وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2
كلية العلوم الإجتماعية
أطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه L M D
تخصص فلســـفة الموسومة بـــ :

الحكمة العملية ومشروع الكونية عند بول ريكور

من إعداد الطالب:
شيخاوي لخضر

إشراف الأستاذ الدكتور:
سواريت بن عمر

تشكيلة أعضاء لجنة المناقشة :

إسم ولقب الأستاذ	الرتبـــــة	الصفـــــة	مؤسسة الإنتماء
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	رئيـــــــــسا	جامعة وهـــران2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفـا ومقـررا	جامعة وهـــران2
العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقـــشا	جامعة مستغانم
دراجي زروخي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقـــشا	جامعة مسيلة
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقـــشا	جامعة وهران2

الموسم الجامعي: 2022 - 2023

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى الوالدين الكريمين

اللذين كانا عونا وسندا لي في كل حياتي ، أمدّهما الله بالصحة والعافية

وأطال الله في عمرهما وأدام عليهم ستره وحفظه.

إلى زوجتي رفيقة دربي

إلى أخوتي سندي في الحياة أدامهم الله

عونا وسندا

إلى كل أساتذتي

إلى أصدقائي ورفقاء دربي كل باسمه ومقامه

إلى جميع تلاميذي وطلبتي

إلى زملائي في الدراسة

إلى جيراني وأهلي وكل من يعرفني

شيخاوي لخضر

شكر

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة و السلام على أشرف المرسلين

سيدنا و قائدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله و صحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

" يمنحنا العلم المعرفة ، لكن الفلسفة وحدها هي التي تمنحنا الحكمة والأخلاق"

إلى من يسعدني ويشرفني أن أكون تلميذ ا لهما **" سواريت بن اعمر" "زروخي الدراجي"** إليهما أتقدم بعميق شكري لتفضلهما ببذل جهد صادق مخلص نبيل، في توجيهي ورعايتي وتقويمي.

كما لا يفوتني - في هذا المقام - أن أتقدّم إلى أعضاء لجنة المناقشة الأكارم بجزيل الشّكر والامتنان نظير تعبهم في تقييم هذا البحث المتواضع، فلكم مني تحية إجلال وإكبار.

وسأكون حتما ناكرا للمعروف جاحدا له إن لم أعترف اعتراف العاجز عن إسداء الفضل وردّ الجميل لكلّ من نفث في هامتي حرفا فصرت له عبدا، أساتذتي الكرام

إلى كلّ من ساهم في هذا العمل من قريب أو بعيد دون استثناء،

نهدي هذا العمل المتواضع.

شيخاوي لخضر

مُقَدِّمَةٌ

مقدمة:

لقد ظلت الفلسفة طوال تاريخها الطويل، حاملة أهمّ مبادرات الاحياء عبر التاريخ، تنطلق في الغالب من الحيّز الذاتي هادفة إلى بلوغ الكوني بعد تبنيها للعقلانية ومنطق الاستدلال المؤدي بالضرورة إلى الكونية، ولأنّ مشاكل الواقع المعيش من منابع التفلسف، فقد عملت الفلسفة بمحاولات كثيرة ومتكررة على حل مشاكله واقتراح حلول مناسبة، وهي المشكلات التي يحياها الإنسان بالنظر إلى طبيعة سياقه من جهة وإلى تأثيرات العولمة من جهة أخرى، الأمر الذي يستدعي حضور الفلسفة من منطقي الماهية والضرورة وهي التي أعلن عنها الفيلسوف الألماني ماكس هوركايمر، حينما ربط فاعلية الفلسفة بنقد السائد اجتماعيا.

إنّ ما يعرفه العالم المعاصر من تحولات ومظاهر متنوعة في سياق الحداثة والعولمة كطغيان الفلسفة البرغماتية والنزعات المادية المختلفة يدفع بقوة إلى التوجه نحو توحيد الرؤى والاتجاهات لتهذيب هذه النزعات المادية والفردانية، وهذه الرؤى تصب في قالب واحد ألا وهو الرؤية الكونية. لهذا تطالب الفلسفة دوما بنفي الخطاب الفرداني والبراغماتي خصوصا المتعصب منه.

إنّ الخطاب الكوني في الفلسفة يعدّ من الخطابات الأساسية البارزة والمتجددة، فالفلسفة تُعنى أكثر بالكونية رغم أنّ هذا المفهوم يلتصق بالعديد من المجالات سياسية دينية معرفية علمية ، إلا أنّ شيوعه أكثر كان في الفلسفة وبالخصوص في مبحثها القيمي، فهو يمثل درجة عالية من درجات الوعي الإنساني، كما أنّه مرتبطة بالمخيال الإنساني الذي يحاول دائما تجاوز نقائص وتحديات الما هو كائن، محاولة الارتقاء إلى ما يجب أن يكون. وهذه النظرة تنتج في الغالب عن فيلسوف، والرؤية الكونية أو رؤية العالم مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية ، ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والايبستمولوجيا وتشير إلى طريقة الإحساس وتوسيع النظرة لفهم العالم بأكمله بالتالي يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية تفسير العالم المحيط والتفاعل معه ومع مكوناته.

لقد دفع الوضع الراهن المرتبط بتزييف القيم وسَلعنتها إلى وقوف الفلاسفة والمفكرين في أرضية واسعة لنقاش ونقد مستفيض، خصوصا أولئك الذين يحملون في أنسفهم هواجس الإنسانية، هذه المشاعر تدفعهم إلى اقتراح حلول لمشكلات القلق التي ترهق الإنسان على غرار: التاريخ، المصير، الحرية، الدين، الثورة العلمية، كل هذه المفاهيم وغيرها تدفع إلى نشر مشروع الخطاب الجديد الشامل والكوني الذي يحمل في طياته الحلول المختلفة لمختلف المشكلات.

من هنا تنبثق هذه المقاربة عن مسائلة فلسفية قوامها: كيف يمكن تأسيس رؤية كونية عملية تنصهر في طياتها كل أشكال التعصبات؟ هذه المسائلة حمل لواءها العديد من الفلاسفة قديما وحديثا خصوصا الفلاسفة الألمان، ولكن هذا لا يعني اقصاء الفلاسفة الأخرين، ولهذا سنعمل في هذه الأطروحة على مشروع كوني لأحد كبار الفلاسفة المعاصرين الفرنسيين وهو بول ريكور، فلق حاول هذا الفيلسوف طوال حياته على تأسيس مشروع كوني يضع قدرات الانسان أساسا له، وذلك فقد حاول من خلال العديد من المؤلفات من أهمها: الذات عينها كآخر Soi-meme comme un autre، من النص إلى الفعل، والعادل، وصراع التأويلات، معالجة سؤال الكونية من وجهة نظره، وذلك من خلال استنطاق تاريخ الفلسفة الطويل، وعليه فستكون الاشكالية المحورية في هذا البحث كالتالي:

ماهي قيم الكونية حسب ريكور؟ ومن هو الإنسان الكوني حسب ريكور؟ وما مضمون المشروع الكوني الريكوري ؟ ومن أي جانب يرتبط بالإنسان؟

هذه الاشكالية تتفرع منها عدة أسئلة جزئية هي:

- ما مفهوم الكونية؟
- هل الكونية مشروع معاصر أم أنّه مشروع يضرب في جذوره في الفلسفة القديمة على غرار اليونانية؟

- هل مشروع الكونية عند ريكور عملي أم نظري؟
- هل المشروع الكوني الريكوري يشمل أبعاد الانسان الأخلاقية، الساسي، الاجتماعية، التاريخية؟

للإجابة على هذه الإشكاليّة في قالب منهجيّ منظم يؤخذ التّسلسل الزّمنيّ والتّاريخيّ لعرض الأفكار وتحليلها وإلى التّرابط الفكريّ والمنطقي بين الأفكار، فكانت الخطّة مكونة من مقدّمة وأربعة وثلاثة فصول وخاتمة. كانت كالتّالي:

جاء **الفصل الأول** تحت عنوان: **الكونية عبر العصور** والذي قسمناه إلى ثلاثة مباحث، عمدنا فيها إلى اختيار ثلاثة نماذج بدء من الفلسفة اليونانية مع أفلاطون من خلال كونية نظرية المثل، حيث وقفنا على أهم أسس هذه النظرية في مختلف مجالاتها كالأخلاق والمعرفة، ثم انتقلنا إلى العصر الوسيط مع الاسلام مع النموذج الثاني الذي يتناول الكونية في الاسلام من خلال العديد من النقاط ككونية الدعوى وكونية القيم وكونية الرسالة المحمدية، وصولا غلى العصر الحديد مع النموذج الثالث مع ديكارت من خلال كونية المنهج الديكارتي، الذي حاولنا تبيان أسسه وأهم قواعده.

أما **الفصل الثاني** فكان بعنوان: **كونية الحكمة العملية عند بول ريكور**، والذي يمثل صلب موضوع بحثنا، وقد احتوى مضمونه على أربعة مباحث أولها خصّ بول ريكور حياته وأعماله، حاولنا من خلاله إبراز أهم لحظات حياته في الشأن الفلسفي خصوصا، إضافة لذلك عرضنا أهم أعماله، ثم انتقلنا للمبحث الثاني الذي حاول ابراز جانب الكونية في الهرمينوطيقا وعلاقة النص بالفعل، مرورا بالمبحث الثالث الذي تناول الكونية في الأخلاق والذي استنطقنا فيه الفلسفة بعضا من نماذج فلاسفة الأخلاق القديمة والحديثة، وصولا غلى المبحث الثالث الذي عرضنا فيه الكونية في التاريخ، والتي مثلت آخر مرحلة في المشروع الكوني الريكوري.

أمّا **الفصل الثالث** والأخير فكان بعنوان **الكونية في الفلسفة المعاصرة** تضمن ثلاثة مباحث أولها: كونية الهرمينوطيقا عند الفيلسوف غادامير، حاولنا ابراز معالم الكونية وأسسها في

الهرمينوطيقا عند غادامير واختلافاتها عن غيرها، وفي المبحث الثاني تناولنا المسؤولية الكونية عند الفيلسوف هانز يوناس والتي وقفنا فيها على شمولية هذه المسؤولية التي وضعت في حسبانها انسان اليوم وانسان الغد، واخيرا جاء المبحث الثالث يعرج على الدولة الكونية عند الفيلسوف هابرماس، حاولنا هنا وضع النقاط الأساسية لمشروع الدولة الكونية التي يسعى لتأسيسها هابرماس.

وأنهيت هذه الدراسة بخاتمة اشتملت على مجموعة من نتائج البحث، تبينت من خلالها أهم النقاط الأساسية في مشور ريكور الكوني.

ولأنّ لكلّ خطة منهج تسير عليه، اعتمدت في دراستي هذه على المنهج **التّحليليّ النّقديّ**، أين تمّ تحليل الإشكاليّة الّتي نبحث عنها، فبحثي هذا لا يخلو من العرض والتّحليل والنّقد، لمجمل الأفكار والتّيارات الّتي تناولناها بالعرض والتّحليل والنّقد، كما استعنا في بحثنا هذا على **المنهج التّاريخيّ** لأنّ طبيعة الدّراسة استلزمت ذلك، وفرضت علينا الرجوع إلى الفلسفة اليونانية والحديثة وتياراتها وأفكارها.

أمّا فيما يخصّ **الأسباب والدّوافع** الّتي جعلتني أتوجّه إلى اختيار هذا الموضوع نذكر منها باختصار:

أوّلا: نزولا عند رغبة الأستاذ المشرف في اختياره لموضوع رسالتي هذه، وكذا ترغيبه لي بخوض غمار الفكر الغربيّ ومعرفة أهمّ مراحله الفكريّة بداية من اليونان ثم العصر الوسيط ثمّ الحداثة وما بعد الحداثة وصولا إلى المعاصرة الّتي تضمّ فيلسوف كبير مثل بول ريكور.

ثانيا: الرّغبة في الاطلاع على الفكر الغربيّ وأهمّ سماته الفكريّة ومعرفة الخطاب الفلسفيّ لبول ريكور الّذي يدعو إلى الرّؤية الكونيّة من خلال كشق قدرات الانسان.

كذلك اكتشاف فحوى الرّسالة الّتي ينشدها بول ريكور، ويسعى لإرسائها في المجتمعات المعاصرة.

من بين أهمّ **الدوافع والأسباب** الّتي جعلتني أتوجّه إلى الموضوع كذلك هو:

- معرفة مدى موضوعيّة وكونيّة الفكر الريكوري، ومدى حضور فكرة الكونيّة البعيدة عن الإيديولوجيات الغربيّة ومركزيتها.
- وكذا محاولة اكتشاف الجوانب اللّامنطوقة والإيديولوجية الّتي تختفي وراء خطابات الكونية. والاستفادة منها في عالمنا الإسلامي.

وتتجلى **أهمية** هذا الموضوع المدروس في عدة اعتبارات منها:

- راهنية الموضوع، المتمثل في الفلسفة الكونية عموما وعند بول ريكور خصوصا.
- تبيان الفكر الريكوري الكوني الذي عمل عليه بول ريكور في كل مؤلفاته.
- الكشف عن الجانب العملي في الفكر الريكوري والذي لا يشيع في الفلسفة الفرنسية.
- التصاق مفهوم الكونية بالفلسفة من خلال مبحثها القيمي.
- المرور بنماذج فلاسفة الكونية عبر التاريخ، وتوضيح أنّ فكرة الكونية قديمة جديدة متجددة.

أمّا عن **الصّعوبات** الّتي واجهتني خلال إنجاز هذا البحث فهي كثيرة نذكر منها باختصار:

- صعوبة حصر الموضوع والانطلاقة في عمليّة التّحرير لأنّ الموضوع جدّ واسع ويضمّ ثلاث مراحل كبرى في التّاريخ الفلسفيّ وهي مرحلة الفلسفة اليونانية مرحلة العصر الوسيط ثمّ المرحلة المعاصرة مع بول ريكور.
- كذلك صعوبة الإلمام بالموضوع، لذلك توجهت مباشرة لصلب الموضوع مع ذكر الأفكار الّتي تخدم بحثنا مباشرة، بعيدا عن الإطناب وكثرة المعلومات التّاريخيّة.
- كذلك صعوبة فهم أفكار بول ريكو لأنّ فكره عميق وفلسفته نقديّة، والفلسفة النّقديّة تستدعي الكثيرة من البحث حتى تفهم، لأنّه انطلق من العديد من النّظريات القديمة والحديثة والمعاصرة للتّأسيس لمنظومته الفكريّة، ولذلك وجب علينا فهم النّظريات ومن ثمّة فهم ما يدعو إليه بول ريكور.

- كذلك صعوبة التّرجمة، وفهم النّصوص خاصة فيما تعلّق بفلسفة بول ريكور، لأنّ فكره موسوعي وعميق يستنطق بمفهوم واحد الفلسفات القديمة.
- نضيف كذلك الحالة الوبائيّة الّتي يعيشها العالم عموما، وبلدنا خصوصا لأنّ جلّ المكتبات كانت مغلقة وصعوبة الوصول إليها. إلّا أنّ هذا لا ينقص من قيمة البحث ومدى محاولتنا تغطيته من كلّ جوانبه العلميّة والمعرفيّة والمنهجيّة.

واستندت في توثيق هذه الدراسة على مجموعة من **المصادر والمراجع والدراسات السابقة:**

أولا المصادر: اعتمدت مجموعة من المصادر من بينها:

- الذات عينها كآخر
- العادل ج1 وج2 .
- الانتقاء والاعتقاد.
- الكوني والتاريخي.
- من النص إلى الفعل، التي غطت بشكل كبير صلب هذا البحث.

ثانيا: المراجع والدراسات السابقة: في ما يخص **المراجع** التي اعتمدت عليها فأذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- التواصل والتاريخ.
- السرد التاريخي عند بول ريكور.
- بول ريكور والفلسفة.
- مقدّمة في الهرمينوطيقا

وفي خصوص **الدراسات السابقة** نجد: أطروحة الدكتوراه للدكتور العربي ميلود والتي جاءت تحت عنوان:

- الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور
- ما بعد الدولة الأمّة عند هابرماس لعبد العزيز ركح.
- العدالة والقيم الإنسانية: دراسة تحليلة نقدية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة (جون راولز–بول ريكور) للحالج رباني.

الفصل الأوّل:

الكونية عبر التّاريخ

المبحث الأول: كونية نظرية المثل عند أفلاطون:

تتبع مسار الفكر الإنساني يظهر لنا تنوع في القضايا الفلسفية والاجتماعية ولا شك ان النسيج الاجتماعي و بعد التطور العلمي والتقني الذي شهده العالم بعد منتصف القرن 19 أصبح يعيش ظواهر كثيرة تعرض نفسها على القراءات الفلسفية ، و تعد الكونية والعولمة أو الشوملة إحدى أهم المفاهيم التي اخترقت المجال الفكري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي للإنسان خصوصا بعد سقوط الثنائية القطبية، وظهور مكانها الأحادية القطبية.

المطلب الأول: مفهوم الكونية:

هناك العديد من المفاهيم التي تساعدنا على ضبط مفهوم الكونية بشكل صحيح، منها لفظ كون، وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اليوناني kosmos والذي يعني في الأصل النظام ordre ثم أطلقه الفيتاغوريون عن العالم، ومن الألفاظ أيضا لفظ كوسمولوجيا (الكونية) والتي تعني مبحث القوانين العامة التي تتحكم في الكون[1] .

علم الكون: وهو ذلك العلم الذي يهتم بشؤون العالم العامة من جهة أصله وتكوينه، سواء كان ذلك من الجانب التجريبي أم من الجانب الفلسفي، وعلم الكون العقلي عند كانط هو البحث في المسائل المتعلقة بأصل العالم وطبيعته، من جهة ما هو حقيقة وجودية متعينة خارج الذهن، ودراسة هذه المسائل تثير ما يسميه كانط بالنقائض Anitnomies[2] .

أما من الناحية الحضارية فقد اختلفت وجهات النظر لمصطلح الكونية، فالمؤرخ البريطاني تونبي الذي اعتبر الكونية هي كل حضارة تنجح وتستمر، فيتوسع مداها لتشمل حضارات أخرى، أي وجود حضارة واحدة مهيمنة[3]. أما المفكر الإيراني علي شريعاتي

1- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص513.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، بيروت، 1982، ص147.

3- حسيت مؤنس، الحضارة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص215.

فلم يختلف هو الآخر على توينبي فالحضارة الكونية حسبه هي الأمة التي وصلت إلى درجة من التقدم الكلي وصارت معها قادرة على أن تطبع العالم وفق طابعها[1].

من جهة أخرى يتمحور مفهوم الكونية، حسب طه عبد الرحمن حول معنيين رئيسين في تاريخ الفلسفة؛ أحدهما هو الذي نجده في الفلسفة اليونانية، حيث يرادف مفهوم الكونية معنى "الكلية" في مقابل "الجزئية"، حيث إن الكلي هنا هو ما ينطبق على جميع أفراد النوع الإنساني. أما المعنى الثاني لمفهوم الكونية، فهو ذلك الذي نجده في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، حيث يتخذ مفهوم الكونية معنى "العالمية"؛ أي إن ما هو كوني فهو عالمي ينطبق على جميع الشعوب والأمم. من هنا، يرى طه عبد الرحمن أن مفهوم الكونية يتخذ في "الطور اليوناني" معنى أنطولوجيا وكيانيا، بينما يتخذ في «الطور الأوروبي" معنى جغرافيا وسياسيا، والكونية بمعنييها اليوناني والأوروبي المعاصر سلبية حسب طه عبد الرحمان الذي يقول: "ثم مضى يبث في الناس أن قيم الإسلام هي أشد القيم مخالفة لقيم الحضارة الغربية، وإذا صح هذا صح معه أيضا أن انبعاث هذه القيم من جديد مع تحرر الشعوب الإسلامية و مع تطلع بعضها إلى فرض خصوصيته لا بد وأن يضر أشد الضرر بأهداف هذه الحضارة، توسعا في الآفاق ووضعا للقيم الكونية، ولا سيما أن النظام القيمي للحضارة الغربية بعد انتهاء الصراع الايديولوجي بين أطراف هذه الحضارة غير الإسلامية، انفرد بتمام الهيمنة والتأثير على الصعيد العالمي»[2].

1- عمار جيدل، حوار الحضارات ومؤهلاته في التأسيس للتواصل الإنساني، دار الحامد، عمّان، الأردن، 2013، ص29.

2- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، الدار البيضاء، 2005، ص81.

