالث،الوجود للغير، لتوضيح العلاقة القائمة بين الأنا والآخر. إن الوجود للغير "شعور ولكن منظور إليه من حيث علاقته بالشعور الآخر، أي من وجهة النظر الاجتماعية. والوجود مع الآخرين هو التخارج الثالث للوجود لذاته، وهو بعد جديد للوجود، فيه يوجد "الأنا"و"الأنت" خارج كموضوع بالنسبة للآخرين".[2]

---

[1] الشاروني،حبيب، بين بارغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1963، ص 92.

(*) عندما كتب ليفناس "الحدس في فينومينولوجيا هوسارل"، صرح سارتر لصديقه سيمون دي بوفوار قائلا :"هذه هي الفلسفة التي كنت أود كتابتها".

[2] سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت،لبنان، ط1، 1966، ص 05.

هنا تظهر نقطة التحول في معادلة الفلسفة القديمة اليونانية والحديثة الأوربية التي كانت تتأسس على معادلة الذات والموضوع، الذات الإنساني والموجود كشيء بينما مع سارتر، عندما ندرس الآخر، لا نعتبره ذاتا ثانية مقابل الذات الدارسة، أي علاقة الأنا بالآخر هنا، ليست علاقة ذات – لذات، وإنما علاقة ذات – موضوع، حيث يعتبر سارتر الآخر الإنساني "موضوعا" بالنسبة للأنا، كما تتحول أيضا الأنا كموضوع للآخر فالآخر هو موضوع القصد الفينومينولوجي للأنا. يقول سارتر موضحا هذه الفكرة: "ليست علاقتي بالآخر سوى أن أجعل منه موضوع، أو يجعلني هو الآخر موضوعا، فلا يمكن الاحتفاظ بذاتين معا. والذات لا توجد ذاتا أخرى ".[1]

إن فلسفة سارتر هذه، وجودية بحق، ذلك لأنها ترجمة حية لحيثيات الواقع الإنساني ، الذي يعتبر شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية، والتي ينظّر سارتر لفلسفته هذه من خلالها، حيث يصبح الإنسان موضوع دراسة بالنسبة لإنسان آخر من خلال طبيعة العلاقة المولّدة بينهما. في مؤلفه "الوجود والعدم"، يظهر وجود الأنا بمثابة الوجود من أجل ذاته (être pour-soi) دون الحاجة إلى الالتقاء بالآخر، وفي "نقد العقل الجدلي"، يظهر التاريخ كتاريخ للندرة، الذي ينتج عنه أنه لا يمكنني أن لا ألتقي بالآخر، حيث في مسار الاكتفاء والحاجة، الأنا ينقّض على الآخر لأن منطق ذلك التاريخ يقول: "ليس هناك ما يكفي للجميع"[2] وذلك ما يفسّر العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر.

لقد وجه سارتر وعيه نحو تلك العلاقات كموضوع وبحث عن المقاصد الكامنة فيها ، وما يترتب عنها من مشاعر، وهذا ما جعله يوظف أيضا الجانب النفسي، لأنه أساس الإحساس بالآخر وترجمة حقيقية لأثر الآخر على الأنا "إن الإنسان هو موضوع بالنسبة للإنسان، لا يمكنه ألا

---

[1] الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط1، 2004، ص 148.

[2] Benny Lévy, Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre, Editions Verdier, LAGRASSE, PARIS, France, 1984, p110.

يكون، وبالتالي الحقل الفلسفي الذي ندرسه، هو الإنسان، وكل المسائل الأخرى إنما تطرح بمقابلتها للإنسان".[1]

إن كل ما يحيط بالإنسان كأنا في هذا الوجود، هي موضوعات بالنسبة إليه، فالحجر والشجر وحتى البشر، مواضيع تقابل الأنا الإنساني وت رغمه على التعامل معها ومراعاة وجودها دون إمكانية تجاهلها، خاصة إذا تعلق الأمر بموجود عاقل ، مفكر هو موضوع بالنسبة للأنا، إلا أنه موضوع متميز، حيث أنه ليس وجودا أعمى وإنما وجودا واع يا، مما يلزمني على ترصد حضوره وموقفه مني. يقول سارتر:" هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق، وهذا الشحاذ الذي أسمع غناءه من نافذتي، هم بالنسبة إلي موضوعات، ما في هذا ريب ".[2]

لكن كيف ينظر سارتر لهذا الآخر كموضوع ؟! هل هو موضوع شريك ومكمّل للأنا ، أم موضوع خصم وعنصر مهدد لها ؟!.

2 . 2 الحرية والالتزام وجحيم الآخر:

في أحد روايات سارتر ذات المقاصد الفلسفية، اشتهرت عليه مقولة وعرف بها وعرفت من خلالها فلسفته في رواية "جلسة سرية" مقولة "الجحيم هو الآخرون" [3] فلماذا يعتبر سارتر الآخر تعبيرا عن الجحيم لا النعيم، ترجمة لعلاقة جدلية صراعية سلبية ، لا علاقة اجتماعية تكاملية ؟! في الواقع، الآخر هو كلا الحالتين: هو منبع التوتر والتهديد من جهة، ومصدر لمعرفة الأنا من جهة أخرى، لأن الآخر هو المرآة التي ترى الأنا نفسها من خلالها . تبدو فلسفة سارتر هنا وجو دية واقعية إلى حد بعيد، بعيدة عن المثل الميتافيزيقية ومطالب الإمكان الأخلاقي، هذا الأخير الذي

---

(1) Gilles Rivalland, L'homme en Question, Edition Hatier, paris, France, 1972, p 43.

(2) سارتر، الوجود والعدم، ص 426.

(3) سارتر، جلسة سرية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، الدار المصرية، مصر، د(ط،س)، ص 100.

قد يتمظهر في ظل الطبيعة الإنسانية ومظاهر الصراع الإنساني، مجرد وهم العقل الميتافيزيقي الطوبوي. إذن الآخر كموضوع للأنا يتمظهر في وجهين:

الوجه الأول: الآخر كموضوع هو منطلق يعرِّف الأنا على ذاتها "إنني لست إلا كما يراني الآخر كذلك لا يقوم للآخر وجود بغير تعرّفي عليه، بحيث أصبح أنا نفسي آخر.[1]

فالعلاقة هنا علاقة معرفية تبادلية ،بحيث كل طرف يتعرف على ذاته من خلال الآخر وموقف الآخر ونظرته إلي تشكل مصدر معرفتي لنفسي، ولو أردنا أن نمثل هذه العلاقة، فيمكن أن نشبهها بعلاقة الوجه والمرآة حيث لا إنسان يستطيع النظر إلى وجهه وتكوين فكرة عن ملامحه وما يمكن أن ينطلي عليه،إلا بواسطة مرآة أو وسيط عاكس للصورة. فكذلك هو الآخر بالنسبة إلي، إنني أنظر إلى نفسي من خلاله، ولذلك آخذ ملاحظاته وآرائه حول مظهري بعين الاعتبار ذلك لأن "الأنا" عمياء عن ذاتها دونما رؤية الآخر إليها. على ذلك عليا أن أعي أن الآخرين لا يساعدونني فقط على معرفة نفسي، و لكنني أنا لا أوجد، إلا من خلالهم ومعهم [2]

فليتصور الإنسان أنه موجود في هذا العالم لوحده، فكيف سيكون وجوده؟، بل هل يستطيع التعرف على نفسه؟، أو فليتصور أنه ضمن مجموعة من البشر، لا أحد يلتفت إليه، ولا أحد يهتم به.إن غياب الآخر، مقصودا كان أم غير مقصود، هو غياب للأنا في حد ذاته.فيكون "الجحيم هو غياب الآخرين " [3]والجحيم كل الجحيم هو انغلاق الآخر عن نفسه ، وعدم تجاوبه مع الأنا وأداء دوره نحوها كوسيط في المعرفة.

---

[1] كامل، فؤاد،الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د(ط،س)، ص 27.

[2] Roger Garaudy, parle d'homme, Edition Robert Laffont, paris, France, 1975,p141.

[3] IBID: p 139.

إننا نعلم الآن وبوضوح أنه بدون مجتمع إنساني، لا وجود للإنسان ،[1] إن الإنسان لا يستطيع العيش بمعزل عن أفراد مجتمعه الآخرين، ذلك لأنه اجتماعي بطبعه، إلا أن هذا المجموع الإنساني المجتمع في مجتمع واحد ستفرز عنه علاقات اجتماعية مختلفة ومتراوحة بين الإتحاد والتحالف والتعايش، بين الصراع والنزاع والحروب "فالآخرون هم إما من هم معنا ولنا، وإما أعداؤنا ".[2] بينما الحوار مع الآخرين يعوض تلك العلاقة الجدلية الصراعية مع الآخرين، ويزيل اعتبارهم أعداء. هذه الفكرة ذاتها تحيلنا إلى الوجه الثاني للآخر كموضوع، فكيف يمكن للآخر أن يكون عنصر ا مهددا لحرية وخصوصية الأنا ؟!.

الوجه الثاني: لقد كان الآخر كموضوع في الوجه الأول مصدر معرفة الأنا لذاتها ودليل مصادق على وجودها بينما في هذا الوجه الثاني، الآخر هو منبع التهديد والقلق والإزعاج وتحديد الحريات بل وسَلبٌ للوجود، إنه طرف صراع في العلاقة الجدلية السلبية حيث يقول سارتر:"إن الغير يسرق مني وجودي وبالتالي حريتي، إن الغير يسلبني امتلاكي لنفسي".[3]

يبدو الآخر في هذه العلاقة عنصر موّتر لـ"الأنا"لحظة حضوره، ومحدد لحدود حريتها، إنه قيد معنوي ملزم لـ"الأنا"، بل هو قيد وجودي يفرض عليا التصرف وفق ما يتناسب وقيمه وأعرافه وقوانينه، وإلا أضحيت موضوع استهجان. لا يمكنني التصرف بحرية وأريحية ، لأن الآخر موجود وينظر إلي "المحظور هو هنا الآن، لأن الآخر ما يزال موجود هنا".[4]

إن الآخر في هذه الحالة ، موضوع يتصرف في سلوكياتي ويوجهها ، بغض النظر إن كانت الأنا ترغب في الفعل أو لا، بل عليها لزوما الاستجابة لتوجيهاته، إنه سلبني حريتي وسلبني طمأنينتي.إن

---

(1) Roger Garaudy, La Connaissance d'Autrui, presses universitaires de France, paris, France 1968, P01.

(2) IBID: P 02.

(3) محمد، سيد علي، الغير بين سارتر وبوحديبة (مجلة أوراق فلسفية)، العدد 13، 2004، ص 343.

(4) A-Le Gall, J. Mercier, Des Thèmes aux textes, Dossiers1: L'homme et le monde, Edition Bordas, paris, France, 1974, p 46.

وجوده وحضوره بمثابة وجود لعدو لي، يدخل في صراع معي حول كل مايمكن الاحتياج إليه وامتلاكه، حتى امتلاكي لنفسي. وعلى ذلك يتحدد التاريخ كونه "صراع مشترك ضد الحاجة المشتركة"[1](Lutte commune contre un besoin commun)

إلزام النظرة (Le regard):

إن وجود الآخر يجعلني ملزم أمامه إلزاما سلبيا، إن الإلزام سلبي يفيد بأن الإنسان يلتزم بما يميله عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد المجموع العام ، ومن ثمة فهو يفقدها في النهاية، وقد يتصف بالجبان، هذا المسلك ينطوي على سوء نية يتحول فيه الإنسان من موجود لذاته إلى شيء، أما الالتزام الإيجابي، فيرفض أن تكون قيمه قبلية".[2]

إن الفعل النابع من الإلزام السلبي، يجعل الإنسان يتصرف بمقتضى ما يرضي المجموع الاجتماعي وقيمه، حيث لولا حضوره ووجود رقابته، ما كان لذلك الإنسان أن يلتزم إنسانيا على نحو ما يرضيه ويرضي غيره، يقول سارتر:" أنا مقذوف في المسؤولية".[3]

ذلك لأن الغير هنا _ الذي يلوم ويعاتب وقد يصل إلى درجة العقاب ، أكان عقابا معنويا أو ردعيا_ هو في حالة غياب وبالتالي تشعر الأنا بالتحرر من أي قيد سواء أأحسن التصرف أم أساء، فليس هناك من يحيل سلوكياته على التحقيق والتقييم. أما إذا كان العكس وحضرت رقابة الآخر، فانظر ما يحدث من خلال المثال الذي يستعرضه سارتر:

تلميذ يلقي نظرة إلى ورقة جاره، وفجأة يتوقف، عينان قد رأتاه وستحكمان عليه، أمام الأستاذ التلميذ يشعر بغتة بالخجل. حسب سارتر ، الخجل هو المثال الأنسب لشرح طبيعة العلاقات الإنسانية، نحن لا نكتشف الغير من خلال ملاحظته، ولكن من خلال إشعاره بأنه مرئي وملاحظ من طرف الآخر. فبفضل هذه النظرة (regard) الإنسان يستطيع اكتشاف كيف أن

---

(1) Benny Lévy, Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre, p113.

(2) حرب، سعاد، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 54.

(3) Benny Lévy, Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre, p45.

وعي آخر يتفحصه وسيعرف عليه ، فالتلميذ الخجل هو أيضا يكون قد تعرف على شي ء ما عن نفسه. إن الغير هو أستاذ جيد لـ"الأنا" ذاته.[1]

فكون عينا الآخر تنظران إلى الأنا، فستكون هذه الأخيرة دائما محتاطة من أن يصدر منها أي فعل مستهجن بالمقارنة مع القيم العامة للمجتمع، فيشعرها بحالة نفسية مزعجة متمثلة في الخجل، ولا يتعلق الأمر بحدوث تحولات في الإحساس ، بل وتحوّلات فيزيولوجية: كلون الوجه واضطرابات النطق، فالآخر يدخلني في حالة من القلق ، من أن يضبطني في وضعية محرجة "فأكتشف أنني أخجل من نفسي أمام شيء ما، فإذا بدرت مني بادرة أو صدرت عني حركة مبتذلة، لم أشعر حيالها بشيء ، ولم ألم نفسي عليها طالما كنت وحدي، بينما يختلف الأمر لو أدركت أن شخصا آخر قد لمحني، عندئذ يتصاعد الدم إلى وجنتي، ويتصبّب جبيني عرقا باردا لأنني أخجل من نفسي كما تبدو للغير، وظهور الغير يحمّلني على النظر إلى نفسي كموضوع.[2]

وبفعل احتمال حضور تلك النظرة للآخر، التي تحيط بأفعال الأنا،تحيي الأنا في قلق وتوّجس من أن تضبط متلبسة بفعل مشهود، يجعلها تخجل من نفسها قبل أن تخجل من الآخرين. ولذلك تبدو حالة الوحدة، هي الحالة المثلى لاكتمال الحرية والشعور بالطمأنينة "بقيت وحيدا، وحيدا لكي أزداد حرية عن ذي قبل" [3] يقول سارتر على لسان أحد أبطال رواياته

أما إن كانت "الأنا" إلى جوار الآخرين، فهي في حالة تأهب وحيطة ، إما من أن يصدر منها فعل ما وإما من يرصد الآخر ذلك الفعل، هنا يشبه سارتر الآخر الذي يفترض رؤيته لنا بغتة كشخص يسترق النظر من خلال ثقب باب.

---

(1) Solenn Carof, A- ton-besoin d'autrui (magazine Science Humaines, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, Les grandes questions de la philosophie),TRIMESTRIEL N° 10-MARS-AVRIL-MAI-2008, SUISSE, CANADA, p 25.

(2) كامل، فؤاد، الغيرية في فلسفة سارتر، ص 19.

(3) كرنستون، موريس، سارتر بين الفلسفة والأدب، تر . مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، الاسكندرية، مصر د(ط)،1981، ص 113.

إن الآخر في علاقته مع "الأنا"، مثل الذي يتلصص من خلال ثقب الباب، يشعر المرء فيه بأنه منظور إليهمن طرف الغير. يصبح إنسان ما يعرفه في جسمه. من حيث هو حضور أو تعبير لفردية الأنا والإمكانية في صلتها بالعالم.[1]

إن الآخر من هذا المنظور هو عائق أمام الأنا، لحريتها وطمأنينتها، وطرف صراع ونزاع، فهو ينازعنا وقتنا ومكاننا وراحتنا، يشاركنا فيما نملك ويعرض علينا الاستجابة لمطالبه. وكأنني أتصور هنا الآخر وهو شخص ضمن أشخاص آخرين ينتظرون مصطفين في طابور طويل لابتياع شيء ما، فـ"الأنا" في هذه الحالة تعتبر الآخرين مجرد أرقام تسلسلية تسبقها وتتقدمها، عليها أن تمر جميعها حتى يحين دورها.

ولأن الآخرين يمثلون عائقا لتقدم الأنا وسببا في ضياع وقتها وتأخر مشاغلها. قد تتمنى الأنا أن يطال أحد المنتظرين أذى ما، أو يطرأ عليه طارئ ما يجعله ينسحب، وبذلك ينزاح رقم تسلسلي ويقترب رقم الأنا إلى هدفه. الآخرون من هذه الوجهة : إما عوائق أمام التقدم، أو مسببات القلق وشرائط الانزعاج. وإن كنت ملزما بمراعاة حضورهم، فإن هذا الإلزام يجعلني مسؤولا عن الجميع وعن كل شيء "نحن محكوم علينا بالمسؤولية".[2]

وعندما يفترض سارتر أن الآخر هو الجحيم، فإنه يفضل تسمية هبة الحياة الأخرى بـ"الآخر": الذي يمكن أن يكون الإله، حيث "أن الإله هو بمثابة الآخر المطلق أو مبدأ النظام الذي يحدد خصوصية الآخر"، كما يمكن أن يكون الشيطان، باعتبار" الشيطان كرمز للغيرية".[3]

لقد كان سارتر يحلم في ما كان يسميه بـ"الشعب الوجودي"، حيث يتخذ الإنسان الفلسفة الوجودية منطق حياة بالنسبة إليه، وتصبح عقيدة الإنسانية ، فالوجودية حسب سارتر هي

---

(1) بيطار، سالم، اغتراب الانسان وحريته، المؤسسة الجديدة للكتاب، لبنان، د(ط)، 2001 ، ص 37.

(2) Bernard waldenfels, La liberté Face à L'autre, Lévinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit (cahiers d'études lévinassiennes, lévinas – Sartre,N° 5, Edition Gilles Hanus, Paris, France 2006,p 171.

(3) Benny Lévy, Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre, p53.

الإنسانية ذاتها، حيث يكون الإنسان مسؤولا عن الجم يع ومراعيا لحريتهم، فيستجيب للإلزامات من منطلق إنسانية، لا من باب حضور عينان تراه، بل يجب أن نرى الإنسانية في كل إنسان. إن كان علينا أن نختار ، فعلينا أن نختار الإنسان بكل حرية. فالحرية من هذا المنظور هي "ببساطة ذلك الاختيار غير المشروط"[1]

(1) Philippe Desoche, La volonté, textes choisis, Edition Flammarion, paris, France, 1999 p148.

النزعة الانسانية للتجربة الإنسانية :

إذا كان هيدغر(M. Heidegger)(1889 . 1976) قد وجّه الممارسة التأويلية نحو الوجود وحاول تقديم طرح أنطولوجي له من أجل انتشاله من عالم النسيان، فإن هانس جورج غدمار (H.G. Gadamer)(1900 . 2002) قد ركّز وأصّر على توظيف الآلية التأويلية على الحقل الإنساني ، المتجسد في الثقافة والتي تضم ثلاث مجالات حددها غدمار كفضاءات للبحث التأويلي: إنها اللغة، الفن والتاريخ.

وإن كنا نبحث عن علاقة الأنا والآخر ، فإننا سنتجه إلى البحث في المجال اللغوي عند غدمار على اعتبار أن اللغة هي تجسيد لل حوار وآلياته وأخلاقياته بين "الأنا" و "الأنت"، ومن خلال آلية، هي الآلية التأويلية التي تسعى إلى التأسيس لفن الفهم "يحاول فن التأويل جاهدا الاعتراف بالغيرية كما هي، والآخر كالآخر".[1]

ولأن بحثنا هذا ليس بحثا مقارنا بين الفيلسوفين، إلا أن هذا لا يمنع القول بأن مرجعية غدمار وليفناس(1906 . 1995) كانت ذاتها منطلقة من ظواهرية هوسارل و أنطولوجية هيدغر(*). ورغبة في رسم مغاير عن الفلسفتين ب إعطائهما بعدا إنسانيا ، إما متعلقا بإنسانية الإنسان في معاملاته، أو في منجزاته وإنتاجاته الثقافية! فكيف هي رؤية غدمار للعلاقة الناتجة بين الأنا والآخر من منطلق الفلسفة التأويلية ؟! وما الأطر والأخلاقيات التي يجب أن تؤطرها ؟!.

نبدأ أولا بالحديث عن قيمة الفلسفة التأويلية ، وأهميتها في الدراسات الإنسانية والعلاقة بين الأنا والآخر من منظور غدمار، هذا الأخير الذي يقول:"إن مشكل التأويلية (le problème de l'herméneutique) هو بالنسبة إليّ، ليس فقط مشكل خاص بم نهج العلوم

---

[1] غادمير، هانس غيورغ ، فلسفة التأويل، الأُصول، المبادئ، الأهداف ، تر محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، المؤتمر الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 1427هـ، 2003م، ص 200.

* – أنظر أمينة بن عودة، (مكانة المعرفة التاريخية وتجربة الحقيقة في التاريخ) حيث تم تحديد المرجعية الفكرية لغدمار المستندة على أرضية ظواهرية هوسارل وأنطولوجية هيدغر ومتجاوزة للفلسفة الرومنسية التأويلية لشلايرماخر ودلتاي. أحيل إلى هذه الدراسة حرصا على عدم تكرار المعلومات الواردة في مذكرتي للماجستير.

الإنسانية، وليس فقط مشكل مستوحى من الخطاب الراهن حول الأنماط العلمية للتفكير والتفلسف، ولكن أيضا مشكل إنساني مشكل يتعلق حتى بإمكانية الوجود الإنساني"[1]

هنا يتضح تماما عزوف غدمار عن اعتبار التأويلية مجرد منهج للعلم الإنساني ، في مقابلته ومناظرته للعلم الطبيعي، وإنما هي مسألة متعلقة بطبيعة الوجود الإنساني . وعادة ما كان يصرح غدمار قائلا:"المنهج والإبستمولوجيا، هما المسؤولان عن اغتراب الإنسان عن عالمه، بحيث يمنعانه من المبيت في العالم، في حين أنه أن تكون داخل البيت، هو أن تمكث فيه طويلا "[2]

وإن كان هناك موضوع دراسة تتناوله التأويلية ، فيجب أن يكون تعابير الحياة الإنسانية والتجارب التي يخوضها الإنسان في عالمه الإنساني"... إن ما أريد تحديده هنا ليس شيء، غير التجربة الإنسانية في العالم ذاته أنا أسميتها التأويلية."[3]

1 . 1 التجربة الإنسانية للوعي التأويلي:

إن الوعي القصدي ، إنما يوجهه غدمار نحو عالم العيش الإنساني في تمظهراته التاريخية اللغوية والفلسفية، في كل ما يعبر عن ملامح الحياة الإنسانية، وهو ما يسميه بـ**"الوعي التأويلي"** على غرار الوعي الجمالي والوعي التاريخي، الذي يتجه نحو الكشف عن التأويلات الممكنة لتعابير تلك الحياة الإنسانية "إن الوعي التأويلي " (conscience herméneutique) موجه لا إلى التراث الفني، والتقليد التاريخي والعلم الحديث في شروطه التأويلية فقط، ولكن أيضا لكل ما يتعلق بحياتنا . بهذه الطريقة، نتحول من تجربة العلم ، إلى تجربة حياتنا الإنسانية الخالصة بصفة عامة."[4]

---

(1) Gadamer, L'art de Comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, p40

(2) Joel C . Weinsheimer, Gadamer's Hermeunitic, A reading of Truth and Method, yale university press, 1985, p4.

(3)Gadamer, l'art de comprendre: p 38.

(4) Ibid : p 36.

والوعي التأويلي، إنما يستدعى هنا، من أجل التكريس لعلاقة حوارية تواصلية في التجربة الإنسانية ذلك لأن "الحوار يعمل على تأمين الفهم الإنساني ضد التورط في نزعة نسبية ساذجة، بأن يكفل نوعا من المشروعية لأحكامنا المسبقة، التي تتأسس عليها عملية الفهم والتفسير. إن خطأ أو إخفاق اعتقادي يستلزم دائما وجود شخص آخر كي يظهره لي، وطالما عرفنا أن ذواتنا متناهية ومتمركزة تاريخيا، فإن **الوعي التأويلي** يتم استدعاؤه لينفتح على الحوار والنقد"[1]

إن الحياة الإنسانية هي المجال الذي يجب أن يدرس، والآلية التي تعالجه هي الآلية التأويلية التي تسعى إلى فهم ذلك العالم وتمظراته. فإذا كانت التأويلية من منظور شلايرماخر هي" فن تجنب سوء الفهم " فإنها مع غدمار "فن الفهم" . إن الوعي التأويلي يوجه مقاصده لغاية بلوغ الفهم، وإن الذي يفهم هو العالم الإنساني من خلال التجارب الإنسانية. هنا يتفق غدمار مع دلتاي الذي قال " إننا نشرح الطبيعة ونفهم الإنسان " . من منظور غدمار، الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، فالتأويلية ليست فقط فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي ، يحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان.[2]

يعير غدمار الفهم، والتفاهم اهتماما بالغا في فلسفته التأويلية ، حيث أن الذوات الإنسانية تتلاقى وتتفاهم عن طريق لغة حوارية، يسمح التأويل، كآلية شارحة لها، ببلوغ التواصل بين العقول وانصهارها، بل وانصهار الآفاق المنجمدة.

إن الفعالية التأويلية المتوسطة تظهر في علاقتها بالعمل المكتوب، هذا المعنى المفصّل في النص. وما يزيده غدمار هو أن اللغة هي وسيط الخبرة التأويلية.[3]

---

(1) توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1423هـ، 2002م ص101.

(2) مصطفى، عادل، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 194.

(3) سلقرمان، ج.هيو، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر. حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2002، ص 51.

يقول غدمار " إن اللغة بالأحرى هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل."[1]

وهذه هي قصدية الوعي التأويلي بالذات ، الذي يسعى إليها غدمار في فلسفته، التفاهم بين الذوات حول شي ء ما. وتجدر الإشارة هنا ، أن غدمار تجاو ز اعتبار الآخر الإنساني موضوعا في مقابل الأنا ، وأعلن العودة إلى ذات ودراسة مسائلها ، بتوظيف تجربتها الخاصة والاعتماد عليها كأفق وتجربة عيش لا ينبغي إقصاؤه في عملية الفهم ، وهنا تمّ الإعلان عن إزاحة الموضوعية والانزياح إلى الذاتية. "الوعي التأويلي يقتني نشاطه ودوره في القدرة على الكشف عن الأمر الذي يستحق أن يرقى به إلى صف السؤال.[2]

إن غدمار لا يستبعد تأويلات التجربة الذاتية للمتلقي أو المحاور، بل يسعى إلى استثمار تلك القراءات الذاتية ، التي تحفل بالأهواء والأحكام المسبقة ، التي كثيرا ما تقصى وتستبعد باسم مطلب الموضوعية في العلوم الطبيعية ، وحتى العلوم الإنسانية مع شلايرماخر ودلتاي، بينما يراها غدمار مجالا وفضاء خصبا لانكشاف المعارف وتلاقيها مع الأخرى الخاصة بالذوات الإنسانية.

وهذا هو مطلب الفلسفة التأويلية في ممارستها لعملها التأويلي على التجارب الإنسانية ، وخاصة من خلال اللغة التي تفصح عنها، بل حسب هيدغر وغدمار ، الحياة والوجود تفصح عن ذاتها من خلال اللغة "الوجود الذي يمكن أن نفهمه هو اللغة."[3]

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر ، حسن كاظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية طرابلس، الجماهيرية العظمى، ط1، 2007،ص 511.

(2) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 112.

(3) Gadamer, Herméneutique et Philosophie, preface, Jean.Greish, Beauchesne, Editeur, Paris 1999, p98.

1 . 2 اللغة وسيط للتجربة التأويلية:

"الحقيقة القائلة، إن الخبرة الإنسانية بالعالم، لغوية من حيث طبيعتها، توّسع من أفق تحليلنا للخبرة التأويلية"[1]

إن التأويلية كفن للفهم عند غدمار ، لا تسعى إلى إعادة بناء أصلي لتجربة حياة الآخر والحلول فيها والتطابق معها، وإنما هي محاولة للتواصل مع الآخر بما أن إمكانية التفاهم واردة بين الذوات الإنسانية ما أن توفرت إرادة إنشاء علاقة إنسانية بينها ، مع مراعاة احترام خصوصية كل ذات ، والاعتراف بأحقيتها . يقول غدمار:" أوسع في تأويليتي، البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر لهذا المفهوم، ليس الفهم شكلا خاصا للعلاقة بالعلم، بل هو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم."[2]

إن الفهم عند غدمار، يتجاور مطلب فهم النصوص، ويتوجه إلى الآخر من أجل الوصول إلى لحظة التفاهم معه. وهذا "التفاهم لا يمكن أن يتجسد إلا من خلال اللغة، لأنها الوسيط الذي يتم به التفاهم والتوافق بين الشركاء بصفة فنية"[3]

إن الإنسان يفصح عن إنسانيته وقيمته، من خلال لغته التي تسمح له بالتواصل مع الآخر في آلية حوارية وتأويلية ، تفسح المجال أمام إمكانية التفاهم بين الذوات. إنه لا تفاهم بلا حوار وتبادل الآراء والمعارف وإلا يطغي على العلاقات الإنسانية الصراع والنزاع، بل حتى للحوار ما يؤطره ويقننه وإلا تحوّل من حوار إنساني يسعى إلى التفاهم، إلى حوار تتعالى فيه الأصوات ، تارة محتكرة الحديث وتارة أخرى مقصية الطرف الآخر. إن لغة الفهم ليست مجرد لغو وثرثرة ، وإنما هي تأويل يحمل معاني ويبحث عن كل إمكانية تواصل مع الآخر.

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص580.

(2) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 84.

(3) H.Lipps, Recherches pour une logique Herméneutique, libraire philosophique, paris, France, 2004, p143.

"إن أنواع المجموعات الإنسانية كافة، هي أنواع من المجموعات اللغوية، بل إنها تشكل لغة. فاللغة بطبيعتها لغة محادثة، فهي تحقق ذاتها تماما فقط في عملية بلوغ الفهم، وهذا هو السبب في كونها ليست مجرد وسيلة في تلك العملية"[1]

إن اللغة هي أفق لأنطولوجيا تأويلية، واللغة هي موضع اللعب، وهي تحوّل البنية التي تحدث في التأويل واللغة تكوّن أفق كينونة التأويل وتؤسس ميدانه.[2]

إن كل فهم للآخر هو بمثابة تأويل ، هذا الأخير الذي يبنى ويؤسس على حسن النوايا بين المتحاورين حتى يمكنه في الأخير أن يشيّد علاقة تواص ل وتفاهم. هذا ما يسميه غدمار بـ " الإرادة الحسنة " ويقول عنها **جاك دريدا** (J.Derrida)(1930 .2004):"كيف لا نسعى إلى قبول هذا الوضوح المتين لبديهية الإرادة الحسنة وا ستحضارها والاقتناع الكامل بالرغبة في الاتفاق ؟! فهو ليس مجرد إتيقا (éthique)، إنه مبدأ الإتيقا لكل مجتمع ناطق كما أنه يحدد ويضبط ظواهر عدم الانسجام وسوء التفاهم. فهو يهب الإرادة الحسنة إلى "الكر امة" بالمعنى الكانطي"[3]

بينما قد تؤدي التأويلات إلى زيادة الصراع والتنافر بين المتحاورين إذا كانت مبنية على منطق إثبات الذات أمام تحديات الآخر، خاصة إذا كرست اللغة لذلك الخلاف من خلال عوائق التعبير، الذي يرى غدمار أنها السبب الأساس في سوء الفهم.

فمن وجهة النظر الظواهرية، تؤخذ اللغة كعلاقة حيّة مع نفسها أو مع الآخرين، ليس كأداة أو وسيلة ولكن تتمظهر للوجود الداخلي وللرابطة النفسية التي توّحدنا مع العا لم ومع أنفسنا.[4]

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: ص580.

(2) سلقرمان، ج.هيو، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية ص 42.

(3) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 184.

(4) ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، لبنان، دار الفلوابي بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1428هـ، 2007 ص55.

ولذلك كانت مهمة الفلسفة التأويلية تقليص هوة الخلاف وسوء الفهم بين الذوات ، واعتماد كل قراءة وكل تأويل على أنه يمتلك قابلية الصحة، فبلسم منطق الاختلاف، لا أحد محق ولا أحد مخطئ بشكل مطلق وإنما كل حقيقة وفهم وتأويل، صحيح ومتفق عليه إلى حين إثبات خطئه. "الفهم برمته تأويل، و التأويل برمته يحدث في وسط لغة، ما تتيح للموضوع أن يتأتى بكلمات، مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤوّل الخاصة".[1]

وهذا قد يذكرنا بتركيب الثورات العلمية عند توماس كوهن (Thomas Kohen)(1922 . 1996)، وقابلية التكذيب عند كارل بوبر (Karl Popper)(1903 . 1994). فهذا منطق مناسب جدا كأساس للعلاقات الإنسانية التي تحوّل الجدل إلى حالة إيجابية مرغوبة ومطلوبة، كونه المجال الخصب لتخارج الأفكار وثرائها " تتجلى عالمية التجربة التأويلية عند غدمار في التفاهم والحوار كعلاقة جدلية، منتجة وخلاقة (...) بين الأنا والآخر قوامها السؤال والجواب، ودليلها المساءلة والتجاوب، استقصاء لا إقصاء، وحوار لا تحوير"[2]

" تصبح قدرة الفهم عبارة عن عزم أساسي، بواسطت هيحيا الإنسان مع الآخر ، ويتواصل معه ويتحقق هذا العزم أولا في اللغة ووحدة الحوار، ومن وجهة النظر هذه ، لا تحتمل شمولية فن التأويل أي نزاع "[3]

لذلك كان يصف غدمار الممارسة التأويلية في صورتها اللغوية، ممارسة تسقط على التجربة الإنسانية، والتي تسعى في الدرجة الأولى ، إلى بلوغ الفهم بين الذوات البشرية والتفاهم ، الذي يؤسس لعلاقات إنسانية متعايشة تحت ظل قاعدة الحوار والاعتراف والاحترام ، وتزيح أي إمكانية النزاع والصراع.

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: ص511.

(2) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ ، الأهداف، ص، ص 24، 25.

(3) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 173.

وكما أن التأويل الهيدغري مرتبطا بالفهم، لأنه إصغاء إلى صوت الوجود و تحقيق للإصغاء الجيد، ولذلك نجده يقول:"الفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة"[1]

" إن اللغة تتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار فقط، في بلوغها الفهم، ولا يجب أن يفهم من هذا، كما لو أنه كان الغرض من اللغة، فبلوغ الفهم ليس مجرد فعل أو فاعلية غرضية، أو إقامة العلامات التي من خلالها أرسل إرادتي إلى الآخرين. إن بلوغ الفهم بحد ذاته لا يحتاج، في الحقيقة، إلى أية وسيلة بالمعنى الدقيق للكلمة إنه عملية في الحياة يحقق فيها مجتمع ما حياته واقعيا، وإلى هذا الحد، لا يختلف بلوغ الفهم من خلال محادثة إنسانية عن الفهم الذي يحدث بين الحيوانات. ولكن يجب النظر إلى اللغة الإنسانية كعملية في الحياة الخاصة(...)"[2]

كما تقوم الممارسة التأويلية، بمهمة حل الإشكالات الصراعية ، لتبث على إثرها حالة التحاور والتعايش بتقنية ، يقول عنها غدمار ، أنها تأويلية تعتمد الدقة والرقة في حل مشاكلها ومشاغلها، ويكرس للحس الاجتماعي والرومنسي الذي "يترجم أهمية تشكيل الحس المشترك الذي تستند إليه الجماعة البشرية."[3]

إن الحس الجماعي المشترك، يشعر الفرد بأهمية الآخر في غير يته داخل المجتمع الواحد ، الذي يجمعهم فهي علاقة تبادلية، إلا أنها بعيدة عن توصفيها بالتجارية ، لأنها بذلك تتجرد من نزعتها الإنسانية. بل إنه حس إنساني ضروري وطبيعي لقيمة الفرد الآخر"أي أن ما يسكن الكائن الأخلاقي، هو وراء كل تقييم تجاري (مساومة) وكل ثمن يفاوض، وكل مقتضى افتراضي. فهو غير مشروط. ووراء كل تقييم عموما وكل قيمة، إذا كانت القيمة تفترض المقياس والمقارنة " [4]

إن ذلك ما يمنح الحس الرومنسي والاجتماعي طابع الأخلاقي، حيث تكون الرابطة بين الأنا والآخر خاضعة لسيادة القانون الخلقي، وقولنا بالخضوع هنا. ليس إلزاما قهريا يقيد الحريات

---

(1) ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي، ص 73.