المطلب الثاني: أفلاطون حياته وسيرته الفكرية:

يحتل أفلاطون مكانة كبيرة وأهمية بالغة في الفكر الفلسفي، نظير ما قدمه من معارف وأفكار في شتى المجالات المعرفية، حتى أنه أصبح مرجعا أساسيا للتأسيس للفلسفات والعلوم التي بعده، ودليل ذلك حضور أفكاره الفلسفية عبر المراحل والحقب التاريخية للفلسفة عموماً انطلاقا من الفلسفة اليونانية وصولاً إلى الفلسفة الراهنة، وذلك تأكيدا لأفكاره أو نقداً لها والتأسيس انطلاقا من هذه الأفكار، لذا يعد أفلاطون من أعظم الفلاسفة في العالم عبر تاريخ الفكر الفلسفي الممتد وعليه سنحاول في هذا المبحث التعريف بهذه الشخصية المرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي وبعض أفكارها القيمة في الفلسفة.

قبل أن نخوض في استعراض الفكر الفلسفي لأفلاطون لا بد أن نعرج على سيرته الذاتية نظرا لأهميتها في تكون الفكر الفلسفي.

أفلاطون فيلسوف يوناني الأصل يُعد من أعظم الفلاسفة في تاريخ الفكر الفلسفي، مع كل من تلميذه أرسطو والفيلسوف الألماني ايمانويل كانط.

ولد في أثينا ويقال أنه ولد في ايجينيا سنة 427 قبل الميلاد. على أرجع الأقوال، ينحدر من أسرة أثينية معروفة بالمجد والعراقة والأصالة، ويقال أن الاسم الحقيقي لأفلاطون هو أرستوكلس، ثمّ تم تحويل الاسم إلى أفلاطون بسبب سعة جبهته، وبسطة جسمه[1].

كانت بداية أفلاطون التعليمية بدراسته الرسم والانكباب على الشعر حيث نظّم العديد من القصائد، وكان يفكر في كتابة المآسي والملاحم، لكن التقاؤه بهرقليطس قد حوّل اهتمامه التعليمي والفكري من الرسم والشعر إلى الفلسفة، حيث لقّنه مبادئ الفلسفة، ثمّ تتلمذ على يد أستاذه الفيلسوف اليوناني سقراط. وذلك كان في مقتبل شبابه، حيث كان يبلغ سبع عشر سنة من العمر. وبعد وفاة أستاذه سقراط بدأ أفلاطون رحلته الفكرية وتنقلاته العلمية، فكانت البداية

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص154.

بمدينة ميغار ثم تواصلت رحلاته حيث توجه إلى الشرق ووصل إلى مصر ومكث فيها ريعاً من الزمان ينهل من علومها ويتعلم من تقاليدها وفكرها، ثمّ قادته رحلته إلى ايطاليا حيث اطلع على النظريات الفيثاغورسية ثم تعرف على ديون وعلى دينيس الأكبر الذي كان طاغية وحاول أن يجعل من أفلاطون حاكما مستبداً، إلا أنه وقع ضحية للمؤامرات والدسائس مما أدى إلى بيعه كعبد. وبقي على هذه الحال إلى سنة 387 قبل الميلاد التي كانت سنة عودته إلى أثينا[1].

بعد عودته إلى أثينا استقر بها، حيث عمل على تأسيس أكاديميته المشهورة التي كانت بمثابة صرح علمي ومعهد تربوي يُلقّن فيه الطلاب جل المعارف الروحية والعقلية التي تُنمي فكرهم وقدراتهم المختلفة للقيام بالوظائف المسندة. حيث كان هؤلاء الطلاب يخضعون لنظام تربوي وتعليمي مُسطّر، ومحدد بدقة براعي القدرات العقلية والذهنية لكل طالب منهم وكان هذا النظام يشغل الوقت الكامل للطلاب حيث كانوا يتناولون الطعام على مائدة واحدة يتناقشون فيها حول المعارف التي اكتسبوها، وكان أستاذهم أفلاطون يلقي عليهم الدروس في المعارف المختلفة كالرياضيات والفلك والفلسفة، وخاصة نظريته في المثل، حيث كانوا يحافظون على التقاليد السقراطية في النقاش والحوار. وكانت الرياضيات حجر الأساس للأكاديمية الأفلاطونية إذ يعتقد أفلاطون وطلابه أنها المفتاح الفهم كل العلوم، والسبيل للولوج إلى كل المعارف. لذا قال أفلاطون من لم تكن رياضياتيا لا يدخل أكاديميتنا. وهذا دليل واضح وصريح على قيمة وأهمية الرياضيات في التعليم الأفلاطوني؛ كما أنه كان يمتلك مكتبة صغيرة تحتوي على مجموعة من الكتب في المعارف المختلفة، لذا تعد أكاديمية أفلاطون أول جامعة علمية أوربية، لاشتمالها على جميع الفروع العلمية دون استثناء[2].

1- جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون سيرته، آثاره ومنهجه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص33.

2- ديف روبنسون و جودي جروفز، أقدم لك أفلاطون، تر: امام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، (د.ت)، (د.ط)، 2001، ص14.

لم يتوقف أفلاطون عن حياة السفر والرحال في مختلف بقاع الأرض، حيث كانت وجهته هذه المرة إلى صقلية سنة 367 قبل الميلاد حينما تلقى دعوة من صديقه "ديون" بغية القيام بمهمة تعليمية تربوية يقوم بموجبها أفلاطون بتربية وتعليم "ديونوسيوس" الثاني، حيث علمه أبجديات الهندسة والفلسفة، لكن هذا الملك الشاب أظهر ملامح الحسد والحقد لصديقه أفلاطون "ديون" مما اضطر الأخير للمغادرة وعليه وجد أفلاطون نفسه أمام موقف حرج، لأنه وجد نفسه وحيدا، هذا ما دفعه إلى مغادرة صقلية والعودة إلى أثينا محبطا، لما وصل إليه الأمر وتبخر حلمه في تربية وتعليم ملك فيلسوف كما روج له في كتابه "الجمهورية". رغم هذا واصل أفلاطون تعليم الملك الشاب عن طريق المراسلات. بعد مرور سنوات من رحلة أفلاطون الثانية، عاد إلى صقلية في رحلة ثالثة سنة 361 قبل الميلاد بدعوة مُلحّة من الملك الشاب، حيث أراد أن يواصل تعلمه ودراسته للفلسفة. وفي خضم هذه الرحلة حاول أفلاطون أن يضع مسودة لدستور يجمع فيه ويوحد فيه المدن اليونانية بغية مواجهة الخطر القرطاجي.

لكن محاولته هذه باءت بالفشل إذ لم يستطع فض الخلاف بين صديقه ديون وبين تلميذه "ديونوسيوس". مما اضطره إلى العودة إلى أثينا في العام الموالي ليواصل نشاطه في أكاديميته حتى وفاته.

سنة 347/348 قبل الميلاد[1]، ليقدم لنا أفلاطون سيرة علمية وبحثية جادّة من أجل العلم والتربية وكل النماذج الايجابية في طلب العلم واكتسابه، عبر سفراته المختلفة والشّاقة من أجل نشر الفضيلة وتوحيد المجتمعات على طلب العلم والرقي به ليكون أفلاطون قدوة لكل باحث جاد وطالب للعلم الساعي لأجله ولغاياته الأخلاقية والتربوية والتعليمية.

خلف أفلاطون وراءه إرثا علميا قيما وزاخرا في شتى المعارف احتوته مجموعة الكتب التي ألفها وكذا مجموعة المحاورات التي قام بها مع أقرانه من الفلاسفة في عصره، إذ نُسب

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 156.

لأفلاطون تأليفه لثلاثة وأربعين مؤلفا. غير أن هناك اختلافا بين النقاد حول المؤلفات الاصلية لأفلاطون وبين ماهو منسوب له. إذ يُقّر النقاد القدماء بتأليف أفلاطون لخمسة وثلاثين كتابا وينسبونها إليه نسبة صحيحة، بينما يشير النقاد المعاصرون إلى ثلاثين مؤلفا صحيحا لأفلاطون من مجموع المؤلفات المحصاة له[1].

يمكننا أن نقسم مؤلفات أفلاطون إلى ثلاثة أقسام تبعا لثلاثة مراحل مرّ بها في حياته، يتعلق الأمر بالمرحلة الأولى التي عايش فيها أستاذه سقراط حيث انكب في هذه المؤلفات بالتعريف بأستاذه سقراط ومنهجه الفلسفي عن طريق جملة من المحاورات تناولت مبحث الفضيلة بكل أنواعها وتمظهراتها ، حيث يقوم معظم المحاورات على شكل مناظرات بين سقراط وأحد أصدقاءه أو أحد من المدرسة السفسطائية. يتناقشان فيها عن تحديد فضيلة ما، ومن بين هاته المحاورات في هذه المرحلة نذكر على سبيل المثال لا للحصر محاورة هيبليس الأصغر التي تناول فيها مشكلة الكذب، ومحاورة "كريتون" المخصصة للواجب ومحاورة هيبليس الأكبر التي تناولت موضوع الجمال، ومحاورة بروتاغوراس[2].

أما المجموعة الثانية كانت حوصلة لرحلاته العلميو والفكرية التي قام بها أفلاطون طلبا للعلم وتدريسا للفلسفة ولمختلف المعارف، وقد تضمنت هذه المجموعة العديد من المعارف، وقد تضمنت هذه المجموعة العديد من المحاورات على سبيل المثال محاورة جورجباس محاورة برمنيدس، محاورة السفسطائي وغيرها من المحاورات الاخرى.

أما المحاورات في المرحلة الاخيرة فهي المحاورات التي كانت شاهدة على النضج الفكري لأفلاطون إذ شهدت مؤلفات هذه المرحلة على براعة أدبية وعمق فكري في التأليف. من بين مؤلفات هذه المرحلة نذكر على سبيل المثال محاورة "الجمهورية" التي تناولت فكرة السياسي وتصوره للمدنية الفاضلة ومحاورة "المأدبة"، ومحاورة "دليبوس" ومحاورة "طيماوس" ومحاورة

1- جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون سيرته، آثاره ومنهجه الفلسفي، ص35.

2- المرجع نفسه، ص35،36.

"فايدرس" ومحاورة "فيدون" وغيرها من المحاورات والمؤلفات التي كانت شاهدة على عبقريته الفذّة والفكر الموسوعي الذي طرق جميع المجالات المعرفية. ليصبح أفلاطون مرجعاً أساسيا في الفكر الإنساني عموماً والفكر الفلسفي خصوصاً.

المطلب الثالث: كونية نظرية المثل في المعرفة عند أفلاطون:

تشكل نظرية المعرفة اهم ركيزة في المشروع الفلسفي والفكري للفيلسوف اليوناني أفلاطون، إذ أولى أهمية بالغة لتأسيس نظرية معرفية أودع فيها عصارة أفكاره وجسّد فيها نسقه الفكري ومنهجه الفلسفي من أجل البحث عن الحقيقة وتقصي جوهرها.

ينطلق أفلاطون في تأسيسه للحقيقة والمعرفة من نقد وتفنيد المعرفة الحسية المبنية على الظن ويحاول الارتقاء بها إلى النظرة الكلية والعقلية الشاملة المبنية على العقل والمثل العليا، يقول أفلاطون في هذا الصدد: «إذا لاحظت فإنك ترى بعض المحسوسات لا تنبه فينا عمل التفكير لأنها كلها ضمن دائرة الحس، وأنَّ عوامل أخرى تنبه فينا عمل التفكير لتفحصها، لأن الاقتصار فيها على شهادة الحواس يؤدي إلى نتائج غير صحيحة»[1].

ينتقد أفلاطون المعرفة الحسية القائمة على ظنية الحواس، لأنه يعتبرها خارج عملية التفكير المؤدي إلى الحقيقة الصحيحة، لذلك هو يرفض أن تكون الحواس طريقة لبلوغ الحقائق لأنها ترتبط بالعالم الحسي المبني على الظن والنسبية، ينتقد أفلاطون النزعات القائمة على الحس في التأسيس إلى الحقائق منه، السفسطائيين ويُقّر بأن الحقائق ترتبط بالعقل والعالم المثالي الذي لا تدركه الحواس.

يرفض أفلاطون أن تكون الحواس مصدر للمعرفة، لأنها لا ترتبط بالحقائق اليقينية بل ترتبط بالظن «هكذا فالحواس حسب أفلاطون لا تمدنا سوى بالظلال أو الأوهام، التي هي مجرد أشباه حقائق و آراء ظنية صادرة عن عامة الشعب، بينما تعتبر الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة، وهي تعتمد على الجدل الصاعد كمنهج عقلي تأملي يتعارض تماما مع الآراء الظنية السائدة»[2]. يؤسس أفلاطون لنظريته في المعرفة الحقيقة انطلاقا من نقد الظن

1- أفلاطون، الجمهورية، تر:حنا خباز، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع،(د.ب)،ط5،(ج.س)،ص207.

2- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، حلب، ط1، 2010، ص120.

الذي يواجه الحواس وكذا الزيف المحاط بها في بحثها حول الحقيقة، فالمعرفة الحسية عند أفلاطون هي تلك المعرفة الظنية التي ينتابها الوهم والظلال. بينما يحاول أن يؤسس لعلم موضوعي خالص ليس مصدره عامة الشعب بل يرتبط بالحقائق الموضوعية التي توجد في الفلسفة وترتبط بخاصة الشعب وعلماؤه وفلسفته، وهكذا تصبح المعرفة والحقيقة مبنية على أسس متينة ويكون مصدره العقل المفكر والخالص البعيد كل البعد على العالم الحسي المليء بالأخطاء والزيف. حيث تتعالى هذه الحقائق من عالم الحس لتصل إلى عالم المثال الحقيقي عبر ما يسمه أفلاطون بالجيل الصاعد، هذا المنهج بالنسبة إليه هو المنهج الوحيد الذي ندرك به الحقائق اليقينية والمطلقة، ويصل بنا إلى اليقين الذي لا يتسرب إليه الظن أو الوهم. وعليه يحاول أفلاطون من خلال منهجه الجدلي الوصول إلى المعرفة المطلقة والكلية البعيدة عن العالم الحسي والزيف والوهم. وعليه «فإدراك الحقيقة من طرف الفيلسوف يقتضي منه بالضرورة تجاوز الآراء السائدة لدى الناس عن طريق استخدام التأمل العقلي الفلسفي الذي من شأنه تمكين الفيلسوف من بلوغ الحقيقة الموجودة في عالم المثل، والتي تشكل قطيعة تامة مع الآراء السائدة والتي تظل مجرد أوهام وأشباه حقائق»[1]. لاشكّ في أنّ أفلاطون يرفض العالم الحسي والمعرفة الظنية الموجودة عند عامة الناس، ويحاول تأسيس منظومة معرفية يختص بها الفيلسوف جون غيره وذلك عن طريق التأمل العقلي الذي يقود إلى المعرفة والحقيقة المطلقة، هذه الأخيرة الموجودة في عالم المثل وهو بذلك يحدث مفارقة بين عالمين عالم حسي ظني لا حقائق مطلقة فيه وعالم المثل الذي توجد فيه كل الحقائق وعليه فإن المعرفة الصحيحة والحقيقة الموضوعية عند أفلاطون توجد فقط في عالم المثل، وليس في عالم الحس.

يؤكد أفلاطون أن المعارف اليقينية والمطلقة والكاملة توجد في عالم المثل ويستطيع الإنسان إدراكها بواسطة العقل حيث يقول:«أفليس لنا يا غلوكون نشيد علمي غايته التعقل المنطقي؛ هذا النشيد يقع في منطقة السلطة العقلية، وهو يجاهد كما أسلفنا لينظر نظراً قويما أولا في

1- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ص251،252.

الحيوانات، ثم في النجوم، وأخيرا في الشمس ذاتها. وهكذا يشرع المرء يبحث بمساعدة المنطقة، ناشداً كل أنواع اليقين بفعل الذهن البسيط، مستقلا عن كل معونة حسية، ولا يكف حتى يدرك بفعل الذهن النقي طبيعة "الخير" الحقيقية، فحين ذاك يبلغ آخر مدى العالم العقلي، كما بلغ الشخص المذكور آنفا آخر مدى العالم المنظور»[1].يربط أفلاطون المعارف الحقيقية والكلية بالذهن البسيط الذي هو نور وشمس يتم من خلاله إضاءة المعارف وكشفها، فالتأمل العقلي يقود حتما إلى الحقيقة، والمعرفة والخير، فالعقل عند أفلاطون مصدر كل الفضائل والحقائق.

وعليه فالتأمل في الطبيعة والحيوان والأشياء يقود العقل إلى الاهتداء للحقائق المطلقة واليقينية وكذا يقوده إلى اكتشاف الحقائق والأسرار الكامنة وراء الأشياء، إذاً فالعالم المثالي المرتبط بالعقل هو مصدر الحقائق ذلك أن هذه المعارف تتعالى انطلاقا من العالم الحسي وتصعد إلى العالم العقلي والذهني لتجد الحقائق هناك، إذا فالعالم الحسي، هو وسيلة لبلوغ الحقائق الموجودة في عالم المثل وهي الفاية الحقيقة للمعرفة عند أفلاطون وهي مبلغ كل الفايات ومكمن كل المعارف والحقائق.

حيث: «يقيم أفلاطون تصنيفه لانواع المعرفة في العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافيزيقية بين العالم المرئي والعالم المعقول فيسمي المعرفة التي تتناول العالم الحسي بالظن Doxa أما المعرفة التي تتناول اللامرئي والمعقول بالعلم أو بالتعقل Noesis»[2]. يعيب أفلاطون على العالم الحسي معرفته الظنية والتي تؤدي إلى الوهم والظن، بينما يحاول أن يؤسس إلى معرفة كلية ومطلقة ويردها إلى العالم العقلي والذي يطلق عليه عالم المثل، وهذا الأخير الذي يحتوي حقائق كونية ومطلقة وكلية، لذلك فالعلم الحقيقي عند أفلاطون يكمن فيما

1- أفلاطون، الجمهورية، ص 251، 252.

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص170.

يدركه العقل فقط، في عالم مثالي حقيقي بعيدا عن عالم المحسوسات التي تمتاز بالتغيير وعدم الثبات.

«وبناءً على نظريته في المثل يبني أفلاطون نظريته في المعرفة إذ باعتبار أن الوجود الحقيقي هو وجود المثل و أن الوجود المحسوس هو وجود مزيف، تكون المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تدرك المعقولات، وبالتالي فإن الأداة المعرفية الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها للوصول إلى العلم هي العقل»[1].انطلاقا من هنا فإن نظرية المعرفة عند أفلاطون لا تنفصل عن نظريته في المثل إذ يقر بأن هناك عالمين عالم الحقيقة وهو عالم المثل وعالم المحسوسات وهو عالم الزيف، ولكي تكون المعرفة يقينية وموضوعية وثابتة يجب أن يكون مصدرها العقل لا الحواس ومن هنا يحاول أفلاطون بواسطة منهجه الجدلي إثبات أن العقل قادر على اكتشاف الحقائق واحتواءها وهو المصدر الأول والأخير للحقائق وكل المعارف والفضائل.

تتم المعرفة بصورتها العقلية عند أفلاطون بواسطة التذكر حيث تتذكر النفس البشرية المعارف والحقائق الكاملة واليقينية التي كانت تعرفها في عالم المثل، والتي نستها بمجرد نزولها والتصاقها بالجسد الموجود في العالم السلفي المادي والمحسوس، وعليه هي حالة تذكر فهي تتوق إلى العودة إلى ذلك العالم، وفي هذا الصدد يقول أفلاطون «إن التعلم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا على نحو ما في زمن سابق ما نحن نتذكره الآن ولكن هذا لن يكون ممكنا إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن تأخذ من الشكل الإنساني الحالي لها وهكذا تبعا لهذا فإنه يبدو وأن النفس شيء خالد»[2]. يوضح هذا القول الطريقة التي تتم بها المعرفة العقلية عند أفلاطون فالمعرفة عنده عبارة عن تذكر تتذكر النفس من خلاله ما عرفته مسبقا من معارف وحقائق وتسترجع ما تعلمته من حقائق حول حقيقة الأشياء والعلوم والوجود برمته لما كانت تعيش في عالم المثل حيث توجد المعارف

1- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ص173.

2- أفلاطون، فيدون(في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001، ص 144.

المطلقة واليقينية والكلية والأصلية والحقائق الشاملة لان عملية إدراكها تتم بواسطة العقل الكلي، أما ما يوجد في عالم المحسوسات ما هي إلا صور وانعكاسات وظلال وأشباح لتلك المعارف والحقائق، فالنفس عندما ترتكب الأخطاء والذنوب تتم معاقبتها حيث تنزل من العالم العقلي (عالم المثل) إلى العالم الحسي (المادي) فتنسى ما تعلمته، وعليه تلجأ إلى تذكر ما تعلمته مسبقا، وهذا دليل على أن وجود النفس أسبق من وجودنا وبالتالي فهي خالدة وهي في سعي دائم للتحرر من قيود الجسد وغرائزه، وهي تجاهد دوما إلى العودة إلى عالم المثل ونيل الخلاص، ولا يتم هذا إلا أن التفكير العقلي المنطقي.

يعتقد أفلاطون أن الفيلسوف هو صاحب الفكر الصحيح لأن طريقة تذكره تتجه إلى الموضوعات مباشرة وليس إلى أشباهها.

وهذا الشأن يوضّح أفلاطون: «وعلى ذلك فقد صحَّ بالتأكيد أن فكر الفيلسوف وحده هو الفكر المحلق ذو الأجنحة، ذلك لان عملية تذكره دائما تتجه بقدر إمكانه إلى نفس الموضوعات التي يكون الاتصال بها مصدر ألهوية الإله. إذن فمن يلجأ إلى استخدام وسائل التذكر بالطرق الصحيحة يمكنه المشاركة في الأسرار وهو وحده الذي يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي»[1]. يوضح أفلاطون أن المعرفة والحقيقة الكاملة تقتصر على شخصية الفيلسوف المفكر، ذلك أنه يمتلك الملكات الفكرية والتذكرية في شتى الموضوعات، وحسب قول أفلاطون فإن الذي يستخدم طريقة التذكر بالطريقة الصحيحة بواسطة العقل فإنه سيصل إلى معرفة الحقائق الكاملة والمعارف المطلقة واليقينية دون نقصان، وبذلك يصبح مطلعا على الأسرار الكونية التي أودعها الله في الوجود، ومن هنا يمكنه بلغ الكمال الحقيقي الذي ينشده ويسعى إليه. وعليه فإنه يمكننا القول بأن نظرية المعرفة والحقيقة لدى أفلاطون تمثل رؤية كونية شاملة ومعرفة مطلقة لا

1- أفلاطون، محاورة فيدروس لأفلاطون أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2000، ص 67.68.

يتسرب إليها الشك والظن، لأنها ترتبط بالجوهر العقلي للإنسان الذي يعتبر ملكة كونية لدى البشرية.

المطلب الرابع: كونية نظرية المثل في الأخلاق:

تشغل الأخلاق حيزا كبيرا في فلسفة أفلاطون، إذ تُعد جزءً من النسق المثالي للفلسفة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في المعرفة والمثل، حيث يربط الفضائل الأخلاقية بالعقل، إذ يقول: «فالفرد حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي، وشجاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي، وعفيف حين يسود عنصره العقلي، مع القبول التام من جانب العنصرين الآخرين، وأخيرا هو عادل حين تقوم كل من هذه الثلاث بعملها الخاص، غير متدخلة في عمل غيرها، أولا يتجلى قوى العقل الداخلية بإتمام كل الأعمال المحسوبة عادلة وتجنب التعدي»[1]. انطلق أفلاطون في تأسيسه للنظرية الأخلاقية ممن خلال ثنائية النفس والجسد، إذ نادى بضرورة إعطاء أولوية للنفس على الجسد ومنحها السيطرة على الجسد، لتحقيق التوازن والاعتدال الأخلاقي والنفسي والعقلي، حيث ربط الفضائل الأخلاقية بالعقل وبالتفكير المنطقي، والدليل على ذلك تمييزه لأربع أنواع من الفضائل الأخلاقية، وإرجاعه كلها إلى القوى العقلية، تأتي الحكمة في مقدمة هذه الفضائل لأنها تنبع من التفكير المنطقي والعقلي في الأشياء والموجودات، وتنزّه النفس عن المحسوسات والغرائز الجسدية واللذات الحسية التي يحاول الجسد أن يفرضها عن النفس وينهيها عن غايتها الأسمى في بلوغ الخلاص والعودة إلى عالم المثل، أما الفضيلة الثانية فهي فضيلة الشجاعة التي تنبع من الجانب الحماسي في النفس البشرية والتي يتصف بها الجنود من أجل الذود عن الدولة، أما الفضيلة الثالثة فهي فضيلة العفّة، وهي مزيج بين العنصر العقلي المتمثل في الحكمة وبين القوة الحماسية للنفس التي يتصف بها الجنود. والعفّة فضيلة أخلاقية يتصف بها عامة الشعب. أما الفضيلة الأخيرة فهي أسمى الفضائل وأرقاها وهي فضيلة العدل التي يتحقق حينما تنسجم الفضائل الثلاثة السابقة وتنتظم في أداء وظائفها، دون أن تتدخل في وظائف الغير، وعليه فإن كل فضيلة أخلاقية ترتبط بقوة من قوى النفس الثلاث وهي القوة العاقلة، وفضيلتها الحكمة والقوة الغضبية وفضيلتها

1- أفلاطون، الجمهورية، ص 124.

الشجاعة، والقوة الشهوانية وفضيلتها العفة، وعندما يتحقق التوافق والانسجام بين هذه الفضائل الثلاث والقوى الذهنية الثلاث تتحقق فضيلة رابعة وهي فضيلة العدل.

يحثنا أفلاطون على ضرورة الابتعاد عن الشهوات والملذات والأحزان التي يكون مصدرها الجسد من خلال تطهير النفس من هات الأوثان والقيود بواسطة الفكر الفلسفي التحرري والتفكير العقلي المنطقي حيث يقول: «وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقي، مقتنعة بأنها لا ينبغي أن تعارض هذا التحرر، تبتعد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع، وتتفكر في الامر، وتجد أن المرء في حالة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة لا يصيبه شرّ في عظّم الشرور التي قد يتوقعها، كالمرض أو كضياع الثروة التي تجر إليه الشهوات، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعا ومنها ومنتهاها، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه في حسابه»[1]. يوضح هذا القول قيمة وأهمية الفكر العقلي المنطقي في تخليص النفس من الشهوات والملذات والمخاوف وتطهيرها من الذنوب والأخطاء وتحريرها من قيود الجيد وغرائزه ورغباته، ويتسنى لها ذلك بواسطة ممارسة التفكير الفلسفي الجاد والحقيقي وأعمال العقل في الأشياء والموجودات بعين العقل لا بعين الحواس، فالفيلسوف شخص فطن وحذق تنزه عن المحسوسات والمرئيات وتمسك بالعقليات اللامرئية التي تقوده إلى الفضائل الحقيقية كالحكمة والشجاعة والعفة والعدل، فالفيلسوف شخص آثر الزهد والتفرع عن الملذات والشهوات الجسدية التي تقيد النفس وفضل التفكير الفلسفي العقلي والمنطقي الذي يعمل على تحرير النفس من براثن الجسد، والنتيجة اكتساب الفيلسوف للفضائل الأخلاقية المكتملة والمطلقة فهو حكيم وشجاع وعفيف وعادل لأنه حاز على مفتاح التحرر وعمل جاهدا على تحرير نفسه من القيود فالفلسفة تقود الإنسان دوما إلى اكتساب أحسن الفضائل الأخلاقية.

بناءً على هذا يلح أفلاطون على أن مهمة الفلاسفة هي السمو بأصحاب النفوس الأخرى وهمم النفس الغضبية. والنفس الشهوانية بغية تحقيق الفضائل الأخلاقية المطلقة والكلية التي يكون

1- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ص167، 168.

مصدرها العقل والفلسفة، وعليه: «فإن محبي المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدلين وبذي الشجاعة، وليس للأسباب التي يدعيها العامة...إنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت: فهي لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة لكي تنجرف هي من جهتها لحظة تحريرها على يد الفلسفة في تيار الملذات والإحزان وتقيد نفسها من جديد... وتترك البرهان العقلي الذي يقودها وتتمسك به على الدوام متأملة ما هو حقيقي و إلهي وليس موضوعا للظن، فيكون لها فيه غذاء وهي على اعتقاد أنه هكذا ينبغي أن تحيا طوال ما كان مقدرا لها أن تحيا، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس طبعتها، وتتخلص من الشرور الإنسانية»[1]. لقد رسم أفلاطون طريق تحرر النفس من وخلاصها من قيود والجسد وشهواته، وبين السبيل إلى ذلك، فيكفي النفس أن توحد قواها وتخلق الانسجام الداخلي بينها، لتحقق بذلك أكبر قدر من الفضائل الأخلاقية فتحقق حكمة الفيلسوف النابعة من القوة العاقلة للنفس، وتحقق شجاعة الجندي المنبثقة من النفس الغضبية للنفس، وتحقق كذلك فضيلة العفة النابعة من توافق وانسجام وترابط الفضيلتين السابقتين، وأخيرا تحقق أعلى مراتب الفضائل وهي مرتبة العدل التي تنتج عن طريق تحقيق التوازن النفسي بين القوى الثلاثة حيث تقوم كل طبقة بأداء وظيفتها على أكمل وجه دون التدخل في عمل الغير، مع إعطاء القيادة إلى القوة العاقلة كونها قد تشبعت بالفكر الفلسفي والعقلي والمنطقي وترفعت عن عالم المحسوسات الذي يحتقر النفس ويذلّها ويقيد حريتها، وسبيل تحريرها يتم عن طريق الفلسفة وحدها، وعلى النفس عند تحررها أن تتمسك بالبرهان العقلي والفكر الفلسفي الجاد وتبتعد عن عالم المحسوسات كي لا تقع فريسة مغريات الجسد ورغباته الغريزية ورذائله، لأن البرهان العقلي يقودنا إلى المصدر الإلهي للأشياء كلها وللموجودات والمعارف والفضائل الأخلاقية المطلقة التي يجب على الإنسان أن يتقيد بها من أجل خلاص نفسه من معاناتها من قيود الجسد الغريزية الشهوانية، فالنفس إذا داومت على

1- أفلاطون، فيدون(في خلود النفس)، ص168، 169.

التفكير العقلي والفلسفي والتزمت به ستنال حريتها وخلاصها وستتحرر بذلك من شرور الإنسانية بعد موتها وتعود إلى عالمها الأصلي أي عالم المثل التي جاءت منه.

يتجلى الخير المطلق عن أفلاطون في صورته المثالية في مرتبة أعلى واهم وهي الخير الموجود (في عالم المثل) وهي أعلى الهرم، غير أنه هناك نوع آخر من الخير، وهو اكتشاف ومعرفة ذلك الانسجام الموجود في الصور الحسية، وهناك مرتبة أدنى يتحقق فيها الخير هب اكتشاف المثل عن طريق العلم [1].

يحاول أفلاطون اكتشاف تلك الصورة الكلية والشاملة من خلال ربط العالم الحسي وتصوراته بالعالم المعقول والعلمي، حيث تتعالى المراتب لتصل إلى الحقيقة المطلقة الذي يصبوا إليها، والتي هي عالم المثل هذا الأخير الذي يشكل عالم الفضائل والخير المطلق والقيم العليا والفضلى التي يسعى إليها الإنسان الخير، وهي لا تتأتى له عن طريق إعمال فضيلة العقل، لأنه مراد كل الفضائل والأخلاق والخير حيث« كانت الفكرة الرئيسية التي اعتمدت عليها فلسفة أفلاطون الأخلاقية هي استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة، ومضى بعد ذلك يتقصى آثار العقل والتدبر في الكون وانتهى إلى أن في الطبيعة قانونا ونظاما وغاية، ولما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجري في الكون فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبر واللذان ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة»[2]. يواصل أفلاطون بنا رحلة البحث عن السعادة الحقيقية، حيث اهتدى إلى العقل وسار على طريقه لأنه طريق السعادة والخير وكل الفضائل بالنسبة للإنسان، لذلك ربط أفلاطون كل المعارف بالعقل وعالم المثل لتصبح هذه الحقائق ثابتة لا جدال فيها ولا ينتابها النقص. فالقيم الأخلاقية والمعرفية تمتاز بطابعها الكوني ضمن نسق واحد في فلسفة أفلاطون.

1- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ص199.

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 205.

وفي الأخير نلاحظ أن النظرية الأخلاقية عند أفلاطون ارتبطت بالنفس وبنظريته في المعرفة والمثل مما يدل على النسقية التي التزم بها أفلاطون في تأسيس مشروعه الفلسفي وعلى رؤيته الكونية للمعرفة والأخلاق حينما جعلهما من مصدر واحد وهو العقل تلك الملكة الكونية التي أودعها الله في البشر جميعاً.

خاتمة نقدية لنظرية المثل:

يحسب لأفلاطون براعته الفكرية ونفاذه العقلي وقوة بصيرته هذا ما مكنه من تأسيس صرح فلسفي متكامل، كانت نظرية المثل حجر الأساس فيه لمالها من قيمة معرفية وعلمية، حيث حاول من خلالها إعادة قيمة العقل وإعلاء مكانته بعد أهانته الفلسفة السوفسطائية باعتمادها على الحواس والخطابات اللغوية الجافة التي لا تقدم ولا تؤخر، وعليه تعتبر نظرية المثل الأفلاطونية محاولة جادة في سبيل رد الاعتبار إلى العقل لكن هذه المحاولة لا تخلو من بعض المآخذ والسلبيات التي تخللت هذه النظرية، فهذه النظرية مثلا لم يقدم صاحبها الحجج والبراهين العقلية والمنطقية على وجودها، ولا على المكان الذي توجد فيه، فكل ما هناك أننا سلمنا مجبرين بوجودها دون أن نعرف أو نعي المكان الذي توجد فيه، فأفلاطون بفصله بين عالم العقل الموجود في عالم متعالٍ وبين عالم الحواس السفلي قد وقع في تناقض ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يطلع على الحقائق ولا أن يصل إلى المعارف الكلية، وعليه سيظل بحثهما عليهما نسبيا وناقصا، وذلك بسبب الهوة الفاصلة بين العالمين، فنحن لا يمكننا أن نطلع على الحقائق الموجودة في عالم المثل، والله لا يمكنه أن يعرف الحقائق الموجودة في عالمنا الحسي الواقعي[1].

رغم الثغرات الموجودة في نظرية المثل وعدم إمكانية تحقيقها ولا حتى الاستدلال عنها واقعيا، ظل أفلاطون معتنقاً منهجه في نظرية المثل، باعتبارها أنها هي جوهر الحقائق ومكمنها وأن المحسوسات هي فقط مظهرا لها، غير أنه لم يستطيع أن يثبت ويحل مشكلة الصلة بين المثال المعقول وبين المحسوسات المتغيرة الكثيرة[2]. وعليه تبقى نظرية المثل عند أفلاطون تحتاج المزيد من التوضيح والعقلانية حتى يتم استيعابها والعمل بها. كذلك إن إقصاء الحواس وجعلها وسيلة لبوغ عالم المثل فيه إجحاف من قيمة الحواس لأنها مصدرا مهماً في عملية

1- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.س)، ص116- 117.

2- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص121.

المعرفة والقيم، ولا تعدو تصورات كما ذكر أفلاطون ذلك. كما أن إقصاء الحواس هو إقصاء لجزء كبير من كيان الإنسان وقدراته المعرفية، لذلك لا نستطيع نكران فضل الحواس ومدى مساهمتها الفعّالة في صناعة المعرفة لدى الإنسان.

المبحث الثاني: الكونية في الاسلام:

تمهيد:

لا مرية في أننا نحن المسلمين نؤمن بكونية عقائد الاسلام لا انطلاقا من مواقف آنية، ولا استجابة لظروف وقتية، ولكن لأن روح الإسلام وجوهره يدعو إلى ذلك، ويحثّ عليه، تجسيدا لعالمية الرسالة، وترسيخا لمبدأ سواسية الناس في الخلقة، وتحقيقا لإرادة الله في جعل الخلق كل الخلق شعوبا وقبائل ليتعارفوا، لما يثمره من خير ونفع عائد على البشرية جمعاء، إن القران الكريم دستور المسلمين الأول يؤكد على كونية الرسالة وشموليتها: ٹ ڈ ڇ ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ الأنبياء: 107، يرتكز القرآن على مبدأ أساسي في العقيدة الإسلامية، أرسل لأجلها الرسل والأنبياء، وهي دعوة الناس للتوحيد والالتزام بالأخلاق الكونية الفاضلة، كالأمانة والرشد والصدق وموالاة الصالح، والبراء من الظالم وإعمال العقل والتدبر الخ...

يدعو القرآن الكريم إلى معرفة الأمة لهدفها الذي وجدت من أجله وللنهاية التي تدعو إليها، وكان القرآن يعمل على تذكيرها بهذا الوعي فقد وجدت لتمتثل أمام أعين البشرية جمعاء، مبدأ العدالة الإلهية على الكون أنها مبدأ نظام وشمولية: وجميع عناصر واجبات ونشاطات الحياة سوف تكون في علاقة انسجام فيما بينها كل منها يحقق غاياته وأهدافه بموجب دستور رباني ونظام متشابك من الحقوق والواجبات الإلهية الموضوعة.

إنّ حاجة البشرية جمعاء لدين كوني سماوي يقف فيه الإنسان بمقتضى الخلق والتكوين – لحكمة سامية– دبرها الخالق المكون هي حاجة ملحة تقوم على أساس ما يعلمه الخالق من طبائع خلقه وعباده، وما وضع في الكون من سنن بين قوّتين تدفع إحداهما إلى الشر وأخرى إلى الخير، وركّب في الإنسان عقل يعرف به الهدى من الظلال، والرشد من الغي والظلم من العدل.. وينظر الإسلام إلى الإنسانية باعتبارها شريكا متضامنا في عهد الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض، ويهدف هذا لإبراز الأبعاد الجوهرية التي تلهم الإسلام "وعيه الكوني"

وتجعل منه دينا إنسانيا شاملا، يتجلى في عقلانية الإسلام وأوجه التّقاطع بين الاسلام والمبادئ الكلية للعقل البشري وعالمية الرسالة باعتبارها جهاد حضاري من خلال سعي الاسلام لتبشير الإنسانية كلها باعتبارها شريكا يحمل وحمة الاستخلاف الإلهي، ليغدو الجهاد مشروعا حضاريا شاملا يبدأ بجهاد النفس سعيا لخلاصها وإخلاصها لتنهض برسالة الاستخلاف المنوطة بالعنصر البشري، كما لا يمكن أن تغفل عن مبدأ مهم جدا في عالمية الاسلام وهو مبدأ تسامع الرسالة باعتبارها تمثل تعايشا إنسانيا تعزيزا لتوحيد الألوهية وإنسانية الدين، بدليل أن القرآن يفرض على دولته حماية كل الأديان بل يقدم حماية الصوامع والبيع على المساجد، ويعتبر الأقليات الدينية أهل ذمة، بمعنى أن الدولة الإسلامية مطالبة بحمايتهم وحماية حقهم الثقافي لممارسة عباداتهم وطقوسهم وشرائعهم .

يعتمد الإسلام على مركزية الله سبحانه فيبقى هو المرجع الرئيسي للفكر الإسلامي والمدرك الأساسي له، سواء في علوم الدين أو القانون أو السياسة، ولا تقتصر أحكام الدين أو التنزيل على هداية المؤمن وتنميته وتحسينه، بل تكفل كذلك قانونية الدين وديموته، ويبقى هذا الدين محفوظا في كتاب واضح كامل "بيانا لكل شيء" و "ٹ ٹ ڃ ڃ ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڃ الأنعام: 38 " ، فتبقى كلمة الله هي كلمته، وتبين السبيل الواجب سلوكه نحو الكمال، هدف الإنسانية الأساسي والأخير، وهذه هي الغاية التي ترسمها القاعدة الإلهية للمجتمع، ويضطلع الدين بصورة مباشرة بتنظيم الحياة الروحية والدنيوية للفرد والجماعة، رافضا وساطة كهنوت قد يحتكر الدين ويتصرف به على هواه والإسلام دين المطلق والالهي والعقلاني، وعلى العقل البشري أن يتوافق والنهج المُنّزل، وليس الدين تجريدا؛ بل هو على العكس من ذلك ظاهرة مجسّدة ينبغي أن يدرك بكليته وخارج حدود الزمان.

المطلب الأوّل: مظاهر الكونية في الاسلام:

1. كونية الرسالة (الدعوة):

إن الاسلام دين شامل متكامل يستغرق قضايا الدنيا والآخرة، ويلبي مطالب الروح والجسد، ونصوصه الكلية تندرج تحتها من أحكام الجزئيات ما لا يتناهى، الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: منذ أن يولد الإنسان حتى يتوفاه الله؛ بل من قبل أن يولد وبعد أن يموت، حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين، وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته، وأفقيا، حيث يوجّه الإسلام المسلم في حياته الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية من آداب الاستنجاء إلى إمامه الحرب وعلاقات السلم والحرب[1].

فالدين إذا هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة، ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة، وهذا يعني أن الإسلام يشمل الحياة الإنسانية برمتها ابتداء من السياسية الى شؤون الحياة الفردية.