(2) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: 580.

(3) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 174.

(4) المصدر السابق: ص 184.

ويفرض عليها سلوكيات تقصي الرغبات الذاتية ، بل سيادة تحترم قيم الذات الإنسانية ، فترتقي وتحرر أكثر من قيود الغريزة اللاإنسانية

"بفضل الطبيعة اللغوية للتأويل بأسره، ينطوي كل تأويل على إمكانية العلاقة مع الآخرين. لا يمكن أن تكون ثمة كلام لا يربط بين المتكلم و المتكلم إليه".[1]

وذلك ما عبّر عنه هيغل في توحيده بين الفكر والواقع عامة وبين الحرية والضرورة على الأخص، حيث احترام ضرورة قانون الدولة، ما هو إلا انقياد لحرية الوعي العاقل المبدع لتلك القوانين، و هنا أيضا يقول غدمار " إن الخضوع للسيادة هو الاعتراف بأن الآخر (...) يمكنه أن يرى الأمور أفضل منا ."[2] ففي الاعتراف بأحقية الآخر وصدق رأيه أو موقفه ، خضوع إرادي نابع من قناعة تامة، تجعل الأنا يقبل بالآخر وبرأيه ويخضع له.

ترتكز الفلسفة التأويلية على الفهم ، والذي يفهم هو الإنسان، والذي يُفهم أيضا هو الإنسان، ولا مجال للحديث عن كائن حي آخر يتميز بهذه الخاصية "ليست عملية الفهم مجرد عملية يقوم بها المرء بين غيرها من العمليات ، إنها عملية أساسية، عملية فيها ومن خلالها يوجد المرءّ بوصفه موجودا إنسانيا. الفهم ليس شيئا يقوم به الإنسان، بل هو شيء يكونه".[3]

إن كينونة الإنسان تتمثل في كونه كائن عاقل، ناطق، محاور، يفهم. فالفهم يوصف هنا كخاصية تفسر أنطولوجيا الفهم بحد ذاته عند الإنسان، وتفسير للوجود عامة ، فنحن كائنات إنسانية نفهم ونتفاهم فيما بيننا كما أن لنا ميزة فهم الوجود وجعله ينكشف من خلال عملية تأويلية بوصفها فن للفهم، فهم للأنا والآخر وللوجود " الفهم هو التفاهم حول الشيء، وفي الدرجة الثانية، الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده "[4]

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج : ص521.

(2) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص164.

(3) مصطفى، عادل، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط1 1424هـ، 2003م، ص 214.

(4) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص 418.

بهذا المعنى نتراوح بين عمليتين: عملية فهم للوجود وموجوداته وإدراك ماهياتها وكينونتها، وعملية فهم للآخر الإنساني، وإدراك غيريته وتميّزه عن الأنا من أجل إحداث علاقة تواصلية حوارية إنسانية أخلاقية.

و إن أصرّت الممارسة التأويلية على بلوغ الفهم، فهذا لا يعني أن مهمة التأويلية هي تأسيس إجراء تأويلي منهجي للفهم، بقدر ما هي تبيان الشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث الفهم.[1]

إن المهمة الملحة في تحقيقها، هي تجسيد التفاهم بين الذوات ، وتوفير الشروط الضرورية التي تساهم في التكريس لما سمّاه بالحّس الاجتماعي المشترك للجماعة والحس الرومانسي والجمالي، لأن العلاقة بين الأنا والأنت تبدو في حالتها الفنية والجمالية، رسما لأصول التعامل بين الذوات وأبجديات التحاور بين أنواع العقول والوعي المختلفة ، ومختلف الثقافات والحضارات التي هي في غيريتها وتفردها ، تنادينا وتستدعينا للتعرف عليها وإدراكها.

يتجلى ذلك التلاقي في مظهر راق تتصهر فيه آفاق الثقافات ، وتتعانق فيه الهويات المختلفة ذلك الاختلاف، هو الشرط الأساسي لبروز ضرورة إعمال الفلسفة التأويلية فإذا كانت مهمة التأويل عند شلايرماخر، تبدأ عندما يظهر سوء الفهم للنص، فإنه مع غدمار تبدأ الممارسة التأويلية، ما إن يظهر الآخر ترا تكأن أم إنسانا ، نصا كان مكتوبا أو منطوقا ، ويستدعينا لفهمه "إن ما يجتذب ويثير فهمي ينبغي الكشف عنه في غيريته . بداية الفهم مرهونة بوجود شيئ ينادينا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى شروط التأويلية".[2]

فإذا كانت أولى شروط الممارسة التأويلية، هي وجود موضوع للفهم، ينادينا ويستثير فينا فهمه والتجاوب معه فما السبيل إلى الفهم بحد ذاته، من منظور الخبرة التأويلية كما يراها غدمار؟

---

(1) مصطفى، عادل، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر،ص، ص 219، 220.

(2) غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 130.

الفهم غاية الفلسفة التأويلية :

لقد نظّر للعملية التأويلية، خاصة من جانب الرومنسي ، على أنها مشكلة منهجية تبحث عن الكيفية ا لملائمة التي تكشف عن الفهم الصحيح، بينما مع غدمار هناك رؤية خاصة للتأويلية كونها فلسفة الفهم بحد ذاته وليست مشكلة ثانوية بالمقارنة مع مطلب الفهم وهذا ما وضحه في كتابه "حقيقة ومنهج" (*) يقول غدمار : " التأويل ليس واقعة ثانوية لاحقة تكمّل الفهم ، بل إن الفهم بالأحرى هو تأويل دائما ، ومن هنا فإن التأويل هو الفهم بشكله الصريح".[1]

وبما أن غاية المتحاورين هو بناء فهم عن موضوع ما، فإن هدف الحوار في حد ذاته ، وفي نهايته هو بلوغ التفاهم والاتفاق، لا مجرد الاقتصار على الكشف عن الفهم ، وإنما لا بد من التوافق والاتفاق حول الحقيقة المتحصل عليها. وهذا ما دفعنا إلى القول سلفا، أن الحوار والمحادثة بين اثنين، في حركة جدلية تبدأ من الاختلاف، هذا الأخير الذي يعتبر محرك الحوار والمجادلة لينتهي إلى الاتفاق والتفاهم على حقيقة، هي في حد ذاتها حقيقة مؤقتة إلى حين اكتشاف زيفها.

(*) العنوان الأصلي لـ"حقيقة ومنهج" هو:" أسس من أجل التأويل الفلسفي" إلا أن صاحب النشر طلب تغييره نظرا لعدم ذيوع مفهوم التأويل أنذاك فتحول إلى" الحدث والفهم"، ثم ليستقر غدمار على عنوان "حقيقة ومنهج" على شاكلة "شعر وحقيقة" لغوته. أنظر غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 33. يترجم الكتاب بـ"حقيقة ومنهج" بدون ألف ولام التعريف، فلا اللغة الحرفية الأصلية الألمانية ولا الرمزية لعنوان الكتاب يحملان انشغال التحديد والتعريف الموضوعي لحقيقة واحدة بل لتعدد الحقائق الممكنة. ولا المنهج الكفيل بالقبض على الموضوعية بل فسح المجال أمام تجارب الذات واعتبار مطلب الموضوعية أكبر وهم ينشده العقل، وناظم حسن ذاته ترجم عنوان الكتاب بدون أدوات التعريف في ترجمته لكتاب سلقرمان، ج.هيو، نصيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، على عكس ترجمته له في كتاب غدمار الأصلي معّرف الألفاظ، بينما رمزية "النكرة" يجعله مفتوح على احتمالات شتى.

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: ص 418.

الحوار يبدأ بالاختلاف وينتهي إلى ا لاتفاق، مارا بالفهم، غير أن الخلاف المبدئي لا يصح أن يكون أساسا للحوار، ما لم يأت داخل سياق مفاهيمي وقيمي مشترك، بمثابة قضية مشتركة بين المتحاورين وتشغل اهتمامهم وتؤلّف بينهم.[1]

ولأن الفهم يعتبر الممر الذي ينقل المتحاورين من ضفة الأخلاق ، إلى ضفة الاتفاق والتفاهم، فإنه يكون أيضا مع مفاهيم أخرى تركيبة مناسبة للحوار المنتج والمبدع للمعارف، دون الاقتصار على تبادل المعلومات.

إن الفهم يعني فهم موضوع الحوار، وهو نشاط إبداعي ناتج عن الاختلاف ، وليس مجرد إعادة بناء أو إنتاج معنى.[2]

وتلك المفاهيم إنما تشكل مع مفهوم الفهم تركيبة جدلية خلاقة، إذ بتفاعلها مع بعضها بعض في فن المجادلة والمناقشة، ينفتح أفق آخر للمعرفة، إنها تركيبة: تفسير ــ فهم ــ حوار. حيث ترتبط تلك المفاهيم ارتباطا جدليا في العملية التأويلية عند غدمار، فإذا كان الحوار يهدف للوصول إلى الاتفاق وخلق حالة من الألفة والحميمية، فإنه يمكن القول كذلك ، أن التفسير يهدف إلى تجاوز حالة الاغتراب التي نستشعرها إزاء موضوع ما أو شخص ما لكونه غير مفهوم، فالتفسير يتطلب دائما الفهم، وينطوي عليه بالضرورة، لكن الفهم بدوره لا يمكن أن يكون فهما حقا ، إلا من خلال الحوار.[3]

1 . الفهم جوهر العلاقة الإنسانية:

إن الحديث عن الخروج من حالة الاغتراب بين "الأنا" و"الآخر" في علاقتها التبادلية، يدفعنا إلى الانخراط في عالمنا الإنساني ، الذي نحاول أن نفهم فيه الأغيار من البشر ، في تفرّدهم وخصوصيتهم وهوّيتهم الثقافية الحضارية، وتخرج عن العالم الاغترابي ، الذي كرّسته غايات

---

[1] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع تراث،(مجلة أوراق فلسفية) العدد 27، القاهرة، 2010، ص 99.

[2] عيد، محمد سيد، جدلية الحوار عند جادامر (مجلة أوراق فلسفية)، العدد 27، القاهرة، 2010، ص 40.

[3] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع تراث، ص 99.

التكنولوجيا التقنية من جهة ، والأنانية والنرجسية البشرية من جهة أخرى، إلا أن عالم العيش الإنساني لا مجال فيه لا للإقصاء ولا للاصطفاء:

لا إقصاء ذات لمجرد أنها غريبة وغير مفهومة، ولا اصطفاء، ذات كونها محور المعرفة والعلم فتحتكر بذلك كل المعارف ، وتحتقر على ذلك كل من لا يسبح في فضاءها. العالم الإنساني هو عالم المشاركة والاتفاق، هذا الأخير الذي توجهه علاقة حوارية تبادلية جدلية، تجعل الفهم موّجهها نحو قبول الآخر. ذلك ما دفع غدمار إلى التعبير عن الفهم من خلال مصطلحين اثنين: الأول فهم كل طرف للآخر (Sich miteinander verstehen) الثاني: الاقتراب من الفهم بين كل طرف وآخر (Zunachst verstehen) حيث يعني الفهم هنا التوافق أو الاتفاق[1]

إن أي علاقة حوارية تربط بين ثنين خارج علاقة الخصومة والصراع – إنما تهدف إلى التقارب بين الآراء والأفكار بين الطرفين ، وذلك التقارب لا يمكن أن يحدث إلا في ظل حصول الفهم وبلوغ التفاهم، هذا عكس العلاقة الخطابية الخصومية ، التي تسعى قصدا إلى انتصار موقف عن آخر وترّجح كفته، والفهم لا يمكنه أن يتمظهر إلا إذا استدعاه إلزام السؤال، الذي يستثير ظهوره ويستفز اختفاءه، من أجل أن يكوّن الرابطة الحقيقة التي تؤطر العلاقة بين الأنا والآخر.

ولتبدو هذه العلاقة الأخيرة، منسحبة على علاقة السؤال والفهم "العلاقة الوثيقة بين السؤال والفهم، هي ما يعطي الخبرة التأويلية بعدها الحقيقي "[2] فالعلاقة بين الأنا والآخر الإنسان بين ليست أكثر أهمية ولا حميمية من علاقة السؤال والفهم، وسبب ذلك، كون السؤال والفهم في حد ذاتهما خاصيتين أساسيتين.

---

[1] عيد، محمد سيد، جدلية الحوار عند جادامر، ص 38.

[2] عبد المحسن، ماهر، جادامير والحوار مع التراث: ص 100.

ولذلك في التجربة التأويلية عند غدمار، نرصد إرادات في توصيف العلاقات الإنسانية، كونها في ماهيتها علاقة حوارية خطابية لغوية تأويلية، اللغة هي الوسط الخصب في تفعيلها وتجسيدها" إن اللغة بالأخرى هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل"[1]

تلك العلاقة الإنسانية تؤطرها نزعة أخلاقية، وهي شرط أساسي لنجاحها واستخلاص منها عصارة معرفية متجددة، من خلال الخاصية التي يتميّز بها الإنسان دون الكائنات الأخرى، إنها خاصية الفهم. فهم الآخر الإنساني عن طريق مساءلته ومحاورته ، وفي نفس الوقت فهم الذات والأنا ومعرفتها من خلال الآخر. إذ أننا خلال معرفتنا للآخرين، إنما نحن نكتشف أنفسنا وإمكاناتها.

إن الفهم يتجاوز مجرد إعادة بناء معنى خاص بشخص آخر، حيث يفتح السؤال إمكانيات المعنى. وبهذا تبحث الأنا الفردية، عن نفسها في الآخر الشخصي.[2]

إن كل مفهوم يموضّعه غدمار من الأسس ، التي ستبني عليها العلاقة الخطابية بين "الأنا" و"الآخر"، يصفه كونه "فن"، فالسؤال فن التفكير، المسائلة آلية فن الجدل، التأويلية فن الفهم والحوار فن التخاطب وفن إثارة الأسئلة ، التي يعطيه الجدل ديمومة الطرح " المساءلة ليست فرض ممكنات، وإنما هي اختبار ممكنات".[3]

وعندما يعطى غدمار لهذه المفاهيم صفة الفن لا التقنية ، فذلك كونها عمل إبداعي تحتاج إلى قواعد فنية ترتكز عليها ، ولذلك أيضا ينظر إليها غدمار على أنها مفاهيم تنسب للتفاعل والانفعال، أكثر مما تنسب للفعل ، بصفتها أفعال ناتجة عن فن واع إبداعي ، يمارس أفعاله بكل عقلانية واحترافية فنية، وهذا ما يستدعى عند غدمار اعتماد، كما سلف ذكرنا، الدقة والرّقة في الفعل الفني الواعي.

---

(1) غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج: 511.

(2) المصدر السابق: ص 497.

(3) غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 497.

من منظور غدمار، الشخص الكفيل بتسيير وإدارة مجريات الحوار، هو ذلك الشخص الذي يجيد فن المساءلة والمجادلة، إذ أنه بـ استطاعته عن طريق السؤال ، أن يفتح أفقا جديدا للمحادثة، من خلال إجادته لفن إثارة الأسئلة، وهو بذلك جدير بشرف إدارة حوار حقيقي مولدّ للمعارف، واكتشاف مواطن القوة في الخطابات، لا استهداف الكشف عن القصور أو الضعف الذي يميز كلاما ما، ذلك لأن هذه الغاية الأخيرة لن تضيف للمحادثة بقدر ما تعيقها وتنهيها " إن الجدل لا يتحقق في محاولة اكتشاف القصور فيما يقال وإنما في استحضار قوته الحقيقية ".[1]

وكما يصرح غدمار في تأكيد الهدف الذي يسعى إليه الجدل أثناء خوض غمار المجادلة بقوله:" فالجدل لا يتمثل في محاولة الكشف عن ضعف ما يقال، إنما عليه أن يظهر قوته الحقيقية . فهو ليس فنا للنزاع (الذي يقوي قضية ضعيفة) ، و إنما هو فن للتفكير (الذي يقوي الاعتراضات بالإجابة على موضوع المجادلة" [2] ولذلك فإن الشخص الذي يبرع في فن إثارة الأسئلة هو شخص الذي يثير الأسئلة ويوجهها نحو الموقف المهيمّن

إن علاقة "الأنا" بـ"الأنت"، هي علاقة مؤسسة لتجربة حياة من جهة ، ونابعة منها من جهة أخرى، حيث أن الآخر لا ينظر إليه على أنه موضوع أمام ذات عارفة ومدركة ، وإنما بعلاقة "الأنا" بـ"الأنت" تنتج رابطة أخلاقية تستلزم حدوث التواصل والتفاهم بين الذوات "التجربة بالأنت يجب أن تكون تجربة خاصة لأن الأنت ليس موضوع، إنما هو يشترك معنا في علاقة (...) ومادام موضوع التجربة هنا شخصا، فإن هذا النوع من التجربة يعد ظاهرة خلقية، كالمعرفة التي يتم تحصيلها من التجربة بالشخص الآخر وفهمه (...)".[3]

2 . أنماط تعامل الأنا مع الآخر:

---

[1] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع التراث : ص103.

[2] غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 489.

[3] المصدر نفسه ص 478.

إن الغاية التي تسعى إليها الفلسفة التأويلية كفن للفهم، هي بلوغ التفاهم بين المتخاطبين، على أن اللغة هي الواسطة التأويلية لكل خطاب ، إلا أن الآخر كذات إنسانية تتفرد بغيريتها وخصوصيتها، لا تعتبر وسيلة من أجل انكشاف المعرفة، وإنما الآخر في علاقته بالأنا، هو غاية في حد ذاته، إنه غاية موصوفة بصبغة أخلاقية.

ينطلق غدمار في وصفه للتجربة التأويلية، من ثلاث أصناف لعلاقة "الأنا" و"الأنت":

أما النوع الأول: فيسميه غدمار، معرفة بالطبيعة البشرية، ينظر فيها إلى الآخر وفقا للأفكار التي تكونها عن الآخرين، أي يتم فهم الآخر في إطار التعميمات النفسية المشتركة.

أما النوع الثاني: فينظر إلى الآخر كشخص، إلا أن هذه العلاقة تبقى حبيسة في الأنا، وهي علاقة تأملية انعكاسية.[1]

وليس فهمنا لـلآخر كفهمنا لأي حدث في تجربتنا الحياتية، ويمكننا على ذلك التنبؤ بسلوكياته في زعمنا بإمكانية معرفة الطبيعة البشرية وتغيراتها ، وإن كانت العلاقة التي تربط "الأنا" "بالأنت"، علاقة ينبغي أن تستند على بعد أخلاقي، فهذا لا ينفي العلاقة الجدلية التبادلية بينهما، جدل وصراع من أجل اعتراف كل طرف بالآخر حسب منظور هيغل، الذي يوظفه غدمار ويتبناه، من أجل تحقيق غاية الحركة الجدلية في العلاقة والمتمثلة في بلوغ التفاهم في الأخير.

"الطريقة الثانية التي يجرب فيها "الأنت" ويُفهم، هي بأن يعترف به كشخص ، ولكن رغم الاعتراف يظل فهم "الأنت" شكلا من أشكال اتصال المرء بذاته. إن هذا الاهتمام بالذات ينشأ من المظهر الجدلي الذي يظهر به جدل علاقة "الأنا" – "الأنت" (...) فالتاريخية الداخلية لجميع علاقات الإنسان في الحياة ، تتمثل في حقيقة أن هناك صراعا ثابتا من أجل الاعتراف المتبادل ولهذا الصراع درجات توتر متفاوتة جدا اعتمادا على الهيمنة الكاملة لأحدهما على الآخر ، ولكن

---

[1] معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص، ص 90، 91.

حتى الأشكال الأكثر تطرفا، كما في علاقة السيد والعبد، تمثّل علاقة جدلية أصيلة بالشكل الذي فصّل فيه هيغل"[1]

أما النوع الثالث: فهو النمط الأعلى للتجربة التأويلية، ويتميّز بالانفتاح الأصيل على الآخر ويجربه كـ"أنت"، فلا يعامله كموضوع أو وسيلة، ولا يسعى إلى التسيّد عليه، و لا يصادر حقه في إمكانية أن يقول لنا شيئا ما.[2]

على ذلك لا يمكن اعتبار الآخر موضوع للمعرفة، شأنه شأن المواضيع المدروسة الأخرى يمكن استشراف سلوكياتها والتوصل إلى معرفة بالطبيعة البشرية من خلالها، لأن الآخر هو ذات إنسانية تحتفظ بكامل حقوقها في الوجود، وفي احترام قيّمها وخصوصيتها.

ومثال العبد وعلاقته بالسيد ، أحسن دليل على ذلك ، لأن العلاقة الجدلية تفسح إمكانية مفتوحة لترجيح كفة على أخرى، فقد ينتفض العبد ويسترجع شيء من حقوقه في علاقته الصراعية مع السيد "إن التجربة بالأنت التي حققناها هنا ، أكثر ملاءمة مما دعوناه بمعرفة الطبيعة البشرية تلك المعرفة التي تسعى إلى التفكير في طرق سلوك الآخر وحسب. وفي الحقيقة ، إنه لمن الوهم أن ننظر إلى الآخر كأداة يمكن معرفتها واستخدامها بشكل تام".[3]

إن تلك العلاقة الجدلية بين "الأنا" و"الآخر"، هي علاقة رباطها أخلاقي ، بما أن حدّي طرفيها إنساني وهذا ما يلزم كل طرف التعامل مع الآخر وفقا لقيم أخلاقية ، لا يحترم إنسانية الآخر في تلك العلاقة فحسب بل ويقدر ذاته ويثبت إنسانيته، بينما "الشخص الذي يخرج نفسه من تبادلية علاقة كهذه، يغير هذه العلاقة ويحطم رباطها الأخلاقي "[4]

تلك الرابطة الأخلاقية الإنسانية ، هي أولى مهام التجربة التأويلية ، التي تنظر للآخر كآخر حقيقي بكل ما تمثله هويته الخاصة وغيريته، إ ذ أنه يشترك مع الأنا في عامل مشترك مهم، وهو

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج : ص،ص 479، 480.

(2) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص91.

(3) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 480.

(4) المصدر نفسه :ص 481.

الإنسانية، مع عدم تجاهل ذلك التفرد الذي يتميّز به ، ويترك له المجال في أن يفصح عما يريد قوله وفعله، هذا ما يدعوه إيمانويل ليفناس (Lévinas)قابلية الانفتاح على الآخر ، وانفتاح الآخر على معطيات الأنا، حيث ي صغي "الأنت" لكلام الأنا إ صغاء شاعريا ، وهذا ما يمثل أساس العلاقة الإنسانية بين الذوات "لكن هذا الانفتاح أساسا ليس موجودا من أجل المتكلم، بل إن كل من يصغي منفتح أساسا. ومن دون هذا الانفتاح، أحدنا على الآخرين، يقوم رابط إنساني أصيل. والمصاحبة تعني أيضا القدرة على الاستماع لبعضنا".[1]

إلا أن شرط نجاح العلاقة بين "الأنا" و"الأنت"، لا يتضمن أبدا تماهي "الأنا" في "الأنت" أو العكس حتى يحدث التفاهم المطلوب ، أو التظاهر "الأنا" في القدرة على تأويل خطاب الآخر وفهمه، لمجرد الرغبة في الوصول إلى حالة التواصل تلك ، وإن كانت غير أصيلة أو مبتذلة، هذه حالة من الاحتيال على الآخر كما الأنا أيضا ، والانغماس في قوقعة الجهل مع إدعاء تحصيل المعرفة.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى ، ليس على أحد طرفي العلاقة أن ينقاد لرغبات الآخر وفي المقابل يقصي أناه ، وكأنه لا مجال لظهور إلا طرف واحد ، مما يستدعي التضحية بالآخر "الاستماع إلى شخص آخر والامتثال إليه، لا يعني ببساطة أننا ننصاع لرغباته من دون بصيرة فنحن ندعو شخصا كهذا عبدا. يتضمن الانفتاح على الآخر إذن، الإقرار بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي، حتى لو لم يكن هناك من يكرهني على ذلك".[2]

إنها حالة من التضحية والتنازل طواعية ورغبة في النزول عند مطالب الآخر وحقوقك، بحيث تكون هذه التجربة، تجربة إنسانية محضة، تراعي دائما حضور الآخر، كما يفعل الآخر أيضا عندما يستجيب لمعطيات الأنا عن طريق الإ صغاء الشاعري والتجاوب معها ، وهذا ما يوازي،كما يصرح غدمار، التجربة التأويلية.

---

[1] المصدر نفسه: ص482.

[2] المصدر السابق : ص 482.

التجربة التأويلية التي تعتمد في صيرورتها على بنية السؤال ، حيث لا يفترض أن نكوّن خبرات وتجارب في حياتنا دون أن تستثيرنا أسئلة عديدة عن مسائل مألوفة أو غامضة. وأي رغبة في الانفتاح على الموجودات والآخر تستلزم ورود بنية السؤال، الذي يعتبر فن التفكير والكشف عن المعارف "الانفتاح يتمتع ببنية السؤال (...) وسيتعيّن علينا أن نتأمل في ماهية السؤال بعمق أكبر إن أردنا توضيح طبيعة التجربة التأويلية".[1]

3 . السؤال وسيلة التعرف على الآخر:

إن السؤال بنية أساسية في تركيبة الحوار الذي تستند عليه الفلسفة التأويلية في تأسيسها للعلاقة بين الأنا و الآخر. على اعتبار أن السؤال آلية انفتاح الآخر، وتجسيد لرغبة الأنا في المعرفة وترجمة لحالة اغترابه عنه ودهشته أمام غير ية الآخر الذي تستشير فيه السؤال. فما طبيعة السؤال التأويلي وما مدى نجاعته في الكشف المعرفي للأنا وللآخر؟!.

إن كل رغبة في معرفة الآخر، إنما تبدأ بطرح السؤال حوله أو عليه، وهذه المعرفة تتأسس على آلية جدلية ، تربط بين "الأنا" و"الأنت"، وبين السؤال والإجابة، التي تفضي في الأخير إلى التعارف بين الأطراف المتحاورين أو تبادل أنماط المعرفة، والتفكير، ولا تعدو أن تشكل تلك العلاقة خبرة يعيشها الإنسان، ويختبرها في عالمها ولتشكل له تجربة معاشة تضاف إلى الخبرات التي عايشها في تاريخيات مختلفة.

وقبل الولوج في أي خبرة، لا بد أن يكون "السؤال" هو المحرك والمحفّز لظهورها والتعرف على حيثياتها وتعابيرها، يقول غدمار "كل خبرة حقيقية تفترض مسبقا بنية التساؤل. فإدراك الخبرة، له بنية السؤال: هل الأمر هو كذا أو كذا ؟! ".[2]

إن السؤال في الحقيقة، ينطلق من حالة سلب للمعرفة وطلب لها، إنه اعتراف مبدئي بعدم المعرفة وإقرار بالجهل الذي يكون حافزا لتجاوز لتلك الحا لة، حالة اللامعرفة، لا حاجزا أمام

---

[1] المصدر نفسه: ص 483.

[2] مصطفى، عادل، فهم الفهم : ص 236.

استكناه ماهية الأشياء والتواصل مع الذوات الأخرى، وبعد أن تكون العلاقة الجدلية الحوارية قد حددت طبيعة التعامل بين "الأنا" و"الآخر"، ولكي يستطيع المرء أن يسأل، لا بد أن تكون لديه رغبة في أن يعرف. غير أن هذا يعني " أن المرء يعرف أنه لا يعرف"[1]

ولأن السؤال ينطلق من الجهل ليصل إلى المعرفة، فليس كل سؤال، هو سؤال مثمر وسؤال مناسب لاستشارة انكشاف المعارف، ولذلك فعلى السائل أن يختار وينتقي بعناية الأسئلة المناسبة لتجلي المختفي وفق حركة جدلية، تعطي الحياة الأبدية لفن التفكير ولعملية الانكشاف "فالجدل بوصفه فن إثارة الأسئلة يكشف عن قيمته، لأن الشخص الذي يعرف كيف يطرح الأسئلة يكون وحده القادر على الاستمرار في مساءلته التي تصون توجهه نحو الانفتاح ".[2]

يعتبر السؤال فن التفكير والقوة المحركة للإنتاج الفكري المعرفي، إذ أن فعالية طرح السؤال هي مولدّة لكل تفكير تجديدي ، الذي يبرهن بالأساس ، على ذهنية نقدية لها الإمكانية والقدرة على اختراق كل صمت للوجود أو الآخر الإنساني، أو كل محاولة للتعتيم على الحقيقة ، أو ردع كل إرادة لقطع أواصل التواصل وإحداث القطيعة بين الذوات البشرية "إن فن إثارة الأسئلة، هو فن إثارة الأسئلة الدائم أبدا، أي أنه فن التفكير. وهو يدعى جدلا ، لأنه فن إدارة الحوار الحقيقي".[3]

إن السؤال هو بداية كل تواصل وحوار ممكن مع الوجود والموجود الإنساني. وكشف عن الغموض الذي كان يعتريه ، ويمنحه معناه الذي كان يصر على التخفي، بلغة غدمار ، إنها لعبة التخّفي والكشف و مطار دة المعرفة، مفعّلها وفاعلها هو السؤال ، و لتبيان أهمية السؤال ، يقول

---

[1] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج : ص 487 .

[2] المصدر نفسه: ص 488.

[3] المصدر السابق: ص 488.

غدمار:" أيا كان من رفع رأسه لأول مرة سائلا آدم كان أم طاليس، فإن الأهمية تكمن في أن هناك سؤال قد طرح، مما يستوجب إجابات ترضي العقل الفلسفي".[1]

كما تكمن أهمية السؤال أنه كفن للتفكير، هو من يأذن للعملية التأويلية بممارسة عملها إما على النصوص، من أجل تكوين فهم لها، أو من أجل الآخر الإنساني، التي تسعى إلى إمكانية بلوغ التواصل والتفاهم معه، فلستمرارية تخرج المعارف والتواصل بين الذوات ، مرهونة بلستمرارية إنتاج السؤال، و هو الأهم في الطرح الفلسفي من الأجوبة ذاتها.

بل ويشترط على عملية طرح الأسئلة ، أن تراعي كونها أسئلة ناجحة قادرة على إنتاج الفهم، كما تراعي أيضا أخلاقيات طرح السؤال على الآخر، كون أن السؤال يعتبر خاصية الفلسفة التأويلية، التي تحاول أن تجعل الأنا في علاقة انفتاح دائم على الآخر من خلال مساءلته استجوابه ومحاورته في عملية جدلية طرفي حدّيها هما: السؤال – الجواب "إن طرح السؤال يعني استدراج شيء ما إلى الانفتاح"[2]

ذلك يعني أن السؤال من منظور غدمار وحتى هيدغر، هو محاولة لتفكيك ذلك الانغلاق الذي يصرّ عليه الوجود الشيئي والموجود الإنساني، لتظهر رغبة تأويلية جامحة في اختراق ذلك الانغلاق والعزلة وجعلها منفتحة على الفهم الإنساني ، وهذا ما يجعل السؤال يتميّز بخاصية الانفتاح والاستمرارية، حيث لا يؤمن بالتحدد والتناهي "يتحقق معنى كل سؤال في مكايدة حالة اللاتحدد. التي يصبح فيها السؤال سؤالا مفتوحا . كل سؤال حقيقي يحتاج إلى هذا الانفتاح "[3]

وهذا ما يدفعنا إلى التم ييز بين السؤال الأصيل، والسؤال المبتذل، أو كما يسميه غدمار السؤال الظاهري، فالسؤال الأصيل هو الذي يتوجه إلى عمق الموضوع ، ويحاول استكناه معانيه اللامتحددة القابعة دوما في مجال الإمكان، وهذا ما يختلف مع السؤال المبتذل الظاهري، الذي

---

[1] Gadamer, Au Commencement de la philosophie, pour une lecture des presocratiques, Ed Seuil 1996, Paris,France, p18.

[2] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج : ص 484.

[3] المصدر السابق : ص 484

يبتذل طرح السؤال من أجل السؤال ذاته، لا من أجل غاية الكشف عن المنغلق و إحداث الانفتاح، وهو سؤال ظاهري، لأنه لا يستثير عمق الموضوع، وإنما يتموقع في القشرة الفوقية لهويموّه في قدرته على الكشف عن المعاني.

وإن أردنا توظيف فكر أوسفالد شبنجلر(O. Spengler)(1880 . 1936) في التاريخ، فهذا ما يمكن تسميته بـ ." التشكل الكاذب" للسؤال الأصيل، بل إنه سؤال ظاهري مبتذل، عقيم لا خصب، لا ينتج معرفة حقيقية إن جوهر السؤال هو أنه يكشف عن المكنات ويبقيها في حالة مفتوحة.

إن السؤال، هو أولى الالتقاء لحظات بين الأنا والآخر، بالإجابة عنه ، نتعرف على الآخر بالقدر الذي نتعرف فيه على ذواتنا، إنها علاقة تبادلية لا يمكنها أن تستمر إلا من فاعلية الحوار التي تتأسس أصلا على فن طرح السؤال ." على الرغم من أن الفهم الإنساني يبدأ وينتهي بالتفسيرات، فإن ما يبقى بلا نهاية عند غدمار، إنما هو الحوار، الذي يحل محل هذه المشروعات وغيرها التي تهدف إلى تجاوز تناهي الفهم الإنساني".[1]

وقولنا فن السؤال، هذا يجعل المساءلة بين "الأنا" و"الآخر" و"الحوار" مبني على قواعد وشروط تمنحه النجاعة في العلاقة التو اصلية، وإمكانية الانفتاح والتفاهم"ولذلك فالحوار الحقيقي هو نقيض الجدل أو المناظرة لأن المجادل بطبيعته يتمسك بالجواب الذي بدأ به، أما المحاور فهو لا يحاول إحراج الطرف الآخر، وإنما يختبر دعواه دون أن يحاول إضعافها، بل على العكس، يحاول أن يقوّيها ويبحث عن نقاط قوتها الحقيقية شأن محاورات أفلاطون، التي يراها غدمار على أعلى درجة من الأهمية في طريقة التحاور، حيث في محاورات الحب الأخلاق ... نجد الحوار يتحرك في اتجاهات غير متوّقعة، نظرا لانغماس المتحاورين في موضوع النقاش".[2]

---

[1] توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص، ص 100، 101.

[2] مصطفى، عادل، فهم الفهم: ص، ص 237، 238.

"فن المساءلة ليس فنا بالمعنى الذي تحدث فيه الإغريق عن المهارة (TECHE)، وليس حرفة يمكن تعلّمها أو بمقتضاها نستطيع التحكم ب اكتشاف الحقيقة، إذ ليس الجدل فنا لكسب الجدال، على العكس، فمن الممكن للشخص الذي يمارس فن الجدل، أي فن المساءلة، أن يكون بحال أسوء في المجادلة في نظر من يستمعون إليها ".[1]

ولأن طرح السؤال أكثر أهمية من إيجاد الجواب، فإن غدمار يركز على إمكانية استدعاء الأسئلة الأصيلة التي من شأنها ترجيح كفة المحاورة إلى أحد الطرفين، استنادا على قدر المعارف التي تنكشف من جرّاء تلك الأسئلة، يقول غدمار:

"بلعتباري أفلاطوني النزوع منذ زمن بعيد – أفضل – على وجه الخصوص المشاهد السقراطية، أين يتناقش سقراط مع علماء السفسطائية الذين ي فحمهم بأسئلته حتى يضطلعون في الأخير وبعد اقتناعهم، بدور السائل بلعتباره دورا مفيدا. وماذا يقع إذن ؟! لا يحسنون السؤال!. لا يراودهم أي سؤال يستحق الطرح مثل المثابرة على إيجاد الجواب".[2]

---

[1] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: ص 488.

[2] غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الوصول، المبادئ، الأهداف، ص 112.

أخلاقيات الحوار بين الأنا والآخر:

1 . بنية الحوار ومادته :

إن للحوار أخلاقيات يجب الالتزام بها، فحسب غدمار، من أجل حوار حقيقي يسعى إلى بلوغ الفهم والاتفاق والتفاهم، لا بد من مراعاة شرائط تجنب فشل الحوار في أدائه بين المتحاورين ففلسفة غدمار التأويلية قد أرست قواعد أخلاقية للحوار ، أكان يتعلق الأمر بالحوار مع النصوص التراثية أو مع الأشخاص. وما يهمّنا في بحثنا ، هو حوار الذات مع الآخر الإنساني. لأن أهم وأقدس وسيط جامع بين "الأنا" و "الآخر"، إنما يتمثل في الحوار (dialogue)، هذا الأخير الذي بإمكانه أن يصل بين الذوات والأفكار، ويثري الرصيد المعرفي.

كما أن الحوار لا يمكنه أن يتجسد ، ولا أن يربط بين اثنين في علاقة تبادلية، إلا من خلال مادته، ومادة الحوار هي اللغة، لأنها تجسد حقيقي ووسيط في عملية تمظهر الفكر و انتقاله نحو الذوات الأخرى. يقول غدمار : "إن لغة الحوار في عملية السؤال والجواب، والأخذ والعطاء والتحدث في موضوعات مختلفة تسبب سوء الفهم، وفهم ما يريده المقابل هي مهمة التأويلية".[1]

ولكون المعرفةحصص موزّعة، يستدعي ذلك حضور آلية الحوار للكشف عنها والتعرف عليها. ولذلك وجب أن يلتزم الحوار بشرائط ، تتيح له النجاح في مهمته تلك ، فقبل الخوض فيها الاستفاضة في تحليلها وج ب مبدئيا تحديد أهم مسائل الحوار المحددة له، منها البنية المكونة للحوار، الهدف الذي يسعى إليه والآليات المعتمد عليها.

إن أي حوار، إنما يتأسس على بنيتين: بنية داخلية، وبنية خارجية تتفاعل في حركة جدلية: أما البنية الداخلية للحوار عند غدمار، فتتمثل في عملية جدل دائم بين السؤال والجواب، بينما البنية الخارجية فتتجسد في الأخلاقيات التي يجب أن يلتزم بها المتحاورون [2] ،فمن الطبيعي أن يفعّل الحالة الحوارية ، آليات لا يتم له الوجود إلا بها، تتمثل أساس ا في الآلية الجدلية بين السؤال

---

[1] غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 490.

[2] عيد، محمد سيد، جدلية الحوار عند جادامر : ص، ص 52، 53.

والجواب، فبدون حركية طرح السؤال وانتظار الإجابة، لن يكون للحوار وجود ولا استمرارية وبالتالي لا يمكنه بلوغ هدفه الذي انطلق لأجله وفتح له مجال المناقشة، إن ذلك الهدف، إنما يتمثل في إمكانية حصول الاتفاق والتفاهم بين المتحاورين.

كل حوار يمكن، أو على الأقل، ينبغي أن يستمر في حوار آخر، وكل نهاية لحوار، تكون بمثابة منظور جديد، إنه جدل السؤال والإجابة، الذي يكون فيه كل سؤال في حد ذاته، إجابة تلهم بدورها سؤالا جديدا وهكذا عملية السؤال والإجابة تشير إلى البنية الأساسية للتواصل الإنساني، أي التكوين الأساسي للحوار، إنها الظاهرة المحورية للفهم الإنساني.[1]

2 . أنواع الحوار:

ولأن للحوار بنيتين داخلية وخارجية، فإن ذلك يجعل للحوار نوعين أيضا ، حوار داخلي وآخر خارجي، حوار داخلي بين الشخص وذات هوهو ما يعرف بالمونولوج [*] (**Monologue**)، وخارجي وهو الذي يجري بين ذات إنسانية وإنسان آخر، وهو أهم أنواع الحوار الذي يعنى به غدمار ، إلى جانب حوار الإنسان مع نص تراثي آخر أكان أدبيا، فنيا أو تاريخيا، أي إما يكون حوار إنسان ــ إنسان أو إنسان ــ نص.

وعادة ما يهتم غدمار باللغة في الممارسة التأويلية ، أكانت مكتوبة في حالة حوار إنسان نص، أو ملفوظة في حالة حوار إنسان ــ إنسان، كما يمكن أن يتجسد هذا الحوار الأخير فيما هو مكتوب أيضا والذي يستدعي الممارسة التأويلية والوعي التأويلي لفهم خطاب الآخر والسعي

---

(1) عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، د(ط)، 2009، ص، ص، 95، 96.

(*) عن حالة المونولوج يقول طه عبد الرحمن:" أن الكلام مع النفس ليس حقيقة أصلية ، وإنما حقيقة أولى، وهي الكلام مع الغير وهذا مثل المشابهة أو تخيل ذات أخرى داخل ذاتك، واختراع علاقة تحاورية، أو التصرف أثناء الكلام النفسي، على أنه تمايز بين ذاتين مختلفتين ، أي أن للذات تعددا اعتباريا لا واقعيا، أو تعدد مجازي لا حقيقي ." وربما تلك الحالة تسقط على حالة الشخص الذي ينظر إلى نفسه في المرآة ويحدثها. أنظر، طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 28.

إلى التوّصل لحالة من الاتفاق من خلال المناقشة " وهكذا نعود إلى النتيجة القائلة، إن الظاهرة التأويلية تدل ضمنا أيضا على أولوية الحوار وعلى بنية السؤال والجواب".[1]

وبما أن غدمار يهتم أكثر بالحوار الخارجي، إلا أنه لا يقلل من شأن الحوار الداخلي، ويرى أن أفلاطون كان محقا، عندما اعتبر أن التفكير في مستواه الأفضل هو حوار مع النفس، لكنه يرى أن الحوار الحقيقي كما في محاورات أفلاطون نفسها، لا تستأثر فيه الذات بموضوع المناقشة ، وإنما هناك دائما تداخل بين شخصين يكشف كل منهما نفسه للآخر في محاولة إيجاد نقطة مشتركة بينهما، إنه نموذج جيد لعملية تجاوز البنية المتعلقة بموقفين معارضين".[2]

كما يوظّف غدمار موقف شلايرماخر حول أنواع الحوار، هذا الأخير الذي يجعلها نوعين: 1- الحوار الحقيقي، وهو المتعلق بالبحث المشترك في المعنى، ويعتبر شكلا أصيلا من الجدل . 2- الحوار الحر، وهو الذي يعتبر جزء من الفكر الفني الذي يشمل الشعر والبلاغة.[3]

3 . شرائط وأخلاقيات الحوار كعلاقة تبادلية :

ولأن الحوار يضمن استمراريته في الجدل، ونجاحه الإمكانية والقابلية المسبقة للتفاهم والاتفاق، فإنه يمكن القول أن حياة الحوار ترتكز على دلالات ممتموّجة ، والاتفاق على أن ثمة عدم تفاهم ضمن كل فهم وأننا نتفاهم دائما لنفتح مجال إمكانية " التبادل " ، كما هو الأمر مع توقيع عقد يتنازل بموجبه الطرفان.[4]

وأهم شروط استمرارية بنية الحوار المتكونة من سؤال وجواب، هو أن تكون العلاقة الحوارية بين المتخاطبين ، علاقة متبادلة أو تبادلية، تظهر فيها الأنا موّجهة للحوار ومؤسسة للفهم تارة ومستقبلة لهما تارة أخرى من طرف الآخر. فالحوار الحقيقي هو ذلك الذي يسمح بهذه العلاقة التبادلية بحيث لا أولوية ولا أحقية لأي طرف في الحوار على الآخر.

---

(1) غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 491.

(2) عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع التراث، ص 94.

(3) المرجع نفسه: ص،ص 94، 95.

(4) عادل، مصطفى، فلسفة التأويل، ص 196.

إن الحوار ــ بما هو حوار ــ يقتضي نوعا من العلاقة التبادلية بين طرفين : "أنا" و"آخر" ذلك أن العلاقة التبادلية، تعني أن عملية الفهم والتفسير من خلال الحوار، لا يمكن أن تحدث في اتجاه واحد يسير من "الأنا" إلى "الآخر"، بل يجب أن تتجه أيضا من الآخر إلى الأنا، والأنا تنفتح عل الآخر وتسمح له بالحديث مثلما تتيح لنفسها الإنصات إليه، دون التعامل معه كمجرد موضوع تسعى للسيطرة عليه، ولا تعامل نفسها كذات محايد منفصلا عنه.[1]

ولذلك لا بد للغة الحوار أن تحمل معاني ومعارف حول موضوع واحد، يتفق على الدخول في نقاش حوله، فكلما تشعبت مواضيع المجادلة، إن كان قصدا وهروبا من مأزق حقيقة موضوع ما، أو بدون قصد حيث قد يوجه الحوار المتحاورين إلى مواضيع غير مقدّرة سلفا ، إلا أنه يجب مسبقا وقبل ولوج المحادثة ، أن يتفق المتحاورون على لغة الحوار أو يختلقون لغة ما يتواصلون من خلالها.

"كل محادثة تفترض مسبقا لغة مشتركة، أو أنها تخلق لغة مشتركة، فثمة شي ء ما يوضع في المركز كما يقول الإغريق، يتقاسمه كلا طرفي المحاورة ويتعلق بتبادل الأفكار بينهما ".[2]

فكما قلنا أنه يجب أن يحدد المتحاورون موضوعا واحدا واضحا يتناقشون حوله ، كان شرائط نجاح الحوار أن يكون ذهن المتلقي، شريك الحوار، حاضرا منصتا للرأي ومحاولا فهمه، وإلا كان في حالة اغتراب عن الحوار وعن موضوعه ، بل وحتى عن محاوره، بحيث يتحقق وجوده الجسدي ويغيب وجوده الذهني، وهذا ما يحكم على الحوار بالفشل والتعطيل.

"إن إدارة حوار ، تقتضي أولا ألا يتحدث المتحاورون عن أشياء مختلفة تسبب سوء التفاهم. لذلك من الضروري أن تكون للحوار بنية سؤال وجواب. فالشرط الأول لفهم المحادثة هو

---

[1] توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النص الأدبي بين هيدجر وجادامر (مجلة أوراق فلسفية) العدد 27، القاهرة، 2010، ص 18.

[2] غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 502.

ضمان أن يكون ذهن الشخص الآخر حاضرا معنا. ونحن نعرف هذا جيدا من كلمة "نعم" المتكررة من طرف المتحاورين في المحاورات الأفلاطونية ".[1]

كما يجب أن يكون الحوار صريحا لا يتسم بالغموض ويخفي دوافع خلفية للكلام، وإن كان ذلك غامضا ومبهما أو ملغّزا ، فإنه يتحوّل إلى تفاوض لا حوار . الاتفاق أو التفاهم، هو المطلب الوحيد له. حيث أن المفاوضات خاصة السياسية، يحاول المفاوض انتزاع أقصى ما يستطيع من تنازلات من طرف الآخر ، عن طريق إقناعه برأيه وإقحام موقفه، بينما المحاور فهو يراعي الرأي الآخر، ولا يحاول استحواذه أو إقصائه وذلك لغاية الوصول إلى حالة التشارك والوفاق لا التنازل الاضطراري.

إن الفهم أي محادثة يتوقف على شرطين: 1- الاستماع الجيد، يتضح من خلال كلمة "نعم" في محاورات أفلاطون، والتي توحي بحضور ذهن المحاور واستعابه للفكرة، 2- السماح للرأي الآخر بالانكشاف فلا يسمع المفسر إلى رأيه وحده وإلا كان متعسفا، إذ لا بد من سماع الرأي الخاص بالآخر وإن كان متعارضا مع رأيه [2]

" إن إدارة محادثة، تعني أن يسمح المرء لنفسه أن تدار من طرف موضوع المحادثة، الذي تتوجه إليه الأطراف الأخرى. وهذا يتطلب ألا يحاول المرء أن يبخس الشخص الآخر حقه، إنما ينظر في وجاهة الرأي الآخر. ومن هنا، فهو فن يختبر الرأي الآخر".[3]

بما أن "الأنا" تطالب الآخر بالإصغاء لرأيها والتجاوب معه، فإنها بنفس الدرجة مطالبة بالقيام بنفس المهمة في الإصغاء إلى "الآخر" واختبار رأيه، هذه الممارسة التبادلية في العلاقة الحوارية، إنما تستدعي ممارسة تأويلية للآراء المطلوبة دون اعتبارها مجرد لغو أو ثرثرة، وإنما يجب أخذها بعين الاعتبار وإحالتها على التدقيق والتحقيق من طرف الوعي التأويلي.

---

[1] غادامير،هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 488.

[2] عيد، محمد سيد، جدلية الحوار عند جادامر، ص 40.

[3] غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص 489.

إن التقدم هو السمة المميّزة للحوار، لأن المشاركين فيه يخرجون من المحادثة على نحو مختلف عما كانوا عليه قبل الدخول فيها، فالمشاركون في المناقشة يكون كل منهم جزء من الآخر باعتبارهم موجودات متغيّرة تتبدل منظوراتهم الفردية التي يدخلون بها المحادثة، ومن ثمّ يتغيرون هم أنفسهم أيضا[1] حيث يدخل المتحاورين في الحوار وهم في حالة جهل و اختلاف، بينما عندما يتنافسون حول الموضوع ويدرسون كل الآراء المطروحة حوله ، يخرجون من المحادثة على اتفاق وتفاهم حول الحقيقة المفترضة.

" إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرد أن يقدمّ المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظرة الخاصة، وإنما هو التحوّل إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها، هي نفس طبيعتنا قبل ذاك".[2]

وذلك فإن تلك التشاركية والتبادلية ، التشاركية في الحوار وتبادلية مواقف طرح الرأي بين المتلقي والملقي هي التي تسمح بتأسيس حوار حقيقي، حسب غدمار، لأن التشارك في الحوار بين الذوات حول موضوع ما وتبادل الآراء حوله، هو الذي يجعل المتحاورين أكثر ألفة وأقرب إلى الاتفاق والتفاهم، من حالة الاغتراب التي كانوا عليها قبل خوض النقاش.

ينطلق الحوار من قاعدة وجود حقيقة يحملها أحد الطرفين، تحتاج إلى طرف آخر يسمح لها بالتكشّف عن طريق طرح الأسئلة. فالطرفان يرميان إلى نفس الهدف، وهو الوصول إلى الحقيقة. وتكشف بنية الجدل هنا عن أن الحقيقة ليست موجودة في عالم مفارق كما عند أفلاطون، وإنما لها وجود واقعي في شكل نص مكتوب أو داخل عقل إنسان، ولا تحتاج إلى من يطمسها أو يقاومها برفض اتجاه معارض، بقدر احتياجها إلى من يمد لها يد العون_ عن طريق المقاربة الحميمية وطرح الأسئلة_ كي يستخرجها من طيّ المجهول.[3]

---

[1] عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية ص 95.

[2] مصطفى،عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ،2003، ص23.

[3] عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية ص 97.

إن فكرة الحوار المتبادل عند غدمار ، تضرب بجذورها العقيمة لدى هيدغر. هذا الأخير الذي اقتبس أبياتا للشاعر هيلدرلين عن معنى الحوار في مقال هـ: "هيلدرلين وماهية الشعر" ، يقول فيها :

تعلم الإنسان كثيرا.

ومن السماوات سمى الكثير.

مذ كنا حوارا.

وكنا قادرين على أن يستمع بفضنا إلى بعض.

ويعني ذلك أن كينونة الإنسان مؤسسة على اللغة، هذه الأخيرة التي تتحقق تاريخيا في الحوار وعلى أن الحوار ليس وجها من وجوه استعمالنا للغّة فحسب، بل اللغة لا تكون أصيلة إلا من حيث هي حوار.[1]

إن اعتبار الإنسان كائن ناطق، يجعله يدخل في علاقات تحاورية مع الآخرين، ويستدعي منه أن يستمع إلى الرأي الآخر، وأن يصغي إليه بجديتي كما يجيد التكلم و يرغب في أن يصغي إليه الآخرون، هذه العلاقة التبادلية تجعل خاصية الفعل الإنساني اجتماعية بقدر ما تكون أيضا أخلاقية، وتتيح إمكانية الأحقية والصواب للرأي الآخر، كما تلزم بالاعتراف به وبأحقيته.

إن المبدأ الأعلى الذي يضعه غدمار كدستور أخلاقي يحكم حركة الحوار الحقيقية ، يتلخ ص في أن بقاء الذات مفتوحة على الحديث، يعني الإدراك المستمر لإمكانية أن الطرف الآخر على صواب.[2]

يقول غدمار:"إن المحادثة هي عملية بلوغ فهم ما. وبهذه الطريقة، هي تنتمي لكل محادثة حقيقة ينفتح فيها كل طرف على الآخر، ويقبل حقا بوجهة نظره كوجهة نظر صحيحة".[3]

---

[1] توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النص الأدبي بين هيدغر وجادامر، (أوراق فلسفية)، ص 19.

[2] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع التراث، ص 94 .

[3] غادامير، هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج، ص507.

فن المحادثة أو الحوار كشكل من أشكال الاتصال، هو أمر مضاد تماما لتلك العملية التي يتم من خلالها فرض مقولات على فهم المرء لا تكون مستمدة من خلال عملية الفهم ذاتها. ولا هو عملية تكون فيها البداية والنهاية معروفة سلفا. فليس هناك توافق براني يطمس فيه الاختلاف بين المتحاورين، ولا هناك إحباط أو إخماد لوجهة نظر الآخر، تطمس فيه هويّته،وإنما هناك عملية تبادل تحدث من خلال لعبة الهوية والاختلاف، على نحو يعطي للحوار قوة توصيل شيء ما لفهمنا والمشاركة فيه.[1]

4 . الإصغاء الشاعري:

لابد من أجل اكتمال تركيبة الحوار، أن يكون هناك طرفين أو أكثر يخوضون نقاشا حول موضوع الحوار إذ أن الطرف الآخر الشريك في المجادلة ، من شأنه أن يخضع أفكار وآراء "الأنا" المسبقة على محك المناقشة والتدقيق، مما قد يحيلها إلى الغربلة ، في امتحان لصحتها وإمكانية صمود منطقها أمام المساءلة. وهنا يمكن فرز الأحكام المسبقة المشروعة من تلك غير المفيدة، لغاية الوصول إلى اتفاق في نهاية الحوار وتفاهم، كون أن الأحكام المسبقة ، حسب غدمار، هي الحامل الحقيقي للمعرفة التي يجب دراستها ومناقشتها. وكما أنها أيضا المادة المعرفية التي يعتمدها المتحاورون في محادثتهم.

إلا أنه لا يمكن لتلك الأحكام المسبقة أن تؤدي دورها الإيجابي في الحوار ، إلا مشروطة بإمكانية تبادلها بين المتحاورين على اختلافها وتناقضها. ولذلك يوجب غدمار في العلاقة الحوارية التبادلية والتشاركية أن يصغي كل محاور لآراء الآخر ، شريك الحوار، إصغاء شاعريا، يتجاوز خاصية السمع الحيوي الموجود عند كل الكائنات الحية، إلى إصغاء واستماع شاعري، يقبل فيه "الآخر" برأي "الأنا" ويحاول فهم عمق الكلام وقصده وكذلك الأمر، في علاقة تبادلية، تفعل الأنا بإصغائها للآخر.

---

[1] توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص 103.

ولذلك يمكن القول، أن فعل الإنصات يرتبط بأخلاقيات الحوار، إذ القدرة على الإنصات تفوق كثيرا القدرة على الكلام، لأن أسلوب الإنصات يختلف عن أسلوب التمّلك والاستحواذ في العلاقات الحميمية بين البشر.[1]

إننا نصغي إلى فكر الآخر أكثر من أننا نسمع لصوته، ذلك لأن الصوت والكلام ، ما هما إلا تمثيل وتمثل للفكر، فنحن عندما نصغي لرأي الآخر، نعمد لفهم المنطق التي يتحدث من خلاله، والقصد الذي يريده ويبتغيه. حيث لا قيمة للكلام ما لم يكن هناك من يستمع إليه ويتفاعل معه في علاقة حوارية تبادلية.

وحسب هيدغر، المرجعية التي يعتمد عليها غدمار، الحوار لا يحدث إلا من خلال تبادل فعلي بين الكلام والإنصات، فالكلام وحده لا يؤسس الحوار. فالقدرة على الاستماع ليست نتيجة لتكلم بعضنا مع بعض، إنما هي نفسها قائمة على إمكان الكلمة ومحتاجة إليها. إننا حوار وهذا معناه أننا نستطيع أن نستمع بعضنا لبعض.[2]

في علاقاتنا الحوارية مع الآخرين، قد ندخل في حالة من الصمت من أجل الإص غاء إلى رأي الآخر وفهمه وتكوين فكر مجادل ومسائل له، لكن هناك حالة سلبية للصمت ، حيث إما تغيب الذات عن موضوع الحوار، وتحاول متحايلة ابتذال أي فكرة مضادة ، وإما يكون الصمت عقيما لدرجة أنه لا يراعي ما يقال ولا يعطيه أهمية، مما قد يحكم على الحوار بالفشل، نظرا لغياب التواصل الفكري بين المتحاورين.

إن الصمت مختلف عن الإنصات [*] فالصمت الكلي، يعني انعدام الحوار، أما الجزئي يأتي بين عبارات الحوار، وهو جزء من لغة الحوار، يعيد المتحدث فيه ترتيب أفكاره أو استكمال حديثه بوسائل غير لغوية تعبيرية كالإش ارة والإيماءة، أما الإنصات فيرتبط أكثر بالمتلقي بالحوار

---

[1] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع التراث، ص 96.

[2] توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النص الأدبي بين هيدجر وجادامر، ص 20.

[*] حسب منظور هيدغر، قد يتطابق الإنصات مع الصمت الكلي، فنكون إزاء حالة صوفية يطلق عليها هيدغر ، عملية الإنصات لصوت الوجود.

الداخلي ويعني أن ثمة شيء ما يقال سواء خارجيا في حالة الحوار مع الآخر، أو داخليا في حالة الحوار مع الذات.[1]

وكما أن الإنصات يختلف عن الصمت، كونه إصغاء شاعري وخلّاق، يبدع وضعية مجادّلة وفاتحة لأفق نقاش آخر، فإنه أيضا مختلف عن أسلوب التمّلك والاستحواذ، حيث أننا عندما نصمت إصغاء للآخر نكون قد أعطيناه مساحة للتعبير عن نفسه وآراءه ، والكشف عن حقائق الفكر الممكنة، ونكون أيضا بذلك قد تجنّبنا احتكار الحوار، وإقصاء شريك الحوار من المشاركة في المناقشة، حيث دائما يكون الحوار تجاذب بين أطراف دون رغبة مسبقة في تغليب كفة طرف عن آخر.

تتجذّر ظواهرية اللغة داخل فلسفة الصمت التي تجعل التعبير الخلاق متميّزا من خلال اللغة الضمنية.[2]إن أسلوب الإنصات إذن مختلف عن أسلوب التمّلك والاستحواذ، فالإنصات يعني التوّرط والاستغراق والوقوع في الشرك، حيث نكون مأخوذين ومسلوبين، وفي حين أن العين تبقي نفسها دائما على مسافة مما تشاهده، فإن الأذن تمنح الآخر اقترابا مما، وتتيح له أن يدخل إلينا ويتملّكنا، ولذلك فإننا نقول في التعبير الشائع " أعطني أذنك ".[3]

ذلك لأن حصول الاستماع، ومن ثم الإصغاء للقول دلالة على الانتباه للرأي والاهتمام به وما هو دارج أيضا في قولنا " أعرني انتباهك "، تجاوب معي بنظرك إلي ، واستماعك بإصغاء لما أقول في تركيز ينفذ إلى عمق ما يقال. وكذلك يفعل الأستاذ مثلا عندما يطالب تلامذته بالإصغاء لما يقول جيدا دون التمويه وراء تلك النظرات المرّكزة عليه ، للدلالة على انتباههم إليه وحضورهم الذهني معه. ولذلك أيضا كانت عبارات وكلمات الموافقة والتأكيد ، دلالة على التفاعل والتجاوب الإيجابي. بقول نعم أو اختراق الصمت والإصغاء والتدخل لتأكيد الفهم.

---

[1] عبد المحسن، ماهر، جادامر والحوار مع التراث، ص 96.

[2] ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي، ص 56.

[3] توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النص الأدبي بين هيدجر وجادامر، ص 20.

إن "المشاركة" و"الحوار" مع "الآخر"، لا ينبغي أن يقفا عند حدود النوايا الداخلية، وإنما هناك شروط تاريخية وقدرة ذاتية على "الإنصات" لصوت الآخر.[1]

ففي العلاقة الحوارية لدى غدمار، يترفع المحاور عن محاولة إثبات وجوده عن طريق هدم الآخر، والتركيز على أوجه القصور والضعف في كلامه وأفكاره. وبذلك تتجلى الحقيقة كحالة أنطولوجية مجاوزة لكل التناقضات التي يمكن أن تحملها الأطراف المتحاورة، يعني ذلك التخلي عن الشكل التقليدي للحوار، بحيث يحمل كل طرف رأيا معارضا للطرف الآخر يعتقد أنه الصواب ويظل مصرا على هذا الاعتقاد، حتى أنه في غير هذا الاعتقاد، قد لا يهتم بإثبات صدق رأيه قدر اهتمامه بهدم الرأي الآخر، الأمر الذي يجعلنا إزاء حالة ازدواجية عقيمة طرفاها: فكر متهدم، وآخر ينقصه اكتمال البناء.[2]

---

[1] عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية ص 63.

[2] المرجع نفسه: ص 97.

مجادلة التأويلية النقدية لغدمار:

رغم تشييد غدمار للفلسفة التأويلية على أسس إنسانية أخلاقية و اجتماعية، تنطلق من الإنتاج الإبداعي اللغوي، التاريخي والجمالي، وتهدف إلى حالة من التواصل والتوافق في العلاقات الإنسانية، التي تؤّطرها قيم أخلاقية محضة تقود الذوات المتحاورة إلى بلوغ معرفة مشتركة متفّق عليها، دونما الإصرار على الاحتكار المعرفي، ومركزية العقل، ودونما أيضا إقصاء للآراء وإضعاف لمعقوليتها.إنها فلسفة تؤسس لأبجديات الحوار الإ تيقي، الذي يقود إلى التفاهم والإتفاق ويراعي المواقف المختلفة، ويبني فهمه للآخر وآراءه من منطلق قاعدة الإرادات الحسنة.

رغم ذلك، إلا أن هناك بعض الأصوات التي تعالت منتقدة هذا الفكر الإنساني، إما بلغة فلسفية تفكيكية عميقة، لا تقبل بالعود الميتافيزيقي كما مثّله جاك دريدا، وإما بلغة فلسفة تأويلية نقدية تواصلية لا تجد مانعا في اعتماد خطابا فكريا لاذعا ولغة فلسفية وترمي زية توصيفية ساخرة كما مثّلها يورغن هابرماس، الذي هاجم فلسفة غدمار ودخل في معركة فكرية واسعة معه.

ونحن نحاول إستعراض هذه المواقف المتناقضة والمتجادلة حول لغة الحوار والإرادة الحسنة سوف نعمد على توظيف تلك الآراء في محاورات أشبه بمحاورات أفلاطون، حيث يظهر دريدا وهابرماس في موقف السائل المعترض وغدمار في موقف المجيب المدافع عن موقفه أو المفسر والموّضح لمنطق فلسفته. وإن كانت المجادلة أو المحاورة ستظهر كأنها تدور مع متحاورين طرشان، لا أحد يستمع فيها لصوت الآخر أو لرأيه. وهذا ما يستدعي منا إثارة سؤال إقتران النظرية بالتطبيق أو سؤال إمكانية فلسفة الحياة، وعيش الفلسفة.

فكيف خاض هؤلاء المنظّرين لتأويلية فلسفية حوارهم ومجادلتهم ؟ ! هل حقا حوارهم كان بمثابة حوار الطرشان الذين لا يسمعون للصوت والرأي، أم حوار العميان الذين يوّظفون فكرهم في جانب واحد من جوانب الحياة الإنسانية، ويغضون البصر عن جوانب أخرى، كل واحد منهم

يمسك بطرف ويشد بأحكام ليكونوا في الأخير حلقة واسعة مضغوطة، لا أحد يستطيع الالتقاء فيها بالآخر؟!

1 -دريدا وتفكيك الإرادة الحسنة للحوار :

ينطلق جاك دريدا في نقده لفلسفة الحوار لدى غدمار من فكرة "الإرادة الحسنة " ، التي سبق وأن حضر له محاضرة حولها في باريس عقبها بمناقشة لما اندرج فيها من أفكار متعلقة بالعلاقة الحوارية بين "الأنا" و"الأنت" وجوهرها الذي يمكنه أن يقودها إلى التفاهم والاتفاق في الأخير. إنه جوهر "الإرادة الحسنة " حيث يطرح جاك دريدا ثلاث أسئلة مناقشة للفكرة لدى غدمار ويجيب عنها هذا الأخير موّضحا موقفه ومقصده.

بداية تجدر الإشارة إلى الطريقة التي طرح فيها جاك دريدا أسئلته والوضعية التساؤلية التي آثر أن يظهر عليها. لا كسائل باحث عن تحصيل المعرفة، ولكن كمناقش يحاول بفكره التفكيكي الولوج إلى عمق ما قيل والبحث عن لا منطوق خلف المنطوق، حيث يقول :" فحول البروفيسور غدمار نحن مجتمعون هنا، فإليه أودّ توجيه هذه الكلمات وإليه أريد إكرامه ببعض الأسئلة.[1]

إن جاك دريدا عندما يطرح أسئلته، فإنه يُكرم بها، وأي كرم، ذلك لأنه وغدمار يعلمان القيمة المعرفية للسؤال كفن للتفكير، وكمُوّلد للمعرفة، حيث عندما يطرح السؤال، فإنه سيثير معارف متجددة، ويفتح آفاق أخرى لم تكن متوقعة أثناء النظير للفكر، أو أثناء خوض مجادلة.

1 - يتعلق سؤال جاك دريدا الأول، باستحضار الإرادة الحسنة في الحوار، والإقناع الكامل بالرغبة في الاتفاق، حيث عندما ينطلق المتحاورون في محاورتهم من هذه القاعدة، إنها الإرادة الحسنة، أو حسن الظن، والاستعداد المسبّق لقبول رأي الآخر ومناقشة، فإنهم سيتجهون في الأخير إلى إمكانية الاتفاق والتفاهم.

يقول جاك دريدا:" سؤالي الأول هو كالتالي: ألا يفترض هذا الأكسيوم (البديهية) المطلق – ذلك– أن الإرادة تظل صورة هذه اللامشروطية والملاذ المطلق والتصميم المعَوّل عليه في نهاية

[1] غادمير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، ص 184.

المطاف ؟ ما الإرادة – كما يقول كانط – إذا لم يكن ثمة شيء حسن مطلقا سوى الإرادة الحسنة ؟ ألا ينتمي هذا التصميم المعوّل عليه إلى ما يسميه هيدغر بموقف وجود الموجود كإرادة أو الذاتية الإرادية. ألا ينتمي هذا الخطاب – في ضرورته ذاتها – إلى عصر ميتافيزيقا الإدارة.؟ [1]

يجيب غدمار عن هذا السؤال ، الذي يتّهمه فيه دريدا بالعودة إلى الميتافيزيقا والابتعاد عن واقع الحوار الحقيقي، ويوضح جازما بأن أسئلة دريدا تلك حول التأويل وممارساته كما قدّمها غدمار تبين أن ملاحظاته وآراءه لم تبلغ هدفها المرجو، أي أنها لم تبلغ لحظة إدراكها وفهمها من طرف المتلقي. ولأجل ذلك سوف يحاول فهم تلك الاعتراضات، كما يحاول أن يكون هو مفهوما من طرف الآخر، وينفي انتماء جهده التأويلي إلى الموروث الميتافيزيقي أو المفهوم الكانطي للإدارة الحسنة.

يقول في ذلك غدمار "الإدارة الحسنة "تعني عندي ما يسميه أفلاطون " eumenies elenchoi" هذا يعني أننا لا نشغل بالنا في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أننا على حق إطلاقا، وإنما نبحث بالأحرى عن تدعيم وجهة نظر الآخر بقدر الإمكان ، بحيث أن خطابه يصبح منيرا وواضحا نوعا ما ، يبدو لي أن هذا الموقف هام وأساسي لكل فهم ، فهو مجرّد إثبات (أو شهادة)لا علاقة له بالنداء وبالأخلاق فالكائنات عديمة الأخلاق تسعى أيضا إلى التفاهم . لا أتصوّر أن دريدا لا يتفق معي حول هذا الإثبات.[2]

يرد غدمار على دريدا في فكرة الإرادة الحسنة، كون أنّ كل ذات تسعى إلى هدف فهم الآخر فيما يقول أو فيما يكتب عن طريق تأويلية فلسفية "التأويلية الفلسفية من زاوية تحديدها كفن للفهم، إنما يتعلّق بفهم الكلام والكتابة" [3].ولا يمكن أن نصل إلى هذه المرحلة إذا انطلق المتلّقي أصلا ومسبقا من نية وإرادة سيئة كتلك التي اعتمدها السفسطائية كقاعدة من أجل

---

[1] المصدر السابق : ص ص 184 ، 185 .

[2] المصدر نفسه : ص 187 .

[3] H .G. Gadamer, L’art de comprendre : p150.

المغالطة وإثبات وفرض الرأي الخاص، هـ ذا ما كان يقصده غدمار، ويحاول في جوابه هذا تفسير رؤياه وتوضيح بساطة ووضوح فكرته التي لا تستدعي اعتماد ممارسة تفكيكية لأنها تفصح وتؤسس لا تضمر وتلعب لعبة الاختفاء.

"فكل من يتفوه بلفظ، فإنما يرغب في أن يكون مفهوما (يفهمه الآخر) وإلا التزام الصمت وعدم الكتابة. وأخيرا لديّ هذه القضية الواضحة والسامية: لكي يوجه إليّ دريدا الأسئلة، فلا بد أن يفترض أنني أريد فهمها فعلا، وإذا كان هذا لا علاقة له بالإرادة الحسنة الكانطية، فلا علاقة له بالمقابل، بالتمييز بين الجدلية والسفسطائية".[1]

2 - سؤال جاك دريدا الثاني يتعلق بإدماج الفلسفة التأويلية عند غدمار بالتأويل النفسي الذي يعود إلى فلسفة نيتشه وممارسته للتأويل على الذات الإنسانية وإرادة القوة التي ترتقي بها إلى مرتبة راقية من الإبداع.

يقول دريدا:"ماذا نصنع بالإرادة الحسنة باعتبارها شرط الاتفاق – وأيضا الخِّلاف – عندما نريد إدماج هيرمينوطيقا التحليل النفسي في الهيرمينوطيقا العامة ؟ . ما هي الإرادة الحسنة بالنسبة للتحليل النفسي ؟ هل يكفي، كما يذهب البروفيسور غادامر ،مجرد توسيع التأويلي ؟ هذا التأويل هو أقرب إلى التأويل النيتشوي منه إلى التراث الهيرمينوطيقي ؟!.[2]

يجيب غدمار:" لا أعتقد أنني سأفهم عندما ينسّب إليّ إرادة إدماج تأويلية التحليل النفسي – نفهم من ذلك المسار الذي يتّبعه المحلّل قصد مساعدة المريض في فهم ذاته وفك عقده النفسية – في التأويلية العامة أو توسيع أشكالها الكلاسيكية الساذجة في الفهم. عكس ذلك هدفي كان هو تبيان أن التأويل النفسي ينحو اتجاها آخرا، وأنه لا يريد فهم ما يريد الذات قوله، وإنما – بالعكس- ما لا تريد التعبير عنه والاعتراف به".[3]

---

(1) غادمير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، ص 188.

(2) المصدر نفسه: ص 185.

(3) المصدر نفسه: ص 188.

3 – سؤال دريدا الثالث، يتعلق دائما ببديهية الإرداة الحسنة . سواءً قمنا (أولن نقيم) بها سرائر التحليل النفسي أو استفسرنا حول الشرط الأكيسوماتيكي للخطاب التأويلي الذي يسميه البروفيسور غدمار "verstehen"، "فهم الآخر" و"التفاهم المشترك" وسواءً تحدثنا عن الاتفاق أو سوء التفاهم، يمكننا أن نتساءل إذا كان شرط الفهم بعيدا عن كونه استمرارية "العلاقة"، وليس انقطاع العلاقة وعلاقة الانقطاع وتأجيل كل وساطة ؟.[1]

يجيب غدمار : "(..) مفهوم الحقيقة المتضمن في الاتصال المنسّجم والذي يحدّد الرأي "الحقيقي" لإرادة التعبير ، هو بالنسبة إليه (دريدا) عبارة عن سذاجة لا يجيزها لاحقو ا نيتشه أي نحن، لهذا السبب – بلا شك – يعتبر دريدا خطابي حول "المعاش" والوضعية الأساسية للحوار الحي لإشكاليات ومعضلات. فقط عبر هذه المبادلات التي تؤسس الحوار ولعبة الأسئلة والأجوبة يمكننا الوصول فعلا إلى التفاهم، وهو السبيل الذي ألحّ عليه أفلاطون بلستمرار، و نتمّكن فيه من عزل واستبعاد الاتفاقات الخاطئة وسوء التفاهم والتأويلات المغرضة المتضمنة في الكلمات كما هي".[2]

يذّكرنا غدمار، بأننا نعيش ونقرأ داخل اضطرابات التاريخ، وإن موقعنا الحالي لم يعد يحمل افتراضات مطلقة أو موضوعية أكثر من أي موقع آخر . لسنا كغراء، أسوأ أو أفضل، من القراء الأوائل، إذ لدينا مثلهم، قوة وضعف، نقاط ذكاء وسذاجة.[3]

إن البداية بالنسبة لغدمار قد تحدث كيفما اتفق، وذلك عبر انخراطنا في حوار معين، حوار يكون مفتوحا في أغلب الأحيان مادامت حدود اللغة ذاتها تملك دائما القدرة على التوّسع ،

---

[1] المصدر السابق : ص 186.

[2] المصدر نفسه : ص، ص 188، 189.

[3] جاسير، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر . وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف ط 1، 1428 هـ، 2007 م، ص 151.