يؤكد القرآن على شمولية الرسالة " ٹ ٹ چ ک ک گ گ گ گ چ الأنبياء: 107 ، أي وما أرسلناك يا محمد إلا رحمة للخلق أجمعين، وفي الحديث "إنما أنا رحمة مهداة فمن قبل هذه الرحمة وشكر هذه النعمة سعد في الدنيا والآخرة"[2]، لم يقل الله تعالى رحمة للمؤمنين وإنما قال " رحمة للعالمين" فإن الله سبحانه وتعالى رحم الخلق بإرسال سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام لأنه جاءهم بالسعادة الكبرى، والنجاة من الشقاوة العظمى، ونالوا على يديه الخيرات الكثيرة في الآخرة والأولى، وعلمهم بعد الجهالة، وهداهم بعد الضلالة فكان رحمة للعالمين.

ونرى أنه من الواجب تقسيم مظاهر الدعوة الإسلامية في صنفين أساسيين هما "العقيدة" و"الشريعة".

العقيدة "ليس الإسلام دينا فقط بل هو حياة جديرة أن تحيا في الوقت الحاضر"[3]، ولفظه(religion) الغربية لا تعبر إلا جزئيا وبشكل غير كامل عن المفهوم الإسلامي للكلمة –

1– يوسف القرضاوي، التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008، ص15.

2 – محمد علي الصّابوني، صفوة التفاسير، المجلد الثاني، دار الجيل الطبعة الثامنة، بيروت، ص277.

3 – سيد عامر علي، روح الاسلام تاريخ تطور الإسلام ومثله العليا مع سيرة النبي، الطبعة الثانية، لندن، 1923، ص 178.

دين- الغامضة المعنى غموضا شديدا والمجهولة الأصل الوضعي في العربية، فقد تعني الكلمة دين في الإسلام الحقيقة، والعرف، والتصرف السّوي والموقف السليم"[1] ، فاللفظة تجمع بمعناها الواسع الإيمان والإسلام والإنسان، فلقد بين الله في رسالته إلى الناس الحقيقة والشريعة ومكارم الأخلاق، بالوجدان والصلة بين عناصر هذا التعريف، ويؤكد ذلك أركان الإيمان وهي الإيمان بالله ورسوله وما أنزل إليه والرسل والكتب التي أنزلت من قبل والملائكة واليوم الآخر " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله" الآية 285 البقرة، ويميز الربط بين طرف الإيمان المبدأين وطرفه النهائي طبيعة الإسلام الخاصة، وهي أنه توحيد آخروي يعزز وحدانية الله في أنه هو الديان يوم الحساب والحق أن أبلغ الفقرات القرآنية تأثيرا هي تلك التي تتصل بوحدانية الله الذي تسبح كل صفحة من صفحات القرآن بجلاله ورحمته، وتنزهه عن المادة، والتوحيد لا يتزعزع يضفي على الإسلام أكثر صفاته تأصلا، ألا وهي أنه دين المطلق وقوة الإقناع[2].

ومما يشير لكونية العقيدة في الإسلام هو وجود شواهد بليغة كثيرة على العناية الإلهية بجميع الناس، ٹ ٹ چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ چق: 16، والله حي قادر على كل شيء، رحيم، محسن، رؤوف، لكنه مالك يوم الدين وإليه المآب والحساب.. وقد أسهم هذا المفهوم للإله كذلك في خلق أسلوب عمل مطابق للعقيدة الدينية وآفاقها الروحية والخشية من يوم الحساب ليست أبدا في هذا السياق خوفا أو جزعا، إنها توضح بالأحرى جوهر الورع ووعي شرف المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان"[3]

ويرى الشيخ محمد عبده بأن المفهوم الإسلامي يتمثل على الشكل التالي: " لقد بعث الله إلى الناس بما يرشدهم ويهديهم تبعا لمختلف مراحل التطور التي مرت بها الإنسانية، والقرآن هو

1- عمر فرّوخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص293.

2- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة الدكتور عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، ص47.

3- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص48.

آخر ما أوحى به الله، ومحمد خاتم الأنبياء بعث به لإتمام ما سبق من تنزيل وتصحيح ما أصابه من عوج، وهكذا ينبغي أن يعترف المسلم بالديانات الموحدة السابقة، مع علمه في الوقت ذاته بأن معناها قد حرف وأن من واجبه أن يطرح كل تزييف مخالف للعقيدة الاسلامية، وعلى الأخص ما ينتهك وحدانية الله، ويؤكد تفوق الوحي القرآني، علاوة على هذا من واقع تأخره في الزمن وكونه آخر بلاغ إلهي"[1] ، نلاحظ من خلال هذا التعريف الدقيق عالمية الرسالة الاسلامية بدليل أن من الواجب على المسلم أن لا يتنكر للديانات السماوية السابقة في نسخها الأصلية وغير المحرفة، وعلى المسلم أن يؤمن بما ورد فيها تبعا لما قرره القرآن الكريم، لأن الإيمان بها يعدّ ركنا من أركان الإيمان لا يتمّ الايمان إلا به يؤكد وحدة الرسالات الإلهية " ٹ ڈ چ ڇ چ ڃ ڃ ڃ ڄ ڄ ڄ ڦ ڦ ڦ ڤ ڤ ڤ ڤ ڎ ڎ ڎ ڈ ژژ ڑ ڑ ک ک ک ک کگ گ گ گ گ ڳ ڳ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڈ ڈ چالشورى: 13.

وقد طلب الإسلام الإيمان بمصدر الوجود والخير، والرجوع إليه في كل شيء وإفراده بالعبادة والتقديس والدعاء والاستعانة، حتى لا يذل مخلوق ولمخلوق، وحتى يشعر الإنسان بعزة نفسه، ولا يضل باتخاذ الوسطاء والشفعاء من دون الله، وطلب الايمان بيوم الحساب والجزاء، بمعرفة طريق الحق الذي ارتضاه الحق لعباده، وربط به سعادتهم في الدنيا والآخرة، وذلك الطريق هو: ملائكة الله الذين يتلقون عنه الشرائع والأحكام، وأنبياؤه الذين يتلقون عن الملائكة ويبلغون الناس ما أمروا بتبليغه، والكتب السماوية التي هي رسالة الله لعباده، وهي في ذلك يقول: ٹ ڈ چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ چالبقرة: 177، فأصول الإسلام في جانبها العقدي تعتمد على مركزية التسليم بوجود الخالق والإيمان بالرسل السابقين[2]، وما أنزل إليهم من شرائع وأحكام والإيمان بالملائكة واليوم الآخر، ممّا يشكل أساسا جوهريا في عالمية الرسالة وكونيتها، وموافقة النصوص الشرعية المتواترة والصحيحة لمبادئ العقل الإنساني، ويظهر أن الإيمان بالتوحيد المطلق وتوحيد الله إيمانا معبرا بكل قناعة وصلابة

1- محمد عبده، رساله التوحيد، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1994، ص114.

2 - محمد شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، بيروت، ص57.

تتجاوز صلابة الأديان الأخرى، تجعل من الإسلام على الصعيد الماورائي إيديولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى.

بالعودة إلى المبدأ الأساسي للتوحيد في الإسلام، يصح القول بكل وضوح أنّ أفضل عبارة وضحت أصل العقيدة هي الشهادة الأولى لا إله إلا الله والتي تعني في أصدق معانيها أنه لا وجود لأي حقيقة سوى الحقيقة المطلقة الناطقة بوجود الخالق المصور، نافية بذلك كل شيء ما عدا الله، وتعني أنه لا يمكن وجود نظامان أو تشريعان كل منهما مستقل عن الآخر.

وتشكل شهادة التوحيد معيار لشمولية الالتزام بالدين، أو يمكن القول أن بني الإسلام لم يأت ليثبت شيئا جديدا؛ بل ليؤكد على الحقيقة التي كانت ولا تزال موجودة دائما، أصلها التوحيد وإفراد الخالق بالعبادة، ويقيم الدين وليشير عقدة التوحيد المبدأ الثابت في جميع الأديان التي ظهرت قبل الاسلام[1].

2. الشّريعة:

إذ كان دأب الإنسان التغير والتبدل، وجوهر الشريعة هو الثبات وإذا سلمنا أن الوحي الاسلامي في جانبه التشريعي قد أدى دوره إبان البعثة وفيما تلا ذلك من القرون الأولى في صيانة المجتمع الانساني الفتي، فإنه يطفو إلى السطح سؤلا مهما جوهريا وهو: هل يمكن للقوالب التشريعية الاسلامية الثابتة من تلبية حاجات الانسان المعاصر؟ و هل تصلح تلك التشريعات في أن تلبي حاجات هذا العصر الذي فجّر الذرة وغرا الفضاء؟ خاصة أن التقدم التكنولوجي في عالم اليوم زاد من اختلاط الأمم في أفكارها وفي نظمها الخاصة بحياتها وفي تقاليدها وفيما يطرأ على التقاليد والأعراف من تغير، كما زاد من معرفة اللغات والتطلع إلى دراسة الثقافات الموروثة لدى الأمم على اختلاف مشاربها وتباين اتجاهاتها فيما مضى.

يطرح في أوساط المستشرقين والحداثيين العرب مقولة أن نصوص الشريعة في جانبها التشريعي محدودة ومتناهية، في حين أنّ حاجات الإنسان متجددة طبقا لما يفرض واقع عصره،

1- سيد حسن نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص15.

فأنا للمحدود المتناهي أي يلبي حاجات اللامحدود وأن يفي بحاجاته؟ أليس من باب أولى أن يجعل النّصوص التشريعية تراثا مقدسا ضمن سياقات تاريخية وشرطيتها الظرفية؟ ألا تزال مقولة أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان تمثل حجر عثرة في مسيرة التحرر من الماضي وتساهم في سجن العقلية المسلمة داخل منهجية معينة؟ وقولا يحول بيننا وبين الانعتاق التشريعي، ويحول بيننا وبين الانطلاقة الحرة نحو ما نصبو إليه من منجزات وطموحات.

المقرّر عند المسلمين أن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان من المعلوم بالضرورة من الدين، وقد انعقد على هذا الأصل السابقون واللاحقون من المسلمين، وأوجب الإسلام الحكم و التحاكم إليها والعمل بها إلى أن يرث الله الأرض، قال تعالى:« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك» الآية 49 سورة المائدة، وقوله :« فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» الآية 65 سورة النساء، وقوله تعالى :« ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون» الاية 18 سورة الجاثية.

فالآيات تعني وجوب الحكم بالقرآن والشريعة بعيدا عن تتبع الأهواء الزائفة، واحذر يا محمد من الأعداء أن يصرفوك عن شريعة الله، لأنهم كذبة كفرة خونة، واللام في الآية 65، من سورة النساء لتأكيد القسم؛ أي فوربك يا محمد لا يكونون مؤمنين حتى يجعلوك حكما بينهم ويرضوا بحكمك فيما تنازعوا فيه واختلفوا من الأمور، ولا يجدوا في أنفسهم ضيقا وتذمراومضضا من حكمك و ينقادوا انقيادا تامّا كاملا لقضائك من غير معارضة ولا مدافعة ولا منازعة فحقيقة الإيمان الخضوع والإذعان[1].

تعدّ نصوص الوحيين «القرآن والسنة" مرتكزا للشريعة، ويعتمد إلى شرح هذين المصدرين الأصليين بالتفكر البشري، والإجماع، والقياس، وتستكمل الشروح إلى حد ما وبشكل استطرادي، عن طريق المعنى الشائع للرفاهية العامة، أو العرف المحلي، شرط أن لا تتضمن هذه

1- محمد علي الصّابوني، صفوة التفاسير، مرجع سابق، ص262.

الاسهامات المختلفة ما يتنافى بشكل صريح مع المعتقد وتؤلف معا الشريعة التي تبين " صراطا واجبا سلوكه»[1].

فالشريعة تحدد معالم صلات العبد بربه، وبابن جلدته، كما تحدد علاقته بذاته، تنظم حياته وعلاقاته وحاجياته من أحكام وأخلاق وآداب ومعاملات في طليعة ما شرعه الله وجعله شريعة للعباد كما في قوله تعالى :«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» الآية 13: سورة الشورى، وقوله :"ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" الآية 18: سورة الجاثية.

فالشريعة الاسلامية تمتاز بكون أحكامها صالحة وأبدية ولم تترك شيئا للصدفة مما أكسبها خاصية التمازج وفي مختلف الأوقات الأزمان، فبيّنت بصورة دقيقة كل ما هو إلزامي، وما هو مندوب ومرغوب فيه، وما هو جائز أو مسموح به، وما هو ممنوع ومحظور تمام المنع، إنها تشمل مجموع الموجبات المفروضة على المرء بوصفة مسلما مؤمنا وإنسانا ومواطنا فينجم عن الخضوع للشريعة والتوق لتبجيل ما فيها من نظم وقوانين الرضا بالدين الذي يفرض مفهوما عاما للمجتمع ومستقبله.

« ولا بد عند تعريف النص القدسي في الاسلام من ذكر عنصرين، الأول أنه كتاب منزل أزلي غير مخلوق، والثاني أنه قرآن أي كلام حي في قلب الجماعة وهو في نظر المؤمنين غذاء الروح، وقاعدة السلوك، وعبادة الصلاة، وأداة الوعظ والإرشاد، أنه وردهم وتاريخهم وقانونهم الأساسي وشرعتهم في جميع ظروف الحياة، والقرآن في نظر المسلمين أهم أن لا يقاس بأي كتاب مقدس في نظر أتباعه»[2].

ورسالة الإسلام بوصفها تمثل دينا ومنهجا اجتماعيا و قانونا سياسيا و نظاما اقتصاديا يظهر عالمية الرسالة في خصائص أربع تابعة لوجهات نظر: الوجهة الماورائية (الغيب)، والوجهه الدينية، والوجهة الاجتماعية، والوجهة السياسية، وتشكل هذه الوجهات الأربع نظاما

1- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص51، 52.

2 - مارسيل بوازا ، إنسانية الإسلام، ، ص89

تاما ومتكاملا لأنها صادرة عن مصدر واحد، غير أن الفكرة يمكن أن تتعدد باختلاف التعبير عنها، فيكون التوحيد نظام واحد وإجمالي، والنظام التشريعي نظاما عالميا خالدا وعطفا على هذا الجانب الجوهري يساهم مفهوم الانسان في طابع الإسلام الشمولي العالمي، فالإنسان معتبر في واقع الحال بوصفه إنسانا –بمقتضى الحرية والمسؤولية– ولكن ليس بمعزل عن غيره، لأنه يمثل إنسانا جماعيا أو اجتماعيا منذور للنعيم المقيم، ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماء ورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة"[1].

فالإسلام حقيقة كونية خالدة ومثل أعلى روحي كامل، وعلاوة على أنه أوجد كيانا سياسيا وتنظيميا اجتماعيا وقانونا أخلاقيا خاصين به، فهو شمولية مرتكزة على وعي عميق بالتوحيد وإفراد الخالق بالعبادة.

المطلب الثّاني: كونية القيم و المعاملات:

1. الخلق:

يؤكد الإسلام على عالمية المبادئ الخلقية توكيدا مضاعفا، فالخلق في الإسلام، وقد جاء في كتب السير والسنة أن الصحابي جعفر ابن أبي طالب رئيس أول فريق من المهاجرين المسلمين عرف الإسلام للنجاشي بقوله: «أيها الملك كنّا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل

1– المرجع نفسه، ص 173.

الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف» وقبح جعفر الحال التي كان عليها العرب في الجاهلية إلى قوله: «فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منّا نعرف نسبه، وصدقه، وأمانته» ثم أخذ جعفر في عرض الجوانب الأخلاقية في الإسلام على ملك الحبشة على الوجه التّالي: «لقد طلب إلينا رسول الله أن نتخلى عن أصنامنا، ونعبد الله الإله الواحد، وأمرنا بقول الصدق، والوفاء بالعهد، والإحسان إلى الوالدين والجيران، وتجنب الأذى، وحقن دماء الأبرياء، وعدم الكذب، وأكل أموال اليتامى، وهتك أعراض النساء، ولقد آمنا به واتبعناه وحرصنا على أن نعيش كما علّمنا وأوصانا»[1]، ويبين هذا الكلام الجعفري بوضوح تام أنّ الإسلام يتضمن علاوة على الإيمان والنظام مظهر زهد واضح وضوح الشمس، ألم يؤكد رسول الله عن نفسه أنه بعث ليتمّم مكارم الأخلاق؟ ويظهر من خلال السيرة النبوية أن هذا كان على رأس اهتمامات النبي عند بدء رسالته في مكة، ويؤكد القران الكريم على طبيعة النفس النبوية السامية، فقال تعالى: «وإنك لعلى خلق عظيم» الآية 04 سوره القلم، ولقوله: «لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا» الآية 21 سورة الاحزاب.

لقد وصفته زوجته السيدة عائشة: «كان خلقه القرآن» والأخلاق تشمل مجموع الأعمال اليومية بوصفها تطبيقا للوصايا المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، فقد نظمت الشريعة حياة الإنسان ولم تترك عملا من أعماله بلا هدف ولا غاية، مرشدة إياه في سلوكه الشخصي وعلاقاته مع الآخر، وتصرفاته مع المجتمع الإسلامي أو غيره، ويمثل بني الإسلام صورة حقيقية للهدي القرآني، والأخلاق الانسانية الكونية التي يتقبلها كل العقلاء بقبول حسن، فلم تكن أقواله وحدها دعامة الدعوة؛ بل كانت أفعاله وأعماله كلها نسخة طبق الاصل للأخلاق التي أعلنها القرآن، وكانت هذه الأخلاق في أسمى سور الكمال كان رسول الله، لكنه كان يأبى أن يظهر في أي مظهر من مظاهر السلطان أو الملك أو الرياسة الزمنية، كان يقول لأصحابه:

1 – مارسيل بوازار ، إنسانية الإسلام، ص 59.

«لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم إنما أنا عبد الله ورسوله فقولوا عبد الله ورسوله» وخرج على جماعة من أصحابه متوكئ على عصا فقاموا له، فقال:« لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضا»، وكان إذا بلغ في مسيره مع أصحابه جلس منهم حيث انتهى به المجلس، وكان يمازح أصحابه ويخالطهم ويحادثهم ويداعب صبيانهم ويجلسهم في حجره، ويجيب عن دعوة الحر والعبد والأمة والمسكين، ويعود المرضى في أقصى المدينة، ويقبل عذر المعتذر، ويبدأ من لقيه بالسلام، ويبدأ أصحابه بالمصافحة، ولا يجلس إليه أحد وهو يصلي إلا وخفّف صلاته وسأله عن حاجته، فإذا فرغ عاد إلى صلاته، وكان أطيب النّاس نفسا، وأكثرهم تبسّما ما لم ينزل عليه قرآن أو يعظ أو يخطب، وكان في بيته في خدمة أهله؛ يخيط ثوبه، ويحلب شاته، ويخسف نعله، ويخدم نفسه، ويعقل البعير، ويأكل مع الخادم، ويقضي حاجته، الضعيف والبائس والمساكين، وكان إذا رأى أحدا في حاجة آثره على نفسه ولو كان بهم خصاصة، وكان كذلك لا يدخر شيئا لديه، حتى لقد توفي ودرعه مرهونة عند يهودي في قوت عياله، وكان جمّ التواضع، شديد الوفاء، حتى لقد وفد للنجاشي وفد فقام يخدمهم فقال له: أصحابه يكفيك، فقال إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين، وإني أحب أن أكافئهم، و بلغ من وفائه أنه ما ذكرت خديجة إلا ذكرها بخير، حتى كانت عائشة تقول: ما غرت من امرأة ما غرت من خديجة، لما كنت أسمعه يذكرها، ودخلت عليه امرأة فهش لها وأحسن السؤال عنها فلما خرجت، قال إنها كانت تأتينا زمن خديجة وإن حسن العهد من الإيمان، وبلغ من طيبة نفسه ورقة قلبه أنه كان يدع بني بناته يداعبونه أثناء صلاته؛ بل لقد صلى بإمامة بنت بنته زينب يحملها على عاتقه، فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها، وجعل البر والرحمة دعامة الحضارة الجديدة تقف عند الإنسان؛ بل تعداها إلى الحيوان كذلك فكان يقوم بنفسه يفتح بابه لهرة تلتمس عنده ملجأ، وكان يقوم بنفسه على تمريض ديك مريض، وكان يمسح لجواده بكم قميصه، و ركبت عائشة

بعيرا فيه صعوبة فجعلت تردّده، فقال لها: عليك بالرفق، وأخبر أن امرأة دخلت النار في هرّة حبستها، فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض[1].

فأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن أخلاق ضعف ولا استكانة، ولم تشبها شائبة منّ ولا استعلاء، إنما كانت تمثل مبدأ إخاء بين النبي وأصحابه، فتمثلت أساسا عن كثير من سائر الحضارات و قاعدة صلبة الأخلاق الإنسانية والكونية الفاضلة.