ولذلك يعتقد غدمار أن المنعرج الأنطولوجي يأتي، وبكل بساطة، كحوصلة لأطروحته حول التأويلية الشاملة والتي مفادها أن " الكائن الذي يمكن فهمه هو في النهاية لغة " [1]

أن تفهم يعني أن تفقد القدرة على التأويل والشرح (وهو ما يقع لنا عادة، فنحن ولشدّة انشغالنا بما نحن بصدد فهمه لا نستطيع استيضاح أو توضيح ما يجري لنا، لذا فإن غاية ما يرمي إليه غدمار هنا، هو أن يبيّن لنا بأن الفهم، بما هو حدث تاريخي، ليس سيّد مصيره، فإذا كان هيدغر يسعى إلى التأكيد على شفافية التأويل الذي ينبغي عليه أن يُخرج إلى العلّن كل مكونات الفهم فإن غدمار يلمّح، وعلى النقيض منه، على ضبابية التأويل.[2]

إن نقاط الاختلاف بين دريدا وغدمار تتمثل في أن دريدا ينطلق دائما من استحالة الفهم فمن يعتقد أنه يفهم شيئا ما، يتجاهل حسب رأيه، تلك العناصر "في نص أو خطاب" التي تستعصي على الفهم. وإذا كان الفهم لدى دريدا فعل عنف، فهو بالنسبة لغدمار– إذا استعملنا لغة مجازية– فعل عشق. فعلى الحوار حسب دريدا أن يبرز نقاط الاختلاف والغرابة بين المتحاورين. بينما غدمار يؤكد خلاف ذلك على نقاط الالتقاء، ففي رأيه أن وجود نقاط الاختلاف والغرابة بين المتحاورين مرتبط بنقاط الالتقاء التي تجمع بينهم. فحتى الاختلافات تشير في النهاية إلى نقاط الالتقاء.[3]

أن نفهم لا يعني الهيّمنة، السّيطرة وصنع النتائج القابلة للتحقيق ، والتي تكون مستقلة عن الملاحَظ، كما ينصحنا بذلك العلم الحديث، وإنما يعني أيضا أن نُؤخذ داخل دوامة التساؤل وأن نباشر حوار مع الآخرين.[4]

---

[1] غراند إن، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر.عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 1428هـ، 2007م، ص، ص 123، 124.

[2] غراند إن، دايفيد، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص132.

[3] هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للخبرة الهرمنويطيقية، تر. رشيد بوطيب (مجلة فكر وفن) العدد 75، كولن للطباعة والنشر، بون، 2002، ص 44.

[4] المرجع الأسبق: 132.

2 -هابرماس ضد غدمار في اللغة الأيديولوجية:

رغم أن يورغن هابرماس، هو الآخر من الفلاسفة الذين استهوتهم الفلسفة التأويلية واعتمدوها في ممارساتهم ودراساتهم الفلسفية، إلا أنه (أي هابرماس) يبني التأويلية النقدية من أجل فلسفة تواصلية حقيقية، لا تلغ غاية العقل في بلوغ الموضوعية، ولا مشروعية تمتّعه برخاء التقنية بداعي القول بأزمة التقنية أو أزمة العلوم الأوربية والموضوعية التي حمل لواءها كل من هوسارل وهيدغر وواصل غدمار في نفس النهج الذي رسّمته له الظواهرية والأنطولوجيا.

ذلك ما دفع هابرماس إلى الدخول في معركة فكرية مع غدمار، استعمل فيها كل الأسلحة الممكنة من أجل العودة إلى الفكر البراغماتي، بحيث كان نقد هابرماس لاذعا لدرجة أنه اعتمد لغة توصيفية، تعتمد التهكّم والسخرية . فمن أي منطلق فلسفي انتقد هابرماس الممارسة التأويلية للحوار لدى غدمار؟!.

لقد سخر هابرماس من إحجام غدمار عن التنظير في المنهج التأويلي و اكتفائه بمجرد عرض مفاهيم موغِلة في التجريد من مثل "الآفاق" و"التحام الآفاق" ، الأمر الذي استهدف التأويلية لوابل من التهكّم والازدراء من جانب الوضعيين.[1]

لا يتوانى غدمار في الرّد على الاعتراضات وتوضيح وجهة نظره، حيث يؤكد على أهمية التأويلية الفلسفية لمجالات الحياة بما فيها العلم، ويدفع عن فكره اتهاما كهذا من طرف الوضعيين يجعله يوغل في التّجريد، خاصة عندما يصرح باغتراب الإنسان عن عالمه بسبب الإبستمولوجيا والمنهج.

يقول:"حقيقة ومنهج لم يسعَ أبدا إلى إعطاء خاصية مطلقة للتضاد المتضَمن في عنوانه، ولكن إذا كانت علوم الروح قد أسست جيدا لنقطة انطلاق التحليل، فذلك لأنها وحّدت التجارب، من حيث أن المنهج والعلم ليسا مطلقا في رهان، والتجارب الداخلية للعلم هي مثل تلك الخاصة بالفن والثقافة المدوّنة من طرف تراثها التاريخي(...) التجربة التأويلية بالتناظر في عمل كل تجربة

---

[1] عادل، مصطفى، فهم الفهم، ص 298.

هي بعيدة عن كونها موضوع للمسافة المنهجية، إنها تسبقها، بالعكس نحن نطرح على العلم أسئلته ونتيح امكانية ظهور موضوع أعمال مناهجه".[1]

كما أن من المفاهيم التي انتقدت بشدة من طرف هابرماس،كما من طرف دريدا هو مفهوم "الإرادة الحسنة"التي جعلت النقّاد ينظرون إلى غدمار كفيلسوف يهيم في فضاء طوبوي ميتافيزيقي بعيدا عن الواقع المعاش وتمظهراته، كما يجانب حقيقة الطبيعة البشرية ويجهلها.

من منظور غدمار، لا بد للحوار من "الإرادة الحسنة " لإنتاج أرضية ملائمة للتفاهم، هذا الموقف يخفي انتقادات كثيرة وجّهت إليه، منها لهابرماس يتّهم هفيها بالعداء للعلم والموضوعية و انتصاره للتقليد وسلطة التراث، كما يصفه بالفيلسوف المحافظ.[2]

يرد أيضا غدمار على القول بعدم بامتلاكه للوعي الثوري ووصفه الفيلسوف المحافظ، بتحديد قيمة العمل التأويلي الذي تعنى به التأويلية الفلسفية لديه، ومن منظور غدمار الحفاظ على التراث ليس أقل ثورية من ثورية التجديد في حد ذاته.

يقول:" إن عمل التأويلية الفلسفية هو إظهار لأنماط السعة التأويلية وتقييم أهميّتها الأساسية من أجل مجموع فهمنا للعالم تحت كل هذه الأشكال: منذ التواصل البين–إنساني، إلى التمّظهر الإجتماعي، منذ تجربة الفرد في محيط المجتمع، منذ التراث من ناحية الدين والحق، الفن والفلسفة إلى قدرة التفكير المؤسسة على الوعي الثوري"[3]

وبما أن هابرماس لديه مرجعية فكرية ماركسية، فإنه يجعل قاعدة تأويليته النقدية سياسية إيديولوجية، باعتبارها المجال الخصب لصور التقنّع والخداع و ظهور الحقائق الزائفة التي لابد من إحالة الشك إليها و انتقادها ومحاولة غربلة معارفها التعتيمية من أجل بلوغ الحقائق الأصلية والموضوعية.

---

(1) H .G. Gadamer, L’art de comprendre : p130.

(2) معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص236.

(3) H .G. Gadamer, L’art de comprendre : p123.

ولذلك أيضا أصبحت الإرادة الحسنة التي أقام عليها غدمار لعبة الفهم والتفسير، متصدّعة وخاوية، تتهاوى أمام قوى الأيديولوجيات العميقة التي تمارس تأثيرها خفية.[1]

يزعم هابرماس أن المشكلة الجذرية في تأويلية غدمار هي أنه يظن أن كل حوار بين ذات وموضوع، أو بين ذات وأخرى، هو حوار صادق وأصيل ، ويظن أن كل التحام بين أفقين هو التحام حقيقي. لم يضع غدمار في حسبانه احتمال وجود حوار زائف وإجماع زائف ولم يدُر بخلده أن لعبة الفهم والتفسير الجارية المتدفقة يمكن أن تفسدها القوى الأيديولوجية المسيّطرة والعنيفة والمشوَّهة والتي قد تشق وتدّق بحيث لا يراها ولا يحسبها اللاعبون أنفسهم.[2]

يرد غدمار بقوله:"يرتبط هابرماس بالموضوع الذي يعتبر مركز اهتمامات المعرفة الاجتماعية من منظور البحث عن المشروعية للوعي بالتحوّلات الاجتماعية الداخلية والخارجية عن طريق تأويل اللغة ونقد الأيديولوجيا، من أجل أن تكون ذاتها فعل التفكير الذي يُفسّر في اللغة ويتحوّل إلى الكشف عن "الزيف الذي يتوّلد عن طريق اللغة(...)والأيديولوجيا ليست فقط غير متاحة الفهم بصفتها وعيا لغويا خاطئا، ولكن لا يمكننا أيضا أن نكون على فهم لمعناها الحقيقي، مثلا ذلك الموجود في اهتمام السلطة، حيث يتضمن مواضيع غير موعاة، المحلل النفساني هو من يجلبها إلى الوعي"[3]

إن هابرماس ينظر إلى غدمار وكأنه شخص لديه رؤية ساذجة للأمور لدرجة أن يتغافل عن لعبة الأفكار السياسية وممارساتها ولعبة الأيديولوجيات التي تضمر ما لا تظهر ، وتسعى إلى تحقيق مآربها عن طريق منطق ذرائعي كما أنه يجيد لعبة التخّفي والخداع، وأحيانا ينظر إليه على أنه فيلسوف محافظ، يحتاج إلى روح ثورية تمرّدية، تجعله يستفّز مَواطن التحايل ويكشف أي رغبة للخداع. ليبدو في الأخير أنه انتقد المدرسة الرومنسية في فلسفته التأويلية، إلا أنه لم يخرج عنها.

---

[1] معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص 237.

[2] عادل، مصطفى، فهم الفهم، ص 299.

[3] H .G. Gadamer, L'art de comprendre : p, p133, 134.

يرى هابرماس أن فهمنا للعالم أو لكلام الآخرين ليس أصليا وصحيحا، بل إنه يتعّرض في الغالب للتشويه من طرف علاقات السلطة. ولهذا، فإن علينا بادئ ذي بدء أن نحلّل علاقات السلطة داخل مجتمع ما، إذا أردنا تحقيق فهم"خالص" غير متأثر بالعنف أو بالبنى السلطوية.[1]

لقدّ كان غدمار يظن أن الحوار الذي يجمع بين "الأنا" و"الأنت"، حوار أخوي وصريح، وأنّ الالتحام بين أفقين، هو التحام حقيقي، لكنه أغفل حقيقة وجود "حوار زائف" يُضمر شكلا من أشكال الأيديولوجيا، ويحوّل علاقة "الأنا" – "الأنت" من علاقة إتيقية مبنيّة على الحوار المتبادل إلى قوة وسّيطرة.[2]

يرد غدمار بقوله:" أيضا يقول هابرماس: الحوار العقلاني المتحرّر من الضغوط، الذي يمكنه أن يحيد عن الانحرافات، يفترض مسبقا ودائما تقديرات ما عن الحياة المستقيمة، إذن فقط حوار ما يمكنه أن ينجح" إن فكرة الحقيقة التي تقاس بالاتفاق الحقيقي، تتضمن فكرة النضوج(...) هذا المقياس للحقيقة الذي استخرج مصطلح الخير من فكرة الحقيقي، ومصطلح الوضوح الخالص للوجود، الميتافيزيقا قد أردته بالنسبة إليّ مألوفا. إن مصطلح الوضوح الخالص في أصله في النظرية الوسيطية للوضوح، هي هنا تتجسد في الملاك الذي له علاقة الامتياز بالنظر للإله في جوهره، إنني أعاني من أجل ألا أتهم هابرماس بالفهم الخاطئ للأنا أنطولوجيا(...) أكيد، إنها تحديدا أنطولوجيا خاطئة(Fausse Ontologique)، تلك التي يعيبها عليّ هابرماس، مثلا: لأنني لم أر تعارضا استثنائيا بين السلطة والتنوير، هذا سيكون خطأ بالنسبة لهابرماس، لأن ذلك يفترض مسبقا أن "الاعتراف الشرعي"بدون اتفاق الذي يؤسس لسلطة، سيرد دون عنف، أليس لدينا الحق في وضع هذا الفرض".[3]

---

[1] هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للخبرة الهرمنويطيقية، تر. رشيد بوطيب ص 44.

[2] معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص 237.

[3] H .G. Gadamer, L'art de comprendre : p163.

رغم أن هابرماس يتفق مع غدمار في أن الحوار يجب أن يكون تفاعلا متبادلا حرا بين قوتين إلا أنه يرى أن الحرية التي يقوم عليها الحوار مهدّدة في الصميم. فما أن يصاب الحوار بعدوى الأيديولوجيا، حتى تنهار حرّيته ويصبح الاتفاق الذي يفضي إليه الحوار اتفاقا زائفا.[1]

ولأن غدمار ينظر إلى التأويل بالدرجة الأولى، كتأويل لغوي الذي يمكن من خلاله كشف تعابير الحياة والتجربة الإنسانية المعاشة في التاريخ كأثر واللغة كنص و الفن كعمل إبداعي ، فإن هابرماس قد هاجم أيضا هذا الطرح ورأ ى أنه، أي غدمار، قد أغفل جانبا أساسيا يتعمّد إخفاء حقائقه مستعملا لغة زائفة ، ويشارك في حوار يتحوّل إلى مفاوضات يتنازل أحد الطرفين فيها للآخر، وفي الأخير يصلون إلى الاتفاق حول حقيقة زائفة.

إن الفهم يحدث في اللغة، في حين نجد أن اللغة، كما يؤكد هابرماس، لا تعكس إلا جانبا واحدا من الواقع، ذلك أن الإحاطة بالنشاطات الاجتماعية تقتضي أن تنتظم هذه الأخيرة في مجال موضوعي يتكوّن من اللّغة، العمل والسلطة.[2]

إن اللغة من منظور هابرماس كيان إيديولوجي يختزن في قلبه الزّيف والخرافة والاستلاب. وإذا كانت الأيديولوجية في اللغة قمعية كابتة، فإن فهم اللغة لا جدوى منه، ما لم يتم التحقّق من الأيديولوجيات وتمحيصها. ثمة فرق بين الفهم من خلال اللغة وبين الانعتاق من اللغة.[3]

لعل نقد هابرماس لغدمار في مفهوم اللغة، ولعبة الإيديولوجيات التي تتخذ من اللغة وسيطا للخداع وتوصيل فهم ما ومعنى ما كرسالة مشفّرة أو حتى صريحة، لعل ذلك لا يجعله يختلف مع غدمار في أن ممارسة لعبة التأويل هي في حد ذاته ممارسة للعبة لغوية، إلا أنه يعتبر اللغة الوسط المناسب لنشر الحقائق الزائفة، وتميز الأفكار المضلِّلة الخادعة التي تسعى في الأخير إلى التشويش على الفهم وتشويشه، والأدهى من ذلك أنها ممارسة سلطوية أيديولوجية مقصودة ومتعمّدة، لا بد

---

[1] معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، ص299.

[2] المرجع نفسه، ص 237.

[3] عادل، مصطفى، ص 299.

لها من عقل تأويلي فطِن لا ينخدع بسهولة بمغريات الممارسات الرومنس تي والتصورات الميتافيزيقية التي يحسبه، انخدع بها غدمار.

وهكذا تصبح اللغة، وهي الوسط الضروري للحوار الغاداماري، حاملة للعدوى الأيديولوجية وهكذا يبدو غدمار في صورة كاريكاتورية لجرّاح خطِر يحمل حقيبة آلات جراحية ملوّثة.[1]

يقول غدمار:" لقد أصرّ (هابرماس) على إنكار شرعية الوعي الثوري وإرادة التغيير لديّ. وإذا عارضت هابرماس في أن خطاب الطبي- المريض لا ينبغي اعتباره متعلّقا بالحوار الاجتماعي. وإليه أطرح السؤال التالي: في الموضوع المتعلق بالتفسيرالذاتي للوعي الاجتماعي- وكل نمط للحياة هو تفسير ذاتي، هل نصل في مساءلتنا له إلى إعلان الوضوح؟ وما هو التأويل غير المستدعى؟ أوّجه هذا السؤال للمماثلة المؤكدة من طرف هابرماس. في حالة التحليل النفسي ستكون الإجابة من طرف سلطة الطبيب الذي يعرف، لكن في الميدان الاجتماعي والسياسي، تُفتقد هذه الخاصية بالتحليل عن طريق التواصل، أما في المعالجة يكون المريض على ثقة إراديا، لأنه يعرف كونه مريضا.[2]

ومن منطلق هابرماسي التشكيكي وتأثره بفلاسفة مدرسة الارتياب ، خاصة منهم ماركس وفرويد فإنه يحيل كل معرفة، وخاصة إن كانت متعلقة بالسلطة والسياسة والأيديولوجيا، على محك الشك وعلى غربلة العقل التأويلي النقدي. كما نجده يفترض الزيف في كل حقيقة ، والخداع في كل معرفة منظّر لها، إلا أن يقوم بممارسة نقدية تأويلية تكشف له عن الحقيقة الأصيلة والموضوعية.

---

[1] المرجع السابق: ص 300.

[2] H.G.Gadamer, L'art de comprendre, p166.

لقد شيّد هابرماس نظرية تأويلية تبدأ من افتراض أن كل معنى ينتج عن الاتفاق هو موضع شك في أن يكون نتاج اتفاق زائف، وأن يكون من ثم معنى زائفا. ومهمة التأويلية النقدية إذن هي البحث عن اتفاق حقيقي ومعنى أصيل.[1]

غدمار لا ينفي ممارسة التأويلية الفلسفية في كل أنماط الحياة التي قد تتشكل في اللغة والتاريخ والفن، أما الأيديولوجيا ولغتها بل وخطابها لا بد له من رؤية نقدية تأويلية، إلا أنها لا تزعم بلوغ الحقائق الموضوعية" إذا توّجهنا إلى إشكالية تأويلية، تجعل الحقيقة تفرض القبض عليها من أجل تشّكل كلي، سخافة، كون المصادر الحقيقية للعمل والسلطة يمكنها التموّقع خارج تلك الحدود(...) إن أيديولوجية اللغة ستصبح في الحقيقة سخافة كبيرة، إن الوجود الذي يمكننا فهمه هو اللغة".[2]

يلتمس التأويل الكشف عمّا هو متخّفي، وتهيئة مكان للحقيقة في الوضوح، وفي السطوع وفي الانفتاح. والتأويل يحدث في فضاء الاختلاف. ولكنه يحدث هناك في فضاء الاختلاف، ليس عن طريق توجيه التساؤلات إليه ، ذلك لأن توجيه التساؤلات إلى شخص ما يعني إقامة مكان لسلطة، ولمدلول متعالٍ، ومكان لملاذ أخير غير أن الذات، ليست أهلا لثقة كهذه. وسيكون من قبيل الخطأ خلع ثقة كهذه عليها.[3]

إن مهمة توجيه التساؤلات لشخص ما، يمكن أن ينتج إما الحقائق وإما الأكاذيب . ومع ذلك فإن القضية هي أنه حتى لو كان ذلك الشخص — سوء أكان ذاتا متعالية، أو مصدر للمعرفة، أو موقعا سلطويا — نقطة إحالة مشروطة. فإن الذات هي نفسها تستطيع أن تعرف ما

---

(1) عادل، مصطفى، فهم الفهم، ص 301.

(2) H .G. Gadamer, L'art de comprendre : p 134.

(3) سلقرمان، ج.هيو، نصيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر.حسن ناظم علي وحاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 66.

إذا كانت تنتج حقائق أم أكاذيب. لن يكون السؤال على الإطلاق، الطريق الوحيد لحل المشكلة فإن لم تكن ثمة تساؤلات فلن يكون ثمة مدار قلق: إذًا ما من أكاذيب وما من حقائق ستقدّم.[1]

إن إنتاج الحقائق والأكاذيب، هو إنتاج للخطاب. وكما يعبّر هيدغر عن ذلك بقوله :"اللغة تتكلم، وتكلّمها يلوّح للاختلاف (dif - fernce) بالمجيء، الاختلاف الذي ينزع طابع الملاءمة عن العالم والأشياء في جانب بسيط من صلتها الحميمية ، وعندما تتكلم اللغة في مكان الاختلاف، فإنها تنتج خطابا تكون فيه الحقائق والأكاذيب ممكنة، يقول هيدغر:"إن الإنسان يتكلم فقط عندما يستجيب للغة، واللغة تتكلم وكلامها يتكلم إلينا في ما كان قد تمّ الكلام عليه".إن اللغة ليس بمقدورها أن لا تتكلم، والخطاب ليس أمامه إلا إنتاج الحقائق والأكاذيب.[2]

فكيف بإمكاننا أن نؤسس للحوار والعلاقات الانسانية من منظور أخلاقي حسب إيمانويل ليفناس؟

---

[1] المرجع السابق: ص 66.

[2] المرجع نفسه: ص 66.

من سؤال الوجود إلى سؤال الموجود:

1 . من الظواهرية إلى أخلاق الآخر:

إذا كان إيمانويل ليفناس (Emmanuel Lévinas) مفكر الأخلاق، لدرجة أرادها كفلسفة أولى، فإن ذلك سيظهر من خلال المصطلحات التي سيوظفها كالمسؤولية، العدالة، الحب الحرية..، وإذا كان المدافع عن الانسانية، الخاصة بـ" الانسان الآخر" وليس بـ" حقوق الانسان" فذلك لأن الآخر يوجد في حالة اضطهاد تحت مسميات هذه الحقوق. وإن كان تفكيره مستوحى بعمق من الدين، فإنه الدين الذي يكرس للإيمان بالإله المفارق أمام خطر حركة الإلحاد. وإذا كان الأمر كذلك مع ليفناس، فإنه وقت قراءته، ليس من أجل فقط الاعتناء بالأخلاق في حداثتنا وتاريخيتنا، وإنما من أجل وضع تلك الفلسفة في مواجهة لزومية الانشغالات الفلسفية.[1]

لقد استعار ليفناس ظواهرية هوسارل [*] كفلسفة من أجل توظيفها في فلسفة التعامل مع "الآخر" وكمنهجية من شأنها أن تحدث تلك الرابطة بين الذوات: كعلاقة قصدية تهدف إلى التواصل من خلال قراءة المعاني عبر وجه الآخر.

"الغير"(Autrui) حسب ليفناس هو الإنسان الآخر، لكن لا ينبغي خاصة فهم "الآخر" و"الأنا" على أنهما فردين اثنين يحملان نفس نمط الإنسانية، ويتشاركان من خلال ذلك نفس الجوهر أو نفس الوجود فقط، الغير هو ذلك الذي نتكلم معه، الغير هو القريب، على اعتبار لفظ القريب يحمل معنا دقيقا جدا انطلاقا من وصف علاقة القرابة.[2]

---

(1) David Rabouin, Emmanuel Lévinas,(Magazine Littéraire, Emmanuel Lévinas, Ethique, Religion ,Esthétique :Une philosophie de l'autre), N 419 Avril 2003, paris, France, p 20.

* قال ليفناس، عندما انتقل إلى فرايبورغ مدينة الظواهرية، كما كانت تسمى، من أجل رؤية هوسارل:" لقد أتيت من أجل رؤية هوسارل، فرأيت هيدغر" وحضر في جامعتها دروس صاحب "الوجود والزمن"(Sein Und Zeit).

(2) Jean-Pierre Zarader, Le Vocabilaire de Lévinas, Ellipses Edition, Paris, France, 2002, p 08.

بحسب ليفيناس فإن " المساهمة الأساسية لفينومينولوجيا هوسارل تتمثل في الكشف المنهجي عن الطريقة التي يتمظهر المعنى من خلالها ، وكيف يبرز في وعينا بالعالم ، أو بتعديد أدق، في وعينا بهدفنا القصدي نحو العالم، فالمنهج الفينومينولوجي يسمح لنا ب اكتشاف المعنى داخل تجربتنا المعيشية".[1]

إنها الفلسفة التي اعتمدها هوسارل من أجل فهم عالم العيش، العالم الذي يحيى فيه الإنسان ويسعى إلى الكشف عن معانيه، لكننا أيضا نستطيع اعتماد هذا المنهج من أجل تحديد علاقتنا مع "الآخر" الذي يشاركنا العيش في هذه الحياة، وعن طريق استقراء معاني ومقاصد الآخر ، يمكن تحقيق حالة من التعايش بين الرؤى والمعاني والمقاصد المختلفة.

يقول ليفيناس:" إن فكر بوبر [*] دفعني للانخراط في ظواهرية مجتمعية (Phénoménologie de la socialité)، المجتمعية هي بالنسبة لي الأحسن للإنسان(...)"[2]

ولذلك أحاول من خلال دراستي لقصدية الظواهرية وفهم التأويلية ، البحث عن مواطن التلاقي التضايف ، بحيث تخدم الفلسفتين . والبحث عن سبل التفاوض والتحاور بين الذوات الإنسانية " فالوجود التاريخي الذي يهّم الفيلسوف باعتباره أنطولوجيا، يهّم كذلك الناس والأدب لأنه وجود درامي، وعندها تختلط الفلسفة بالحياة. لا نعد نعرف: هل نميل إلى الفلسفة لأنها الحياة ! أم نميل إلى الحياة لأنها فلسفة".[3]

---

(1) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، تر. إدريس كثير، عز الدين الخطابي (ملحق أوراق فلسفية، إيمانويل ليفيناس – عادل ضاهر)، العدد 17، القاهرة، مصر، 2007، ص 08.

(*) مارتن بوبر (Martin Poper)(1878-1965) فيلسوف نمساوي وجودي روحاني يهودي، انتمى إلى الحركة الصهيونية إلا أنه كان يدعو إلى التعايش بين الفلسطينيين واليهود، من أهم مؤلفاته: "الأنا والأنت" (1923).

(2)Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, Paris, France, 1995, p113.

(3) ايمانويل ليفيناس، هل للأنطولوجيا من أساس؟، تر إدريس كثير، عز الدين الخطابي (ملحق أوراق فلسفية، إيمانويل ليفيناس – عادل ضاهر)، ص 62.

إننا نحاول الخوض في جوانب و ملامح التجربة الإنسانية من خلال الطرح الظواهري " لأنه يتجه صوب شيء ما في العالم يشغلنا، ويسمح للوعي بفهم انشغالاته الخاصة و التأمل في ذاته وبالتالي اكتشاف آفاق محتجبة أو مهمشة ضمن قصديته ، إنها بمثابة إعادة اكتشاف أصل المعنى في حياتنا[1]

ولذلك نحاول أن نسقط هذا الطرح على التجربة الإنسانية والعلاقات البينية ، التي تحددها القيم الاجتماعية المتعارف عليها داخل المجتمعات . إننا بهذا نحاول اكتشاف حقيقة الذات الإنسانية وقدر الإمكانات والقدرات التي نمتلكها ، لكننا نكبتها أو نضّر هي على التستر والتخفي، وعلينا مهمة الكشف عنها.

لابد مع ليفناس من التحول من القلق إزاء الوجود إلى القلق إزاء الموجود الإنساني ، فعندما نقول "لا تقتل" " هكذا نفهم كيف أن المعنى لا ينبع إلا من الحيرة والقلق على الآخرين ، وليس على الذات وكيف أن آخرية الآخر لا تكون كذلك آخر ية، إلا عندما تضع وجود الأنا نفسه موضع السؤال بجعله يتساءل جديا وباستمرار: أمن حقي أن أوجد أصلا في المكان الذي أوجد فيه، وبالكيفية التي أوجد بها ؟! والإجابة الإيتيقية الوحيدة، هي الاستعداد الدائم للقول أمام أول طارق: ها أناذا، وبعدك سيدي".[2]

إنها إعلاقة روحية، تلك التي تجمع بين الذوات الإنسانية ، والتي يترتب عنها مشهد عام عن الحياة وطبيعتها داخل المجتمعات وفيما بينها، ولذلك كان ليفناس يصّر على تحويل مفهوم "القلق" الهيدغري من القلق عن كينونة الوجود، إلى القلق عن كينونة الموجود وقيمته وممارساته نحو الآخر، "ولذلك وجّه هيدغر تحليله فينومينولوجي للقلق كنمط أساسي لوجودنا ، ووصف كيف تفصح هذه الحالة الروحية لكينونتنا عن الكيفية التي نكون فيها متوافقين مع الوجود"[3]

---

(1) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار مع ليفيناس: ص 09.

(2) فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا، (ملحق أوراق فلسفية إيمانويل ليفيناس – عادل ضاهر)، ص 148.

(3) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 09.

بل يذهب ليفناس إلى أبعد من ذلك متسائلا: ألا تتضمن كل معرفة للعلاقات، سواء تلك التي تجمع الموجودات أو تقابلها، فهما سابقا بأن هذه الموجودات أو علاقاتها توجد أولا ؟!.

لقد كان ذلك السؤال بداية الانعطاف من الأنطولوجيا إلى الاتيقا، أو من الوجود إلى الموجود. فإن كان هوسارل قد توجه إلى الكشف عن القصد الدال من خلال بيان تبادلية الفهم فإن هيدغر قد ربطها بفهم الوجود وإدراكه بصفة عامة. ليأتي ليفناس، ويكمل الحلقة المفقودة والمتمثلة في: الربط بين الوجود الذهني (القصدية) بالعيني (الواقع) وبين الموجود الانساني." إن دراسة الإنسان ستكشف لنا الأفق الذي في داخله تطرح مشكلة الموجود، لأنه فيه يتم فهم الوجود".[1]

يقول في ذلك ليفناس " إن الإمكانية لبيان تبادلية الفهم "القصد الدال" (...) إمكانية اكتشفها هوسارل لكن هيدغر ربطها بتعقل الوجود بصفة عامة . من هنا لم يعد فهم الوجود يفترض موقفا نظريا فقط بل أصبح يتطلب كل السلوك الإنساني".[2]

إلا أننا نجد هذه الغاية في فهم الوجود، غير ذات أولوية بالمقارنة مع سؤال الموجود الإنساني والإنسانية فتبدو أولوية تحقيق التوافق مع الذوات الإنسانية ، أولى الأولويات بالمقارنة مع سؤال الوجود، لأن أي صراع بين الموجود وقريبه،قد لا يؤدي إلى نسيان كينونة الوجود وحسب ، بل قد

---

[1] ماري آن لكوريه، الإنسان الفيلسوف، ليفناس من الموجود إلى الغير، تر. علي بوملحم (كتاب جماعي)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1 ،1428 هـ، 2008م، ص25.

[2] إيمانويل ليفناس، هل للأنطولوجيا من أساس؟: ص 62.

يؤدي إلى تشويه الوجود وإفنائه، بحيث يصبح فهم الوجود آخر همّوم الإنسان ، إذا أخذنا في الحسبان قلق الوجود الإنساني.

إن القيمة المطلقة الوحيدة المرغوبة حسب ليفناس، هي الإمكانية الإنسانية بمنح الآخر الأولوية على الأنا " لا أعتقد أن هناك إنسانية تستطيع رفض هذا الفكر المثالي المقدس، لم أقل أن الإنسان مقدس، بل أقول أنه هو من يفهم أن القداسة هي غير قابلة للمنازعة"[1]

كما أنها أيضا معادلة متلازمة تلازما منطقيا ومتكافئة: انسجام إنسان _ إنسان، يؤدي إلى التقدم في العلاقة بين الإنسان _ الوجود، بينما صدام إنسان _ إنسان، لا محالة يجعل الوجود مسرحا للصدامات والصراعات. والتفكير في قيمته وقصديته، يصبح أمرا ثانويا بل وكماليا ، بينما الأصل والضرورة في أن يضفر العقل بالضروريات غير المستغني عنها، أي ضرورة عيش الموجود في وئام مع الآخر، وإمكانية تطوير الوجود والعالم المعاش يأتي بعد تحقيق المطلب الأول.

فالنزعات الإنسانية، مثل الشعور بالندم والخوف والجبن والفرح والرعب ، لم يعد ينظر إليها كإحساسات لها انعكاس فيزيولوجي أو مجرد انفعالات نفسية، بل أصبح يعترف بها كطرق أنطولوجية نتمكن عبرها من الإحساس ومن اكتشاف وجودنا في العالم.[2]

بل ويذهب ليفناس إلى أبعد من ذلك، متجاوزا فلسفة هيدغر في الحضور، ليجعل الموجود أسبق من الوجود "كل إنسان هو أنطولوجيا " ذلك أن عمله العلمي، وحياته العاطفية، وإشباع حاجاته وعمله وحياته الاجتماعية وموته ، كل هذا يتفصل بقوة تحفظ لكل لحظة من هذه اللحظات وظيفة محددة في فهم الوجود أو الحقيقة ، حضارتنا برمتها تنبثق من هذا الفهم الذي شكّل نسيانا للوجود. لا توجد الحقيقة لأن الإنسان موجود، وإنما هي موجودة لأن الوجود عامة يلف نفسه غير منفصل عن انفتاحه، أو لأن الوجود معقول هناك إنسانية.[3]

---

(1) Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, Edit ARAND COLIN, Paris, France,1997,p136.

(2) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 09.

(3) إيمانويل ليفناس، هل للأنطولوجيا من أساس ؟ ص 62.

ذلك لأن العلاقات الأخلاقية التي تربط بين الإنسان والآخر ، هي في الحقيقة سابقة على علاقة الإنسان الأنطولوجية بذاته (Egologie)، فالإنسان لم يصل إلى مرحلة العلم بالذات قبل معرفته بالآخرين الذين يشاركونه الحياة في العالم، بل إنه يستطيع معرفة ذاته انطلاقا من الآخرين، باعتبارهم المرآة تنعكس من خلالها "الأنا"، "إنني أحاول إبراز كيف أن العلاقة الأخلاقية التي تربط الإنسان بالآخر، هي في آخر المطاف سابقة على علاقته الأنطولوجية بذاته.[1]

" إن الأنا يتعرف على الآخر كغير من خلال حاجته (Son besoin). هذا الآخر الذي لا هو بعدوي(كما هو الشأن مع هوبز وهيغل)، ولا هو بمكمّل لي كما في جمهورية أفلاطون، حيث دائما هناك شيء مفقود عند الحديث عن كل فرد على حدى(...)".[2]

ولأجل ذلك أعاب ليفناس على هيدغر تقديمه للوجود على حساب الموجود، أي تقديمه أسبقية الأنطولوجيا على الميتافيزيقا، هذه الأخيرة التي ينظر إليها ليفناس على أنها العلاقة الأخلاقية مع الآخر، هذه

العلاقة التي كانت منقطعة في الفلسفة اليونانية و منذ أفلاطون حيث تظهر مع جدلة الأنا والآخر كمقابلة وتعارض بين نمطين من الوجود.

يقول بول ريكور [*]:" اللامتناهي(l'infini)، يمكن أن يقع في الطرح الأخلاقي، بينما "الكلية" (Totalité)فتعود لتتموقع في الأنطولوجيا"[3]

ينبغي أن تراعي الأنا دائما حضور الآخر وتأخذ بعين الاعتبار ، أن الآخر يراها بالمعنى المزدوج لكلمة "يرى" : (يعاينني، ويعنيني) فالعلاقة المبسوطة بهذا الشكل، ليست فقط علاقة

---

(1) ريشارد كيرني، حوار مع ليفناس، مدخل إلى فلسفة ليفناس، من الفينومينولوجيا إلى الاتيقا، ص15.

(2) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, biblio essais, Paris, France, 1987, p49.

(3) Paul Ricœur, Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas ,Presses Universitaires de France, Paris, France, 1997, p37.

تقبّل واعتراف وتحمّل واحترام إنها علاقة مسؤولية . ذلك لأن" الأنا هو المسؤول بشكل لانهائي أمام الآخر، ذلك الآخر الذي يستثير الفعل الأخلاقي للوعي".[1]

وعليه ينبغي أن تلعب الأخلاق دور التوفيق بين غريزة الأنا في البقاء والظهور والاحتكار وبين حضور الآخر وحقه في التفاعل مع معطيات الحياة، مع رغباته ومع متطلبات "الأنا"، الذي يحاول إقصاء كل آخر ينافسه ويشاركه الوجود . من منظور ليفيناس، فمثلما يضع "الآخر" "الأنا" موضع مساءلة، كذلك الميتافيزيقا تضع الأنطولوجيا موضع المساءلة " ومثلما النقد يقوّض الدغمائية، الميتافيزيقا تسبق الأنطولوجيا"[2]

إذن الرابطة الأخلاقية ، هي التي في وسعها تهذيب تلك العلاقات والتفاعلات الإنسانية ، وتظهر الأخلاق على ذلك، خطابا فلسفيا ومسؤولية لامتناهية اتجاه الآخر، هذا الأخير الذي آثر ليفناس أن يصطلح عليه مفهوم **"الوجه"** الذي يقابل الأنا ويقرأ من خلاله ذاته ، "فالعالم ينظر إلي من خلال أعين الآخر".[3]

لقد تبنى ليفناس الفكرة التي تقول، أن الأخلاق هي الميتافيزيقا، وأن الإله هو "الآخر"، وفي نقده للأنطولوجيا، يصرح بأن الأمر لا يتعلق في الميتافيزيقا بمساءلة وجود الأشياء، ولا كينونتها ولكن معرفة أنه قبل كل شيء، هناك علاقة تعالي، إنها الأخلاق.[4]

وعلى الرغم من اختلاف الآخر وغيريته ، إلا أنه يتمتع بع نصر الانجذاب نحوه من أجل معرفته والاقتداء به ، وليس الاتحاد معه أو التطابق به لأن: العلاقة بين الإنسان والآخر تكون أفضل كاختلاف وليس كوحدة والاجتماع هو أفضل من الاندماج، بل إن قيمة **الحب** تتمثل

---

(1) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p54.