وشرع الإسلام حسن معاملة الأسرى من العدو، فتنقل كتب الحديث وصية الرسول التالية: «الأسرى إخوة لكم وأعوان، وهم في أيديكم بنعمة الله، إذ هم تحت رحمتكم فأطعموهم كما تطعمون، وآووهم كما تأوون، ولا تكلّفوهم عملا فوق طاقتهم؛ بل ساعدوهم على إتمام أعمالهم» وتنقل لنا كتب السيرة أن المهزومين في معركة بدر عُوملوا معاملة حسنة في المدينة، حيث اقتيدوا أسرى، كما يذكر القرآن إحسان المسلم للأسرى «ويطعمون الطّعام على حبّه مسكينا ويتيما وأسيرا» الآية 08 سورة الإنسان، فنجد التنظيمات التي قررتها الشريعة أكثر مساهمات الإسلام ديمومة في توسيع أخلاق الحرب وأعظمها مجلبة للفخر، وتكثر الأمثلة في التاريخ الإسلامي عن المروءة والإنسانية في معاملة الأسرى منذ أيام النبي حتى زمن صلاح الدين الذي حرر –كما يؤكد مؤرخو تلك الحقبة من المسلمين– عددا كبيرا من الأسرى الصليبيين بعد أن تأكد له أنه لا يملك ما يكفي من القوت لإطعامهم جميعا، ويمكن تلخيص المبادئ الأساسية للنظام القانوني الإسلامي المطبق في النزاعات المسلحة والحروب والخلافات الدولية والداخلية والموجهة داخل منظور من قوة ورحمة على الوجه التالي:

- خطر التجاوز و الغش والظلم في جميع المجالات.
- منع انزال الاضرار الزائدة على الحاجه بالعدو كالقتل والقسوة والتعذيب والتنكيل المهين .
- يمنع أعمال التدمير غير المفيد ولا سيما إتلاف المزروعات.
- إدانة استعمال الأسلحة المسمومة و التدميرات الجماعية العشوائية.

1– محمد حسين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1969، ص 230، 231.

- التمييز بين المقاتلين وهم يحملون في الجيوش الإسلامية شارات مميزة، وبين المدنيين غير المشاركين في القتال.
- احترام المنسحبين من المعركة كالجرحى، والجنود المتمتعين بالأمان (الحماية). بالإضافة إلى أسرى الحرب.
- المعاملة الانسانية للأسرى الذين يبادلون بهم أو يحررون من جانب واحد حين تضع الحرب أوزارها شرط ألا يبقى أي أسير مسلم في قبضة الأعداء.
- حماية السكان المدنيين: احترام أديانهم، وبالتالي حضارتهم ولا شرعية قتل الرهائن واغتصاب النساء وقتل الأطفال والشيوخ.
- تأكيد المسؤولية الفردية: إلغاء كل عقوبة تصدر بحق أشخاص عن جرائم لم يرتكبوها بأنفسهم.
- لا شرعية مقابلة الأسرى بالأذى والتدابير الردعية التي قد تكون مخالفة للمبادئ الإنسانية الأساسية.
- التعاون مع العدوّ في الأعمال الإنسانية.
- منع كل مخالف لأحكام المعاهدات التي يعقدها المسلمون منعا باتا[1].

فكل هذه المبادئ الأخلاقية الإسلامية توصل لحسن الخلق ولين الجانب والرحمة بالضعيف من الأعداء، والرحمة بالشيوخ والأطفال والنساء، والتسامح مع المغلوبين، لا تستطيع كل أمة أن تفعله، ولا يستطيع كل قائد حربي أن يتصف به، لأن الخلافات والحزازات والحروب تؤجج الأحقاد والضغائن، ونشوة النصر شكر الفائزين، وتحرك في دواخلهم كأنواع الانتقام والتشفّي، ذلك هو تاريخ الإنسان مذ سفك قابيل دم أخيه: « واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين» الآية 27 سورة المائدة.

1- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص 294، 295.

ويعتبر الإسلام أن السلم هو الأصل، وإذا شرعت الحرب فتشرع لأسباب وأهداف محددة، فإن الإسلام لم يترك الحرب هكذا دون أطر أخلاقية أو قيود شرعية، وإنما وضع لها ضوابط تسيرها وتحكمها، بعيدا عن حظوظ النفس والانتصار للأهواء كما جعلها موجهة للطغاة والمعتدين والظالمين لا ضد الأبرياء والمسالمين : « وقاتلو في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» الآية 190 سورة البقرة، كما أمر الإسلام بالبر والإحسان مع المخالف المسالم (غير المحارب) « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله لا يحب المقسطين» الآية 08 سورة الممتحنة.

كل هذه المبادئ الأخلاقية التي وضع حجر أسها تؤصل لمعنى العظمة لدى المحارب، وأي عظمة أكبر من ألا ينسى هذا المقاتل رسالته في أشد المواقف التي تملأ نفسه بالفجيعة والهول وتقيد قتله بالأخلاق الإنسانية، ولقد وقف من تناول من المستشرقين هذه الأخلاق موقف الإجلال والإعظام ولم يستطيعوا كتم إعجابهم وإكبارهم بصدق هذه الأخلاق من رجال لا يرضون في أدق المواقف إلا الصدق والحق.

فالإسلام في وسعه أن يفاخر بأنه لم يدع قط للإبادة الجماعية ولا لإقامة معسكرات الاعتقال، ويجعل من العقل والعدل إقصاء لكل مظاهر الاضطهاد والتعسف، فليست الحرب وفق التشريع الإسلامي إذكاء للثأر والحقد، بل جهد لدفع الجور والظلم، ويستند القانون الدولي الإسلامي إلى مبادئ خلقية متينة تطمح إلى تخطي الواقع البشري اليومي وقد أوضح النبي صلى الله عليه وسلم ذلك حين قال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، كما أنه –في نظرنا– نرى من الواجب أن نتعرض بالشرح لأصل مهم جدا وخلق جدير بالمناقشة ألا وهو "الحرية الدينية في التأسيس القرآني"، فالقرآن هو أهم مصدر في تأسيس التصورات الذي تلتف حوله جميع الفرق والمذاهب على اختلاف توجهاتها وبتباينها في التفسير والتأويل.

" حدد الإسلام منذ البداية في الدعوة للإسلام عدم إجبار الناس على الدخول في الإسلام ٹ ڈ ڈ ي □ □ □ ڈ الآية 256 سورة البقرة، ويقول مخاطبا الرسول صلى الله عليه وسلم: ٹ ڈ ڈ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ چ چ ڈ يونس: 99. [1]

فالملاحظ أن عدم الإكراه في الإسلام يعد الوسيلة البارزة في بناء الحضارة الاسلامية خاصة والإنسانية عامة، وتشييد المجتمع الإنساني البعيد عن الحساسيات الدينية والثقافية، فالقرآن وضع لبنات عالمية إنسانية جديدة من خلال التركيز على مركزية الله سبحانه وتعالى وأنه ليس رب شعب دون شعب ولا عرق دون عرق، وأكد على أن الإنسان الذي كرمه الله ونفخ فيه من روحه ليكون ربانيا هو آدم أبو البشر ٹ ڈ ڈ ۋ و و ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ڈ الحجر: 28 – 29.

ولذلك فالتكريم الإلهي لمطلق الإنسان ٹ ڈ ڈ ک ک ک ک گ ڈ الإسراء: 70، وليس هذا التكريم حكرا على شعب دون الشعوب، ولا لأبناء دين من الأديان أو حضارة من الحضارات[2].

فالقرآن يشير إلى أن الذين آمنوا بوحدانية الذات الإلهية وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء، وعملوا صالحا في حياتهم الدنيا وفق أية شريعة من الشرائع الإلهية الحقة، لا يمكن أن تستووا بالدين جحدوا الحق بعد أن عرفوه، ٹ ڈ ڈ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڈ البقرة: 62.

ويؤصل القرآن لحرية المعتقد وممارستها دون بغي أو تسلط من أي طرف كان ويبرز التمايز والتغاير من بني البشر على أنه نعمة يشعر في ظلها الإنسان بالوجود فهو ليس نسخة من غيره، له من الطاقات والمواهب والقدرات ما يجعله يصنع الحياة ليحقق سر وجوده وهو الاستخلاف الإلهي في الأرض، وكثيرا ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي ال\ي يعد مفخرة الإبداع الإلهي في العالم، ٹ ڈ ڈ ں

1- نجيب بن خيرة، أبحاث إسلامية في الفكر والتاريخ، علم المعرفة، الجزائر، 2010، الطبعة الأولى ، ص313.

2- محمد عمارة، السماحة الاسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2006 ، ط1، ص09.

ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ڈالروم: 22، أما الهدف من هذا التغاير والتنوع يجيبنا عنـه القـرآن الكـريم، ٹ ڈ ڈ ٻ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڈالحج: 40.

" فهذا التنوع المذكور سليقة في بني البشر يقود إلى تحريك الحياة الإنسانية نحو الأفضل، وتخطي مواضع السكون والجمود والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم"[1].

فالحرية الدينية كفلها الاسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلالة، ومنح مخالفيه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الاسلام[2].

والقرآن أوجد الجو المناسب وهو الحرية النبيلة والطمأنينة الشاملة، وهو ما ينشده الإسلام لبني البشر ورسم المثل الأعلى للإيمان بتفكير هادئ واع في آفاق الأرض والسماء، يعود المرء منه وهو معلق القلب برب الأرض والسماء.

المبحث الثالث: كونية المنهج الديكارتي:

يحتل الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت مكانة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني عموما، وتاريخ الفكر الفلسفي خصوصا، كيف لا وهو من أرسى دعائم وركائز الفكر الفلسفي الحديث، الذي أخرج الانسان من غياهب و ظلمات العصور الوسيطة التي سيطر فيها الفكر الديني الكنسي، فديكارت بإعلانه مركزية الذات والعقل قد فتح عصرا جديدا للفكر الإنساني والفلسفي، عصر جديد تتجسد فيه قيم الحرية والفردانية والاستقلالية الذاتية، وستردّ فيه أخيرا كرامة الإنسان التي سلبتها إياها السلطة الدينية للكنيسة، سنحاول في هذا المبحث تسليط الأضواء

1- عماد الدين خليل، الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط1، 2002، ص10-11.

2- محمد الغزالي، حقوق الانسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2005 ، ص72.

على حياة وفكر هذا الفيلسوف العملاق، وسنتطرق بصفه خاصة إلى منهجه الفلسفي الذي قلب موازين الفكر وأحدث طفرة في تاريخ الفلسفة.

المطلب الأول: ديكارت حياته وسيرته الفكرية:

رونيه ديكارت فيلسوف ورياضي من أصول فرنسية، ولد في مدينة لاهيه، وهي مدينة صغيرة في إقليم التورين غربي فرنسا سنة 1595 ميلادي، من أب ينتمي إلى سلك القضاء، حيث كان أبوه بواشيم ديكارت مستشارا في البرلمان ومن أنبل القضاة آنذاك، في سنة 1606 ميلادي أدخله أبوه بمدرسة لافليش الملكية التي أسسها هنري الرابع، حيث كانت إدارتها من

طرف اليسوعيون، تعلم ديكارت في هذه المدرسة مبادئ الإيمان واللاتينية والتاريخ والبلاغة والفلسفة الأخلاقية والمنطقية ورياضيات كلافيوس وطبيعيات أرسطو والميتافيزيقا التوماوية[1].

كانت سنة 1614 شاهدة على مغادرة ديكارت لمدرسة لافليش بسبب كرهه ونقمته على التعليم هناك، وبعدها بسنتين وبالتحديد سنة 1616 تحصل على البكالوريا وعلى ليسانس في ميدان الحقوق والقانون من مدينة بواتييه، لكن اهتمامه كان منصبا على كيفية إيجاد معرفة يقينية تكون مشابهة للمعرفة الرياضية في دقتها ويقينها، حيث بدأ في التفكير والبحث الجادين في إنجاز وتحقيق هذا الطموح، وهذا أحد الأسباب التي دفعته إلى مغادرة مدرسة لافليش، لتيقنه من استحالة تحقق طموحه بسبب توجه المدرسة الكنسي الديني[2].

كان ديكارت شديدا الملاحظة ونبيها الفطنة، حيث قادته ملاحظاته الدقيقة إلى إدراك أن الآراء الفلسفية حول القضايا دائما ما تتسم بالاختلاف والتضارب، في حين أن نتائج الرياضيات تتصف بالدقة واليقين، هذا الأمر دفعه إلى الانكباب على دراسة الرياضيات والتوسع فيها وفي مجالاتها المختلفة، حيث خصص لهذا الأمر العديد من السنوات، امتدت دراسته لها من سنة 1612 إلى غاية سنة 1617 انتهت هذه الدراسة المستفيضة باكتشافه لما يسمى بالهندسة التحليلية، بعدها انضم ديكارت إلى الجيش الهولندي الذي كان حليفا لفرنسا ليتعلم فنون الحرب كغيره من أقرانه الذين ينحدرون من الطبقات النبيلة والارستقراطية، كان ذلك سنة 1618 في هذه الفترة التقى ديكارت بطبيب شاب اسمه بيكمن وهو طبيب من أصول هولندية كان له فضل كبير على الشاب اليافع آنذاك، حيث لفت انتباهه لأول مرة للعلاقة القائمة بين الرياضيات والطبيعيات، هذا ما دفع به إلى توجيه اهتمامه لدراسة هذه العلاقة من جهة رد الرياضيات وتطبيقها على الطبيعة، والعكس رد علم الطبيعة إلى الرياضيات بعدها بعام وبالضبط في سنة 1619 قرر الشاب الرحيل من هولندا، حيث توجه إلى ألمانيا إذ أثر

1- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص298-299.

2- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص488.

الاستقرار بمدينـة صـغيرة هادئـة يقضـي عزلـه عزلتـه فيهـا، حيـث كـان لا يغـادر غرفتـه الدافئـة يمارس فيها تفكيره محاولا إيجاد منهج يقيني يشبه في دقته ويقينه دقة الرياضيات ويقينها، يمكن الناس من الوصول إلى الحقائق وتحصيل المعارف في شتى الحقول العلمية والمعرفية[1].

بعد ذلك بدأ ديكارت في حياة التجول والترحال في العديد من بقاع العالم، حيث امتدت رحلته لتسع سنوات كاملة لم ينقطع فيها ديكارت عن معالجة المسائل الطبيعية بتطبيق الطرق الرياضية، حيث كان يجردها من المبادئ الفلسفية التي ألحقها بها أرسطو طاليس والفلاسفة الإسكولائيون وردها إلى مسائل رياضية توخيا للدقة واليقين، ولهذا الأمر الفضل الكبير في اكتشاف ديكارت الهندسة التحليلية؛ أي تطبيق الجبر على الهندسة، حيث اعتبر ديكارت أن الهندسة والحساب يقومان في الترتيب والقياس، وأن المطلوب من الجبر التعبير عن أهم قوانين الترتيب والقياس، وأنه من الممكن وضع علم تكون صيغه أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريدا من أشكال الهندسة، إذ بإمكاننا تطبيقها على الأعداد والأشكال جميعا أي على كل ما هو قابل للقياس ومرتب إذ وضع رموز الخطوط الشكل الهندسي وعلاقات الخطوط، كما وضع للشكل الهندسي تمثيلا خاص بمعادلة جبرية تعبر عن خصائصه.

لم تعجبه الحياة في باريس، حيث أراد أن يتفرغ لفلسفته وأفكاره، حيث سافر إلى هولندا وهناك بدأ في كتابة رسالته القصيرة في إثبات وجود الله، ورسالته في النفس لتكون بداية إقامة علمه الطبيعي، حيث أسس واشتغل بالطبيعيات وشرع في تحرير وكتابة كتابه "العالم"، واصل العمل فيه إلى غاية سنة 1633 حيث تزامن تحرير كتابه مع إدانة "جاليليو" لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت قد اظطلع هذا القول، فانصرف عن مشروعه وطوى كتابه لأنه كان شديد الاحترام للكنيسة، ويحرص على عدم إغضابها[2].

لذلك لم تنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبعة وعشرين سنة (1677)، هكذا لبث ديكارت يجول في البلاد ولا يستقر في مكان معين، حيث لبث في هولندا عشرين سنة اعتزل

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.س)، ص59.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص60.

خلالها الناس وأخفى عنهم مكان إقامته، حيث يتفرغ لوحدته وعلمه، وفي سنة 1649 أرسلت في طلبه الملكة كريستينا ملكة السويد، حيث لبى ديكارت دعوتها وفي طريقه على متن السفينة أرسلت الملكة ربانها تستنبؤه كيف كانت حالة الفيلسوف والعالم ورحلته في طريقه إلى بلادها، فأجاب الرجل لست أحسبه يا سيدتي إنسانا من البشر؛ لأن من جئت به إلى جلالتك اليوم أقرب إلى مرتبة الآلهة، لقد زودني من العلم في ثلاثة أسابيع في شؤون الملاحة والرياح أكثر مما تعلمت في ستين سنة أنفقتها في البحار[1].

كان ديكارت يملك بديهة سريعة وعلما وفيرا وهو موسوعيا في شتى المجالات، نظرا لاطلاعه المستمر والبحث في هذه العلوم التي لا يستثني منها علما إلا وكان لديه من الاطلاع عليه.

شاءت الأقدار أن تكون رحلته السويد وزيارته الأخيرة لملكة السويد كريستينا سببا في موته، فقد كانت كريستينا المعروفة بالجد والحيوية دائما ما تستيقظ في الصباح المبكر، حيث كانت تأبى إلا أن يكون درس الفلسفة في ساعة مبكرة.

حيث جعل هذا الصباح الباكر المليء بالبرد من ديكارت يمرض ويعاني من هذا الجو البارد، حيث كانت عادته أن يستيقظ في الضحى وكانت بنيته لا تقوى على هذه الظروف القاسية، التي كانت طريقه إلى قصر الملكة كريستينا، حيث فكر في مغادرة السويد ولكن الملكة من شدة اعجابها بفكره وعلمه الموسوعي، الحّت عليه وعلى بقائه في القصر فأصابه البرد في رئته، أودت بحياته سنة 1650 في الحادي عشر من فبراير، حيث كان بلغ وقتها قد بلغ الرابعة والخمسين من عمره[2].

خلف ديكارت وراءه إرثا فكريا كبيرا احتوته مؤلفاته ومراسلاته مع أقرانه من المفكرين والفلاسفة، يمكننا أن نحصي العديد منها وهي:

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، (د.ط)، 1936، ص95.

2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص96.

البداية مع مؤلفه المعنون بـ: " قواعد لهداية العقل" الذي صدر سنة 1667 وهو عبارة عن رسالة ألفها ديكارت في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي، أما المؤلف الثاني فكان بعنوان " الخواطر الخاصة" الذي ألّفه سنة 1629 وهو عبارة عن خواطر ذاتية وتأملات خاصة بديكارت، دوّنها على شكل مذكرات في كراسة أطلق عليها اسم الأفكار الخاصة، كان يهدف من ورائها وضع أصول وقواعد للعلم الجديد الذي أراد تأسيسه، ثالث المؤلفات حمل عنوان ملخص الموسيقى وكان عبارة عن مخطوط اهتم فيه بدراسة الموسيقى وعلاقتها بالإنسان، ثم ألّف رسالة أخرى بعنوان "رسالة في العالم والضوء" سنة 1629 لكنه امتنع عن نشرها خوفا من ردّة فعل الكنيسة، حيث أثبت فيها بالبرهان القاطع مسألة دوران الأرض حول الشمس، بعد ذلك نشر كتابه في "الطبيعة"، كما قام بكتابة مقالين آخرين أحدهما عن "الظواهر الجوية" والآخر عن موضوع "قوس قزح"، حيث قام بنشر المقالين بعد أن أضاف إليهما افتتاحية بعنوان "مقال في المنهج"، أمّا كتابه الموالي فكان بعنوان التّأملات في الفلسفة الأولى الذي صدر سنة 1641 وهو من افخم كتبه إذ ناقش فيه العديد من المواضيع مثل الميتافيزيقا والنفس الإنسانية وأدلة وجود الله، ثم في سنة 1644 ظهر أهم كتبه على الإطلاق وحمل عنوان "مبادئ الفلسفة" عرض فيه ملخصا شاملا على فلسفته بعد أن ألف كتابا آخر بعنوان البحث عن الحقيقة بواسطة "النور الطبيعي"، وفي سنة 1649 ألف رسالته المشهورة التي تحمل عنوان " انفعالات النفس"، وهي رسالة طغى عليها الجانب الأخلاقي والديني ناقش فيها السبل العلمية المفضية إلى السيطرة على الشهوات والأهواء بغية عيش حياة سعيدة وفاضلة[1].

1 – رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت، د.ط، 1996، ص63–66.

المطلب الثالث: أسس المنهج الديكارتي:

إن فكرة التأسيس للمنهج عند ديكارت مرت بالكثير من المحاولات لإيجاد الأساس الصحيح والمعرفة اليقينية لديه، ولأن فترة العصور الوسطى اللاهوتية المليئة بالأساطير والخرافات، حاول ديكارت تجاوز هذا التفكير السطحي، والدفع به إلى التفكير العلمي الممنهج والمؤسس لأجل تحري المعرفة اليقينية والعلمية .

حاول ديكارت تأسيس منهجه على أساسين هما: البداهة والاستنباط.

أ- **البداهة:** تعد البداهة من أهم الركائز التي يستند عليها ديكارت في تأسيسه لمنهجه الشمولي والكوني الذي يحاول من خلاله وضع طريق موحد للوصول إلى الحقائق والمعارف لدى

جميع الناس، فكانت البداهة هي منطلقة الأول في إرساء دعائم المنهج الفلسفي، حيث يقول ديكارت في البداهة ويقول: « لا أعنى بالبداهة الاعتقاد فى شهادة الحواس المتغيرة أو أحكام الخيال الخادعة.. ولكنى أعنى لها تصور النفس السليمة المنتبهة تصورا هو من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أي شك فيما نفهمه، أي التصور الذى يولد فى نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية، وعلى هذا النحو يستطيع كل إنسان أن يرى بالبداهة أنه موجود وأنه يفكر »[1]، ينطلق ديكارت في تأسيسه لأسس منهجه من البداهة، هذه الاخيرة التي لا تعني اختبار الحواس ولا إرجاع القدرة في عملية المعرفة أو الوصول إلى اليقين، وإنما يريد ديكارت إرساء أساس كوني يرجع لقجرة العقل على التفكير والتمييز سهولة وببساطة، حيث لأن إدراك العقل لهذه المعارف لا يتسرب غليها الشك، لأنها صادرة من نور العقل ، حيث أنه –بالبداهة يعرّف الإنسان أنه موجود وأنه يفكر ويعمل كل ملكاته العقلية الذهنية– ببساطة، ومن ذلك يصل إلى المعرفة الواضحة المبنية على نور العقل.

يعتقد ديكارت أن كل معرفة واضحة هي معرفة حقيقية ويقينية وكونية لا يتسرب إليها الشك، أي أن كل المعارف الواضحة المستنبطة من العقل الإنساني هي معارف حقيقية لا يعتريها الظن ولا الخطأ حيث يقول: « ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه في وضوح على أنه حق فهو حق، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التي أثرناها فيما تقدم»[2] . يحاول ديكارت ربط فكرة البداهة والوضوح بعملية المعرفة الحقيقية، إذ يقر بأن ما نعرفه في بساطته هو معرفة شاملة وكونية، ولأنها صادرة من نور العقل فهي لا تخطئ ولا يتسرب إليها الشك، وعليه يؤسس ديكارت لمنهج علمي غايته الوصول إلى الحقائق الصحيحة والمطلقة والتي يشترك فيها عموم الناس عبر ما يمتلكونه من ملكات عقلية وفكرية تؤهلهم لذلك، وعليه فالفكرة الواضحة والبديهية هي فكرة حقيقية وصحيحة.

1– رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر، محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ط3، 1985، ص193.

2 – رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر، عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د–ط)، 1975، ص73.

يؤكد ديكارت على أن البداهة هي معرفة مباشرة للأشياء، حيث يعتبرها في منزلة المعرفة البسيطة التي تأتي للحواس، غير أن ديكارت يرجع البداهة إلى الأحكام العقلية التي لا يتسرب إليها الشّك، حيث أنّ: « البداهة نوع من أنواع المعرفة المباشرة، ينتقل فيها الذهن أو العقل من شيء معلوم إلى شيء مجهول، انتقالا ليس فيه تفكر أو زمن»[1]، أ] أن المعرفة التي تكون بديهية عند ديكارت هي معرفة مباشرة، لأن العقل الإنساني ينتقل فيها من شيء مجهول إلى شيء معلوم، وهنا تقع المعرفة الصحيحة والحقيقية، يحاول ديكارت إرساء قواعد وأسس متينة للمنهج، حيث يعتبر أول فيلسوف حاول التأسيس للمنهج العلمي لدحض الحقائق الميتافيزيقية واللاهوتية التي كانت سائدة.

ويحاول أن يدفع بالمعارف والحقائق إلى معارف لا يتسرب إليها الشك أو الظن، وعليه يحاول ديكارت تأسيس مبني على البداهة والوضوح في الطرح الفلسفي، حيث يميّز ديكارت بين العيان الذهني المباشر، أو الرؤية العقلية المباشرة والرؤية الحسّية، فالمعرفة الحسّية لا ترقى لدرجة البداهة او الرؤية الذهنية، لأنّها تقدم على الحواس، وهذه خادعة في الكثير من الأحيان، وغير موثوق في صحّتها ولا يمكن أن تصلح أساسا لأي معرفة يقينية ومعرفة حقيقية، وعليه ينفي ديكارت أن ترتبط المعارف والحقائق بالجانب الحسّيّ؛ بل يجب أن ترتبط بالجانب العقلي المبني على البداهة والوضوح والبساطة، وعليه: «الفكرة المتميزة، هي الفكرة التي لا يلتبس معناها في الذهن مع معنى فكرة أخرى، وانما يبقى الذهن يميّز بينها وبين غيرها من الأفكار سواء منها الواضحة أو غير الواضحة»[2]، يوضح ديكارت بأن الفكرة البديهية الواضحة هي الفكرة التي يفهمها العقل بسهولة، إذ أنها لا تحدث التناقض فيه معنى فكرة أخرى، فالإدراك العقلي للفكر يكون واضحا وبسيطا وتلك المعرفة أو الحقيقة التي ينشدها ديكارت من خلال أسس منهجه، لأن البداهة والوضوح عمليتان عقليتان بسيطتان لا تحدثان التناقض في العقل الإنساني.

1- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، ص 104.

2 - مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، ص 106.

ومن هنا يريد ديكارت إعطاء تلك البساطة والوضوح في عملية المعرفة والوصول إلى الحقائق الكلية التي طالما حيّرت العقل البشري والوجود الإنساني، حيث يحاول دحض تلك المعارف الحسية المليئة بالأخطاء والشّك، ويريد إرساء منهج متين في المعرفة وإرجاع كل هذه الحقائق الى العقل الإنساني وإلى المبادئ النظرية التي تميّزه عن غيره، يحاول ديكارت الاستثمار في العقل الإنساني بإيلائه القدرة الكاملة على المعرفة وعلى الثقة المطلقة في معارفه ومبادئه ونتائجه، بعدما شهده العصر الوسيط من أساطير وخرافات جعلت من العقل لا يفكر ولا يبدع، فكانت محاولة ديكارت هي إرجاع تلك القيمة المهدورة للعقل، وإعطاءه المكانة الحقيقية في القدرة على إخراج الإنسان وتفكيره من الأسطورة والخرافة لإلى فضاء العلمية والتّحرر.

يعتقد ديكارت أن المعرفة اليقينية هي المعرفة البديهية الواضحة الجلية الواضحة التي تتجلى أمام ذهننا بوضوح تام، حيث يقول في هذا الصدد: « لأن المعرفة لا بد أن تكون واضحة ومتميّزة معا، والمعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجلية أمام ذهن منفية، وعلى ذلك نقول أنّنا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا، فتؤثر عليها تأثيرا قويّا وتجعلها مستعدّة لرؤيتها. والمعرفة المتميزة هي المعرفة التي بلغ من دقّتها واختلافها عن كلّ ما عداها أنها لا تحتوي في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي»[1]، يشترط ديكارت أن تكون المعرفة واضحة، ولا يتأتى ذلك إلا إذا كانت واضحة في الذهن لا يشوبها الشك، فالمعرفة الذهنية متميزة لأنها تتجلى بشكل واضح ومتميز أمام أبصارنا وتدفعها لرؤيتها بقوة التأثير الناتج عن وضوحها وتميزها، فالمعرفة المتميزة حسب ديكارت هي تلك المعرفة الدقيقة واليقينية، إذ تختلف عن غيرها من المعارف الأخرى بوضوحها وتميزها وابتعادها عن الشكوك فهي واضحة في ذاتها، ولذاتها، بديهية لا تحتاج إلى برهان، لأن مصدرها العقل، تلك الملكة الفطرية التي أودعها الله في الإنسان، وزودها بالكثير من المعارف والحقائق اليقينية

1- رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص84.

والبديهية الواضحة والمتميزة، ينطلق منها الإنسان في التأسيس لمعارف أخرى، فديكارت يصرّ على ضرورة عدم الحكم على الأشياء ما عدا الأشياء الواضحة التي نعرفها معرفة واضحة ومتميزة و عن طريق البداهة، حيث يقول: ومن الأمور اليقينية جدا أننا كلما صدقنا على رأي لا نعرفه معرفة دقيقة، فإما أننا نخطئ، وإما أننا نهتدي إلى الحقيقة بمحض الصدفة، فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير مخطئين، وأني أقرّ أنه يندر أن نحكم على شيء ونحن نلاحظ أننا لأن مصدرها العقل، تلك الملكة الفطرية التي أودعها الله في الإنسان، وزودها بالكثير من المعارف والحقائق اليقينية والبديهية الواضحة والمتميزة، ينطلق منها الإنسان في التأسيس لمعارف أخرى، فديكارت يصرّ على ضرورة عدم الحكم على الأشياء ما عدا الأشياء الواضحة التي نعرفها معرفة واضحة ومتميزة و عن طريق البداهة، حيث يقول: «ومن الأمور اليقينية جدا أننا كلما صدقنا على رأي لا نعرفه معرفة دقيقة، فإما أننا نخطئ، وإما أننا نهتدي إلى الحقيقة بمحض الصدفة، فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير مخطئين، وأني أقرّ أنه يندر أن نحكم على شيء ونحن نلاحظ أننا نعرفه معرفة متميزة بالقدر الكافي، لأن العقل يمل علينا أننا لا ينبغي أن نحكم أبدا إلا على ما نعرفه معرفة متميزة قبل حكمنا عليه»[1]، إن الحكم على معرفة الأشياء عند ديكارت، يجب أن تكون بعد اطّلاع تامّ بكل التفاصيل المحيطة بذلك الشيء، حيث تكون كل جوانبه واضحة ومتميّزة داخل الذهن، فالمعرفة الحقيقية عنده هي المعرفة البديهية التي لا يطرقها الشّك ولا يتسرّب إليها ويكون حكمنا عليها حكما دقيقا وواثقا، ويقودنا هذا الحكم إلى معرفة حقيقة الشيء معرفة دقيقة دقيقة ويقينية، أما إذا كان حكمنا على الاشياء ينطلق من معرفة ناقصة بكل خبايا ذلك الشيء فإننا أما نقع في خطأ معرفة الأشياء على غير حقيقتها أو أننا نهتدي إلى حقيقة الأشياء بمحض الصدفة، ويكون حكما على تلك الحقائق والمعارف حكما ناقصا لأنه يحتوي بين طياته على الكثير من الشكوك، مما يدخل صاحبه في حالة من عدم الثقة في الحقيقة والمعرفة التي توصل إليها،

1- المرجع نفسه، ص84.

فالمعرفة الحقيقية هي تلك المعرفة البديهية والواضحة والمتميزة التي تزودنا بها ملكة العقل الفطرية التي أودعها الله فينا، فهي معرفة واضحة لا تحتاج إلى برهان ولا تحتاج إلى غيرها حتى يثبتها.

ومن هنا تعتبر قاعدة البداهة والوضوح ركيزة أساسية في المنهج الديكارتي، ذلك أنها تبسط المعرفة وتوصل إلى الحقيقة اليقينية والكونية التي ينشدها ديكارت من خلال وضعه لأسس لهذا المنهج والذي يسعى به إلى منهج علمي تكون غايته الدقة والحقيقة.

ب- **الاستنباط:** تعتبر قاعدة الاستنباط من أهم القواعد التي استند إليها ديكارت في منهجه، حيث تلازم هذه القاعدة قاعدة البداهة والوضوح التي ارتبطت بالعقل، فالاستنباط عملية ننتقل فيها من عادة بديهية إلى فكرة أخرى جديدة تتكون في الذهن، لذلك تأتي قواعد الاستنباط ملازمة لفكرة البداهة التي يركز عليها ديكارت. حيث: «يفيد القياس عند النظر على العموم؛ أي كل أنواع الاستنباط وهو يعرفه بأنه العملية التي يستنبط بها شيء من شيء آخر، ومعنى ذلك المرور من حد إلى حد آخر يتلوه أو ينتج عنه مباشرة و بالضرورة»[1]، بمعنى أن الاستنباط هو عملية الانتقال من حد ما معروف وبديهي إلى حد آخر يتلوه مباشرة، ويشترط ديكارت أن يكون الاستنباط من أمور بديهية ليكون هو كذلك بديهيا و واضحا ومتميزا، مما ينتج عنه معرفة الحقيقة الكامنة وراء الأشياء.

يؤكد ديكارت على أن عملية الاستنباط والاستنساخ لابد أن تنطلق من الأشياء البسيطة والواضحة والانتقال تدريجيا حتى الوصول إلى أكثر الأشياء تعقيدا، حيث يقول في هذا الصدد: « ينبغي إذن نتعود على الإلمام بواسطة الفكر بالقليل جدا من الأشياء الأكثر بساطة من غيرها في وقت واحد، وإننا لا نعتقد البتة في معرفتها ما لم ندركها بحدس لا يقل تميزا عما نعرفه معرفة حدسية دقيقة، ومن المؤكد ثمة من هو مؤهل لهذا أكثر من غيره، ولكن الطريقة والتمرين يستطيعان أن يجعل الفكرة أكثر كفاءة مما هو عليه. وثمة أمر ينبغي حسب رأيي أن أؤكد ههنا

1- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص 139-140.

أكثر من غيره، وهو أن نقتنع بأنه يجب أن نستنتج العلوم حتى الخفية منها من أكثر الأشياء بساطة ويسرا لابد من الاشياء الكبيرة الغامضة ، يبين ديكارت في هذا القول الآلية التي يتم بها الاستنباط في عملية الانتقال من قضية إلى قضية أخرى تتلوها مباشرة في الترتيب، لتكوين سلسلة من الاستنباطات»[1]، حيث يجب أن ننطلق من القضايا الأولية البسيطة البديهية التي لا تحتاج إلى برهان ولا الى غيرها، فهي واضحة في ذاتها ولذاتها، ندركها ادراكا مباشرا بواسطة حدس عقلي مباشر مميز وواضح وبديهي وبسيط بساطة تامة، ومن ثمة ننتقل في عملية استنباط واستنتاج لقضايا التي تليها مباشرة، حيث تكون هذه القضايا المستنبطة الجديدة أكثر تعقيدا من سابقتها، فمن شروط الاستنباط الصحيح أن ينطلق الإنسان من قضايا بديهية واضحة ومتميزة ودقيقة لاستنتاج القضايا الأخرى التي تليها في السلسلة وتكون أكثر منها تعقيدا، وبهذا يكون الاستنباط بديهيا بدوره لأنه يعتمد على قضايا ومبادئ بديهية، ولهذا يصرّ ديكارت على ضرورة استنتاج العلوم والمعارف والحقائق كلها بهاته الطريقة، من خلال تعويد العقل والفكر على آليات الاستنباط والاستنتاج، بحيث يمكننا الاستنباط من اكتشاف العلوم المخفية والحقائق المبهمة والغامضة، وعلى العموم فإن الاستنباط ينطلق من البسيط والبديهي ويتدرج في ذلك عن طريق العمليات الاستنباطية ليصل إلى المعارف والحقائق الأكثر تعقيدا وغموضا وتركيبا، لنكون في النهاية سلسلة مترابطة من الاستنباطات الضرورية لترتبط فيها النتائج بالمقدمات ارتباطا وثيقا وضروريا، حيث يمكننا أن نربط بين النتيجة الختامية من جهة والمقدمة الأولى من جهة أخرى دون حدوث أي خلل.

يصر ديكارت على ضرورة أن تكون سلسلة الاستنباطات ذات طبيعة متواصلة مترابطة لتفادي حدوث الاختلافات والأخطاء في عملية الاطلاع على المعارف وبلوغ الحقائق حيث يقول في هذا الصدد: «ولكننا نضيف أنه ينبغي أن تكون هذه الحركة غير منقطعة لأنه تبين أن أولئك الذين يريدون استنتاج بعض الأشياء بصفة سريعة منطلقين من مبادئ بعيدة لا

1- رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر، سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، د.ط، 2001، ص71-72.

يتبعون بالعناية الكافية كل سلسلة الخلاصات الوسائط، فلا يمتنعون عن القفز دون شعور منهم على الكثير من الأشياء التي تتعدى بلا رؤية أشياء عدة ومن الأكيد أنه إذا تم إهمال شيء واحد فقط حتى وإن كان أقل الأشياء صغرا فهذا يؤدي في الحال إلى أن السلسلة ويتبدد تماما يبين الخلاصة»[1].

إن سلسلة الاستنباط التي ينادي بها ديكارت تتصف بالاستمرارية والترابط التام الوثيق بين حلقاتها وعملياتها فكل عملية استنباطية تقود إلى العملية تليها مباشرة وعلى الانسان أن يراعي باهتمام هذا الترابط والتواصل بين العمليات الاستنباطية لكي يصل في النهاية إلى اليقين التام والمعارف المطلقة والحقائق المؤكدة بالبراهين التامة والكافية ويتأتى له هذا من خلال الإحاطة التامة بكل العناصر والتفاصيل التي تصادفه في عملية الاستنباط مهما كانت بسيطة ومهما بدت تافهة وغير مهمة، لأن لتلك التفاصيل دور هام في عملية بناء المعرفة وبلوغ الحقائق اليقينية وعليه يؤكد ديكارت على ضرورة الالتزام التام بالترتيب والنظام العام في عمليات الاستنباط وعدم حرق المراحل والقفز لكي لا تنقطع سلسلة الاستنباط، لأن في عملية الحرق والقفز إهمال للكثير من المعلومات وإغفال للكثير من التفاصيل التي تساهم بدورها في عملية بناء المعرفة وبلوغ اليقين كما أن انقطاع السلسلة سيؤدي بالضرورة إلى تلاشي وتبدد اليقين وعليه يجب أن يكون الانسان نبيه الفطنة شديد التركيز منفتح العقل في عملية الاستنباط حتى يسهل عليه الإحاطة بكل تفاصيل الأمور بسيطها ومعقدها واضحها وما خفي منها، لكي تكون معرفته للأشياء معرفة دقيقة وحقائقه حقائق يقينية لا يشوبها الشك، كما أن التركيز أثناء القيام بعملية الاستنباط سيعود عليه بالنفح الكبير فهو سيساهم في تدبير عقله وفكره على عمليات الاستنتاج والاستنباط مما سيكسب عقله مرونة أكثر في عملية الربط بين الأشياء وفي عملية بناء المعارف، كما سيمنحه ثقة أكبر في النفس ويخلصها من هواجسها وشكوكها.

1- رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص 57.

المطلب الثالث: قواعد المنهج الديكارتي:

أ- **قاعدة البديهة:** سعى ديكارت إلى وضع قواعد للمنهج الذي يريد إرساءه، حيث انطلق من قاعدة البداهة التي تعتبر القاعدة الأساسية الأولى في منهجه حيث يقول: «الأول ألا أقبل شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك بمعنى أن أتجنب بعناية ....، والسبق إلى

الحكم قبل النظر وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»[1].

يوضح ديكارت قاعدته الأولى ألا وهي البداهة فيه والمعرفة اليقينية التي لا تتسرب إليها الشك، أي أن أسلم مبدئيا وضمنيا أن المعرفة المباشرة التي توجه إليها بعيدا عن التهور والشكوك كذلك لا يجب عليها أن نستبق الأحكام في التوجه إلى معرفتنا لأننا نعرفها في حينها عن طريق بداهتها وبساطتها يدركها العقل لذلك تكون هذه الحقائق بعيدة عن الشك.

ومن هنا تكون قاعدة البداهة واليقين ترتكز على ثلاث مبادئ أساسية:

- أولا: تجنب الشرع في الأحكام.
- ثانيا: عدم الميل مع الهوى وأحكام العقل في الوصول للحقيقة واليقين.

- ثالثا: عدم قبول شيء غير بديهي لأنه يناقض قاعدة البداهة والتي هي أساس المنهج كما أن الشيء غير البديهي لا يقع معرفة مباشرة في العقل[2].