(2) Jean-Pierre Zarader, Le Vocabilaire de Lévinas, p 44.

(3) Ibid : p 29.

(4) Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, p125.

في استحالة اختزال الآخر في ذاتي عينها والتطابق ضمن المشابهة، فمن وجهه نظر أخلاقية، نحن نستطيع أكثر حينما نكون اثنين".[1]

إن رؤية ليفيناس تلك جد اجتماعية أخلاقية، تتيح للذوات الاحتفاظ بهوياتها دون الانعزال عن الآخرين ودون أيضا الذوبان فيهم، لأن ذلك التعدد والاختلاف يؤدي إلى إبداع فسيفساء من التنوع والجمال ، حيث تتصالح الذوات وتتفاعل في إطار اجتماع أخلاقي ، يضمن الحرية للجميع في ممارسة غيريتهم الشخصية والثقافية، دونما أن يكون هناك إقصاء أو احتكار، وشأن ذلك شأن الحب، حيث أن المحب يرغب في الحبيب على الرغم من اختلافه، فتتفاعل الهويات المغايرة دونما أن يكون هناك ضرورة لإقصاء أو إفناء هوية والذوبان في الأخرى.

"إن مسافة القرابة هي روعة العلاقة الاجتماعية" [2] إن الهدف في التفاعل الأخلاقي الإنساني هو انسجام الذوات و تعايشها و اجتماعها و ليس في اندماجها واتحادها أو تطابقها ليس عليا أن أطالب الآخر، بأن يكون أنا حتى تكون امكانية التواصل معه ممكنة.

وبالتالي نصل إلى ما يصبو إليه ليفيناس و هو : " تزكية الاقتضاء الإيتيقي على حساب الضرورة الأنطولوجية التي قد تفضي بقتل الآخرين في سبيل الإبقاء على الأكثر إفلاحا منهم في التمسك بالمواظبة على الكينونة بسم ضرورات بقاء و تطور النوع".[3]

2 . ليفيناس ونقطة المنطلق الأنطولوجي:

تاريخ الفلسفة، تاريخ تردد بين دراسته للوجود الطبيعي والوجود الإنساني، ففي كل حقبة كانت تطغى دراسة على الأخرى ، وتسود إلى حين تطيح بها الدراسة الإنسانية، فمن دراسة

---

[1] رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص17.

[2] Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, 1995, Paris, France, p 105.

[3] فرحات، مصطفى كمال، صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغر، حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا : ص 144.

فلاسفة اليونان القدماء للطبيعة وأصل الوجود ، إلى عودة السفسطائية و سقراط إلى مسألة الإنسان، ثم يأتي أفلاطون ويعيد الفلسفة إلى السماء، وكذلك فعل في حركة عكسية أرسطو بإنزالها لها من السماء إلى الأرض.

وبعد مرور مراحل وحقب زمنية فلسفية متراوحة في معالجتها بين هذين الموضوعين، يصل الأمر إلى هيدغر الذي أخذه القلق على كينونة الوجود ، ليعارضه ليفناس بمساءلة الموجود الإنساني(*) لأولويته وأسبقيته على الوجود الطبيعي " فيؤكد على مفهوم الاختلاف الذي استلهمه من هيدغر واعتبره كأساس لكل تفكير ممكن".(1)

لقد اهتم ليفناس بالأخلاق التي تجعل "الأنا"، عين الذات تنفتح على "الآخر" في غيريته وفي هذا يتحدد معنى الوجود من خلال هذه العلاقة الأخلاقية بين "الأنا" و"الآخر"، دون الانشغال بفكرة التطابق في الوجود والبحث عن الأصل، بل ويصرّ على التكريس لمفهوم الاختلاف من أجل الكشف عن "**الوجود المغاير**" وعن كل وجود ممكن لأن "استيعاب وضعيتنا في الواقع ليس هو تحديدها، وإنما التمّوقع فيها بطريقة عاطفية . استيعاب الوجود هو التواجد في الوجود (...) حيث لم يعد التفكير هو التأمل، إنما أصبح هو الالتزام، والانخراط والاندفاع نحو ما يفكر فيه المرء، إنه حدث درامي للوجود في ــ العالم".(2)

(*) سنة 1947 نشر ليفناس " من الوجود إلى الموجود" و كان قد كتبه مستلهما من فلسفة هيدغر الأنطولوجية إلا أن تأثيرات تلك الفلسفة كانت مرفقة بحاجة ماسة وعميقة لمغادرتها والخروج عن مناخها.

(1) جاك رولان، إنسانية الإنسانية ، تر. إدريس كثير، عز الدين الخطابي ، (ملحق أوراق فلسفية ، إيمانويل ليفناس – عادل ضاهر)، ص 29.

(2) ايمانويل ليفناس، هل للأنطولوجيا من أساس؟، ص 62.

كما استعمل ليفناس تحليلات مارلو-بونتي (Merleau-Ponty)[*] بشكل موسع في فلسفته الأخلاقية اتجاه الآخر حيث حسب منظوره:" الغير حاضر في المجموع الثقافي ويتوضّح من خلاله، مثل النص الذي يعرف من خلال مضمونه، إن تمظهرات ذلك المجموع الثقافي يضمن حضوره. إنه يتراءى عبر نور العالم. إن فهم الآخر هو كذلك تأويلية (Herméneutique) وتفسير".[1]

وهذا أيضا ما يتبناه أصحاب الفلسفة التأويلية المرتكزة على دعامة الاختلاف، من أمثال جورج هانس غدمار وجاك دريدا، إنها رغبة في تجلي كل الإمكانيات الممكنة من خلال الوقوف على المختلف عن طريق فعالية تأويلية . ولذلك أيضا كان يفضل ليفناس _في قراءته للنص الديني _ الاعتماد على لفظ التأويل لا التفسير لتبدو الأنطولوجيا في الأخير ماهية كل علاقة بالموجودات. ولذلك يقدم ليفناس فلسفته الظواهرية الوجودية، التي تستعمل دلالات ورموز الفلسفة التأويلية، على أنها فلسفة تتمحور حول مفهوم **"الوجه"**

إن الفلسفة التي يحاول ليفناس تأسيسها ، تعيدنا في الحقيقة إلى الفلسفة الأخلاقية اليونانية، التي تجعل الفرد أمام الآخر محاورا ومناقشا محترما كينونته الإنسانية، إنها فلسفة سقراط التي تحاول أن تجعل الذات تتعرف على نفسها وتخرج من حالة اغترابها عن هويتها، وبالتالي هي إرادة لتهذيب عقلانية الذات وممارساتها إزاء نفسها وإزاء الآخرين، عكس ما كان يذهب إليه سارتر في نظرته للآخر.

هنا يعيب ليفناس على سارتر ويتأسف دوما على تأويله للآخر كتهديد وتدهور ، وهو التأويل الذي عبّر عنه أيضا من خلال تنظيمه لعناصر أخلاقه، من وجهة أن تفهم كفلسفة أولى

---

[*] فيلسوف فرنسي(1908-1961) تشرّب فينومينولوجيا هوسارل، من أهم كتبه: بنية السلوك(1942) ، فينومينولوجيا الادراك (1945).

[1] Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p 50.

وكاستدعاء للآخر، الذي يسبق كل البنيات الخاصة بالأنطولوجيا . يقول ليفيناس: " أن وجودية سارتر لا يمكنها أن تكون تعبير عن: أخلاق المسؤولية[1]

ذلك أن المسؤولية من منظور سارتر مسؤولية إلزامية سلبية تهدد حرية الأنا، وهذا ما يرفضه ليفيناس حيث يجب احترام الخصوصية والفردية التي تتمتع بها الذوات، وتفضي إلى اختلاف ينوّع ويثري المعارف الإنسانية والتجارب الحياتية، التي تفرز بمقتضى العلاقة التي تربط بين الموجود والآخر، فعوضا عن محو الآخر وإقصائه يجب إشراكه في التجربة الإنسانية الأخلاقية لكونه لا غنى عنه، على الرغم من تفرده ومغايرته للذات.

ولذلك كان ليفيناس يصرح في حواره مع رتشارد كيرني [*] قائلا: " يمكن لمجال التفاعل الإنساني أن يؤول إذن باعتباره جزء من تجلي العالم كحضور، ولكن يمكن أيضا النظر من زاوية أخرى، زاوية المنظور الأخلاقي . ويؤكد ليفيناس على هذه المعايير القيم حتى بقوله " زاوية المنظور الأخلاقي"[*] باعتباره موضوعا في العدالة والاهتمام بالآخر كآخر ، وفي الحب والرغبة اللذين يذهبان بنا أبعد من الوجود النهائي للعالم كحضور".[2]

إن مسألة العلاقة الأخلاقية مع الآخر، مسألة مركزية في فلسفة ليفيناس التي يمكنها دراسة الممارسات والتفاعلات الإنسانية ضمن تاريخية وجودنا في العالم، وهي المعقولية التي تجسد فلسفة الحضور الإنساني ولهذا يحاول ليفيناس تجاوز فلسفة الحضور اليوناني والهيدغري كفلسفة

---

[1] Richard A. Cohen, Chooing and the chosen: Sartre and Lévinas(Cahiers D'Etudes Lévinassiennes, Lévinas-Sarter) N°5, L'institut d'Etudes Lévinassiennes, Normandie Roto Impression s.a.s, France, 2006, p 69.

[*] أستاذ الفلسفة بجامعة دبلن ومدرسة بوستن

[*] يحصر ليفيناس المنظور الأخلاقي في التراث التوراتي ، ولذلك يستعمل مفهوم المنظر الأخلاقي ويجعله مخيّرا بين المنظور التوراتي على أساس أن الأول مستمد من الثاني ولا فرق بينهما، بل ويجعله متجاوزا للغة اليونان حول المعقولية.

[2] رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الاتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 15.

للوجود، ليضع موقع في فلسفة الحضور الأخلاقي للموجود، فلسفة تؤسس لقيم التفاعل والتعايش بين الذات والآخر، كقيم إنسانية تحدد العلاقات الاجتماعية، لأن المنظور الأخلاقي ينظّر للسلوك الإنساني المتعقل والمتحضر، ويجسده داخل التاريخية التي يحي فيها أو كما يسميها هوسارل، داخل "عالم العيش"(Lebenswelt).

إن للآخر حضور بمثابة الظاهرة (phénomène) " تتمثل الظاهرة في ظهور الآخر من خلال الوجه، إذن تلك الظاهرة هي صورة تتمظهر في شكلها القابل للتشكّل، إلا أن تجلي الوجه، هو تجل للحي...إن الوجه يتكلم. إن تمظهرات الوجه هي في الخطاب الأول. تكلّم معناه قبل كل شيء، هذه الطريقة في الحضور خلف ظهوره ذلك، وخلف شكله. إنه انفتاح من خلال انفتاح".[1]

وعليه فإن العقل اليوناني ومن تبنى طروحاته لاحقا اهتموا بالوجود وتجلياته، بينما يزيحنا ليفيناس عن هذا القصد والطرح ، وينزاح وينحاز للموجود الإنساني من أجل دراسة ما يسميه "التفاعلات الإنسانية" ليعود في الأخير ليفيناس إلى الميتافيزيقا، التي سعى الفلاسفة اليونان وغيرهم في فلسفة الحداثة جاهدا من أجل تقويضها، حيث يقول:" إن نهاية النزعة الإنسانية والميتافيزيقا هي موت الإنسان، وموت الإله"[2]

إلا أن ليفيناس ينطلق من الوجود الظاهري الذي ينتمي إلى العالم ثم يتعالى إلى "ما لا ينتمي إلى هذا العالم" فالميتافيزيقا هي تعبير عن الرغبة في غيرية الآخر ومطلقيته. أي حسب تعبير ليفيناس :" يصبح التفاعل الإنساني بمثابة وساطة، يصبح محورا مزدوجا يتجاوز في إطاره ما ينتمي إلى العالم باعتباره معقولية فينومينولوجية، مع "ما لا ينتمي إلى هذا العالم"(*) باعتباره معقولية أخلاقية.[3]

---

(1) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p51.

(2) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p95.

(*) يدعو ليفيناس إلى التفكير في الإله ضمن المنظور الأخلاقي وليس ضمن المنظور الأنطولوجي لوجودنا هنا أو لوجود مبدع أسمى مترابط مع العالم، كما أكدت الميتافيزيقا التقليدية.

(3) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الاتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 15.

ويتجلى أمامنا ذلك التعايش في الفلسفة ، بين النزعة الوجودية والنزعة الأخلاقية ، بحيث يمكن أن نقول أننا نخوض داخل التراث اليوناني، وخارجين عنه في نفس الوقت، يؤكد ليفناس هذه الرؤية بقوله:" فإنني أقر على عكس هيدغر، بأن الفلسفة يمكنها أن تكون أخلاقية مثلما يمكنها أن تكون أنطولوجية، يمكنها في عملية الاستلهام أن تكون في نفس الوقت يونانية وغير يونانية".[1]

هذا التداخل والتعايش لا يمكن أن نظهر معالمه إلا من خلال دراسة ليفناس للعلاقات التفاعلية الإنسانية ، أي العلاقة أو فالنقل الرابطة الأخلاقية التي تربط بين "الذات" و "الآخر" كآخر متميز ومتفرد ، إلا أن إمكانية تعايش المتغاير والمختلف ليس بالأمر المستحيل فيما يخص المجموع الإنساني إذا نظرنا إليها كجهاز عضوي، يقول ليفناس " إن الفكرة القائلة بأن الآخر هو عدو الفرد عينه، هي غلو في هذا المفهوم الأخير ذلك أن غيريته لا تجّرنا إلى لعبة الجدل، وإنما إلى مسألة لا تنتهي بدون أي حكم نهائي".[2]

---

[1] المرجع السابق: ص 15.

[2] روبيرتو، طوسكانو، الحرب والعنف المدني والإتيقا، الدبلوماسية في ضوء قول ليفيناس،ص 59.

ليفناس نحو أنطولوجيا مغايرة:

1 . هيدغر ونقطة منعطف ليفناس:

إن كان هيدغر فيلسوف الكينونة بامتياز، والحامل لمشاغلها ومشاكلها، إلا أنه لا يمكننا إنكار إسهاماته فيما يخص سؤال الموجود، ليبدو أن هناك خطين متوازيين بين هيدغر وليفناس لا يلتقيان: الأول منشغل بالوجود والثاني بالموجود، إلا أن الأمر ليس كذلك بالضبط، إذ أن فلسفة ليفناس مستوحاة من : أولا المنهج الظواهري ل . هوسارل، وثانيا من أنطولوجيا هيدغر، إلا أن ليفناس توقف عند نقطة أشار إليها هيدغر و لم يعطها الأولوية في الدراسة بالمقارنة مع فلسفته حول الوجود.

ويؤكد ليفناس على الرؤية الأخلاقية بقوله :" فإنني أقر على عكس هيدغر، بأن الفلسفة يمكنها أن تكون أخلاقية مثلما يمكنها أن تكون أنطولوجية "، وهذا ما يجعل الاغتراب عن الذات عند سارتر ونسيان الآخر عند ليفناس، يشابه إلى حد ما نسيان الوجود عند هيدغر".[1]

"نعم، هناك عند ليفناس فلسفة " شبه انطولوجية" (quasi_ ontologie)، التي يمكن تسميتها "ما بعد الأخلاق" (post_ éthique)... إنها في مفهومي، أخلاق المسؤولية (L'éthique de la résponsabilité" يصرح بول ريكور.[2]

لا ينبغي أن نغفل بأن هيدغر في **"رسالة حول النزعة الإنسانية"** قد تحدث عن العلاقات الإنسانية ومفهوم الوجه الإنساني وفاعلية الحوار المنطوق ، كأهم واسطة تجمع بين الذوات الإنسانية، إنها الواسطة اللغوية. ففي كتابات هيدغر الأولى اهتم بالموجود وعاينه من خلال فلسفة اللغة والحوار.

---

(1) Bernard Waldenfels, La liberté face à l'autre, Lévinas et Sarter : ontologie et éthique en conflit (Cahiers D'Etudes Lévinassiennes, Lévinas-Sarter), p172 .

(2) Paul Ricoeur, Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas, Presses Universitaire De France, France,1997 p35.

ذلك لأن الحوار ، هو شكل الخطاب الذي تتجلى فيه أكثر ما تتجلى العلاقة بين الذوات فمن خلاله تعود الذات لامتلاك ذاتها باعتبارها مختلفة، وعليها أن تعرّف بنفسها للآخر ، الذي يغايرها هو الآخر . ليكون الحوار هنا هو حوار مع الاختلاف ، ومهمة التعريف بالنفس وبخصوصيتها، لدرجة تجعل الآخر يسمع وينصت، أي يستجيب بقبوله الاندراج ك طرف في الحوار يسعى هو الآخر التعريف بهويته.وهذا ما يدعوه هيدغر بـ **"محنة الغريب"**.[1]

بينما كتابات هيدغر الثانية والثالثة، فقد كانت حول "المجازين" إذ هيمن الوجود على دراساته الأخيرة، مما جعل ليفناس يكمّل من حيث بدأ هيدغر . فكان هناك لقاء فكري وتآخذ معرفي وتضايف، حدث بعده تحول وانعطاف. في الحقيقة هو اختلاف لوجهة الموجود على حساب الوجود " حيث أن فكرة المنعطف هي قبل كل شيء لقاء، أي هي أيضا احتفاء بالغيرية في الذات".[2]

وقد سبق وقلنا أن الغيرية تتأسس على الاختلاف ، وعلى كل ما يجعل الآخر يتميّز به عنّي ، إلا أن هيدغر هنا لا يتوقف عند العلاقة الأخلاقية التي ينبغي أن تجمع بين "الأنا" و"الآخر"، وإنما يدرس العلاقة التي تجعلهما يتواصلان فكريا ومعرفيا، والوسيط الذي يعبر بالأفكار باتجاه الآخر ما هو إلا **"اللغة"** " إن الغيرية تقوم أولا على الاختلاف، على هذا الذي ــ بين اثنين ــ يسمح بمسافة الحوار والتفاعل والتحفيز ، ولكن يسمح بالإصغاء أيضا، فالغيرية هي الآخر، هذا الآخر الذي لستُه، وبذلك فهو هوّيتي، فرادتي (...) فالغيرية في هذا مولدّه للعلاقة".[3]

إذن الذات تكتشف ذاتها، وتعود لاستعادة ملكيتها لخصوصيتها، عندما تتشارك مع الآخر المختلف عنها في حوار يفصح عن الهويات ، وتجعلها تمارس اختلافها وتكرس لهوّيتها، إن هذه العلاقة بين "الأنا" و"الأنت"، علاقة معرفية ماهوية محضة، لا ترتكز على الأخلاق السلوكية، بقدر

---

(1) كاتي بوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، تر، عاشور فتي، (مجلة آيس)، العدد 02، السداسي الأول، دار الصحافة، القبة، الجزائر، 2007، ص 39.

(2) المرجع نفسه:ص 40.

(3) المرجع نفسه: ص 37.

ما تركز على أدبيات الحوار الذي يستجوب الاص غاء لصوت الآخر والتعرف على فكر هـ. هذا ما جعل الجدل الذي يوظفه ليفيناس "بعيد كل البعد عن الجدل السلبي بالمعنى السارتري"[1]

وقد ركز هيدغ ر في مسألة العلاقة مع الوجود على واسطة اللغة وعلى الحوار ، كوسيط يسمح بتبادل الأفكار و انصهارها، كشرط أساسي لاكتمال الوجود ، حيث لا غيرية ، ولا حوار معناه انتقاص الوجود وعدم اكتماله لأن المعاني هنا تبقى غير منكشفة. إن للّغة الحوارية التأويلية الدور الكبير في عملية الانكشاف التي تتيحها العلاقة مع غيرية "الآخر" "من دون الآخر لا كلام ولا فكر ولا عالم، إنه عدم اكتمال الوجود، والغير هو الاكتمال".[2]

ولأن المنطوقات والمكتوبات قد هيمنت على دراسة هيدغ ر، فقد نظر هيدغ ر للآخر على أساس أنه شريك في تجلي الحقائق من خلال ملكة اللغة . وهذا ما جعل انشغال هيدغ ر باللغة التواصلية والتأويلية يطغى على انشغال الأخلاق، بل لا حديث إلا عن أخلاقيات الحوار وتخريجات ونحت اللغة المعبرة عن الوجود. إذ أن الصمت هو انعدام الوجود.

وجهة الفكر هي الآخر دائما، لأن هذا الآخر هو من يمكنه أن يؤسس الفضاء الذي يصبح فيه الكلام ممكنا، سواء كان هذا الآخر هو أنا كما تتهيّأ لي صورتي في عيني، أو ذلك الآخر الذي هو صديقي، أو أخي أو أبي، أو أستاذي، والذي نجده هن أو هناك في ثنايا فكر هيدغر كأنما للتذكير بوجود الغير. ولنذكر بالفعل أن نسيان الوجود هو أيضا نسيان الغير، ولو أن فردانية الأنا (Solipsisme) شكل أساسي في فكر هيدغر. [3] فإذا كان نسيان الوجود هو أيضا نسيان للغير، فإن هذا الغير هو أيضا الوجود إلى حد ما.

---

(1) Bernard Waldenfels, La liberté face à l'autre, Lévinas et Sarter : ontologie et éthique en conflit (Cahiers D'Etudes Lévinassiennes, Lévinas-Sarter),173.

(2) كاتي بوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني: ص 38.

(3) المرجع نفسه: ص 38.

إن وجود الآخر يهيئ الأرضية لبداية الكلام، الحوار وبداية الكتابة أو القراءة، إذا كان الآخر هنا نصا لغويا، فللآخر الإنساني هنا ضرورة التحوّل نحو ذاته والذوات الآخر من أجل اكتمال الوجود و انكشافه، ولذلك يتجه الفكر دائما صوب "الآخر" ليكشف عن هوّيته ،كما يكشف عن غيرية هذا "الآخر". إذن هذا الأخير هو **"الوجهة"** (Adresse) التي تستدرج الفكر من خلال غواية اختلافها، فيستجيب لها ويتوّجه نحوها مسائلا ومحاورا ومؤسس ا وموّلدا للأفكار، منطوقة كانت أم مكتوبة.

2 . ليفناس، نحو أنطولوجيا أخلاقية:

إذا كان بالنسبة **لهيدغر** العودة إلى الوجود من حيث هو موجود ، يعني ترك الوجود يوجد وعدم نسيانه أو تركه على هامش السؤال الفلسفي . وبالتالي ضرورة فهمه على أنه مستقل عن الإدراك الذي يكشفه ويدركه، ويجعله يقدم الموجود نفسه كموجود وليس فقط كموضوع، ليبني في الأخير علاقة أنطولوجية مع الآخر . إذا كان الأمر كذلك عند هيدغر، فإن ليفناس يعترض متسائلا:

" أيتعلق الأمر في علاقتنا بالغير بتركه يوجد ؟! ألا تتم استقلاليته في دوره كمحاور ؟! أنفهم ذلك الذي نتحدث معه في وجوده الخاص ؟! أبدا !، الغير ليس موضوع فهم أولا ، ثم محاور ثانيا، إن العلاقتين تختلطان فيما بينها، فهم الغير لا ينفصل عن استحضاره أو استدعائه [1]

ذلك لأن للإنسان كيان مستقل ووجود مغاير ، فعلاقتنا به لا تستوجب ضرورة فهمه أو إدراكه أو استيعابه، كما نفعل بالوجود عامة وموجوداته . بل العلاقة الأخلاقية هي التي تلزمنا بالحديث معه على غيريته ودون معرفته معرفة مسبقة، مع توضيح وتفسير طبيعة اللقاء الذي جمع

[1] ليفناس، هل للأنطولوجيا من أساس؟: ص64.

بينهما بقبول ذلك التلاقي، والأخذ بعين الاعتبار هذا الآخر الذي هو أمامي " إن العلاقة مع الآخر علاقة لاتبادلية، أنا مسؤول من أجل الآخر دون انتظار مقابل لذلك".[1]

إذن وجود الإنسان لا يتوقف عند كونه موجود فحسب، بل وجوده يفرض على الآخرين التجاوب والتعامل معه في علاقة أخلاقية الزامية، مما يجعله شريك وطرف في العلاقة التفاعلية التي تعتمد اللغة كوسيط للتلاقي، لتظهر فعالية التحاور أو التخاطب " (...) الشخص الذي تربطني وإياه علاقة أسميه وجود (...) ولا أفكر فقط في أنه موجود، بل أتحدث معه، إنه شريكي داخل هذه العلاقة".[2]

أي على "الأنا" الاستغناء عن طبيعة العلاقة السائدة، التي تفترض فهم الموجود الإنساني قبل أن يربطه به أي علاقة، إذ عليه التعامل مع أي شخص يلاقيه ويضطر أخلاقيا للتعامل معه دونما أن يكون من معارفك أو من المقربين منه.

"إن أهم علاقة يجعلها ليفناس أساسا لكل العلاقات الأخرى بين "الأنا" و"الآخر"، بكل تحّمله ومسؤوليته وغناه مع الآخر "الوجه"، بكل فقره وسلطته على الأنا، تلك العلاقة الخطابية التي تتأسس على المنطوق. فالمنطوق طريقة لتحية الغير، فمن الصعب البقاء صامتين أمام شخص يتكلم.[3]

إن التحية هنا هي بمثابة استدعاء ونداء، مما يلزم بالاستجابة له والاجابة عليه، "فيستحيل على الأنا قول "لا". إنني شريك في علاقة تجعلني أقول: "هاأناذا"، أأمرني.."[4]

من الاستحالة أن نكون في مواجهة الغير دون التحدث معه، وهنا توضيح لأهمية اللغة والتعبير في تحديد إحداثيات العلاقة . فتعبيري حول هذا الموجود الإنساني ، هو في الحقيقة تجسيد

---

(1) Richard A. Cohen, Chooing and the chosen: Sartre and Lévinas (Cahiers D'Etudes Lévinassiennes, Lévinas-Sarter), p 67 .

(2) ليفناس، هل للأنطولوجيا من أساس؟: ص 65.

(3) بن عمر، سواريت، الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفناس، (مجلة أوراق فلسفية) العدد13، 2004، ص 380.

(4) Emmanuel Lévinas, Altérité et Transcendance, p115.

لغوي لفهمي له، أو حتى لسوء فهمي له . العلاقة بالغير إذن ليست أنطولوجيا ، هذه العلاقة لا تختزل في تمثّل الغير ، وإنما في استحضاره، حيث لا يكون الاستحضار تاليا للفهم . ولا تكون واسطة العلاقة بين الأنا والأنت هي التمثل (*)(Représentation) ، لأن هذا الأخير متغير وغير معبّر عن الراهن الواقعي، في حين عند التمثّل الذهني أنا لا أرى الوجه كصورة، تلك التي تمتلك خصوصية وكيفية ذلك الوجود: جميل، مرهق، أنا لا أرى جلده. وبالتالي التمثّل غير الواقعي الراهن لا يجسد حالة الوجه الحقيقية.[1]

يقول ليفناس في العلاقة بين الأنا والآخر أنها:" علاقة ارتباط أو التحام الواحد بالآخر بالرغم من اختلافهم، وقبول ائتلاف الاختلاف في الحاضر، الأنا يعرّف الآخر، ويعرف من خلاله، كل واحد هو دلالة على الآخر"[2]

3 . الأنا الأخلاقي:

تتحدد المسؤولية الأخلاقية لـ"الأنا" اتجاه الآخر، عندما يتنازل الأنا عن التمركّز الأناني حول ذاته ويسمح للآخر بالتشارك معه،بل ويصل إلى درجة التخّلي عن امتيازاته لصالح الآخر. يقول ليفناس" فإن مسؤوليتي الحتمية والتي لا جدال فيها اتجاه الآخر، هي التي تجعل مني أنا فرديا بل إنني أصبح أنا مسؤولا أو أخلاقيا، بالقدر الذي أقبل فيها أن أتنازل أو أخلع من مكاني _ أن أتخلى عن وضعيتي المركزية _ لفائدة الآخر الضعيف".[3]

ولأن الأنا لا معنى لوجوده دون الآخر، نجده يعيش في حالة من القلق على حقوق الغير وعلى حياتهم لدرجة أنها تتسا ءل عن أحقية وجودها المغاير، وقد يكون وجودها هو الأفضل في

(*) التمثّل (Représentation)، لفظ مشتق من الكلمة اللاتينية (Repraentotios) والتي تعني فعل الوضع أمام الأعين باستحضار الصورة ذهنيا.

-Voir, Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, p134.

(1) Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, p134.

(2) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p 10.

(3) رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص21.

مقابل وجود الآخرين فتسعى إلى طلب الصفح من الآخرين ، كون أن لها كينونة خاصة بها ومتفردة. فقد يجد المرء نفسه مضطرا إلى طلب الصفح من رفيقه لأنه أحسن منه ، ولأنه يستشعر بأن تلك الأفضلية، تشعر الآخر بالإحباط أو باللاجدوى. وقد يطلب الصفح من الوالدين أو من الحبيب، لأنه أحيانا عطف الأنا وإيثارها وجدارتها ، تقلق الآخر ويجعله يتساءل : لماذا لم أكن أنا كذلك ؟! لماذا لم أفعل أنا ذلك ؟!.

فلذلك تقول الأنا للآخر : معذرة ، سامحني لأني أحسن منك، أو لأني أحببتك أو لأني سبقتك للخير ؟! أو لأني بمثابة عنصر تحدّي بالنسبة إليك، أو عامل ضاغط يرغمك على مسايرة ما لست عليه، أو ما لا تطيقه وتستطيعه. لم يكن قصدي إشعارك بذلك الذنب أو بالدونية.

"فالأنا الأخلاقي هو وجود يتساءل عما إذا كان له الحق في الوجود، ويطلب من الآخر أن يسامحه على أن له كينونته الخاصة ".[1]

إن ليفناس هنا يقدم طرحا أخلاقيا رومنسيا لمفهوم "الذات" في تعاملها مع "الآخر" ويتجاوز تلك التأويلات التقليدية لها والتي لا علاقة لها بالتأويل اللا أنطولوجي (Meontologie) للذاتية، وهذا ما يذكره ليفناس في مؤلفه "الوجود المغاير" الذي يتعارض في رؤيته مع منطق النزعة البنيوية حول الذات ، والذي يفترض موت الذات ويتمّوقع في البنيات المكونة لجسد النص أو الوجود عامة . إنها عودة إلى الذات ، لكن بمنطق آخر أو من خلال وجود مغاير لما كانت تعرف من خلالها . حيث يستشعر الأنا مسؤوليته اتجاه الآخر عندما يتجلى هذا الأخير" إن قرابة الآخر، هي أصل كل مساءلة للأنا"[2]

---

[1] رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص21.

[2] Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, 110.

يقول ليفناس:" في موروثنا الروحي، حب القريب يترافق بكل تأكيد مع الحياة الدينية، إلا أنه يكون المطلب الثاني بعد حب الإله(*). فلقاء الأنا بالآخر عبر الوجه، يحمل أثر حركته الأكثر استقامة والأكثر إلزاما. هذا ما نعني به فلسفة الحوار (Philosophie du dialogue)"[1]

إن الذات التي يقصدها ليفناس هي ذات أخلاقية مستعدة للتضحية بحقوقها وحرياتها أمام نداءات "الآخر" وحاجياته، لتشعر "الأنا" بإلزام نحو "الآخر" فتقوّم سلوكها ومعاملاتها، بمقتضى ما يتناسب ومستلزمات الآخرين."إن نمط الوجود من أجل "الآخر"، معناه أنني مسؤول من أجل "الآخر"، وهذا شيء مروّع، ذلك معناه، إذا فعل "الآخر" أي شيء، فأنا من سيكون المسؤول(...) عندما تلتقي مع كائن إنساني لن تستطيع تركه".[2]

هنا تظهر الحرية الذاتية، مسألة ثانوية بالمقارنة مع أسبقية الآخرين " إن حرية الذات ليست هي القيمة الأسمى أو الأسبق، فتبعية استجابتنا للآخر الإنساني أو الإلهي كالآخر مطلق، تسبق استقلالية حريتنا الذاتية . في اللحظة التي أعترف فيها بأنني أنا المسؤول ، أقبل بأن تكون حريتي مسبوقة بإلزام يأتيني من الآخر".[3]

إنها مسألة الحرية والمسؤولية وطبيعة تفاعله ما في إطار الأنا الأخلاقي، حيث الوعي بمسؤولية الأنا يجعلها في موضع إلزامي أخلاقي اتجاه الآخر، إلى درجة تسبيق هذا الإلزام نحو الآخرين على الحرية الذاتية، وما ترغب الأنا في إشباعها من حقوق وحتى رغبات. إنها لحظات من تعالي الذات الأخلاقية التي تروّض وتكبح رغبات الأنا عند تقاطعها مع الزامات الآخر." إن المسؤولية تجرّد "الأنا" من إمبراطوريته وأنانيته".[4]

(*) يوظّف ليفناس قول باسكال عن حب الإله:" إذا كان هناك إله، فلا ينبغي أن نحب إلا إياه، وليس المخلوقات العابرة".
Voir : Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p106.

(1) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p 105.

(2) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p115.

(3) رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص22.

(4) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p 53.

إن الوعي بالمسؤولية يستدعي مباشرة تدخل "الأنا" الأخلاقي الإلزامي، وكأننا نتحدث هنا عن جدلية إثنية كثيرا ما أشادت بها الفلسفات القديمة إنها : جدلية الخير والشر والصراع المتبادل بينهما، الذي حينا يرجّح كفة الأول، وحينا آخر، يغلّب كفة الآخر، على حسب حركية التحدّي والاستجابة. فحضور الأول يستدعي الثاني والعكس صحيح ، لكن في صيرورة غير ثابتة بل متحوّلة، وكأننا أيضا نتحدث عن أساس المعتقدات الدينية الذي تتمحور حول جدلية التحريض الشيطاني والنصح الملائكي.

إنها مسألة " زمنية النداء والاستدعاء، وبما أن هناك استجابة وإجابة، إذن فهذا يدل على أن هناك على الدوام تأخير . وبما أن النداء يسبق دائما الإجابة، فإن النداء يسبقني على الدوام".[1]

أن تكون مسؤولا، هو أن تنصت للآخر وتجيبه دون التحجّج بأي أعذار أو استثناءات. فما الكلام الذي يمكن أن يوجهه لي الآخر؟ إنه منع قتله. يمكن أن نقتل، هذا يحدث، لأن الإلزام الأخلاقي ليس ضرورة أنطولوجية. هذا الالزام ، "لن تقتل" (Tu ne tueras point!) هو مطالبة، تلك التي تعني " عليك بإحياء قريبك"(Tu feras vivre ton prochain!).[2]

---

[1] فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناس وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا، ص146.

[2] Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, p136.

1 . الأخلاق الأنطولوجية للوجه:

مع ثورة الأخلاق ضد الأنطولوجيا، لم تعد مسألة أكون أو لا أكون هي المهمة، بل ثمة مسألة أكثر عمقا وأهمية من سؤال الكينونة صراعها مع العدم أو النسيان، إنها مسألة المسؤولية عن الآخر، ومسألة أن أكون انسانا أخلاقيا أو لا أكون، لذلك علينا أن نهجر مخدع الكينونة ونمضي صوب الأخلاقي، ليبقى الهمّ الأكثر للإنسان هو المسألة الأخلاقية التي تربط بين بني البشر وليس كينونة الوجود. فالانهمام الإيتيقي يسبق كل انهمام أنطولوجي.

"الأخلاق سابقة عن الأنطولوجيا، فخلف حضور الإنسان هناك أسبقية التعامل مع الآخر. فالأنا المتعالي في تجرّده يعود ويستنهض عن طريق نومن أجل الآخر"[1]

ولذلك يعبّر ليفناس عن "الآخر" وعن تأثيراته على "الأنا" في تفاعلاته معها بمصطلح "**الوجه**" (VISAGE) إنه أثر الإله والموضع الذي تتجسد فيه كلمته ." لا يمكنني تحديد أي شيء عن طريق الإله. لأنه هو الإنساني من أعرفه. وإنه الإله الذي يمكنني تحديده من خلال العلاقات الانسانية وليس العكس(...) إنه من مفردات العلاقة مع الغير، أستطيع التحدث عن الإله"[2]

و"الوجه" ترجمة أصيلة عن المسؤولية ، لكن ليس كما يفهمها سارتر، حيث يجعلها تقيّد "الأنا" وتهدده وتعبّر عن جحيم "الأنا" في تحديد حرياته من طرف "الآخر" الذي يراقبه، بل يصرّح ليفناس بأن "الوجه" يمثل نمط المسؤولية الأكثر أساسية، فوجه الآخر باعتباره كذلك يمثل الاستقامة فهو يعني علاقة بالنزاهة، وفي العلاقة الناشئة بين "الأنا " و"الآخر" من خلال واسطة لغة الوجه، المتمثلة في تقاسيمه وتعابيره تنتج " محادثات عبر فهم الرسائل التي يوجهها الوجه"[3]

---

(1) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p 109.

(2) Yasuhiko Murakami, Affection d'appel-Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes (Cahiers D'Etudes Lévinassiennes), p283.

(3) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p 04.

كما لا ينبغي النظر إلى "الوجه" (الآخر) على أنه طرف مقابلة تحتكم بقانون التحدي والاستجابة أو الفعل ورد الفعل ، الذي يرجّح في الأخير كفة على الأخرى . فحسب ليفناس "الوجه" يمثل "عينان، أنف فم(...)، الوجه عند ليفناس هو أول شيء يرى للآخر وهذا الوجه ليس بريء. من خلال ضعفه الذي يذكرنا بالضعف الملازم للطبيعة الإنسانية، هذا الوجه ينادينا. إنه يمنحنا مسؤولية اتجاه الآخر. إنها أول خطوة للأخلاق التي تتجنب إقصاء الغير، وفي نفس الوقت الاعتراف به في غيريته. إنها إذن أول مرحلة للفلسفة التي تموضع "الغير" في قلب علاقاتنا مع العالم.[1]

إن تأويل لفيناس الوجه، باعتباره تعبيرا عن " الآخر" الذي يتفاعل معي ضمن العديد من الضروريات الحياتية التي تجمعنا، يظهر "الآخر" في حاجة إلى "الأنا" وكأنه يطلب منها المساعدة أو الإشراك في أمر ما حيث أن إقصاء الأنا للآخر يجعله مسؤولا عن موته، بل ويجعله مسؤولا عن قتله، لأنه رفض التفاعل معه لي تركه يموت في وحدته . "إن "الأنا" مذنب اتجاه "الآخر" وملزّم به، ومسؤول عنه، في علاقة أسأل فيها نفسي من هو الأولى؟!".[2]

إنها رؤية رومنسية محضة عن "الآخر"، بحيث من خلال النظرة (Le Regard)، يمكن أن نقرأ في وجه "الآخر" العديد من التعابير ، فإما استدراج واستدعاء، أو التماس واستنجاد .. وكأن وجه الآخر يخاطب الأنا بقوله : أرجوك لا تتركني أموت في وحدتي، وإن أردت أن تقتلني بفعل ذلك، فأنظر إلى وجهي، فإنك لن تفعل . إن الوجه يستدعيني دون أن أستطيع تجاهل نداءه أو نسيانه.

وإنني هنا لأستحضر وجه الطفل الذي يتوّسل شيئا ما من أمه أو والده، يتوّسل وملامح وجهه تقول للمخاطب أنت لن تستطيع بكثير تقاسيم ومعاني هذا الوجه أن ترفض لي طلبا، "

---

(1) Solenn Carof, A-t-on besoin d'autrui (Magazine Les grandes questions de la philosophie, Les grands dossiers des Sciences Humaines), p25.

(2) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p112.

الأنا لا يمتلك فقط الوعي بالإجابة، وإنما يتعلق الأمر بإلزامية وواجب خاص، الذي من خلاله يقرر الاستجابة"[1]

فتستجيب "الأنا" أمام مغريات الآخر أو لا لتماساته فيولد لدى "الأنا" مشاعر الحب أو الشفقة. وإما على العكس، تعابير وجه طفل يعنفه والده أو آخر قريب كان أم غريب، وكأنه يقول له: أرجوك لا تضربني أو لا تؤذيني، لا تقتلني.

ويؤكد ليفيناس على ذلك بقوله: "(...) هكذا فإن "الوجه" يخاطبني قائلا: لن تقوم بالقتل أبدا، ففي العلاقة بالوجه يتم التنديد بي كمغتصب لمكان الآخر (...) وبالتالي، فإن واجبي المتمثّل في الاستجابة للآخر يعلّق حقي الطبيعي في البقاء كحق حيوي".[2]

إن اللقاء مع "الآخر" يتحدد من خلال حضور الوجه وزيارته "إن زيارة (Visitation) "الوجه" ليست إذن انكشاف العالم في محسوساته، الوجه مجرّد أو متعّر، لقد تجرّد من صورته الخاصة من خلال عراء الوجه(...) إن دلالة الوجه في تجرّده، بالمعنى الحرفي للكلمة، خارق للعادة، خارج عن كل نظام، وعن كل أحد (...) وتجلّي الآخر مطلق الآخرية في غيريته وعرائه وتجرّده وهو يناديني ويأمرني بأن استجيب له".[3]

هذا يعني تقبّل وقبول النداء والاستدعاء والائتمار بأمر الآخر ،كوجه متجرّد ضعيف وذلك بالإجابة بنعم كبرى !. وليس ذلك التجرّد، بالتجرد الذي يظهر عند كشفنا الحجاب أو النقاب عن شيء متخّفي، بل إن التجرّد الحقيقي هو وجه الآخر كظهور يتوّسل إلينا. إنه ذلك الوجه الذي يأتي إلينا من الخارج.[4]

---

(1) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, biblio essais,1987,p 53.

(2) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 18.

(3) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p, p51, 52.

(4) جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، تر. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 246.

كما يمثل "الوجه هوّية خاصة، تحمل خصوصيات ذاتها للأنا والآخر من خلال الجلد، تقاسيمه وخطوطه الآثار المحفورة فيه، أي أنه يمثل كل لحظات الحضور للآخر".[1]

إن المسؤولية اتجاه "الآخر" عند ليفناس، ليست رهينة تجربة الوعي أو وعي التجربة ، كما هو الشأن عند **سارتر**، إنها مسؤولية مطلقة لانهائية وتجربة أخلاقية، والوعي بالحاجة إلى الآخر، ينكشف من خلالها كوجيتو جديد، هو "**كوجيتو الوجه**". إنه في الحقيقة كوجيتو عاطفي أخلاقي: أنا أعاني، أنا أتمتع.. إذن أنا موجود".[2]

إلا أنه، حسب ليفناس، قبل الكوجيتو هناك تحية عند اللقاء (Avant le cogito, il y a bonjour). ذلك لأن الأخلاق في فكر ليفناس تمثل حادثة (Evènement)، إنها حادثة لقاء مع الآخر الإنساني، الذي نبادره بالقول: بعدك سيدي.[3]

إن تعابير هذا الوجه ومساءلته تجعل الأنا يشعر بالمسؤولية عن كل ما يحدث للآخر ، بل ويكون أكثر مسؤولية من غيره، بحيث لا يلزم الآخرين ولا يلق عليهم اللوم، إذ أنه وحده المسؤول ووحده الملام.

وهذا ما جعل ليفناس يتبنى فكرة دستويفسكي*(1821. 1881) التي تقول "كلنا مسؤولون أمام الكل عن كل شيء وعن الجميع، وأنا أكثر من الجميع مسؤولية".[4]

---

(1) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p12.

(2) بن عمر، سواريت، الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفناس، ص 378.

(3) Alain Finkielkaut, Actualité d'un Inactuel, p38.

(*) فيودو ميخايلوفتش دوستويفسكي، كاتب وروائي روسي، ألّف روايات تترجم الحالة النفسية السياسية، والاجتماعية الروحية للمجتمع الروسي، وعادة ما ينسب إليه تأسيس المذهب الوجودي، صاحب الرواية المشهورة "الإخوة كارامازوف"(1880) والقائل على لسان أحد شخصيات الرواية " كلنا مذنبون بذنب الجميع ، وأنا أكثر الناس ذنبا" ، من رواياته أيضا: الجريمة والعقاب (1866)، المساكين(1846)، الشياطين(1872).

(4)Richard A. Cohen, Chooing and the chosen: Sartre and Lévinas(Cahiers D'Etudes Lévinassiennes, Lévinas-Sarter), p 64.

" إن وجه الغير(Autrui) يضعني موضع مساءلة، يفرغني من ذاتي نفسها، كاشفا لي دائما عن مصادر جديدة(...) إنني أجد نفسي أمام الآخر الذي لا يمثل: لا دلالة ثقافية، ولا معطى بسيط، إنه معنى أولي مستعد للتعبير عن نفسه، إنه عن طريقه فقط كظاهرة، دلالة ما ستنتج عن الأنا في الوجود".[1]

وما يجعل الأخلاق سابقة ع لى الأنطولوجيا ومنفتحة عليها، كونها تحتكم للإمكان وممكنات التحقق لا الوجوب، وبعيدة عن ضرورة الأنطولوجيا ، بل قد تتحول إلى ضرورة أخلاقية اقتصادية أيضا، حيث "سيصبح الذهاب إلى الغير بأيد فارغة بخلا. هذا ما يجعل الأنا تضطلع بمسؤولية لا مشروطة أمام الآخر دون أن تكون تبادلية أو تماثلية "أنا كريم اتجاه الآخر، ولا يلزم أن يكون ذلك الكرم خاضعا للمبادلة"[2]

بينما الضرورة والإلزام في الأخلاق مصوّبان نحو "الأنا" دون مطالبة للآخر ودون انتظار أي مقابل منه أو شكر. أي أن المسؤولية عن الآخر ليست مشروطة البتة ، بمبادلة الإنسان الآخر للمسؤولية حيالي، إذ أن مسؤولية الآخر حيالي، إنما هي من شأنه الخاص الذي لا شأن لي به، فأنا دائما أكثر مسؤولية عن الآخرين من جميع الآخرين دون أدنى استثناء، أي أن هناك تعالي لمسؤوليتي عن كل مسؤولية للآخرين.[3]

ومن منطلق هذه الفلسفة الأخلاقية تظهر ملامح الروح الرومنسية، إذ لا يمكن "للأنا" العيش بمعزل عن الآخر، كما يتجلى فكر اجتماعي أيضا، فالإنسان حيوان اجتماعي بطبعه. إلا أن هذا الاجتماع يجب أن تؤطره قيم أخلاقية تضمن **العدالة** " مسؤولية الأنا اتجاه الآخر هي

---

(1)Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p, p 49,50

(2) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p111.

(3) فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا،ص 145.

مسؤولية لامتناهية، تبدأ مع الإنسان الآخر متمثلا في الوجه الذي يقابلني وجها لوجه، والذي يطالبني بالعدالة من أجل الآخرين جميعا ومن أجل جميع أشكال الإنسانية.

إن اللمسة النهائية لتلك الطيبة التي تتعمق برغبة لامتناهية، تقوم على عدم ترك الغير يتأوه ويموت وحده، حتى لو لم يستطع الغير أن يفعل شيئا بالمقابل".[1]

إذا كان الأنا في حاجة للآخر ولا يمكنه العيش دونه ، إذ لا معنى لحياته دونه، فإن الأنا في علاقته الأخلاقية مع الآخر ، لن يفكر في تهديد وجود الآخر ، ولن يسمح بتعريضه للخطر . وبالتالي نتجاوز نظرية تشارلز داروين(C.R.Darwin) (1809 . 1882) حول "**البقاء للأقوى**" ذلك لأن الصيرورة الأنطولوجية قد تفضي بقتل الآخرين من خلال فرز الأكثر نجاعة وقوة وإبداعا على حساب من هم دونهم بلا حول ولا قوة .

" تنبثق علاقتي الأخلاقية بحب الآخر ، من واقع كون الأنا لا يمكنه ضمان بقائه لوحده، ولا يمكنه أن يجد المعنى في وجوده الخاص بالعالم، في أنطولوجيا الذات عينا".[2]

إننا نحاول التغلب على الغريزة الأنانية الطبيعية، فلا مجال للهيمنة في هذه العلاقة، بل المجال، كل المجال للتفاعل والتعايش، وهكذا ينتشر نظام أخلاقي لما هو انساني بالإعلان عن الحكم الجازم التالي:" لن تقوم بالقتل أبدا !"[3]

ويمقتضى ذلك تستعاض العلاقة الصراعية بين "الأنا" و"الآخر" بعلاقة حب متحرر من كل أطر عائلية قومية أو دينية، إنه حب الغريب للغريب، حب لغربته، فرديته وغيريته، حيث يكون "الأنا" رهين ومرتهن لنداء الآخر، حيث "لم تكن العلاقة والاختلاف بين الذوات في الفلسفات السابقة تمثل إلا التعارض والتخاصم".[4]

---

(1) روجر بورغرايف، "الملك المعزول" طريق تحليل الأنا بالغير (كتاب جماعي. ليفناس من الموجود إلى الغير)، تر. علي بوملحم ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ، 2008م، ص70.

(2) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 18.

(3)Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p 114.

(4) Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme ,p 10.

إنها علاقة علو خارج كل وساطة وكل دافع منشأه جماعة نوعية، خارج كل علاقة عائلية سابقة وكل تأليف ماقبلي، حب(*) أجنبي لأجنبي، هو أفضل من أخوة داخل الأخوة ذاتها.(1) اي أن "الآخر" لا يدخل في علاقة مع "الأنا"، ولا يمكن أن تعرف غيريته إلا بحضور "الوجه" بكل تعابيره ومعانيه.

ويمكن فهم الوجه على طريقتين:

1. الوجه العاري، لأنه منكشف ولأنه جزء من شكل، أو أنه في سياق وتساوق مع الأشكال المحيطة به. هذا ما يمكن تسميته "بسيميائية الوجه".

2. الوجه اللاشكلي _أي ما وراء الوجه كشكل _ حيث لا يمكن التفكير فيه انطلاقا من علاقته مع الأشياء كعلاقته مع الآخر.(2)

إننا نحاول أن نفهم معاني ومقاصد الوجه في حالة عريّه وتجرده، من خلال العينين، اللون والتغيرات الفيزيولوجية. فإن كان الوجه يتقنّع خلف قناع ما، رغبة في خداعنا، سوف تفضحه تلك العلامات والعوارض. شأن الكاذب مثلا: قد يفضح في تلوّن وجهه خجلا، أو في نظرته وجحوظ عينيه..

"فلقاء الأنا بالآخر الأجنبي الذي يكون تحت إمرته وندائه، هو لقاء بين الأجانب دونما أن يكونوا من الأقارب، فكل فكرة يجب أن ترتبط بالعلاقة الأخلاقية".(3)

2 . رمزية مفهوم الظهر:

(*) في حب الآخر على الرغم من غيريته وخصائصه الفيزيولوجية، تقول الروائية الانجليزية **"إيميلي برونتي"**: إن كنت أحبه، فليس ذلك لأنه جميل(...) بل لأنه أنا ذاتي أكثر مني"، أنظر: نور الدين، بلعز، الوجه والإنسانية في الفلسفة الليفيناسية، (مجلة أوراق فلسفية)، ص401.

(1) فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا، ص149.

(2) بن عمر، سواريت،الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفناس، ص، ص، 380، 381.

(3) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p108.

على غرار مفهوم **"الوجه"** الذي اعتبره ليفيناس الوسيط الذي يربط بين "الأنا" و"الأنت" في علاقة أخلاقية، يتناول أيضا مفهوم " الظهر" الذي يقول بأنه يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان، معبّرا بنفس درجة تعبير الوجه إن لم يكن أكثر.[1]

الوجه يذكرني بإلزاماتي، فالعلاقة مع الإنسان الآخر، هي علاقة وجه لوجه، (Face a face) (visage au visage) كعلاقة أخوية، حيث هناك وحدة إنسانية ومجموع إنساني، وكل الأفراد هم إلى جانب الآخرين ومعهم، وهم ملتزمون داخل مجتمع مشترك.[2]

فبالنسبة للإنسان الوجه والظهر هما مكمن الدلالة بالذات، وقد يقوم أحدهما مقام الآخر ويؤدي نفس الرمزية أو الدلالة التي يوحى بها الجسد أو الإنسان ، كونهما وجهين لعملة واحدة، لذلك كان ليفيناس يقرأ الكتاب من نهايته، من أجل أن يكشف هذه الخاصية للجسد. وإذا كانت الدلالة ستتراءى أم ستتوارى إذا ما قلبنا منطلق الاستقراء أم لا.

وكذلك فعل ليفيناس عندما قرأ رواية "حياة ومصير" (لفروسمان فاسيلي) ، حيث استشهد بمشهد تلك المرأة التي تقف في طابور سجن من أجل الاستعلام عن زوجها المعتقل السياسي فيصفها الكاتب:" لم تكن تعتقد من قبل، بأن الظهر يمكن أن يكون معبّرا إلى هذا الحد، وأن يبلّغ بطريقة نافذة حالات النفس، لقد كان الأشخاص الذين يقتربون من البوابة يمددون أعناقهم وظهورهم بشكل خاص، وكانت أكتافهم مرفوعة وكذلك عظام الأكتاف وكأنها مستندة على نصل، وتبدو وكأنها تصرخ وتبكي وتنتحب".[3]

3 . إيتيقا الإلزام والحرية:

---

[1] جاك رولان، إنسانية الإنسانية، تر. إدريس كثير، عز الدين الخطابي، ص35.

[2] Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, p, 134.

[3] جاك رولان، إنسانية الإنسانية، ص ، ص 37 ، 38 .

إن أخلاق "الأنا" كما يريدها ليفيناس ، تجعل الذات تابعة لمعطيات الآخر ومشغولة بمتطلباته دون إقصاء لا للأنا ولا للآخر، لكن هذه الالزامية الخلقية، تجعل "الأنا" يتصرّف ويتعامل بحذر نتيجة لحضور وجود آخر ، إذن عوضا عن الحرية المستقلة هناك مسؤولية تابعة "وحتى لو تنكرت لمسؤوليتي الأساسية تجاه "الآخر" بتأكيدي على أن حريتي الخاصة سابقة على كل شيء، فإنني لا أستطيع التخلّص من واقع كون "الآخر" قد طلب مني الإجابة ، حتى قبل أن أمارس حريتي بعدم الإجابة على طلبه. فالحرية الأخلاقية هي حرية صعبة"[1]

إن الحرية الأخلاقية صعبة ، لأنه يفترض بها أن تكون ملتزمة دائما بتبعيتها للآخر، وكما يفترض أيضا بها أن تبقى تحت مراقبة الإلزامية الأخلاقية، تلك التي توجب على "الأنا" الاستجابة لمتطلبات "الآخر" وتقديم ردة فعل مناسبة لطبيعة الذات الأخلاقية . لابد من "احترام الآخر في ذاته وفي غيريته، والمحافظة على حريته ".[2]

إننا حتى عندما نفترض أن حرية "الأنا" سابقة على طلب "الآخر"، نعود ونمتحن هذا الافتراض على قانون التحدي والاستجابة الذي وظفّه أرنولد توينبي(A. Toynbee)(1889 . 1975)، أو الفعل ورد الفعل إلى كون الفعل سابقا عن ردة الفعل، أو التحدي سابق على الاستجابة فكذلك طلب الآخر سابق على استجابة الأنا، وبالتالي فهو سابق أيضا على حريتها.

ذلك ما جعل ليفيناس يقول : " أن نفلسف هو أن نصعد إلى ما قبل الحرية (...) إلى ما يحرر الحرية من الاعتباط ، بحيث تصبح الحرية نفسها بمثابة الحرية من "أجل ـ الآخر" مشاكلة للمسؤولية "عن ـ الآخر"، وهذا يعني أنه: مثلما أن الإيتيقا تسبق الأنطولوجيا، فإن المسؤولية أيضا تسبق الحرية وتشرطها فتحوّلها إلى حرية انفتاح على الآخر. أي حرية لا أنطولوجية بخلاف الحرية

---

[1] ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 22 .

[2] Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p04.

السارترية التي ظلت أسيرة الإكراهات النظرية للأنطولوجيا الفينومينولوجية لكتاب "الوجود والعدم".[1]

إذن يتميّز "الآخر" بقوة التحريك والاستثارة أخلاقيا، لأنه يفتعل وضعية تستوجب من "الأنا" التعامل معها أخلاقيا والاستجابة لها، كون هذا "الآخر"، وفي نفس الوقت، يتميّز بالضعف إلى جانب القوة، فلولا خصوصية الضعف، لما استجاب "الأنا" أخلاقيا، إما من باب الشفقة، أو من باب الشعور بالمسؤولية الأخلاقية والإلزام اتجاه مساعدة "الآخر"، هذا الأخير الذي يسبق الأنا أخلاقيا وهنا مكمّن قوته، بينما حاجته لـ"الأنا" تظهره أضعف المخلوقات التي تلزم الاستجابة لها.

" إن الآخر هو أغنى وأفقر الكائنات: فهو أغنى على مستوى أخلاقي ، لأنه يسبقني دائما. فحقه في الوجود يسبق حقي، وهو أفقر الكائنات على مستوى أنطولوجي أو سياسي ، لأنه لا يمكن أن يقوم بأي شيء دون مساعدتي(...)".[2]

ولذلك فالأسبقية الأخلاقية للآخر، تجعل "الأنا" في حالة من القلق والحذر ، وإن كنا غير ملزمين أنطولوجيا في الاستجابة له ، بصفتنا أحرار في رفضه والتنّكر له . إلا أن الوعي الأخلاقي يسبق الوعي الأنطولوجي، لتبقى الذوات في تخبّطها بين الدنو إلى صفة الملائكة بالاستجابة للوعي الأخلاقي، والتدّني إلى صفة الشياطين بالاستجابة للوعي الأنطولوجي.

إن الذات التي يقصدها ليفناس هي ذات أخلاقية مستعدة للتضحية بحقوقها وحرياتها أمام نداءات الآخر وحاجياته، ليشعر "الأنا" بإلزام نحو "الآخر" فيقوّم سلوكه ومعاملاته ، بمقتضى ما يتناسب ومستلزمات الآخرين. لتظهر الحرية الذاتية، مسألة ثانوية بالمقارنة مع أسبقيتهم.

---

[1] فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإبتيقا ضدّ الأنطولوجيا ص 146.

[2] ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 22.

"إن حرية الذات ليست هي القيمة الأسمى أو الأسبق، فتبعية استجابتنا للآخر الإنساني أو الإلهي كالآخر مطلق، تسبق استقلالية حريتنا الذاتية في اللحظة التي أعترف فيها بأنني أنا المسؤول أقبل بأن تكون حريتي مسبوقة بإلزام يأتيني من الآخر".[1]

إنها مسألة الحرية والمسؤولية وطبيعة تفاعلهما في إطار الأنا الأخلاقي، حيث الوعي بمسؤولية الأنا يجعله في موضع إلزامي أخلاقي اتجاه "الآخر"، إلى درجة تستبق هذا الإلزام نحو الآخرين على الحرية الذاتية، وما يرغب الأنا في إشباعه من حقوق وحتى رغبات. إنها لحظات من تعالي الذات الأخلاقية التي تروّض وتكبح رغبات الأنا عند تقاطعها مع الزامات الآخر.

وفي إحالة إلى روح المسرح وتوظيفا له يقول ليفناس:" إنه في الحين الذي أكون فيه متفرّجا، أنا أيضا أكون مسؤولا، معناه أيضا، أن أكون متكلّما، فلا شيء هو مجرد مسرح بحد ذاته للتفرّج، والدراما ليست مجرد لعبة. إن كل شيء فضيع".[2]

إن الوعي بالمسؤولية يستدعي مباشرة تدخل الأنا الأخلاقي الإلزامي ، وكأننا نتحدث هنا عن جدلية إثنية كثيرا ما أشادت بها الفلسفات القديمة إنها : جدلية الخير والشر و الصراع المتبادل بينهما، الذي حينا يرجّح كفة الأول، وحينا آخر، يغلّب كفة الآخر، على حسب حركية التحدّي والاستجابة. فحضور الأول يستدعي الثاني والعكس صحيح ، لكن في صيرورة غير ثابتة بل متحوّلة ومتحرّكة، كأننا أيضا نتحدث عن أساس المعتقدات الدينية الذي يتمحور حول جدلية التحريض الشيطاني والنصح الملائكي.

إنها مسألة "زمنية النداء والاستدعاء، وبما أن هناك استجابة وإجابة، إذن فهذا يدل على أن هناك على الدوام تأخير . وبما أن النداء يسبق دائما الإجابة، فإن النداء يسبقني على الدوام".[3]

---

[1] المرجع نفسه: ص 22.

[2] Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p02.

[3] فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا،ص 146.

فقد يظهر "الأنا" الالتزام الأخلاقي و يكظم الحرية الذاتية الأنطولوجية ، فتتغلّب لغة الأخلاقي على لغة الأنطولوجي."فالعلاقة بين "الأنا" و"الأنت" هي علاقة داخل مجتمع، نحن فيه متساوون الواحد بالمقارنة مع الآخر. أنا للآخر كما أن الآخر لي"[1]

ولا ينبغي . من منظور أخلاقي . أن تكون تلك العلاقة متماثلة أو متقابلة "نحن مسؤولون جميعا من أجل الآخرين، لكني أكثر مسؤولية من الآخرين "[*] وهو لا يعني هنا بأن كل " أنا" أكثر مسؤولية من كل الآخرين، لأن مطالبة "الآخر" بنفس ما أطالب به نفسي، معناه تعميم هذا القانون على الجميع، إن هذا اللاتماثل الجوهري هو أساس الإتيقا، إذ لست أكثر مسؤولية من "الآخر" فقط، بل إنني مسؤول من أجل مسؤولية الجميع".[2]

عندما يخدم "الأنا" "الآخر" من أجل مقابل ما ينتظره منه، أو أن يضعه داخل إلزام من أجل الآخرين إنه في هذه الحالة نوع من الاستغلال، حيث انطلاقا من مسؤوليتي نحوه، أجعله هو أيضا مسؤولا اتجاهي واتجاه الغير، فعلى الذات أن تطالب ذاتها بالإلزام والاستجابة للمسؤوليات دون الانطلاق من مبدأ المساواة في الإلزاميات، فعلى الأنا مطالبة نفسه دون الأخذ بعين الاعتبار ردة فعل مماثلة.

يوظف ليفناس هنا قول ألان جانكيليفتش [**] (A.Jankélévitch) ويمتدح قوله إذ قال:" ليس لنا الحق، إنه دائما الآخر من لديه الحقوق".[3]

فأنا حينما أقول بأن: "الفضيلة تكافئ ذاتها بذاتها" لا أقول ذلك إلا لنفسي، إذ في الوقت الذي أجعل من هذا القول معيارا بالنسبة لـ"الآخر"، فإنني سأكون مستغّلا له. لأن ما سأقوله

---

(1) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p111.

(*) قول لأليوشا في رواية "الأخوة كرامزوف" لدوستوفسكي.

(2) ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 25.

(**) كاتب فرنسي من مجموعة الكتّاب والمفكرين الفرنسيين الذين يسمون انفسهم بـ" الفلاسفة الجدد" معروف عليه توصيفاته العنصرية ضد الأجانب من السود وعرب المغاربة داخل المجتمع الفرنسي، وتمجيده للاستعمار باعتباره حقبة تنويرية.

(3) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance,113.

سيكون هو: كن فاضلا من أجلي، اشتغل من أجلي، أحبني...لكن لا تنتظر مني أي شيء بالمقابل".[1]

ولهذا يختلف **ليفناس** مع **مارتن بوبر** (Martin Buber) في موقفه من العلاقة الأخلاقية بين " الأنا والأنت" التي يراها كحضور مشترك ومماثل.

على الأنا أن يعمل من أجل الآخر"إن الفرد_ من أجل_ الآخر، هو بمثابة الفرد_ الحارس_ لأخيه وبمثابة الفرد_ المسؤول_ عن الآخر(...)، إنها علاقة بين الشخص الذي أكونه، وبين الآخر الذي عليّا الاستجابة له(...)، من حيث تشكل وحدة وثيقة بين "الأنا" و"الآخر"، إنها وحدة النوع الإنساني الممنونة للأخوة بين بني الإنسانية".[2]

---

[1] ريشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ص 25.

[2] Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, p, p 10, 11.

1. رؤية نقدية عربية :

تبدو فلسفة ليفيناس الأخلاقية المؤسسة على التعايش بين "الأنا" رغم فرديته، و "الآخر" رغم غيريته فلسفة ملهمة وعاطفية ، تقصي أي إمكانية لأي استثناء يسمح بظهور الصراع، أو يبيح أي نمط من أنماط تعذيب "الآخر" أو قتله. ويبدو أنها تهيم وتسبح في فضاء طوبوي، إذا ما أسقطنا هذه الرؤى النبيلة للتفاعل الإنساني على أرض الواقع الفضيع، أم أن ما كان يصبو إليه ليفيناس هو التأسيس لأفكار لا تغدو أن تكون صورة من صور الإمكان الحا لم، الذي ينشده الإنسان في زمن ما من أزمنة الأجيال الإنسانية اللاحقة ؟!

فلنرجع إلى الواقع إذن، الواقع الذي نشأت فيه وتوّلدت منه هذه الفلسفة الأخلاقية التي جعلها ليفيناس دعامة لفكره:

أولا: كلما كان ليفيناس يتحدث عن قواعد هذه الفلسفة، كان يص رّح ويفخ ر بكونها ترجمة لقيم وقدسية العقيدة التوراتية، ونحن نعلم أن هذه العقيدة تعتبر اليهود كشعب مختار من طرف الاله ويضعه في كفة والعا لم وشعوبه "الأخرى" في كفة أخرى أو كما يسميهم العهد القديم ب(الغوييم) أو الأغيار.

ذلك ما يظهر من خلال خطاب ليفيناس الذي يضفي على مصطلحاته بعدا يهوديا، شأنه شأن مارتن بوبر الذي يتكلم عن "الأنا" و"الأنت" في الفلسفة الحوارية، ثم نكتشف أن اليهودي والشعب اليهودي (الأنا الأزلية)، يوجد في المركز، ويدخل الإله في علاقة خاصة مع اليهود الذين يتحوّل تاريخهم إلى وحي، ويصبح الوحي بالنسبة لهم عقيدة.[1]

ثانيا: إن صراع الأنا اليهودي مع الآخ ر العربي الفلسطيني، صراع سبق هذه الفلسفة ، ولا يزال ماثلا لحد الآن بل هو أكثر حدّة وعنفا مما كان عليه. فلماذا لم يشر ليفيناس لهذه العلاقة ولم يوجه فلسفته لها مباشرة وصراحة من أجل إيجاد حلّ لها، بل كان دائما يحاول استقطاب الدعم

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، إيمانويل ليفيناس و الآخر،(مجلة أوراق فلسفية)، ص408.

للاعتراف بالدولة اليهودية . ألم تكن "الأنا" تقتل "الآخر" وهي تنظر إلى وجهه، بل إلى عينيه وبوحشية وتلذّذ في القتل ذاته ؟! أم أن اليهود هم "الآخرون" الذين لا يستوجب منا مطالبتهم بنفس المعاملة التي يعاملهم بها "الأنا"، بحكم منطق اللامماثلة؟ !.

لقد كان ليفناس ينظر إلى ما يسمى ب"اللاتقايس" (L' incommensurabilité) بين آلام وعذابات ومكابدات اليهود بما هم كذلك ، مع سائر آلام وعذابات ومكابدات سائر البشر عبر كل تاريخ البشرية دون أدنى استثناء!.[1]

أي أن هناك استثناء لقاعدة المسؤولية المطلقة واللانهائية واللامشروطة عن "الآخر". وأن آخرية "الآخر" ليست إلا الاسم الآخ ر لليهود ، وأن سائر البشر مسؤولون أمام هذا الآخ ر اليهودي، دونما أن يطالبونه بمماثلة المسؤولية. إذ ليس لهم الحق في مطالبتهم بمبادلتهم الحقوق ذلك لأن الأنا عليها أن تستجيب لنداء الآخر في غير مصلحة ودون أي مساءلة .ولذلك قد احتكر اليهود وتلبسوا ثوب الضحية الضعيفة التي عانت ويلات النبذ والطرد والتشتت .إنهم يمثلون "الأخر" الضعيف من خلال حاجته لحسن المعاملة و الاعتراف به وبمعاناته كما يمثلون "الأخر" القوي، من حيث أسبقيته الأخلاقية على الأنا.

وأي علاقة بين اليهودي مع "الآخر" ستكون علاقة عفو أو لاعفو، هنا يستشهد ليفناس بقصة وردت في التلمود عن شخص طلب المغفرة من "الآخر" ولكن هذا الأخير رفض طلبه لمدة ثلاث عشر عاما. ليسقطها ليفناس على آلام اليهود فيقول: بإمكان اليهود أن يعفوا عن بعض الألمان، ولكن هناك من الألمان من الصعب العفو عنهم" أي أن خطيئتهم مطلقة.(*)[2]

---

[1] فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا،ص 150.

(*) كما يصعب العفو عن هيدغر الذي شغل وظيفة في الجامعات الألمانية في الحكم النازي، دونما إقراره بالذنب على ذلك.

[2] المسيري، عبد الوهاب، إيمانويل ليفناس والآخر، ص409.

على "الأنا" العالمي عامة والعربي الإسلامي خاصة، أن يتحمّل مسؤولية عذابات و آلام اليهود فيما يدّعونه بـ"المحرقة"، فهل كان للشعب الفلسطيني والعرب عامة مسؤولية عن ما شهده اليهود مما يدعونه محارق وممارسات نبذ وإبادة في أوروبا النصف الأول من القرن العشرين.

بل على العكس ، لقد كان مسلمو الأندلس وفي إيطاليا يحتضنون اليهود ال فارين من هيئات التفتيش كانوا يستقبلونهم في المساجد ويدّعون أنهم مسلمون، فأين ليفيناس من كل ذلك ؟ في أي كوكب كان قابعا وهو ينظّر لهذه الفلسفة اللانهائية، أم لأنها كذلك لا نهائية فهي لا تصلح لكوكب الأرض ؟! أم أن كل قصدية ليفيناس الفي نومينولوجية والأنطولوجية، كانت مصوّبة "نحو اليهود" و"من أجلهم" و"دون غيرهم" خاصة إذا تعلّق الأمر بالصراع العربي ــ اليهودي، بل إن صحّ القول الفلسطيني ــ اليهودي، ذلك لأن العرب لم يعد يعينهم من هذه القضية شيء إلا مصالح التعايش والسلم والتبادل الاقتصادي مع أبناء عمومتهم.

ولك أن تسأل بعد ذلك عن مصير "الآخر" كوجه ، أمر بعدم القتل ، وعن الا سترضة والاصطفاء والتضحية وعن طوبوية الإنساني وعن الحيرة من ـ أجل ـ الآخر، والقلق على الموت الوشيك للآخر، وعن حب أجنبي لأجنبي.[1]

إذن ثورة الأخلاق تلك التي أعلنها ليفيناس بتجاوزه لسؤال الكينونة، ما هي إلا محطة من محطات تجسيد الوعد المقدس الذي يعتقد به اليهود . وأن تلك الفلسفة لم تكن موّجهة للبشرية والإنسانية لذاتها ولأجل ذاتها بقدر ما كانت موّجهة حقا لليهود ومن أجل اليهود.

بل لا يخلو خطاب ليفيناس اليهودي من فكر حلولي لا يقر بتجسد الإله بالقدر الذي يعتقد بغيابه الذي يحتاج إلى محل يحل فيه متمثلا في التوراة أو التلمود باعتباره تفسيرا للكتاب المفتوح

[1] فرحات، مصطفى كمال، صروف "الكينونة" بين ليفيناص وهيدغر، حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا،ص 150.

للتأويلات. فكما أن "الآخر" يحل محل الإله، فإن التلمود يحل محله في سياق فلسفته الدينية اليهودية.[1]

فمالا يحق للذوات يحق لليهود بصفتهم تجسيدا لـ"الآخر" بموجب عدم المماثلة وعدم التطابق في المسؤولية، لذلك لم نسمع لـليفيناس صوتايتحدث عن حق الشعب الفلسطيني، بل لم نقرأ له كلمة تذكّر بحب الأجنبي للأجنبي خارج كل أطر الجماعة، العقيدة والثقافة، "فالكل مسؤولون ومذنبون عن عذابات اليهود ، ونحن العرب بل والفلسطينيون، الأكثر مسؤولية من الجميع " ألا تبدو فلسفة ليفيناس تسعى في الأخير إلى هذه القاعدة ...؟!.

أما بالنسبة لمجزرة "صبرا وشتيلا" [*] التي راح ضحيتها فلسطينيون نكّل بهم وقتّلوا شر تقتيل من أجل إفراغ الأرض من أهلها وإعمارها باليهود، فيسرد جاك دريدا محاورة بين ليفيناس وألان فنكيلكروت [**](Alain Finkielkraut) حول تلك المجزرة، من خلال لقاء له حول فلسفة ليفيناس. فيستعرض قائلا: بعد "صبرا وشتيلا"، ليفيناس لم يستطع إحجاب النظر عن موضوع **"إسرائيل والأخلاق"**، فأجاب قائلا عن الحادثة:" هنا، لا أحد يستطيع القول لنا: أنتم في أوروبا وفي سلم، لستم في إسرائيل، وقد سمحتم لأنفسكم بالحكم. أظن أنه هنا حقيقة التمييز بين أولئك والآخرين، على الأقل ودفعة واحدة قد اختفى".[2]

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، إيمانويل ليفيناس والآخر، ص409.

[*] مجزرة مخيّما صبرا وشتيلا للفلسطينيين بلبنان راح ضحيتها 3500 فلسطيني سنة 1982.

[**] لقد صرّح ألان فنكيلكروت بأنه اقتبس من مؤلف "حكمة الحب"(La sagesse de l'amour)جملة لـ أحمد بن بلة يقول: أنها تبيّن العداوة الجذرية للعالم العربي اتجاه إسرائيل، ولقد ادهشتني كثيرا..لقد قال:" ما نريده نحن العرب هو أن نكون بينما إذا كنا غير موجودين، معناه، أن الآخر غير موجود" هذا ما اعتبره ألان فنكيلكروت وحتى ليفيناس معاداة للسامية. متناسين أسباب ذلك النبذ.