ب- قاعدة التحليل:

تأتي في المرتبة الثانية وهي تبسيط للمرحلة الأولى ومكلمة لها للوصول إلى الحقيقة، حيث يقول ديكارت في هذه القاعدة: «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع على قدر ما تدعوا إليه الحاقه إلى حلها على خير الوجوه»[3]، يريد ديكارت من خلال قاعدة التحليل تبسيط كل الأجزاء المكونة للمعرفة وإلى الوصول إلى اليقين، حيث تعتبر هذه القاعدة تحليل وتبسيط كل المعضلات إلى أجزاء يمكن فهمها وعلى قدر المستطاع وإلى ما تدعوا إليه الحاقه إلى فهمه ويعني بهذه القاعدة تبسيط المعارف بجعلها بديهية ليفهمها العقل ويدركها ببساطة.

1- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص 191/190.

2- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، ص 108.

3- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص191.

وعليه فإن هذه القاعدة تسلم ابتداءً بمشكلة عويصة تحتاج إلى التفكيك والحل لأنها معقدة ولأن كل شيء بديهي وواضح هو بالضرورة متميز في المنهج الديكارتي وهو بذلك ليس بحاجة إلى تحليل لأنه منطقيا يكون مقبول ولا يتسرب إليه الشك أبدا، حيث تعتبر خطوة التحليل في النهاية هي الوصول إلى الحل وإلى فهم المشكلة المراد معرفتها ومعرفة الحل المناسب لها وذلك بتبسيطها إلى أجزاء بديهية يمكن فهمها والتعرف عليها ومن ثمة الوصول إلى حلها[1].

ج- قاعدة التركيب:

تعتبر قاعدة التركيب من أهم القواعد في المنهج الديكارتي لأنها تعتمد على تنظيم الأفكار بشكل مبسط ومفهوم وتتعالى عن درجة الصعوبة حتى نصل الى فهم هذه الأفكار بالتدرج من البسيط إلى المعرفة المتكاملة حيث يقول ديكارت في هذه القاعدة : «أن أسير أفكاري بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر ترتيبا بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا تسبق بعضها الآخر بالطبع»[2].

وعليه يعتبر قاعدة التركيب هي التأليف بين جميع العناصر التي قمنا بتحليلها من الخطوة السابقة وعند تبسيط هذه المعارف وتحليلها إلى أجزاء بسيطة، تأتي خطوة التركيب وهي الجمع بين العناصر المجزأة لتركيبها وفهمها فهما بسيطا وبديهيا من البسيط والأقل إلى الأقل بساطة وهكذا دواليك أن نفهم المشكلة المراد فهمها وعليه تعد قاعدة التركيب هي أهم مرحلة في خطوات المنهج الديكارتي لأنها بداية الفهم والوصول إلى الحقيقة المراد اكتشافها لذلك تحيلنا هذه القاعدة إلى أن الشيء الصعب يمكن فهمه عند تبسيطه وإعادة فهمه انطلاقا من أجزائه، ومن هنا تتشكل لدينا المعرفة الكلية التي نبحث عنها وهي الانطلاق من البسيط إلى الأقل بساطة منه، تتيح لنا هذه القاعدة ترتيبا بسيطا ممنهجا في فهم المعارف والاشكاليات لذلك هي ربما تعتبر أهم قاعدة في المنهج الديكارتي.

د- قاعدة الإحصاء:

1- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، ص 109.

2- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج ، ص 191- 192.

تعد هذه القاعدة المرحلة الأخيرة في المنهج الديكارتي إذ أنها مرحلة مراجعة وتأكيد المعارف التي قمنا بتحليلها ومن ثمة تركيبها لتصبح مرحلة التأكد من المعلومات وعدم نسيان أي شيء منها حيث يوضح ذلك ديكارت في قوله: «والأخير أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أعقل شيئا»[1].

بعدما أسس ديكارت لقواعد المنهج وفي مقدمتها البداهة ثم التحليل ثم التركيب تأتي مرحلة الاحصاء للمراجعة والتأكد من أننا لم نغفل أو ننسى شيئا مما قمنا بتحليله وتركيبه، وهي مرحلة شاملة لإحصاء المعارف وجمع كل أجزاء المشكلة المراد دراستها وعليه تعتبر هذه القاعدة هي النظر مليا في التأكد فيه كل الأجزاء المراد دراستها في المشكلة ككل.

تعتبر هذه القواعد الأساسية التي أراد ديكارت تأسيس منهجه عليها للدفع ما لتفكير الإنساني إلى المنهج العلمي المبني على خطوات منطقية وعقلية شاملة وكونية تتيح المعارف اليقينية وترفض المعارف الظنية المبنية على الأسطورة واليقين في المعرفة حيث يقول : «ولكن اكثر ما أرضاني من ذلك المنهج هو ثقتي انني بواسطة استعمال العقل في كل أمر إن لم يكن على الوجه الأكمل فعلى خير ما في استطاعتي على الأقل ذلك فوق أنني كنت أشعر في تطبيق ذلك امهج أن عقلي كان يتعود شيئا فشيئا على تصور ما يتصوره على وجه أشد وضوحا وأقوى تميزا وأنني إذا لم اقصر هذا المنهج على مادة معينة فقد كان لي الأمل أن اطبقه تطبيقا مفيدا أيضا على معضلات العلوم الأخرى كما فعلت مع معضلات علوم الجبر»[2].

يعتبر ديكارت قواعده في المنهج العلمي هي القواعد الصحيحة لمن أراد أن يؤسس علمه أو يتقصى المعارف الحقيقة واليقينية اذ يعتبرها محاولة جادة لتطور العلوم وتحقيقها للنتائج الموضوعية العلمية ولذلك يوضح ديكارت بأنه منهجية غير مقتصر على علم بحد ذاته بل يصلح لجميع العلوم لأنه يضع العقل مصدرا لجميع المعارف وهذه القوة الفطرية لا يمكن الشك فيها بل هي السبيل الوحيد للمعرفة الحقيقة واليقين.

1- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص 192.

2- المرجع نفسه، ص 192.

خاتمة نقدية:

يحسب ديكارت هذا التأسيس المنهجي القيم الذي أراد من خلاله الالتزام بجملة من القواعد والمبادئ التي يقوم الملتزم بها إلى بلوغ الحقائق والمعارف فكان بحق أبو الفلسفة الحديثة إذ

فتح الفكر الفلسفي على أبعاد وآفاق أخرى محررا الفلسفة من عصور الظلام الوسيطة وسطوتها الكنيسية الدينية ومتجاوزا نوعا ما الفكر الأرسطي والفكر السيكولائي الذي يسيطر لعقود طويلة على الفكر الفلسفي إلا أن هذا التأسيس المنهجي وعلى الرغم من أهميته فهو لا يخلو من بعض الهفوات والثغرات

من بين الأخطاء التي وقع فيها ديكارت في تأسيسه لمنهج الفلسفي وقوعه في تناقض صريح ويظهر هذا التناقض في تأكيده والتزامه بعدم قبول الأشياء والحكم عليها حتى يتم التأكد منها حينما تتكشف في العقل في صورة جلية وواضحة ومميزة حيث يلح ويصر على هذه القاعدة إذ يجعل منها باكورة القواعد وأساس المنهج الفلسفي عنده لكنه في موضع آخر يؤكد على ضرورة قبول حقائق الدين المسيحي وتصديقها تصديقا تاما لا يشوبه الشك ولا يرومه الظن في صدقها دون العودة إلى مصدرها والبحث في بداهتها ووضوحها وتميزها بل يذهب إلى اكثر من هذا حين يصر على ضرورة وضع هذه القاعدة فوق كل القواعد المنهجية الأخرى فهي قاعدة معصومة حيث لم يكلف نفسه عناء السؤال والتساؤل حول طبيعة الأدلة المقدمة التي تثبت وتبرز هذه العقائد المعصومة

وعليه فديكارت بوضعه هذه المبادئ والقواعد كأصول للممارسة العقلانية فإنه في المقابل بتأكيده على وضع العقائد المسيحية فوق هذه القواعد والمبادئ المنهجية المؤسسة للمنهج يكون قد وضع أصولا للممارسة اللا عقلانية وهذا تناقض واضح فمن جهة يريد أن يؤسس فكرا عقلانيا وفق منهج عقلي مبني على جملة من القواعد والمبادئ العقلية ومن جهة أخرى يضع فوقها مبادئ وقواعد وحقائق منبثقة من عقائد دينية مسلم بها دون بحث ولا بداهة ولا وضوح[1].

إن ديكارت المنادي بالمعرفة العقلية والفطرية والتي يجعلها ركيزة في منهجه وبحثه نجده يخلط ويتناقض من ما سعى من أجله وهي المعرفة العقلية وبين المعرفة الدينية حيث أنه من جهة

1- محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1998 ص31، 32.

ينادي بالمعرفة العقلية في حين يجعل المعرفة الدينية أعلى مستوى من المعرفة العقلية لهذا تسقط قواعد المنهج عند ديكارت في المتناقضات التي لم يدركها خلال تأسيسه للمنهج.

إذا فالحقيقة أن ديكارت لا يمكن تصنيفه كفيلسوف حديث بقدر ما يمكن قول أنه ما زال حبيس التفكير اللاهوتي ويظهر هذا في ثنايا أفكاره حتى وإن لم يصرح بها إذ إنه يقول بالعقل ويستند إلى أفكاره الدينية حتى وان تعارض الدين مع العقل فإنه يقدم الدين كمسلمات وكأرضية يقينية على عكس ما يقول به منه قواعد المنهج المبنية والمؤسسة على دوافع فطرية وأصالة عقلية[1].

1- محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، 34.

الفصل الثّاني:

كونية الحكمة العملية عند بول ريكور

المبحث الأوّل: الحكمة العملية في الهرمينوطيقا:

المطلب الأوّل: بول ريكور حياته وسيرته الفكرية:

تحتل الفلسفة المعاصرة جزءا كبيرا من التاريخ الكلي للأفكار، ومما لا شك فيه أن هناك من الفلاسفة المجددين الذين جعلوا من هاته الفكرة مختلفة نوعا ما عن سابقتها من مراحل الفكر الفلسفي، ولأن كل فلسفة إنما تنشأ للظروف المحيطة بها فقد شكلت الفلسفة المعاصرة رؤية فكرية تجديدية خاصة بها.

لا ينفك الفيلسوف الفرنسي بول ريكور ينفصل عن الفلسفة المعاصرة ونظرتها التجديدية التي حملت لواء التركيب والجمع بين النظرية التجريدية ومحاولة ربطها بفلسفة الفعل انطلاقا من مبحث مهما في الفلسفة المعاصرة ألا وهو فلسفة التأويل والفهم.

لا تستطيع المرور الى فلسفة التأويل عند ريكور وفهم أهم أفكاره فيها إلا إذا عرجنا عن حياته وسيرته الفكرية ثم أهم مؤلفاته لأنه شخصية بارزة تحتل مكانا كبيرا من الحقل الفلسفي المعاصر.

بول ريكور حياته وسيرته الفكرية:

إن الحديث عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة يقودنا مباشرة إلى شخصية بارزة فيها وهو الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، حيث يعتبر واحد من كبار فلاسفة العصر المعاصر ولد في 27 فبراير سنة 1913 بمدينة فالنس الفرنسية، حيث ينحدر من عائلة بروتستانتية عريقة كانت ظروفه قاسية نوعا ما لأنه عاش اليتم مبكرا إذ فقد أمه مبكرا بعد ميلاده بستة أشهر، عاش مرحلة الحرب من 1914 إلى 1945، حيث قتل والده سنة 1915 في الحرب العالمية الأولى[1].

كان بول ريكور شغوفا بالدرس الفلسفي في القسم النهائي من مرحلة الثانوية البكالوريا، حيث كان يناقش استاذه رولان دالبير بكل شجاعة لأنهم تلك مبكرا أساسيات الحوار وآداب

1- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 1254.

النقاش حصل على الإجازة في مادة الفلسفة وقام بالتحضير لشهادة الأهلية في موضوع فلسفي تحت عنوان "مسألة الله عند لاشوليي ولانيو"[1].

لا ينفك بول ريكور يخرج من التفكير الديني كمفكر وثيق الارتباط بالبروتستانتية، كان يريد إقامة مذهبه إلى تعقل كلية الإنسان ككائن يعرف ويحس ويفعل[2]، استفاد بول ريكور من بداية الوثيقة في البحث في التفكير الديني المسيحي، حيث حاول من خلال فهمه للتعاليم المسيحية الدفع بها إلى الإطار الفعلي أي من التعاليم الدينية واللاهوتية الى التعاليم الإنسانية المبنية على فلسفات الفعل والتي عالم فيها عبر تواصله واعترافه بالآخرين.

واصل بول ريكور تعلمه واكتشافه وبحثه، وما هي إلا سنوات قليلة حالفه الحظ، ليدرس ويتعلم ويستفيد من الفيلسوف المسيحي جابرييل مارسيل، حيث امتازت هذه المرحلة بطرح الاسئلة الخاصة بالقضايا المصيرية بامتياز، حيث كانت أفكار هذه المرحلة تدور حول مسألة التأمل في الذات والحياة والمعاناة.

لم تكن مرحلة اليتم أمرا سهلا بالنسبة لبول ريكور، تلاها مرحلة الحرب حيث سببت له هذه المآسي ندوبا وجروحا، والشيء الذي زاد عمق هذه المآسي ذهاب شقيقته الوحيدة في ريعان شبابها ضحية داء السل، ووقوعه أسير حرب في قبضة النازيين أثناء تجنيده عام 1939 بوصفه ضابط احتياط، حيث جرب بول ريكور مأساة المعتقل النازي ومعاناته ومثّلت هذه المرحلة بالنسبة إليه أول تجربه بالنسبة للبربرية الحديثة، بل هي بالنسبة إليه يراد نغم الشر المطلق، ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية، ونهاية حقبة الشر المطلق بالنسبة لبول ريكور، تمّ إطلاق سراحه من الأسر، ومن هنا بدا ريكور البحث في مسألة الشر والخطيئة والمعاناة، وهذه المعاناة والبحث قادته إلى اللقاء مع فلاسفة الإرادة، حيث كانت المرحلة

1- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1253.

2- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطبيعة، بيروت، ط3، 2006، ص 338.

السائدة آنذاك هي الفكر الوجودي خاصة جون بول سارتر، امتدادا إلى فكر غابريال مارسيل وكارل ياسبرس وكيدتيغارد[1].

أُبعد ريكور من المشهد الثقافي الفرنسي واخفق في الترشح لمنصب التدريس بالكوليج دي فرانس عام 1969، لكن ظل ريكورد يقاوم وحاضر في المشهد الفكري الثقافي، إن ما عاناه ريكور من عنف فكري ومادي ومن شتى أنواع الاضطهاد، لأن الفكر اليساري كان مسيطرا آنذاك في فرنسا ورغم مساعيه الجادة والداعية إلى الإصلاح المؤسسة الجامعية الفرنسية على خلفية ثورة الطلاب، والإهانات التي تعرض لها من قبل الطلبة الذين أفرغوا سلة المهملات على رأسه، كل هذه الظروف جعلت ريكور يختار العزلة الاختيارية نحو أمريكا بداية من 1972[2].

جعل هذا السفر لريكور إلى أمريكا يكتشف تجربة العالم الجديد ويكتشف تفكير جديد وقناعات سياسية جديدة هي روح الفكر التحليلي الأنجلوسكسوني، بدأ ريكور يحاور هذا الفكر، حيث شهدت أفكاره ومحاضراته بجامعة شيكاغو نجاحا متألقا، تعرف هناك بفيلسوف الفينومينولوجيا والهرمينوسيا، في مناخ فكري واثقا في تهيمن فيه بلا منازع الفلسفة التحليلية، وقد كان صاحب فضل كبير في تعريف الجمهور الفرنسي على جون أوستين وقراءة كتابه (عندما نقول نفعل)[3].

أما هذا الوضع المأساوي الذي عاشه ريكور وعايشه، وهذه المعاناة التي رافقته وخاصة واقعة انتحار ابنه أوليفي سنة 1986، حاول ريكور بناء وتشييد فلسفة جديدة ونسق فكر جديد يعطي للذاكرة بعدها العملي، حيث كان المناخ الفكري السياسي مناسبا لمعالجة قضايا العدالة والذاكرة ومسألة الأيديولوجيا والعنف، حيث احتفظ لنفسه وجعل لنفسه بعيدا عن

1- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1254.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفلسفات الراديكالية الاستعمارية نذكر هنا مثلا موقفه المعارض للحرب الاستعمارية الفرنسية بالجزائر[1].

لم يتوقف معارضته للحركات الاستعمارية الراديكالية والعنف هنا؛ بل نادى بإنصاف القضية الفلسطينية وكان مناصرا ومؤيدا لحقوق الإنسان والمهاجرين.

انما عاشه ريكور جعله ينسج فلسفة إنسانية جديدة تنبض شتى انواع العنف والدمار ويرجح نسق فلسفي جديد يبنى على الاحترام والتفاهم والاخلاق لان الإنسانية فوق كل اعتبار وما زال يدافع على الحقوق والعدالة إلى آخر حياته، راجيا من أن تزول الحركات الراديكالية الداعية إلى الحروب والدمار ومتمنيا وطارحا نسقا جديدا عمادة الاخلاق والاختلاف والمساواة والتفاهم بين الجميع .

عُرفت فلسفة ريكور بانفتاحها على الكثير من الحقول المعرفية المعاصرة منها الفلسفة الوجودية والظاهراتية والهرمينوسيا، واللسانيات والتاريخ والأنثروبولوجيا والبنيوية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وعلم النفس وفلسفة الدين والاسطورة، وغيرها من المجالات الفكرية والتعليمية الاخرى. كما أن أعماله تظل خزانا ورجعية لأفكار فلاسفة اليونان مثل أرسطة وأفلاطون وأوغستين وهيجل وهيدجر وشلاير ماخر ودلياي و غادامير وهوسرل، وبرغسون وماركس ونتشه وفرويد وغيرهم الكثير[2].

توفي ريكور يوم الجمعة 20 ماي 2005 عن عمر يناهز 92 سنة تاركا وراءه ارثا فكريا وفلسبيا كثيرا وستظل فلسفته وهرمينوسياه لن ترحل ستبقى ملحمة لإزالة الأقنعة عن كل نفعية مقرفه وعن كل حرية استعمارية لا تراعي للإنسانية قيمه ولا حقوقا[3].

أما فيما يخص مؤلفاته نذكر بعضها باختصار:

في التأويل محاولة في فكر فرويد سنة 1966.

1- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة،1254

2- المرجع نفسه، ص 1255.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- تنازع التأويلات 1969.
- الاستعارة الحية 1975.
- الزمان والسرد 1983[1].

هذه بعض المؤلفات المهمة والتي كان لها صدى في إقامة فلسفته والتأسيس إلى تأويليته الجديدة والتي استفادت من المنعرج اللسان المعاصر وحاولت الاستثمار فيه.

1- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص338.

المطلب الثّاني: ماهية الهرمينوطيقا:

لقد أخذ مفهوم الهرمينوطيقا مخاضاً فكرياً على الساحة الفكرية عوماً والفلسفيّة خصوصاً، ما نتج عنه العديد من المواقف والرؤى في هذا المنحى أو ذاك، ولما كان هذا المفهوم ذا صلة وثيقة بثنائيّة النّص والواقع، كان لابد من أن ينعكس هذا على العديد من المسائل ذات الطابع الفكري من جهة وعلى تنوع الدراسات وثرائها من فيلسوف لآخر، ولهذا يمكن اعتبار الهرمينوطيقا فلسفة تتسع دائرتها لكل فكر أو ثقافة أو معرفة، وهي بذلك إعادة بناء الأشياء واكتشافها من جديد وهنا نتساءل:

ما مفهوم الهرمينوطيقا؟

1. مفهوم الهرمينوطيقا:

نشير في البداية إلى أنّ مصطلح "الهرمينوطيقا" عرف الكثير من التعاريف العربية منها والأجنبيّة، مما جعله يتّسم بالغموض في أحيان كثيرة، وقد أدى عامل الترجمة دوراً كبيراً في التشويش على حقيقة المصطلح، ولا غرابة من أنّ الكثيرين يخلطون بين التفسير والتأويل أو الشرح أو الفهم والترجمة في تعريفهم للهرمينوطيقا.

يرجع أصل لفظ (Hermeneneutics)* إلى الفعل اليوناني (hermeneueim) الذي يترجم بالتأويل والتفسير، كما أنّ اسم (hermeneia) يعني التأويل أو التفسير[1]، ويشتق كذلك من اسم الإله الإغريقي "هرمس" (Hermès) وهو غله متعدد المواهب؛ فهو رسول الآلهة، وإله الحدود، وإله التجارة وصانع القيثارة، والمصغار[2]، ويرى غادامير أنّ هرمس أعتبر رسول الآلهة إلى البشر، كما أنّ الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنّ

* اختلفوا في إضافة حرف (s) في أواخر كلمة Hermeneutics وقد ذكر البعض أنّ هذا احرف لا يحدث تغيير، بينما ذهب البعض الآخر إلى انّه يزم إضافته عن أردنا بلفظ الهيرومنطيقا علما خاصا أو مجموعة مسائل نظريّة كانت أو فكرية. (انظر: رتشارد بلمر، علم هرمونتيك ، ترجمة محمد سعيد حنائي كشاني، ص 32.)