[2] Alain David, Derrida avec Lévinas , entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée, (Magazine Littéraire, Emmanuel Lévinas, Ethique, Religion, Esthétique :Une philosophie de l'autre), p34.

بينما يواصل جاك دريدا قائلا بأن ألان فنكيلكروت قد أثار في حواره مع ليفناس ما اعتبره درسا حقيقيا في السياسة في إسرائيل، في فلسطين، وفي مكان آخر، من خلال تصريحه " الشخص هو الأكثر قداسة من الأرض، حتى لو كانت الأرض مقدسة. لأنه أمام إهانة شخص، هذه الأرض المقدسة تظهر في عريّها من الحجارة والخشب".[1]

كما لا يمكننا تجاهل فكرة ليفناس حول "عنف الخير"(La violence du bien) وإن كان هذا الأمر يطول الحديث عنه. إلا أن جاك دريدا قد استعرض بعض التبريرات اليهودية لتلك المجزرة وموقف ليفناس فيقول: لم يكن ليفناس ذلك الذي يبحث عن إزالة المسؤولية أو التبرئة بل والأفظع من ذلك، تبرير كل ذلك العنف باسم السلطة، الجيش وشرطة دولة إسرائيل. بينما كانت تتعالى بعض الأحكام التي تقول:" إنهم العرب الذين يقّتلون العرب في صبرا وشتيلا" ! أو أيضا:" صبرا وشتيلا حادثة ميتافيزيقية" !،" اللايهود قتلوا اللايهود وها هم يتهموننا !" شارون(*) ليس المذنب..". يقول جاك دريدا: على ما أظن ليفناس يعرف جيدا ماذا يعني القول "مراجعة" التاريخ، حتى نتركه ينجذب نحو هذه المسارات المريبة"!.[2]

لقد كتب جاك دريدا مقالا عن ليفناس عنونه بـ " عنف الميتافيزيقا" (La violence de la métaphysique) ، وإن كان دريدا شارحا غير نقدي لنصوص ليفناس، إلا أنه يساءل ما ذهب إليه ليفناس من أن ظاهرية هوسارل ليست سوى نموذج من الفكر علينا أن نتجاوزه

---

(1) Alain David, Derrida avec Lévinas , entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée, (Magazine Littéraire, Emmanuel Lévinas, Ethique, Religion, Esthétique :Une philosophie de l'autre), p34.

(*) آرييل شارون، وزير دفاع الكيان الصهيوني السابق، ووزير دفاع أثناء اجتياح لبنان سنة 1982 وارتكاب مجزرة صبرا وشتيلا، وصّف بمجرم حرب، ولا يزال لحد اللحظة في غيبوبة منذ سنة2006.

(2) Ibid : p 34.

بالبحث الأصيل في القيم الأخلاقية. حيث "أن المرء لا يقدر أن يتحدث ولا أن يشعر بالآخر في كليته دون ظهور الآخر في كليته أو دون دليل على وجود الآخر في كليته بما هو عليه".[1]

لقد كان ليفيناس يصّر على ضرورة ترجمة الإحساس بـ"الآخر" إلى إحساس بالمسؤولية تجاهه لكنه مع ذلك يتحفّظ على هذا بقوله، إن الإنسان لابد أن يفضل الآخر القريب(الزوجة والابن) على الآخر الغريب، أي أن يفضل الآخر اليهودي على الآخر غير اليهودي.[2]

ناهيك عن التكتلات التي يسعى إلى تأسيسها اليهود في العالم المسيحي الأوروبي، في صراع ضد ما يسمى اللاسامية، التي عادة ما يتحجّج بها اليهود عند الحديث عن نبذهم من طرف الشعوب الأخرى، إنه تكتّل ما يدعوه ليفيناس الصداقة اليهو_مسيحية (Amitié judéo-chréstienne)[3] .فالآخر في غيريته وتفرّده واختلافه ومتطلباته الالزامية غير التماثلية، ما هو إلا شعب الإله المختار، الشعب اليهودي.

إذن لابد من المبادلة المماثلة، إلا أن هذه الأخيرة تكون قاعدة أخلاقية يلتزم بهذا الجميع دونها مطالبة طرف ما بها الآخر، ولابد من إمكانية قلب معادلة الأنا ـ الآخر، حيث يتحول "الآخر" إلى "أنا" و"الأنا" إلى "آخر". فتتوزع بذلك المسؤوليات والحقوق على الجميع. فالأنا ينظر لغيرية غيره على أنه "آخر" و"الآخر" ينظر لفردية "الأنا" وتفرّدها أيضا على أنها " آخر" ، فأنا آخر بالنسبة لك أنت، و أنت آخر بالنسبة لي أنا.

---

(1) كريستوفر نوريس، نيتشه، فرويد، ليفيناس: حول أخلاقيات التفكيك، القسم الثالث (كتاب لمجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، مداخل نقدية، تر. حسام نايل)، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، طباعة مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 260.

(2) المسيري، عبد الوهاب، إيمانويل ليفناس والآخر، ص409.

(3) Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, p 94.

2 . بول ريكور ضد اللاتماثل:

لقد أسس بول ريكور (P. Ricœur)[*](1913 . 2005) انطولوجيا الذات تحيل فيها إلى الآخر، والآخر يُحيل إلى ذات وليس الوجود للذات فحسب بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم[1]. وهنا يتجاوز هو الآخر أنطولوجيا هيدغر التي أهملت الموجود واستغرقت في بحث الوجود من خلال اللغة، هذه الأخيرة التي منحها كينونة خاصة إلى حد التماهي والتعالي.

إذا كانت أهم سمة أعطاها لفيناس للغة هي الغيرية النابعة من مشروعه المؤسس على الأخلاق فإنّ ريكور هو الآخر يتجسد لديه مبدأ الاعتراف بالآخر وبأهميته حيث يرى أنّ أقصر سبيل بين الذات وذاتها هو كلام الآخر الذي يجعلني أجتاز فضاء العلامات المفتوح، ويصبح الخطاب نصًّا بامتياز.[2]

إلا أن ريكور ينتقد لفيناس أيضا في فكرة اللاتبادل واللاتماثل التي جعلها قاعدة لفلسفته الأخلاقية اتجاه "الآخر" من خلال تساؤله " ألا يحق على صوت "الآخر" الذي يقول لي " لا تقتل" أن يصبح صوتي وأن يشكّل لدى قناعة " [3]، وكأن "الأنا" ينتظر الآخر دائمًا من خلال الوجه الذي يتبدى لا بوصفه ظاهرة بل نوعًا من التجلي.

"الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف سريعا البنية الثنائية الحوارية للعيش، إنها تكتشف الآخر، هذا البعد يفرض عليّ موقفا متعاطفا مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم، وهذا يتطلّب ليس

---

[*] فيلسوف فرنسي من ممّثلي الفلسفة التأويلية من مؤلفاته: الزمان والسرد، الإنسان الخطّاء، صراع التأويلات.

[1] ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، تر. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1999، ص 29.

[2] ريكور، بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص، ص، 23، 24.

[3] Ricœur, Paul, Soi même comme un autre, Edition de Seuil, paris, France, 1990, p 391.

فقط اهتمامي بالآخر، بل العناية به ورعايته. تقدير الذات ينعكس احتراما للآخر، ومن دون هذا الاحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر".[1]

يقول ريكور مستفهمًا :" لكن لمن هذا الوجه ؟ لا أعتقد أني أقلّل من شأن تحاليل كتاب لفيناس "الشمولية واللامتناهي" وهي تحاليل رائعة (...) طبعا إنّ الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل "الآخر"، غير أنّ المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر، وبالتالي الذات تكون بصيغة المفعول به لا الفاعل حين يبلغها الأمر، والإلزام بالمسؤولية ليس له مقابل سوى أنّه مستدعاة (....) ذلك أنّ عدم التماثل حين نأخذه بحرفيته ونتركه بلا تعويض، فإنّه يقطع علاقة التبادل بين الواهب والمتلقي"[2]

وعن المسؤولية نحو الغريب دونما ضرورة أن يكون قريبا، الذي يصّر عليه ليفناس فإن ريكور يقول عنها:" مسؤولية (من هو قريب) هي مسؤولية متذبذبة وستحدث إشكالا بالنسبة لانضمام الجميع. الجميع، هم الآخرون غير القريب، لكن أيضا الآخر القريب، وأيضا قريب الآخر، وليس ببساطة شبيهه" [3] أي أن الجميع يمكن أن يتمظهر كونه آخرا يستوجب التعامل معه بمسؤولية أخلاقية. وهنا تنتفي فكرة اللاتماثل أو اللامقايسة.

"وفكرة التبادل لها في الواقع متطلبات لا تخفيها الولادة من " الـ عينه" كما هو الحال عند هوسارل، ولا الولادة من الآخر كما هو الحال عند ليفيناس. وحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يحب الآخر بما هو عليه".[4]

إننا مع بول ريكور نحاول تطويع وترويض الشر في صراعنا معه من أجل الإنقاص من حالات العنف الممارس بين البشر بعضهم ضد بعض ، حيث بذلك تنقص معدلات الألم الناتجة

---

[1] ريكور، بول، الذات عينها كآخر، تر. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1 تشرين الثاني(نوفمبر)، 2005، ص، ص 52، 53.

[2] المصدر السابق: ص، ص374، 375.

[3] Paul Ricœur, Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas, P31.

[4] ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ص 365.

عن ذلك في العالم. وللتوصل إلى تلك الممارسة التأويلية التي ينشدها بول ريكور، استعان بظواهرية هوسارل مطعّما إياها بروح تأويلية متميزة عن الفعل الظاهراتي حيث يصرح ريكور بقوله:" إن قضية الإرادة الشريرة قد أرغمتني على إتمام منهج ظاهراتية الوصف الجوهري باستخدام منهج التأويل المستعار من تقاليد أخرى غير ظاهراتية هوسارل"[1]

ولا يمكن بناء قواعد لفهم جديد ولا حتى أسس للحوار والتفاهم ، ما لم نعتمد على لغة كتلك اللغة التي يسميها ريكور بلغة الاعتراف، هذه الأخيرة التي تجعل الفليسوف يتكلم عن الخطأ وعن الشر.

إنها في الحقيقة لغة رمزية أكثر مما هي صريحة، ولأجل فهمها في صورها المجازية المبهمة ينبغي استدعاء الإجراء التأويلي للرمز، والذي يستدعي بدورهقواعد محددة لفك تلك الرموز .[2] هذا ما دفع بول ريكور للاهتمام باللغة التي تصف وتعبر عن فعل الشر والسلوك الذي يترجمه من خلال مؤلفه "رمزية الشر" حيث أن الشر يعبّر عنه على نحو رمزي، ولا يوصف حرفيا على الإطلاق.

إن التأويل في هكذا حالات ضرورة من أجل الوقوف على المعنى المقصود والتوّصل إلى فهم عقلاني ومعقول لكثير من الصور الثقافية التي يمكن أن تتجسد للإنسان في نماذج معرفية وأخرى تواصلية:

معرفية، فيما يخص الوثائق التاريخية والأعمال الإبداعية على مختلف أوجهها في الفن، الأدب وحتى في بعض الممارسات والحركات الفنية الإرادية واللاإرادية كالرقص ودلالاته الرمزية المختلفة وتواصلية باعتبار الإنسان يسعى دائما للتعايش مع أقرانه من البشر ، ومد جسر التواصل بينهم من خلال التكريس لفلسفة التفاهم والتشارك وتعزيز فلسفة تضايف الثقافات وتزاور الأفكار ، هذه التي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال حضور آلية الحوار (Dialogue).

---

[1] ريكور، بول، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر. منذر عياشي، توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس الجماهيرية العظمى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، يناير، 2005، ص 14.

[2] ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء ، تر. عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1 2003، ص 15.

هنا يظهر مفهوم الغيرية ومطلب تقّبل الغير كآخر، يجب أن يحترم في خصوصيته وتفرّده على اعتبار أنّ الغيرية لا تضاف من الخارج للذات بل مكوّنة لهويته ووحدته نفسها، الغيرية في الآخرين في الدم وصوت الضمير الأخلاقيين، يمثل في نهاية الأمر الغيرية القصوى.[1]

إن بول ريكور يحاول تحقيق مشروع الإنسانية كتناسق وتناغم في توليفة الأشخاص فالإنسانية لديه ليست مجموع كل الناس، بل الصفة الإنسانية للإنسان وليس تعدادا شاملا لأفراد من البشر، بل المدلول القيمي للإنسان القادر على الإرشاد وتنظيم تعداد البشر.[2]

إن مفهوم الإنسانية بهذا المنظور هي صفات الإنسان وأهميته المتعلقة بسلوكياته، رغباته تفكيره وتعاملاته مع غيره من البشر ، وليست صفة الإنسان الفيزيولوجية .هنا يمكن القول أنه ليس كل كائن بشري إنسان، لأن لكل البشر مواصفات بيولوجية متشابهة إنه كائن حي، يحي، ينمو يأكل، يمرض، ويموت بينما يرتبط مفهوم الإنسان أكثر بثمرات تفكيره.

يقول ريكور عن مضمون كتابه "الذات عينها كآخر(1990)"لقد بدأت في كتاب "الذات عينها كآخر" بعرض للمتصور الرئيس لغائية الحياة الأخلاقية، وهو متصور أرسطو في " الأخلاق إلى نيقوماخوس" والذي استعرت فيه اسم" الأخلاق" الممتد إلى كل تجربة أخلاقية الموضوعة تحت علامة الخير وليس تحت علامة الواجب، وذلك كما في الأخلاق التي يقال عنها إنها علم الواجبات الأدبية، بسبب تبعيّتها إزاء "ما يجب القيام به"، وإزاء الواجب"[3]

إنه يقصد الإنسان الذي يعيش وفقا لمعايير قيمية أخلاقية يأخذ فيها الإنسان الآخر بعين الاعتبار، إنه ليس كائن حي يحي وفقط، بل كائن إنساني يعيش ويعي تجليات عيشه والقواعد التي

---

(1) بن عمر، سواريت، التأويل بين الفهم والتفسير عند بول ريكور، (كتاب جماعي، التأويل والترجمة_ مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 208.

(2) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء: ص 116.

(3) ريكور، بول، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية ص 21.

يجب أن تؤطر علاقات عيشه مع الآخرين . ولذلك يقول ريكور:" من أرسطو لا أريد أن أستبقي سوى فلسفة أخلاق التبادل والمشاركة والعيش معا".[1]

ولهذا الغرض سعينا إلى توظيف الإجراء التأويلي في التأسيس لهذه العلاقات الإنسانية . ذلك لأنّ التفكير التأويلي هو بشكل أو بآخر فهم لـ"لآخر". وهو ما يسميه ريكور "إيتيقا السعادة" التي يتوقف تحققها على مدى استعداد الإنسان لممارسة الحوار والعيش مع الآخرين ولأجلهم طلبًا للسعادة الإنسانية كغاية كونية يتطلبها الإنسان في العالم.[2]

إن الإنسانية حسب بول ريكور هي شخصية الشخص، كما أن الموضوعية هي شيئية الشيء، إنها كيفية الوجود التي عليها يتقرر كل ظهور أم بريقي لما نسميه كائن إنساني، هي التكوين الأنطولوجي للكائنات الإنسانية بلغة هيدغر(Des Etants Humains) هو هذا التكوين الذي أطرحه مشروعا عندما أفكر بالإنسان، وعندما أصرح بالإنساني.[3]

إن الإنسان هو ذلك الذي يدرك ويعي حقيقة إنسانيته ، التي تتجسد في تعقله لكل المعايير القيمية التي تقود أفعاله، وإلا لما اختلف ذلك الكائن الإنساني الذي يسمى مجرما، مجنونا دكتاتوريا.. عن، المبدع، المخترع، الفيلسوف..

ذلك ما جعل الممارسة التأويلية عند ريكور تتغذى من العلوم الإنسانية بغية أن تفتح أفقًا جديدًا للإنسان، نظراً لأنها تحاول أن تقول كلمتها حول المصير الإنساني وأفقه المفتوح والمحدّد في آنٍ معًا.[4]

إن الإنسانية يمكن أن نتصورها تقاس من خلال سلم متدرج كجهاز قياس الحرارة، تعلو درجاتها ما إن امتثّلنا لقواعدها ، وتتدهور نحو الأسفل ما إن تخلّينا عنها ، فالإنسان بممارساته

---

(1) ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ص 371.

(2) بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 369.

(3) ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء : ص 116

(4) ريكور، بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2009 ص 13

الوجودية وتعقّله الفعلي وليس بوجوده الفيزيولوجي . على الإنسان أن يدخل في علاقات الفهم المتبادل، علاقة التبادل والعمل لبناء مجتمع. وأهم ما يؤطر لتلك العلاقة التبادلية هو اللغة.

إن الإنسان يوجد كغاية بحد ذاتها ، وليس كوسيلة فقط بحيث إن هذه الإ رادة أو تلك يمكنها استخدامه بحسب رغبته. إذن، الطبيعة العاقلة توجد كغاية بحد ذاتها[1] فالشخص هو قصد عملي لكنه ليس بعد كمالا مؤكدا بل إنه في طريقه لأن يكون كذلك ، لأن الشخص هو مشروع كينونة حسب فلسفة كانط والطريق الوحيد لتحقيق هذه الكينونة هو جعله كائنا، إنه بعبارة أدق وأكثر عملية، كيفية التعامل مع الآخر ومع الذات.

من هنا يقول كانط في مشروع كينونة الإنسان " اعمل بطريقة هي أن تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص الآخر دائما، وبالوقت نفسه كغاية وليس كمجرد وسيلة "[2]

إذن الإنسانية هي مسألة متعلقة بالمعاملات التي تربط بين أفرادها، بحيث يكون الطموح الذي ترغب فيه الذات يطال "الآخر" ولا يقصيه، وإن لم تستطع الارتقاء إلى هذا المطمح ، فعلى الأقل لا تؤدي رغبات الذات وأطماعها إلى إلحاق الضرر بالآخر. لأن ذلك الآخر في الحقيقة ليس إلا صورة أخرى لإنسان يجب أن يحترم، وباحترام الذات للآخر، تكون عند ذاك قد أدركت ذاتها واحترمتها، وهنا نقول أن الإنسانية ليست أنا ولا حتى أنت بل هي المثال العملي للذات التي بداخلك كما بداخلي." مثل هذا التبادل يخوّلنا بأن نقول بأني لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي".[3]

ولذلك ينتقد ريكور ليفناس في فكرة اللاتبادل، ويؤكد على ذلك بقوله:" إن كل فلسفة إ. ليفيناس تقوم على مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية، وفي الحقيقة فإن هذه المبادرة لا تقيم أية

---

[1] ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء: ص 118.

[2] المصدر نفسه: ص 119.

[3] ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ص 381.

علاقة بما أن الآخر يمثل الخارجانية المطلقة بالنسبة إليّ أنا محددة لوضعها كانفصال الآخر، بهذا المعنى يحل نفسه من كل علاقة. وهذه اللاعلاقة تحدد الخارجانية عينها".[1]

لا يمكن للمشاركة ما بين الإنسانية أن تكون ممكنة، دون وعي المشاركة بفكرة خلاقة تعطي صيغتها المعنوية للجماعة، وتمنحها رابطة وهدفا، لأن الفكرة هي التي تعطي أفقا لمعنى تنامي ال . "نحن" والصداقة. هذه المشاركة المحبة للأفكار هي بمثابة أرقى الشعور العقلي أو الروحي . إن أكثر ما نشعر به بوضوح هو أن العقل ليس هو الغريب بل نحن الغرباء ونكون بذلك غرباء عنه [2] لكن ما إن نتحلى بشيم التلاقي والمشاركة ونقبل بـ"الآخر" كشريك إنساني من جهة، وكأفكار أو فكرة من جهة أخرى ، يمكنها أن تعزز بذلك الشعور بالانتماء إلى الإنسانية كما تثري الفكر والمعرفة.

في مطلب الاحترام توجد رغبة في الوجود وإثباته من طرف الذات، والتي لا يمكن أن تكون إلا بفضل اعتراف الآخر، لأنه في إطار العلاقات الشخصية الإنسانية، أتابع العزم على أن أحترم وأقبل ويعترف بي. وأن وجودي بالنسبة لي هو تابع لهذا النشوء في رأي الآخر، كما أنني أتلقى ذاتي وأتعرّف عليها من خلال رأي الآخر، فالآخر هنا هو بمثابة المرآة العاكسة لصورتي.

وعليه فإن مطلب الاحترام مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاعتراف، لأنني لا أريد فقط توجيه "الأنا" إلى ما هو لي، كما أنني لا أريد فقط السيطرة لتحقيق وجودي ، بل إنني أريد فقط أن يعترف بي ككائن إنساني لديه ثقافته الخاصة به ورؤيته للوجود وللأشياء التي تؤطر حياته ، كما أنه ليس من الصدفة أن تشتق كلمة الاعتراف من المعرفة.[3]

ذلك لأن الإنسان عندما يتعرّف على "الآخر"، ويتوّصل إلى معرفة معينة حوله وحول خصوصياته وأفكاره، فإنه يعترف به ويؤمن بإمكانياته، حينذاك يصل إلى احترام ذلك التميّز

---

[1] المصدر السابق: ص374.

[2] ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء: ص 159.

[3] المصدر نفسه: ص 184.

والتفرّد، لأنه إظهار للتنوّع الثقافي الذي يخصّ الشعوب دون غيرها "فقط كائنات المعرفة هي كائنات الاعتراف".[1]

يركّز بول ريكور على الأخلاق المنقادة للنزعة الإنسانية الفطرية في الإنسان، ويعطيها الأولوية بمقارنتها مع أخلاق الواجب، فيصّر على" أولوية الأخلاق على أخلاق الواجب (الواجبية)، ومن وجهة نظر هذه فإن كلمات المطالبة بتحّمل المسؤولية والحضّ والأمر، كلها تنتهي إلى أخلاق الواجب، وهذا ما هو حاصل، ذلك أن ليفيناس تؤرقه الحرب وكذلك فكرة الشر، لهذا فإن الآخر وهو بصورة سيد العدالة أو حتى بصورة المضطهد الذي يحتّل الصعيد الأول في كتابه " الوجود مختلفا أو أبعد من الماهية" عليه أن يخترق دفاعات أنا منفصلة".[2]

---

[1] المصدر السابق: ص 184.

[2] ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ص، ص 375، 376.

نهاية مسير وبداية مصير، عادة ما تقتبس هذه المقولة للدلالة على المراحل الطويلة المتحوّلة والمتنافرة التي شهدت تغيّرات في مستوياتها وأنماط وجودها، تغيّرات لم تكن مقدّرة سلفا عند قراءاتنا وتأملاتنا لخطوات ذلك المسار الذي مرّ وفقه موضوع ما، مما يجعلنا نشعر باقترابه للحظة المصير المحتوم إلا أن ذلك المصير مجهول وغير معلوم، مما ينبت أيضا في نفوسنا هلعا وقلقا عن صورة ذلك المصير الذي ستؤول إليه الأحوال.

ولأن قضيتنا هنا هي الإنسان، كرامته، قدسيته وعلاقاته الإنسانية النبيلة مع الذوات البشرية الأخرى قد حاولت تتّبع طبيعة تلك العلاقة عبر تحوّلاتها الزمنية التاريخية والذهنية الإنسانية، ولما وجدنا أن العلاقة الصراعية قد طغت على العلاقة الإنسانية منذ نشوءها، وعبر محطات تحوّلها نحوت اتجاه آلية حضارية تعيد نصاب تلك العلاقة إلى فطرتها الأولى، الخيّرة، النبيلة، حيث حاجة الإنسان إلى غيره جعله يعيش في تكافل وتعاون مع بني البشر في وحدة واحدة.

تلك الآلية هي الفلسفة التأويلية التي حمل رواها غاية إحياء الروح الإنسانية والعلاقة الأخلاقية التي من المفترض أن تؤطر مظاهر التفاعلات البشرية داخل نفس المجتمع أو ضمن المجتمع العالمي حيث ينظر إلى كل فرد إنساني على أنه تعبير عن الإنسانية جمعاء مما يفرض ويلزم أخلاقيا احترام خصوصيته وغيريّته، دون الأخذ بعين الاعتبار أنه آخر يختلف عن الأنا في الهوية العقائدية الحضارية والثقافية، بل لابد من النظر إليه في طبيعته الإنسانية، لتظهر على ذلك العلاقة تبادلية فحب الآخر يصبح بمثابة حب للأنا، وبلوغ فهم الآخر هو معرفة لحقيقة الأنا واحترام الآخر. ذلك هو مكمّن احترام الأنا الإنساني الذي أكونه.

نعم، الفلسفة التأويلية يمكنها التأطير للعلاقة الأخلاقية بين الأنا والأنت ما إن كانت فلسفة تعود بنا إلى الأول الإنساني وتسعى إلى البلوغ بنا المآل الإنساني. لعلى وعسى يمكننا رسم نهاية المسير وبداية للمصير كونه مصير لا يؤمن إلا بالكرامة الإنسانية ولا يحمل إلا رسالة إنسانية، مهما كان عليها ذلك المصير مجهولا، فإنّه لن يكون عالما لا إنسانيا يتخلى عن القضية الإنسانية، ولا

عالما لا عقلانيا يغترب فيه الإنسان عن إنسانية، نريده مصيرا للقرابة لا الغرابة، لمجموع الإنسان لا الكينونة الفردانية له.

وهذا ما حاولته الفلسفة التأويلية بكيفياتها وآلياتها المختلفة التي نظّرت للفهم الإنساني وحوّلت مجرى دراسة التأويل من غاية فهم النص المقدس والنص اللغوي أو التراث الثقافي الإنساني الممّثل في الشواهد والآثار الإبداعية التي خلّفها إنسان الأمس لإنسان اللحظات المتلاحقة، حوّلته إلى دراسة الإنسان في حد ذاته، كذات لا يمكنها العيش في العالم بمعزل عن الذوات الإنسانية الأخرى، وسعت إلى بلوغ التفاهم بينها عبر آلية الحوار التواصلي الذي توّجهه الفلسفة التأويلية إلى النجاح وبناء فهم مشترك وإنشاء علاقة أخلاقية حضارية بين المتحاورين.

كل الكائنات الحية تتوّاصل غريزيا بطريقة أو أخرى، بينما الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتحاور، يتكلم، يستمع ويُصغي، ليصل بعد المحادثات والحوارات الفكرية اللغوية إلى الاعتراف والقبول والتنازل لجدارة الآخر، حيث يتحوّل الرضوخ إلى انقياد إرادي، تتنازل فيه الذات عن موقفها طواعية، وتتحوّل الضرورة إلى حرية، والآخر إلى أنا. حيث داخل أنا هناك آخر والعكس فالعلاقة التبادلية التشاركية، هي تحقيق لإنسانية الإنسان، لا أن يفرض اللاتماثل الليفناسي على أحد الأطراف أن يكون ملاكا ملزما أخلاقيا بالآخر، مانحا الأولوية لحقوقه ومتطلباته، ويجعل من الطرف الآخر شيطانا يستغِّل منطق اللامبادلة ليأخذ دون عطاء، تكون له حقوق دون واجبات. إن هذا المنطق يبدو فكرا متهوِّرا سيتجه بالإنسان نحو التدهور الروحي.

لقد رأينا كيف أن الإنسان روح وجسد مجبول على تجاذب رغباتهما، بين الاصغاء إلى نبل المطالب الروحية، وبين الانقياد إلى شهوات الغريزة التي تراعي متطلبات الجسد العضوية، إلا أن الروح ليست ضد طبيعة الجسد، بل هي التي تقوِّم طبائعه وتهذِّب مطالبه، ليسعى الجسد إلى تلبية مكاسب مشروعة ومحمودة إنسانية غير متعالي ومجاوز للإرادة الإنسانية الخيرة، ذلك لأن التّعالي في طبيعته ينشد الاكتمال، والاكتمال لن يكون إلا باتِّحادهما روحا وجسدا، لأنه لا يمكن تصور إنسانا بأحدهما دون الآخر وإلا لكان مسخا لإنسان.

ولأن الإنسان لا يحسن دائما التوفيق بين رغبات الروح والجسد، تتراءى العلاقات الصراعية بين بني البشر ما إن تضاربت الأهداف وتقاطعت مما يحتّم تغليب لغة عن أخرى بحكم التحاقد التمّلك والأنانية، وبحكم الغاب والغلبة. وذلك ما وضّحته الفلسفات الجدلية التي فسّرت حركة التاريخ على أنها حركة لمسار جدلي صراعي بين أنماط الوعي، كما يتحدث عنها هيغل في صراع السيد والعبد، وصراع طبقي ناتج عن الملكية الفردية لوسائل الإنتاج التي تفضي إلى إفراز علاقات إنتاجية صراعية بين طبقة مضطهِدة وطبقة مضطَهدة حسب ماركس، وكما يظهر الآخر باعتباره جحيما بالنسبة للأنا حسب سارتر.

رغم ذلك إلا أن الفلسفة الإنسانية الأخلاقية، لم تخلُ من محّطات تاريخ الفكر الإنساني حيث دائما من جرثومة الموت تنشأ وتنمو بذرة الحياة، ومن الليل المظلم الحالك، تشرق شمس يوم جديد، لتسعى الفلسفات إلى الانشغال بطبيعة الإنسان الروحية أمام تحدِّيات الواقع التقني الذي يهدِّد وجودها وهوّيتها، بل ويهدِّد حتى الوجود العقلاني للإنسان، حيث لا معقولية إلا معقولية المصلحة والمنفعة، ليعامل الإنسان، معاملته للمادة والآلية متناسين ومتغافلين عن حقيقة أن روحا تنبض داخل ذلك الجسد، روحا تشعر، تتألّم، ترتجي عالما آمنا وتسعى إلى خلق بيئة مناسبة للعيش الإنساني.

إن الحضارة المادية وما وفّرته من ماديات، مترفات ومغريات جعل العقل الإنساني يتطّلع بشغف إلى الإمكان العلمي الذي سيكشف عنه الغد، وإلى معجزات التقنية والتكنولوجيا مما جعله يُغفل معجزة الإنسان، ذلك الإنسان المعلوم المجهول، الذي يمثل أكثر الأشياء جدلا، إن اعتبرناه شيء من أشياء الوجود، إلا أنه شيء عاقل، مثقّف، يسمح له أن يرتقي إلى كونه كائن حي، يدرك قيمة حياته، رغم أنه مجرّد عود على حد تعبير باسكال، وأضعف عود في الطبيعة لا حاجة أن تتكاثف كل القوى والجهود لقتله، بل قد تكفي قطره ماء لإهلاكه، إلا أنه عود يعي نفسه وعظمته الكامنة في عقله.

لقد حاولت الفلسفة التأويلية تقوية الهوية الروحية الإنسانية لتقف على ذلك الركام التراثي الإنساني اللامعقول الذي انتج إنسانا وحيدا مريضا بمرض التوّحد، لا أحد معه، لا أحد يصغي إليه. إنها حالة غير طبيعية لطبيعة الكائن الإنساني، لقد أسس غدمار لقواعد الحوار التواصلي وأدبياته التي تجعل الإنسان يصغي لصوت الانسانية في كل ذات ويتوجس لأي صدى لصوت إنساني يستدعي الاستجابة له، حيث لا مكان للاحتكار ولا للاحتقار، لا مجال للتسّلط والاستحواذ، بل المجال كل المجال للمشاركة، الاحترام، الاعتراف والقبول بالآخر، في غيرية فكره معتقده وثقافته. إنه منطق يُرحِب بالاختلاف ويحتفي به، ومنطق داعً للحوار.

بينما تجذِّبنا فلسفة ليفناس الأخلاقية وتغرينا لحديثها عن الآخر الذي يمثل المسؤولية المطلقة للأنا، الآخر الذي يجسد صورة الاله، والذي على الأنا أن يتعامل معه وفق هذه الطبيعة المقدّسة الآخر الذي يجعل كل إتيقا سابقة عن أي وجود وأنطولوجيا. فلسفة تجعل الأنا يعيش قلقا على حرّيات وحقوق الآخر، إنه المسؤول الوحيد، أو هو أكثر الأشخاص مسؤولية و أكثرهم ذنبا من ذنوب الآخرين.

تبدو هذه الفلسفة، التي تجعل الأنا أخلاقيا لدرجة الإيثار والتضحية والتنازل، يبتعد عن كل فعل يسيء إلى الآخر. إن وجه الآخر دائما ينادي ويستدعي الأنا من أجل أن لا يتركه وحيدا يتألّم ويعاني، ويستجدي منه عدم قتله. فلسفة تجعل من الأنا مُرتهِنا لخطاب يقول: بعد سيدي أأمرني، ها أناذا. إنها رؤية جميلة ونبيلة، لكن ما إن يصرح ليفناس باللاتماث ل، فإنه إما يهيم في طوبوية تطالب فقط الأنا دون الآخر، ولا تحوّل الآخر إلى أنا، وإما لأنه ينطلق من خلفية عقائدية وهوّية يهودية تنظر لنفسها كونها ذلك الآخر الذي يعاني ويكابد الآلام، وعلى شعوب العالم جمعاء متمّثلة في الأنا أن تتبنى مطالبه وحقوقه، فكلّنا مذنبون لما حدث لهم وكلّنا مسؤولون أمام ذلك الذنب الأبدي أمام شعب الإله المختار.

حتى بول ريكور لم يستصغ هذه الفلسفة الأخلاقية التي لا تؤمن بالمبادلة، فلسفة تطالب الأنا بأن يكون ملاكا يعطي دونما أن ينتظر مقابل، وتجعل الآخر إنسانا مُتشيّطنا (شياطين الإنس)

يستقبل ويتغافل واجب العطاء والوهب. مع بول ريكور لابد من المماثلة والمبادلة في علاقة أخلاقية إنسانية، حيث أن الذات لا تعيش وحدها بل يكتشف سريعا تلك البنية الثنائية الحوارية للحياة والعيش، إذ تكتشف الآخر الذي تلتقي معه في تلك الحياة مما يفرض عليها موقفا متعاطفا اتجاهه، حيث تهتم به وترعاه فكل تقدير تُوليه الذات لنفسها ينعكس احتراما للآخر ومن دون ذلك الاحترام لا مجال هناك للمبادلة والمشاركة.

أما إن شئنا توضيح علاقة الأنا والآخر من منظور الفكر الإسلامي الذي يمثل هوّية الحضارة والثقافة العربية والذي يستمد تنظيماته من التشريع الإسلامي، فإن التاريخ الإسلامي يخبرنا من خلال النص القرآني والحديث النبوي أن العلاقات الانسانية مقدّسة لدرجة أن الصفح الإلهي مشترط بطبيعة العلاقة التي تربط بين الذوات البشرية داخل الإطار العقائدي الواحد وخارجه. حيث ينطبق على طبيعة العلاقة التي تربط المسلم مع أهل الكتاب، فكثيرا ما تفصح الآيات القرآنية عن كيفية التعامل مع غير المسلم، مثلا قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(آل عمران آية 64)

فكلمة " السواء " هي الكلمة الجامعة بين بني البشر على اختلاف نحلهم ومعتقداتهم تجعلهم يتّفقون ويتعايشون في عالم واحد على أن يعبدوا ربا واحدا، وأن يُنظم حياتهم ومعاشهم تشريع يراعي القيم الإنسانية جامع مانع، مؤطر لصور الحياة الاجتماعية السياسية والأخلاقية وكل ما يرتبط بالإنسان.

أما إن أصّرت الشعوب على التشّبث بمعتقداتها والتعصّب لها، فليس عليها المساس بمعتقدات الآخرين وازدرائها والسخرية منها ولا التأثير على معتنقيها والإكراه على التحوّل عنها وانتحال معتقد آخر، حيث يقول عز من قائل: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُون مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَّدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدْ لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَّ دِينِ ﴾ (سورة الكافرون).بل لقد خلق الله سبحانه وتعالى البشرية أمة واحدة ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (سورة هود 118. 119) وإن تفّرقوا فإنما باتخاذهم معتقدات وضعية وابتعادهم عن الهديّ الإلهي الذي بعثه من خلال أنبياءه

ورسله، حيث لم تخلُ أمة ولا عصر من هادٍ يهدي البشر إلى الحقيقة التوحيدية ويجعل الأمم البشرية أمة واحدة خلقت للعبادة وللتعارف على بعضها البعض، لأن الإنسان معجزة الخلق الرباني فاختلاف الأمم في لغاتهم وثقافاتهم وأعرافهم إنما هي من مظاهر رّوعة الخلق تتوجب على البشرية التعّرف عليها والوقوف على معجزة الظاهرة الإنسانية يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات آية 13)

إن بحثي عن العلاقة الأخلاقية التي تجمع بين بني البشر، يمكن إيجاد تنظير له وتحديد لأبجديات تطبيقه من وحي التشريع الإسلامي لذلك عليّنا التوّجه إلى الفكر الإسلامي كتراث يُستدعى لإعادة قراءته وتفسيره والكشف عن المعاني والحقائق المتجدِّدة فيه، دون الاكتفاء باستهلاك الوافد من أفكار ونظريات من العقل الغربي، ولا ينبغي الوقوع في التقليد الأعمى وإنما على المسلم أن يعمل ويبدع ويحسن لغيره كإحسانه لنفسه" فخير الناس أنفعهم للناس" حسب قول رسولنا الكريم، وليس عليه الانقياد إلى العمل دون النظر إلى جنسه وتأثيره على الآخرين يقول عليه الصلاة والسلام :" لَا تَكُونُوا إمّعَةً تَقُولُونَ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَا وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَّطِنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا".

لابد من معرفة قدر الذات واكتشاف مهاراتها وعدم تقزيمها واحتقارها وتعظيم الآخرين، ولا تعظيمها لدرجة احتقار الآخرين على حسب تعبير طه عبد الرحمن " ألم يئن لكم أن تكفوا عن تعظيم غيركم وتحقير أنفسكم حتى أقعدتم مقعد القاصر المحجور".

فقد يكون هذا مشروعي الجديد بحول الله في دراسة الموروث الفكري الإسلامي، فكيف يمكننا توظيف المعطى التراثي الإسلامي في خدمة الفكر والواقع الإنسانيين ؟!.

قائمة المصادر بالعربية:

مصادر غدمار:

1. غادمير، هانس غيورغ ، فلسفة التأويل، الأُصول، المبادئ، الأهداف، تر محمد شوقي الزين الدار العربية للعلوم، المؤتمر الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 2 1427هـ، 2003م.
2. غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر، حسن كاظم دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية طرابلس، الجماهيرية العظمى، ط 1 2007.

Livres sources de Gadamer :

3. Hans George Gadamer, Vérité Et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tra, Etienne Sacre, Editions du Seuil, paris, France, 1976.
4. Gadamer, L'art de Comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, Ecrits I, tra Pierre Fruchon, Edition Aubier Montaigne, Paris, France, 1982.
5. Gadamer, H,G, Le problème de la Conscience Historique, établis, pierre fruchon, Edit de Seuil, paris, France, 1996.
6. Gadamer, Herméneutique et Philosophie, preface, Jean.Greish, Beauchesne, Editeur, Paris 1999.
7. Gadamer, Au Commencement de la philosophie, pour une lecture des présocratiques, Ed Seuil, Paris, France,1996.

مصادر ليفناس:

1. ليفناس، من الموجود إلى الغير، تر. علي بوملحم ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1428هـ، 2008م.

Livres sources de Lévinas :

2. Emmanuel Lévinas, Humanisme De L'Autre Homme, biblio essais, Saint-Denis, Paris, France,1987.
3. Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, Paris, 1995.

مصادر متنوعة:

1. ريكور، بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2009.
2. ريكور، بول ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء، تر. عدنان نجيب الدين،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
3. ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، تر. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1999.
4. ريكور، بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001.
5. ريكور، بول، الذات عينها كآخر، تر. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 تشرين الثاني(نوفمبر)، 2005.

6. ريكور، بول، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر. منذر عياشي، توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس الجماهيرية العظمى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، يناير، 2005.
7. ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطّاء، تر. عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
8. سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 1966.
9. سارتر، جلسة سرية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، الدار المصرية، مصر، د(ط،س).
10. عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، 1998.
11. عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، (د.ط)، 2002.
12. هيغل، فينومينولوجيا الفكر، تر. مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،د. ط، 1981.
13. هيجل، العقل في التاريخ، المجلد الأول، من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2007.

Références sources :

14. Aron, Raymond, Leçons Sur L'histoire, Edition Fallois, Paris, France, 1989.
15. Schleiermacher, Herméneutique, tra, Marianna, Simon, Edition Labor et Fides, France, 1987.
16. Roger Garaudy, parle d'homme, Edition Robert Laffont, paris, France, 1975.

17. Roger Garaudy, La Connaissance d'Autrui, presses universitaires de France, paris, France 1968.
18. Ricœur, Paul, Soi même comme un autre, Edition de Seuil, paris, France, 1990.
19. Ricœur, Paul, Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
20. Roger Garaudy, Parole d'Homme, Edition Robert laffort, Paris, France, 1975 .P 07.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1. الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط 1، 2004.
2. العوا، عادل، الإنسان ذلك المعلوم، منشورات دار عويدات، بيروت، لبنان، ط1، س 1972.
3. الشين، يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيغل، دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ليبيا، ط1، 1994.
4. الشاروني، حبيب، بين بارغسون وسارتر، أزمة الحرية، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1963.
5. الشيخلي، عبد القادر، أخلاقيات الحوار، دار الشرق، عمان، الأردن، ط1، 1993.
6. الشتري، سعد بن ناصر، أدب الحوار، كنوز اشبيليا، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006.
7. إبراهيم مصطفى، إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 1 ،2001.

8. بن عبد الله، بن حميد صالح. أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، مكة، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1993.
9. بيطار، سالم، اغتراب الإنسان وحريته، المؤسسة الجديدة للكتاب، لبنان، د(ط)، 2001.
10. تأليف جماي، تراث الإنسانية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د (ط،س).
11. توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م.
12. جاسير، دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
13. جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، تر. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
14. حرب، سعاد، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب بيروت، لبنان، ط1، 1994.
15. خالد، محمد خالد، مع الضمير الإنساني، في مسيره ومصيره، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1963.
16. دي نوي، لكونت، مصير الإنسان، تر خليل الجرّ، المنشورات العربية، لبنان، المطبعة البولية- جونيه، د(ط)، 1967.
17. زناتي، أنور محمد، الطريق إلى صدام الحضارات، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط 1، 2006.
18. سلقرمان، ج.هيو، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، تر. حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2002.
19. كتاب جماعي، التأويل والترجمة_ مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
20. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط، س).

21. كرنستون، موريس، سارتر بين الفلسفة والأدب، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، الاسكندرية، مصر، د(ط)،1981.

22. مصطفى،عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ،2003.

23. مصطفى، عادل، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1 1424هـ، 2003م.

24. منصور، عبد المجيد سيد أحمد وآخرون، السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.(ط.س).

25. معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ، 2010م.

26. مجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، مداخل نقدية، تر. حسام نايل، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، طباعة مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

27. ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، دار الفارابي بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1428هـ، 2007.

28. عبد القادر،أحمد، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، الأزارطة، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 2003.

29. عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 2009.

Ouvrages :

30. A-Le Gall, J. Mercier, Des Thèmes aux textes, Dossiers1: L'homme et le monde, Edition Bordas, paris, France, 1974.

31. Bernard waldenfels, La liberté Face à L'autre, Lévinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit (cahiers d'études lévinassiennes, lévinas – Sartre,N° 5, Edition Gilles Hanus, Paris, France 2006.

32. Benny Lévy, Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre, Editions Verdier, LAGRASSE, PARIS, France, 1984

33. Christian de Rabaudy, Sophia, Recueil de textes philosophiques, Tome 3, L'action. Edit Hatier, paris, 1974.

34. Christian de Rabaudy, Béatrice Rolland , Sophia , recueil de textes philosophiques , connaissance et science, action et morale, Edit Hatier, paris, 1972.

35. Denis Thouard, Critique et Herméneutique dans le premier romantisme allemand (Textes de F.Schlegel, f.Schleiermacher, f. Ast, A.w .Schlegel, A.f Bernhardi, w. Diltey), presses universitaire de Septentrion, paris, France, 1996.

36. Errol E .Harris ,Nature, esprit et science moderne, Raison dialectique, L'Age d'homme, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, France, 1979.

37. Elisabeth Clement, Chantal .D, Laurence.H, pierre Kahn, Pratique de la Philosophie, de A à Z. Edition Hatier, paris, France, 1994.

38. Elisabeth Badinter, L'un est l'autre, des relations entre l'hommes et femmes, Edit Odile Jacob,Paris, France, avril 1986.
39. Gilles Rivalland , L'homme En Question, Edition Hatier, Paris, France, 1978.
40. Gilles Rivalland, L'homme en Question, Edition Hatier, paris, France, 1972.
41. H.Lipps, Recherches pour une logique Herméneutique, libraire philosophique, paris, 2004.
42. José M.R Delgado, Le conditionnement du cerveau et la liberté du l'esprit, Editions Mardaga, Wavre, Bruxelles, Belgique, 1972.
43. Philippe Desoche, La volonté, textes choisis, Edition Flammarion, paris, France, 1999.
44. Philippe Huneman, Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, Edit ARAND COLIN, Paris, 1997.
45. Shmuel Trigano, Le monothéisme est un humanisme, Editions Odile Jacob, Paris, France 2000.

In English :

46. Joel C . Weinsheimer, Gadamer's Hermeunitic, A reading of Truth and Method, yale university press, 1985.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد 1-2، أ ب ت، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 4، 2005.
2. ابن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد I، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1988.
3. ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، ح، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط3، (د.س).
4. ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، ز س ش ص، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 4، 2005.
5. ابن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد 1، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، د.ط، 1408هـ ، 1988م.
6. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والغربية والانجليزية واللاتينية، ج 1، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان،(د.ط)، 1982.
7. لالاند، أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 2(H-Q) تر، خليل أحمد خليل وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
8. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط 2، 1971 ص 123.
9. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2007.
10. يعقوبي، محمد، معجم الفلاسفة، دار الميزان، الجزائر، ط2، 1973.
11. يعقوبي، محمود، معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، المي زان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، (د.س).

Dictionnaires :

12. Dictionnaire Encyclopédique, T 1, Larousse,1 Edition, Paris, France, 1995, p 338.
13. Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Librairie Aristide Quillet, Paris, France, 1977.
14. Petit Larousse en couleurs, Librairie Larousse, Paris, France, 1986

قائمة المجلات:

1. (مجلة أوراق فلسفية) العدد 13، 2004.
2. (مجلة أوراق فلسفية) العدد 27، القاهرة، 2010.
3. (مجلة أوراق فلسفية، إيمانويل ليفيناس – عادل ضاهر)، العدد 17، القاهرة، مصر، 2007،
4. (مجلة آيس)، العدد 02، السداسي الأول، دار الصحافة، القبة، الجزائر، 2007.
5. (مجلة فكر ونقد)، دار النشر المغربية، المملكة المغربية، ع16، 1999.
6. (مجلة كتابات معاصرة، فنون وعلوم)، المجلد10، العدد 37، س1999.

Magazines :

7. (Magazine Littéraire, Emmanuel Lévinas, Ethique, Religion Esthétique : Une philosophie de l'autre), N° 419 Avril 2003, paris.
8. (Magazine Science Humaines, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, Les grandes questions de la philosophie), TRIMESTRIEL N° 10-MARS-AVRIL-MAI-2008, SUISSE, CANADA.

الدراسات الجامعية:

1. الزاوش يمينة، "قراءة في مفهوم الإنسان، نيتشه وإقبال مقاربة نقدية"(مذكرة ماجستير) جامعة وهران، السانيا، 2006- 2007.

فهرس الأعلام:

ابن عباس: ص 12.
أبو منصور: ص 12.
أبو علي الفارسي: ص 13.
أرسطو: ص 30،168.
أفلاطون: ص 31،92،98،108.
ألان فنكلكروت: ص 162.
آدم: ص 90.
باسكال: ص 14،45،46.
برغسون: ص
توينبي: ص 153.
توماس كوهن: ص 76.
جانكلفيتش: ص 156.
داروين: ص 150.
دلتاي: ص35.
ديكارت: ص 41،59.
دريدا: ص 75،106،107،108،109،110،130،163.
دستويفسكي: ص 148.
روسو: ص 42،43.
ريكور: ص 126،164،165،166،167،168،169،171.
رتشارد كيرني: ص 131
سارتر: ص38، 64،63،62،61،60،59،58،49،148،131،130،67،66،65،
سقراط: ص 92،18،17 ،130،
شارون: ص163.
شبنجلر: ص 91.

شلايرماخر: ص 96،35،34،33،32،31.
طاليس: ص 90.
طه عبد الرحمن: ص 95،21،17.
غدمار: ص 89،85،84،83،82،81،79،78،77،76،75،74،73،72،71،70،36،
108،107،105،104،102،101،100،99،96،95،94،92،91،
130،116،115،114،113،112،111،110،109.
فرويد: ص 116.
كارل بوبر: ص 76.
كانط: ص47، 170،169.
ليفناس: ص 131،129،128،127،126،125،124،123،122،121،87،70،36،
153،152،148،147،146،145،142،141،140،139،138،135،133،132،
170،166،165،164،163،162،161،160،159،157،156،155،154.
ماركس: ص14، 116.
مارلو-بونتي: ص 129.
مارتن بوبر: ص 157،122.
محمد إقبال: ص 48.
نيتشه: ص
هابرماس: ص 117،116،115،114،113،112،111،106،
هوسارل: ص 166،135،122،121،60،59.
هوميروس: 29.
هيدغر: ص 138،137،136،135،132،131،118،111،102،100،91،77،70،
هيغل: ص86،58،57،56،55،54،53،52،46،38.
هيلدرلين: ص100.

بيبلوغرافيا جورج هانس غدمار:

1900: ولد غدمار في الحادي عشر (11) من شهر فبراير من هذه السنة في مدينة "ماربورغ"، وهي مدينة جامعية صغيرة تقع في وسط ألمانيا.

1902: انتقلت عائلته للسكن في "بريسلاو"، التي هي تابعة اليوم لـ"بولونيا"، أين أراد أباه "يوهانس غدمار"، أستاذ الكيمياء الحيوية في جامعة "بريسلاو"، أن يجعل من ابنه عالما رياضيا.

1918: اتجه غدمار إلى دراسة العلوم الإنسانية بجامعة " بريسلاو"، بعد أن أتمّ الدراسة الابتدائية بمدرسة "روح القدس"، وذلك رغم ازدراء والده للعلوم الإنسانية وللفلسفة بالخصوص، حيث كان يعتبرها مجرد ثرثرة، إلا أن قناعة غدمار بأهمية الفكر والنقد في حياة الإنسان، هي التي كانت توّجهه، وكان قد اطّلع على قصائد " ستيفان جورج"، فزاد اهتمامه بالأدب أيضا.

1919 – 1921: خلال هذه السنوات الثلاث، انتقل غدمار بين جامعتي " ماربورغ" و"ميونيخ" وهي نفس الفترة التي تأّثر فيها بالكانطيين الجدد.

1922: أعّد رسالة دكتوراه حول" لذّة المعرفة في محاورات أفلاطون"، تحت إشراف "ناتور"(Natorp)

1923: التقى بـ"هوسارل" و"هيدغر" وحرص على حضور محاضراتهما في جامعة" غرايبورغ"، أين أخذ يتخلّص من تأثيرات الكانطيين الجدد، ولتتوثّق علاقته بـ"هيدغر" وتتحول إلى علاقة صداقة حميمة.

1924: بدأ دراسته لعلم اللغة الكلاسيكي(اللغة اللاتينية والإغريقية) وعمل أستاذا في جامعة "فرايبورغ" بعد إنهائه لدراسته الجامعية.

1929: أنهى رسالته في التأهيل(Habilitation) تحت إشراف "هيدغر".

1931: كتب "الجدل الأخلاقي عند أفلاطون" (Platos Dialektische Ethik)، وهي محاضرة ألقاها في جامعة" لايبزغ".

1934: كتب "أفلاطون والشعر" (Platos Und Die Dichter)، وألقاها بجامة" فرانكفورت"

1937: انتقل إلى التدريس بجامعة"لايبزيغ" ولم يكن من المناصرين للنازية، عكس صديقه هيدغر، فتّم تعيينه رئيسا للجامعة في خضّم اندلا ع الحرب العالمية الثانية في سنتي: 1946- 1947.

1947-1949: كتب في جامعة "لايبزيغ" (Goelh und Philosophie)سنة 1947، بعد أن عانى من مضايقات الاحتلال السوفياتي، واغتنم أول فرصة للانتقال إلى غرب ألمانيا، إلى فرانكفورت، واشتغل أستاذا بجامعة فرانكفورت إلى جانب "هوركهايمر" و"أدورنو" و"كارل ياسبرس" من سنة 1947 إلى سنة 1949. إلا أنه قد كانت لديه اعتراضات على المنطلقات النظرية للنزعة النقدية لفلسفية التي نظّرت لها "مدرسة فرانكفورت"، لينتهي به المطاف أستاذا بجامعة " هايدربارغ".

1950: أشرف على إصدار كتاب " تجديد فلسفة التأويل وبحث أدواتها ومنطلقاتها" وهو كتاب تذكاري أصدره بمناسبة عيد ميلاد هيدغر.

1953: أدار مجلة فكرية تعنى بمسائل الفكر والنقد والعقلانية التأويلية، وهي مجلة (Philosophische Rundschau)

1960: إصدار كتاب" حقيقة ومنهج" (Warheit Und Methode, Grundzuge Einer Philisophischen Hermneutik) وهو أهم كتب غدمار الذي كتبه في سنه الستين في توبنغن، والذي أنهى كتابته سنة 1959، وهو مرجع هام للفلسفة التأويلية ومبادئها، تحرر فيه غدمار من تأثير أستاذه هيدغر، ليؤسس أسلوبه الخاص في النظرية التأويلية، كنظرية للفهم واتجاهه نحو التجربة الإنسانية التي تتمحور حول تجربة الفن، اللغة والتاريخ.

1963: أصدر كتاب "إشكالية الوعي التاريخي" (Le Problème De La Conscience Historique)، بـ"لوفان"، وقد كتب باللغة الفرنسية، لأنه نوّجه بالدرجة الأولى إلى القارئء الفرونكفوني، وهو كتاب يفتح النقاش حول مفهوم التاريخية، والإرث المنهجي للعلوم الإنسانية.

1967: كتب في "توبنغن" كتاب (Kleine Schriften, Philosophie, Hermeneutik)، وقدّم آخر درس له في جامعة " هيدلبارغ" حول بداية الفلسفة الإغريقية، تلك التي تميّزت بها الفلسفة الغربية.

1968: عمل كأستاذ زائر في جامعات عديدة ، في الولايات المتحدة وكندا، بعد إحالته على التقاعد، وشارك في ملتقيات فلسفية ونشر مقالات يطوّر فيها نظريته التأويلية، ويرّد على تعقيبات معارضيه.

1972: وظّف نظريته الجمالية الفلسفية الدينية في " الحوار والجدل" من خلال ثماني دراسات تأويلية عن أفلاطون، إذ يجتمع الحوار مع الجدل ويكشف عن الصلة بين النظر والعمل في محاورة"ليسيس"

وبراهين خلود النفس في "فايدروس"، والحوار والسفسطة في " الرسالة السايعة"، والواقع في محاورة" طيماوس".

1976: بين عام 1962 و 1976 كتب كتاب" علوم التأويل الفلسفية" وهو متضمّن لعدة مقالات تتمحور حول موضوعين: الأول: "منظور التأّمل التأويلي"، حيث يتضّمن دراسات حول شمولية مشكلة التأويل ووظيفة التأّمل التأويلي ومسألة الوعر الذاتي و الإنسان واللغة وطبيعة الأشياء ولغتها إلى جانب علوم الجمال.

الثاني: "الظاهريات والفلسفة الوجودية وعلوم التأويل الفلسفية"، تشمل دراسات حول الأسس الفلسفية في القرن العشرين، و الظاهريات و علوم عالم المعاش، ليعود إلى دراسة هيدغر في " هيدغر ولاهوت ماربورغ"، و" فلسفة هيدغر المتأخرة"، و"هيدغر ولغة الميتافيزيقا"

1976: في نفس السنة كتب " العقل في عصر العلم"، الذي تضمن دراسات حول مآل هيغل رمز العقل و ادعاء نهاية الفلسفة لصالح العلم من أجل إرجاع العلم إلى حظيرة الفلسفة، و في الآن ذاته تحويل الفلسفة إلى علم.

1977: أصدر "تجلي الجميل" (Die Actualitat Des Schonen)، تطبيقا للفلسفة التأويلية على التجربة الجمالية. وفي نفس السنة كتب سيرته الذاتية" التعلم الفلسفي".

1982: أصدر كتاب "فن الفهم" (L'art De Comprendre)، الذي يناقش نظرية التأويل و التراث الفلسفي من خلال حقل التجربة الإنسانية.

1988: قدّم دروس في معهد الدراسات الفلسفية بـ"نابل" حول بداية الفلسفة الإغريقية.

1994: أصدر "طرق هيدغر"ن يضّم مجموعة من الدراسات معظمها حول هيدغر، منها: "مارتن هيدغر وعيد ميلاده الخامس والسبعين"، " مارتن هيدغر مفكرا"، "مارتن هيدغر وعيد ميلاده الخامس والثمانين"، إضافة غلى دراسة عن " كانط والتحوّل التأويلي"، و"أفلاطون"، " اليونان".

1995: صدرو الترجمة الفرنسية لكتاب"لغة وحقيقة " (Langage Et Vérité) وهو ترجمة لمجموع المؤتمرات التي حاضر فيها غدمار.

1996: صدور الطبعة الفرنسية لكتاب "بداية الفلسفة" (Der Anfang Der Philisophie),(Au Commencement de la philosophie)، وهو كتاب

يعرض مفهوم البداية والنهاية وعودة الثقافة الغربية إلى بدايات الثقافة اليونانية، الماقبل _سقراطية، حيث ترتبط النهاية بالبداية.

1999: صدور الترجمة الفرنسية لكتاب" التأويلية والفلسفة" (Herméneutique et philosophie)، و هو مجموع المقالات المنشورة في " أرشيف الفلسفة" (Archives du philosophie) .

2002: في الرابع عشر(14) من شهر مارس توّفي غدمار عن عمر يناهز المائة عام وسنتين(102).

ببلوغرافيا ليفناس:

1906: في الثاني عشر يناير من هذه السنة، ولد إيمانويل ليفناس بمدينة "كوناس"(مدينة كوفنو سابقا) بـ "لتوانيا".

1914: بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، هاجر وعائلته ذات الأصول اليهودية من مدينة "كوفنو" نحو "أكرانيا"، والتحق بمعهد الدولة للدراسة.

1920: عاد إلى "لتوانيا"بعد أن أصبحت دولة مستقلة منذ شهر فبراير سنة 1918، وعاد والده إلى مكتبته، التي كان يديرها، والتحق ليفناس بثانوية يهودية من أجل الحيازة على شهادة البكالوريا.

1923: سجل بجامعة "ستراسبورغ"، تخصص فلسفة وتتلمذ على يد "شارل بلوندال"، "موريس برادين"، "هنري كارتورو"، وربطته علاقة صداقة مع "موريس بلونشو".

1928-1929: تتلمذ على يد "هوسارل" و"هيدغر" بجامعة ستراسبورغ، وتعرف على الفلسفة الظواهرية، والوجودية.

1930: نال الجنسية الفرنسية وعمل أستاذا للفلسفة ومديرا لدار المعلمين الإسرائيليين الشرقي. وقام بترجمة "التأملات" لهوسارل مع غابريال بفايفر، و ناقش رسالته في الدكتراه حول "نظرية الحدس في ظواهرية هوسارل"، التي نشرها في السنة الموالية، 1931، واعتمدت من طرف معهد العلوم الأخلاقية والسياسية.

1931: استقر في باريس، ثم عاد إلى لتوانيا ليتزوج بـ " رايسة ليفي"(Raïssa Lévy)

1934: إحدى عشر سنة بعد قدومه إلى فرنسا، وبداية دراساته في جامعة ستراسبورغ، التحق بمعهد التدريس (Alliance israélite universelle)(AIU)

1939: استدعي للتجنيد في 27 أوت إلا أنه تصنّع على أركان الحرب، مما تسبب بسجن لمدة خمس سنوات، حيث اهتم "موريس بلونشو" بعائلته في تلك الفترة.

1945: عاد إلى فرنسا أين أخبر بنبأ قتل كل عائلته في "كوناس"، وفي نفس السنة عيّن مديرا المدرسة العادية الإسرائيلية الشرقية، التي كانت تكوّن أساتذة اللغة الفرنسية على مستوى الحوض المتوسط من أجل مدارس (AIU)

1946: انعقاد مؤتمرات في المدرسة الفلسفية "جان فال" حول " الزمن والآخر".

1947: نشر كتاب " من الوجود إلى الموجود"، الكتاب الذي أكد فيه ليفناس على أولوية الموجود بالمقارنة مع الوجود.

1948: نشر كتاب "الزمن والآخر" يعرض فيه مذهبه ووصف الخروج من الوجود واهتم بدراسة الإنسانية، كالحب و النبوة والآخر..

1949: نشر كتاب" اكتشاف الوجود مع هوسارل وهيدغر"، حيث عرّف الجمهور الفرنسي بالفكر الظواهري لهوسارل و بأنطولوجيا هيدغر.

1957: بداية المؤتمرات السنوية حول النصوص التلمودية في ملتقيات المثقفين اليهود بفرنسا.

1961: نشر كتاب "الكلية والمتناهي"، وهو مؤلفه الرئيسي، حدد فيه الميتافيزيقا كونها تجاوزا باتجاه الآخر و أعطاها طابعا أخلاقيا، وجعلها سابقة على الأنطولوجيا.

1963: صدور كتاب" الحرية الصعبة" وهو مجموع مقالات تناول فيها المأثور والتقاليد اليهودية.

1973: صدور كتاب" إنسانية الإنسان الآخر" يظهر فيه البعد التلمودي لفكره.

1974: صدور كتاب" الوجود المغاير فيما وراء الجوهر" كتابه الرئيسي الثاني يؤكد فيه على خطابه الجديد حول النظرة الأخلاقية للآخر.ويتحدث عن المسؤولية الأخلاقية باعتبارها بنية جوهرية أولية وأساسية للذاتية.

1976: أحيل على التقاعد، واستمر في تقديم الدروس في جامعة"فرايبورغ" بسويسرا.

1982: صدور كتاب "ما وراء الآية"،" الأخلاق واللامتناهي"، هذا الأخير، يعتبر مجموع مقابلات أجراها "فيليب نيمو" مع ليفناس وقدّم لمجمل فلسفته من خلالها.

من مؤلفاته أيضا: من المكرم إلى المقدس، أسماء العلم، أربع دراسات تلمودية، حول موريس بلانشو، جان فال وغابريال مارسال، التعالي والفهم.

1996: في الخامس والعشرون من شهر ديسمبر من هذه السنة توّفي ليفناس بمدينة باريس الفرنسية عن عمر يناهز التسعين سنة.

Depuis trois millions d'années nous ne sommes qu'un seul homme; lorsque Marx écrit : « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé ; dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux. nous sommes qu'un reflet passif du tout.

L'homme a trois états ; il est à tour plante, animal, être pensant, et ces trois états expriment le principe unique qui le constitue. l'homme lui sel influe sur son milieu, lui seul il change, non seulement ses propres conditions d'existence mais encore celles de ses semblables et des autres créature par le travail et la pensée : cultivent la terre, par apport de l'animal, qu'il stimulé par le besoin état actif.

On peut dire aussi que, l'homme ayant deux existences, l'une physique dépendant des lois et de l'armonie universelles, l'autre dépendant son propre esprit individuel toute question philosophique doit s'envisager à ces deux points de vue. il faut savoir aussi que l'homme est un animal créateur de culture, il construire de deux principe l'âme (esprit) et corps.

L'essence de l'homme émerge de l'existence des fonctions mentales qui lui permettent de penser, de se souvenir, l'ai et de haïr, de créer et de détruire des civilisations. toute être humain est à la fois un esprit et un corps, et chaque individu vit deux vie parallèles, celle de son corps et celle de son esprit, la première est publique, la seconde est privée.

Les êtres humains étaient faits de la juxtaposition de deux partie : naturelles et culturelle .ni le corps ni l'esprit ne peuvent être joyeux

séparément. la bonheur c'est cette création, la participation à la création continuée d'un homme toujours plus un, d'un monde toujours plus humain. la participation humain c'est la vie, le moi comme conscience séparé, c'est la mort. Ce n'est pas seulement la pensés qui nous sauve de la mort, c'est l'amour et la création, « de cette vie je n'ai appris qu'une chose : j'ai appris à aimer ; et je ne vous souhaite qu'une chose : savoir aimer « dit Aragen.

L'âme n'est pas le contraire de la nature du corps ou du monde. Simplement le mouvement qui les oblige toujours à se transformer : certains appellent cela la transcendance, un autre mot pour dépassement, et qui n'y ajoute que l'essentiel : que l'on ne peut pas dépasser le passé et le présent avec les seules forces qu'ils contient déjà. La transcendance c'est le contraire de la suffisante. l'amour est la plus inédite manière de vivre la transcendance : non pas comme un dépassement de soi a partir de soi , mais comme un dépassement de soi à l'appelle de l'autre.

On peut étudier l'homme a partir du cinq sujet principales : l'homme comme objet de science, l'homme caractérisé par la liberté, l'homme confrontés aux lois, l'homme et la nature l'homme et l'histoire. Mais la violence domine toute l'histoire de l'homme et de l'humanité, c'est un confit entre le moi et l'autre. « L'interdit est là parce que l'autre est déjà là. mais il faut apprendre comment rencontre avec l'autre et vivre avec lui comme Freud dit à l'autre « parle, dis tout ce que tu veux dire, tout ce que tu crois ne pas vouloir dire, tout ce que tu crois ne pas vouloir dire, tout peut être dit, je t'écouter ».

L’homme est conforté au problème d’autrui, il n’y était pas préparé. on sait maintenant clairement que sans la société humaine il n’est pas d’homme, mais il ya le moi et l’autre, les autres c’était ou bien les nôtres ou bien les ennemis. nous ne somme pas préparés à dialoguer avec autrui, à vivre avec nous – même. notre pensée habituée à la dialectique des oppositions, des luttes et des conquêtes ne peut concevoir un univers autre que polémique.

Autrui, c’est à – dire cet autre nous – même avec lequel nous entretenons des rapports qui ressemblent plus aux dialogues intérieurs que nous entretenons avec nous – même qu’aux polémique avec l’autre , toujours le quelque manière en face de nous, étranger, adversaire ou allié mais toujours extérieur.

Mais on veut que le dialogue avec autrui remplacera donc la dialogue dialectique avec les autres, ou apparié l’enfer comme l’absence des l’autres ,non comme dit Sartre «l’autre, c’est l’enfer »mais l’enfer c’est l’absence des l’autres et l’enfer c’est la fermeture à l’autre.

On a un noble but, celle de revivification la relation humaine entre le moi et l’autre, a partir de la philosophie herméneutique qui est basée sur la pensée éthique de l’homme. C’est pour ça qu’il déclaré Gadamer : « ce que je décris la n’est rien d’autre que l’expérience humaine du monde elle – même ; je la nomme herméneutique car le processus ainsi décrit ne cesse de se répéter au niveau des choses les plus familières».

Nous sommes portés par ce qui nous est familier, parce qu'il ya accord, que nous pouvons nous intéresser à ce qui est autre, accueillir ce qui est étranger et, partant, étendre et enrichir notre propre expérience du monde. c'est aussi qu'il convient d'entendre l'universalité revendiquée au profit de la dimension herméneutique. comprendre est lié au langage. il n'ya la aucun relativisme linguistique. il est vrai que l'on vit dans une langue et nous ne sommes absolument pas emprisonnés dans une langue.

La parole authentique qui a quelque chose à dire n'utilise pas des signaux convenus, mais cherche les mots à l'aide des quels on peut atteindre autrui, est une tache humaine générale. le problème de l'hermétiquement est non seulement un problème relevant de la discussion actuelle sur les manière scientifiques de penser et de philosopher, mais aussi problème humain, un problème qui porte sur la possibilité même de l'existence humaine et qui peut –être en décidera un jour.

La conscience herméneutique doit son efficace propre au fait que l'on est à même de discerner qui nant d'être élevé au rang de question nous avons ainsi évoqué non seulement la tradition artistique des peuples, la tradition historique, le tout de la science moderne dans ses conditions herméneutiques mais encore le tout de notre vie et de ses expériences. nous parvenons de cette manière à rattacher l'expérience de la science à l'expérience de notre propre vie humaine en générale car se rapproche du monde par le langage, ce n'est pas l'affaire propre des sciences humaines mais c'est la situation humaine en générale, et

c’est pourquoi l’herméneutique l’intérêt qu’il ya à intégrer notre savoir, à appliquer tout savoir à notre situation personnelle est beaucoup plus universelle que l’universalité des sciences.

Avec Lévinas on a devant un autre discours qui comprend la métaphysique à partir de sa geste transgressif (méta, trans) comme l’autre met en question le même, la métaphysique met question l’ontologie, comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysiques précède l’ontologie et qualifie la relation à l’altérité comme telle, ou l’éthique se confond jusqu’à un certain point avec la métaphysiques

Ethique n’est pas chez Lévinas le nom d’une branche de l’arbre de la philosophie, le nom d’une discipline. éthique est le nom de l’épreuve décisive occultée par toute la philosophie occident comme par l’égoïsme spontané du moi. « on appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d’autrui, éthique ».

L’autrui est l’autre homme, mais il ne faudrait surtout pas comprendre qu’autrui et moi –même sommes deux individus appartenant à un même genre (le genre humain), partageant par là la même essence ou la même existence. autrui est celui à qui l’on parle, autrui est le prochain pour autant que le terme de prochain prend un sens très précis à partir de la description de la relation de proximité. l’éthique c’est responsabilité pour autrui, ou le tiers me regarde dans les yeux d’autrui .

L’autre est l’altérité et la socialité est le meilleur de l’humain. dans l’altérité du visage, le pour l’autre commande le moi, la socialité est

cette altérité du visage, du pour – l'autre, qui m'interpelle, voix qui monte en moi avant toute expression verbale, dans la mortalité du moi, du fond de ma faiblesse. cette voix est un ordre, j'ai l'ordre de répondre de la vie de l'autre homme. je n'ai pas le droit de la laisser seul à sa mort. c'est une situation humain qui me fait dire « me voici » ou « envoi - moi », et cette autorité qui me commande « tu ne tueras point » quand vous avez rencontré un être humain, vous ne pouvez pas le laisser tomber.

Le visage de l'autre s'impose à sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sons que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. la conscience perd sa première place .comme Jankélévitch là bien dit : « nous n'avons pas de droit, c'est toujours l'autre qui a des droits ».

La proximité de l'autre, origine de toute mise en question de soi. Lévinas insiste sur la signification de cette gratuite du « pour l'autre » reposant sur la responsabilité qui sommeille déjà. je suis généreux envers autrui sans que cette générosité soit aussitôt réclamée comme réciproque.

Alors, on a besoin d'un dialogue entre l'un et l'autre entre les peuples et les civilisations, un véritable dialogue des civilisations n'est possible que si je considère l'autre homme et l'autre culture comme une partie de moi – même qui m'habite et me révèle ce qui me manque, à condition d'aimer les autres un par un, pas comme un collectif abstrait.

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر

مقدمة

الفصل الأول: جدلية العلاقات الإنسانية

المبحث الأول: عناصر المعادلة التفاعلية الإنسانية

- الإنسان
- الحوار
- الصراع

المبحث الثاني: الفلسفة التأويلية ومطلب إحياء الإنسان

- من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفيلولوجي
- التأويل في مواجهة سوء الفهم
- الفلسفة التأويلية وإحياء الروح الإنسانية

المبحث الثالث: طبيعة الهوية الإنسانية

- الإنسان روح وجسد
- الإنسان الكائن الثقافي
- عظمة الإنسان

المبحث الرابع: تحديد الفلسفة الجدلية للعلاقات الإنسانية

_ الجدلية الأنا والآخر عند هيغل

- صراع الأنا والآخر
- جدلية السيد والعبد

_سارتر وجحيم الآخر

- قلب الكوجيتو الديكارتي
- الحرية والإلزام وجحيم الآخر

الفصل الثاني: الأنا والآخر من خلال التجربة التأويلية عند غدمار

المبحث الأول: النزعة الإنسانية للتجربة التأويلية

- التجربة الإنسانية للوعي التأويلي
- اللغة وسيط للتجربة التأويلية

المبحث الثاني: الفهم غاية الفلسفة التأويلية

- الفهم جوهر العلاقة الإنسانية
- أنماط تعامل الأنا مع الآخر
- السؤال وسيلة التعّرف على الآخر

المبحث الثالث: أخلاقيات الحوار بين الأنا والآخر

- بنية الحوار مادته وأنواعه
- شرائط وأخلاقيات الحوار كعلاقة تبادلية
- الإصغاء الشاعري

المبحث الرابع: رؤية نقدية للحوار الغدماري

- مناقشة جاك دريدا للإرادة الحسنة
- هابرماس ضد غدمار في الحوار الإيديولوجي

الفصل الثالث: العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخر عند ليفناس

المبحث الأول: من سؤال الوجود إلى سؤال الموجود

- من الظواهرية إلى أخلاق الآخر
- ليفناس ونقطة المنطلق الأنطولوجي

المبحث الثاني: ليفناس نحو أنطولوجيا مغايرة

- هيدغر ونقطة منعطف ليفناس
- ليفناس نحو أنطولوجيا أخلاقية
- الأنا الأخلاقي

المبحث الثالث: ليفناس الآخر مسؤوليتي

- الأخلاق الأنطولوجية للوجه
- رمزية مفهوم الظهر
- إيتيقا الإلزام والحرية

المبحث الرابع: رؤية نقدية لفكرة اللاتبادل

- رؤية نقدية عربية
- بول ريكور ضد اللاتبادل عند ليفناس

خاتمة

فهارس:

_ فهرس المصادر والمراجع

_ فهرس الأعلام

ملاحق:

_ بيبلوغرافيا جورج هانس غدمار

_ بيبلوغرافيا إيمانويل ليفناس

_ ملخص بالفرنسية