1- رتشارد بلمر، علم هرمونتيك، ص19.

2- بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغبيين، منشورات عويدات، باريس، 1982، ص 51-50.

هرمس يبلغ حرفيا وينجز كل ما وكّل بتبليغه[1]، ومن خلال مهمّة هرمس يتضح لنا أنّ دوره هو الهرمينوطيقا نفسها، فهي بمعنى الفهم والتبليغ؛ فهم الرسالة الإلهيّة بصورة صحيحة وتبليغها بالوجه الصحيح للبشر، فإذا كان هرمس هو واسطة بين الإله وبين البشر، فإنّ الهرمينوطيقا هي وسيلة للفهم والتبليغ على حد سواء.

ومنه فكلمة هرمينوطيقا هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانيّة الكلاسيكية هرمس التي تعني في عمومها «المفسّر أو الشارح ..وفي الأسطورة اليونانيّة كان هرمس رسول الآلهة ..قادر بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإله والعالم البشري ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشريّة على التعبير»[2]، فقد ارتبط اسم هرمس بتبسيط وتحويل ما يقع خارج دائرة الفهم البشري وما شكل إشكالا ووقف عائقا أمام الفهم الصحيح.

إنّ مصطلح هرمينوطيقا (Herméneutique) يعني «في الأصل فن أو علم التأويل وهي أقدم الاتجاهات اهتماماً بفنّ فهم النصوص»[3]، وهو بذلك عمليّة تضرب في جذورها إلى التاريخ وهي «تعبّر باستمرار عن المعنى المحتجز في الفهم، وعن معنى هذا الفهم لذاته، وبهذا لا يكون الفهم محض تكرار للماضي بل يسهم بمعنى الحاضر»[4]، وهو بذلك يتميّز بالتجدد والسيرورة في الفهم رغم أنّ النّص من انتاج المؤلف إلاّ أنّه بمجرّد وقوعه في يد القارئ يكتسب معنى خاص.

1- هنز جورج غادامير، فلسفة التأويل، منشورات الاختلاف، ط2، 2006، ص61.

2- دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربيّة للعلوم، ط1، بيروت، لبنان، 2007، ص21.

3- فاطمة الطّبال بركة، النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، ، ص56.1993

4- دفيد كونزر، الحلقة النقديّة، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2007، ص81.

وإذا أمعنّ النظر في المعاجم الغربيّة فأنّنا نجدها تكاد تجمع على الأصل الاغريقي لمصطلح هرمينوطيقا فهو عند «برنارد دوبي مشتق من أصل إغريقي هرمينيا (harmania) الذي يدّل على التأويل، أمّا عند تامين وهوبر فهو فنّ تأويل العلاقات، وأمّا عند جون غرو ندين فيعتبرها فنّ تأويل النصوص»[1]، ومن جهة أخرى يذهب غادامير إلى توضيح ذلك حين يعتبر أنّ نشاط المؤوّل غالبا –خاصة في الاستعمالات الفلسفيّة– يعني بصورة دقيقة ترجمة أو نقل وايضاح العبارات الغربية المبهمة إلى لغة مفهومة للجميع[2]. ويمكن تلخيص القبضة الأساسيّة التي تعالجها الهرمينوطيقا في اشكاليّة تفسير النّص بشكل عام بغض النّظر عن نوع النّص المراد فهمه وتفسيره دينيا كان أو تاريخيا.

واجمالاً يمكن أن يلتصق مفهوم الهرمينوطيقا بمعاني مختلفة مرتبطة بمهام هرمس رسول الآلهة إلى البشر حسب التراث اليوناني وهيّ:

التأويل بمعنى التفسير: والمقصود به اشرح والتبيين والتوضيح « وهو اتجاه يؤكّد البعد التفسيري للفهم وليس مجرّد البعد التعبيري ..وغذا كان التعبير عن الموقف هو في ذاته تأويلاً فأنّ تفسيره أو شرحه هو أيضا شكل من أشكال التأويل»[3]، والتفسير لا يكون إلاّ من خلال الفهم الجيّد ليتسنى إبلاغ الكلام على الوجه الصحيح والحقيقي.

ويأتي التأويل بمعنى القراءة: ويلتصق هنا المفهوم بالتعبير أي؛ بالإدلاء أو التلاوة الشفهيّة والجهريّة[4]، وهنا لا يمثّل الإبلاغ والتفسير التي هي من مهام هرمس.

1– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحوّلاته، مجلّة الآداب الأجنبيّة، فصليّة، اتحاد الكتاب العرب، العدد133، دمشق، 2008ن ص 89.

2– هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمّد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، ط2، بيروت، 2006، ص61.

3–عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التأويل من افلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص34.

4– عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التأويل من افلاطون إلى غادامير، ص36.

ويأتي التأويل أيضا بمعنى الترجمة؛ فهي في نظر الكثير نوعا من أنواع التأويل، وصورة من صور الإفهام، فعمليّة التأويل تقوم بالتّرجمة لأنّ الإنسان هنا يأتي بشيء غريب ثمّ يعيد فهم بلغة من سينقله لهم، فالمترجم هنا وسيط بين عالمين مثل هرمس تماما وسيط بين الآلهة والبشر، فالترجمة هي "ليست نقل ما يعادل الكلمات والمفردات إلى لغة أخرى، بل هي بيان لغة بما تشتمل عليه من إيديولوجيا وثقافة بلغة أخرى وجعلها قابلة للفهم"[1] وهنا يحتاج المترجم إلى دراية واسعة بالمحيط الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني للنص المترجم.

وفي اللّغة العربيّة يرجع التأويل لغة على مصدر أوّل يؤول بمعنى؛ رجع وعادن والأول: الرجوع، وأوّل إليه الشيء ؛ رجعه[2] ويقال أيضا أوّل الحكم إلى أهله أي: أرجعه وردّه إليهم، والإيّالة السيّاسة؛ لأنّ مرجع الرعيّة إلى راعيها، يقال: أل الرجل رعيّته يؤولها أي أحسن سياستها[3] ويأتي التأويل أيضا بمعنى الجمع والرّد، قال بعض العرب : أوّل عليك أمرك أي: جمعه واصلحه[4].

ويأتي التأويل أيض بمعنى التفسير، ومنه تفسير الكلام الذي تختلف معانيه كقواه تعالى: "سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرًا" الكهف الآية 78. فالتأويل هنا بمعنى التفسير[5]. ويأتي أيضا بمعنى العافية والمآل والمصير والمرجع مثل قوله تعالى: "هل ينظرون إلاّ تأويله" الأعراف الآية 53. أي إلى عاقبته[6].

ومن خلال ما سبق نستنتج بأنّ مفهوم الهيرمينوطيقا يرجع في أصوله إلى التراث الإغريقي ويعني الفهم والتبليغ نسبة إلى وظائف رسول الآلهة اليوناني هرمس، أمآ في

1- علي الرباني الكبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق الفهم، ترجمة داخل الحمداني، مؤسّسة أهل الحق الإسلاميّة، ط1، 2013، ص18.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج1، بيروت، ص32.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، دار الفكر، 1979، ص ص159-160.

4- الزبيدي محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، مجلد 14، 1994، ص32.

5- الزازي فخر الدين، تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ج2، بيروت، 1995، ص190.

6- الطبري، جامع البيان عن تأويله أي القرآن، دار .....، ط1، بيروت ، م5، 2005، 258.

الأوساط العربيّة فيأخذ هذا المفهوم معاني عديدة ومتنوعة تختلف نوعا ما عن المفاهيم الغربية ويأتي بمعاني مرادفة منها: الرجوع والجمع والرّد، والتفسير والعافيّة والمرجع والمصير.

2. تحوّلات الهرمينوطيقا:

في البداية يمكن تقسيم الهرمينوطيقا باعتبارها علم يبحث عن إيجاد الفهم الصحيح إلى أربعة مراحل متتاليّة: مرحلة ما قبل الحداثة، ومرحلة الحداثة، والمرحلة الفلسفيّة ومرحلة ما بعد الفلسفيّة، وهذه المراحل يمكن أن نعتبرها محطات مسار تحوّل الهرمينوطيقا.

أ- هرمينوطيقا ما قبل الحداثة:

يمكن تسميتها أيضا بالهرمينوطيقا الكلاسيكية، وتعتبر الأرضيّة الأولى لظهور الهرمينوطيقا كعلم خاصة مع مؤلف دان هاور" الهرمينوطيقا المقدّسة" والذي هو عبارة عن منهج تأويل للنصوص المقدسة سنة 1654، تناول فيه بالأساس ذلك التمييز وشرح فيه التباين بين الهيرمينوطيقا كعلم وبين والتفسير، وانتهى فيه إلى أنّ التفسير هو في حقيقته شرح بالفعل للنصوص، بينما الهرمينوطيقا هي علم لتدوين القواعد والمناهج المتحكّمة في التفسير وهذا ما شكل فيما بعد نقطة انطلاق حاسمة في تحولات الهرمينوطيقا[1]، هنا حاول دان هاور أن يفرق بين الهرمينوطيقا كعلم يضع الأسس والقواعد، وبين التفسير الذي شرح يستند لقواعد الهيرمينوطيقا.كذلك يعتبر كلادينيوس الفيلسوف اللاهوتي رمزا من رموز الهيرمينوطيقا الكلاسيكيّة من خلال كتابه الذي سمّاه: «مدخل إلى التأويل الصحيح للكلام العقلي والكتب العقليّة" حيث "أراد كلادينيوس من علم الهيرمينوطيقا أن يشرح أصول علم التأويل ويعتقد أنّه بإمكاننا من خلال أدوات التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنّهائي الذي يريده المؤلف ؛ لأنّه يرى أن معنى كل مؤلف هو أنّه حاصل سعي المؤلف لبيان

1- ريتشارد بلمر، علم هرمنوتيك، ص42.

المعنى الذي يريده ذهنه»[1]، فالهيرمنوطيقا هنا هي علم يبحث في بيان المعنى الصحيح ؛ معنى المؤلف الذي قصده اعتمادا على أدوات التأويل.

من خلال ما سبق يمكن القول بأنّ كل من : دان هاور وكلادنيوس هما الأرضيّة الأولى لتأسيس للهرمينوطيقا كعلم، ولكنّهما في الوقت نفسه لم يخرجا من نطاق الجانب الديني بشكر كبير.

ب- الهيرمينوطيقا الحديثة:

اقتحمت الهرمينوطيقا ساحة جديدة وهذا بفضل جهود العديد من المهتمّين بالحق الهرمينوطيقي وعلى رأسهم شلاير ماخر الذي يعدّ مؤسّس الهرمينوطيقا الحديثة، رغم وجود العديد من الأسماء الكثيرة والبارزة كدلتاي الذي يعتبره البعض أيضا رائدا من رواد الهرمينوطيقا الجديدة، ولهذا سنخصّهما بالذكر في هذه المرحلة من الهرمينوطيقا.

1. **شلايرماخر:**

لقد حاول شلايرماخر تأسيس طابع فلسفي جديد من خلال دمج الطّابع النقدي والرومنسي « فالّنقد هنا يُستخدم لتجاوز عدم الفهم، وبالتالي يراد به تصحيح الفهم وتحقيق التفاهم ويعتمد عند شلاير ماخر على قواعد كثيرة أهمّها: قواعد اللّغة والفيلولوجيا: أي علم دراسة النوص المكتوبة لمعرفة مبناها ومعناها ومغزاها، والنقد التاريخي والنقد الديني الذي طبعه شلايرماخر على الأناجيل حتّى أنّه اكتفى بقبول انجيل يوحنا فقط»[2]، بمعنى أنّ شلايرماخر أراد جعل النّقد سمّة بارزة على هرمينوطيقا خاصته لحل مشكل عدم الفهم أو سوء الفهم لأنّنا دائما حسبه معرضين لهما.

1- صفدر الهي ، الهيرمينوطيقا، تعريب حسن الجمال، المركز الإسلامي للدراسات المعاصرة، ط1، لبنان، 2019، ص39.

2- لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012، ص58.

أمّا الجانب الثاني فهو الجانب الرومنسي حيث حاول شلايرماخر التوغّل في سيرورة الإبداع التي مرّ بها الكاتب ومن ثمّ إعادة بلورته من جديد ليتحقق فهم أكثر وقد علّق بول ريكور على هذا بقوله:«فهم الكاتب مثلما أو حتّى أحسن مما فهم نفسه»[1]، وهنا نجدر شاير ماخر يركّز خاصّة في كتابه" الهرمينوطيقا" على فكرة تجسيد الطّبع الرومنسي والنقدي من خلال « التّمييز بين نوعين من التأويل: اللغوي أو النحوي Interprétation grammaticale والتأويل التقني Interprétation technique »[2]، وقد انتهى شلايرماخر في كتابه إلى تحليل للمفهومين حين ربط الأوّل باللّغة وخصائص الخطاب المكتوب الخاص بالكاتب وجمهوره الأصلي من خلال استهداف وحدته الدلاليّة، فرغم أنّه تأويل موضوعي إلاّ أنّه سلبي لأنّه؛ يضع محدودية للتأوي، أمّا الثاني فهو تأويل نفسي ذاتي يتجه إلى ذاتيّة الكاتب من خلال فهم أسلوبه، ولهذا يمكن أن نقول بأنّ الهرمينوطيقا الشلايرماخيّة هي فنّ الفهم، حيث اتخذت الفهم عمليّة إبداعية بالدرجة الأولى، وهي هرمينوطيقا عامّة كان هدفها الأساسي كما يراها شلايرماخر «إعادة بناء الخبرة الذهنيّة لمؤلف النّص ، لقد كان يصبو إلى إعادة معايشة ما عايشه الكاتب وألاذ ينظر إلى قول من الأقوال بمعزل عن قائله»[3]. أي أنّ شلايرماخر جعل المؤلف هو العنصر الأساسي للفهم فهو المركز الذي تدور حوله بقية عناصر التأويل، وبهذا أصبحت اللّغة هي القناة الرئيسيّة والأساسيّة من بداية عملية التأويل إلى نهايتها، فتأويليته مبنيّة على أساس أنّ النّص عبارة عن وسيط لغوي بين المؤلف وبين فكر القارئ او المتلقي، ومحاولة توضيح هذه العلاقة الجدليّة ورصدها للتحكم فيهان وقد نوّه على أنّ للنّص جانبين؛ الأول موضوعي ويقصد به اللّغة فهي العصب الأساسي الذي يجعل إمكانية الفهم ممكنة، والثاني؛ ذاتي يقصد به فكر

1 – paul Ricoeur, Du texte à l'action, zssais d'heméneutique II, édition du Seuile, Paris, 1986, p87.

2– لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص58.

3– عادل مصطفى، فهم الفهم،ص105.

المؤلف، وكلاهما يشير إلى تجربة المؤلف التي يحاول القارئ ان يعيد بناءها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته بشكل جيّد يقول شلايرماخر: « إنّني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للّغة، فهو- من جانب- يقدم استعماله للّغة أشياء جديدة ويحتفظ- من جانب آخر- ببعض خصائص اللّغة التي يكرّرها وينقلها»[1] .

عموما يمكن أن نخلّص جهود شلايرماخر التأويليّة بأنّها محاولة ترمي إلى تحويل عمليّة الفهم إلى علم منظّم من خلال تنظيم الملاحظات المتفرّقة وجمعها في وحدة متماسكة منهجيا، فالفهم لا يأتي بشكل عشوائي بل يخضع لقوانين يمكن اكتشافها والتصريح بها، ولهذا وضع مجموعة من القواعد ثمّ أردفها بمحاولة اكتشاف القوانين التي يعمل بها الفهم، ومن خلال ما سبق ذكره يمكن أن نصل إلى أنّ شلايرماخر يعتبر أب التأويليّة الحديثة، فقذ أثّرت تأويليّته في من بعده وخصوصا في تأويليّة دلتاي.

2. دلتاي:

صحيح أنّ الهرمينوطيقا الحديثة ظهرت مع شلايرماخر إلاّ أنّ مع وفاته تراجعت هذه الهرمينوطيقا بشكل كبير، ومع ظهور دلتاي أعيد الاعتبار لها ولا شكّ أنّ فلسفة دلتاي هي استمراريّة لفلسفة شلايرماخر من حيث تأثّره مثله بالأفكار الرومنسيّة وبالنّقد التاريخي، لكن كان ميله الأكثر إلى الجانب الإبستمولوجي سمّة بارزة.

لقد كان هدف دلتاي " تشير مناهد للوصول إلى تأويلات صائبة موضوعيا لـ "تغيرات الحياة الداخليّة « وكان رد فعله حاد اتجاه ميل الدراسات الإنسانيّة إلى تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعيّة وتطبيقاتها على الإنسان»[2]، فهو لم يرضى أنّ يتمّ تحديد الفهم ووضعه في

1- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربيّة، ط1، مصر، 2003، ص 162.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص116.

حدود الاطار الحسي والملموس، ولهذا عمد إلى بيان أنّ فهم العلوم الإنسانيّة تابع لقواعد عامّة، وهذه هي الرسالة التي يتبقى على الهرمينوطيقا كشفها من خلال كشف هذه القواعد.

أراد دلتاي أن «يكون علم الهرمينوطيقا بمثابة مبنى منهجي لكل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ أي مبنى لتأويل النّصوص والكلمات والسلوك الإنساني والأفعال التاريخيّة والقوانين الأساسيّة والآثار الفنيّة والأدبيّة»[1] وهذا الهدف مهم جدا وقد ألحّ عليه دلتاي إذ هو الذي يشاهم بصفة كبيرة في حل الكثير من المشاكل المعرفيّة والسلوكيّة.

يقرّ دلتاي بوجود «فرق أساسي بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة لا تبحث عن الوقائع والأحداث المرتبطة بالإنسان السّاكت؛ بخلاف العلوم الطبيعيّة التي موضوعها الوقائع والظواهر المرتبطة بالإنسان السّاكت والذي لا يبدي أي ردّت فعل داخليّة –أو باطنيّة– تبحث العلوم الإنسانيّة عن الوقائع والظواهر المرتبطة بأعمال الإنسان الباطنيّة، أي المرتبطة بتجربته الباطنيّة بخلاف العلوم الطبيعيّة لا تكترث أصلا بذلك»[2]، بمعنى أنّ العلوم الإنسانيّة تستنطق باطن الإنسان وتغوص في نفسه بواسطة التأويل، بعكس العلوم الطبيعيّة التي تستهدف دراسة الأسباب واستخلاص النتائج من خلال معرفة العلاقات.

لقد حاول دلتاي تقديم نظريّة بفضل يفصّل فيها طبيعة المعرفة التي يجب اتباعها في العلوم الروحيّة تمثّلت هذه النظريّة بالأساس في اتجاه التأويل، وهذه النّظريّة تبنى على ثلاثة مبادئ أساسيّة هي: «المعرفة التاريخيّة هي تأمّل على الذات»[3]، بمعنى أنّها ليست معرفة سطحيّة الفهم لكل ذات، بل هي معرفة ذاتيّة ترجع لفطنة الذات وقواها النفسيّة على وعي أو استيعاب الأحداث الإنسانيّة.

1– صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص83.

2– المرجع نفسه، ص84.

3– بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أروبا، ترجمة عزت القرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 169.

-«الفهم ليس هو التفسير وليس وظيفة عقلية يتم بوسيلة كل القوى الانفعاليّة للنفس»[1]، وهنا يتجلّ الطابع النفسي العميق لدلتاي .

-«التفهم هو حركة باتجاه الحياة لأنّ الحقيقة هي الحياة»[2]، وهنا يعني حياة الباحث النفسيّة أو القارئ الذي يهدف إلى تحقيق الفهم ووعي الحياة النفسيّة للمؤلف.

يمثّل التاريخ قاعدة أساسيّة لتأويليّة دلتاي فهو يعتبر أنّ الإنسان كائن تاريخي، فـ «التاريخ في تصورّ دلتاي ليس شيئا ماضيا يقف بإزائنا وصفته موضوعا، ولا التاريخيّة عنده تشير إلى تلك الحقيقة الواضحة موضوعيا للجميع وهي أنّ الإنسان يولد ويعيش ويموت في مسار الزّمن، إنّها لا تشير إلى زوال الوجود الإنساني وقصر عمره»[3]، ومنه فالتاريخ مفتاح من المفاتيح الهامّة لفهم هرمينوطيقا دالتاي، وتجدر الإشارة إلى أنّ للتاريخ معنيان:

-« لا يفهم الإنسان نفسه من خلال النظرية الباطنيّة، بل من خلال عينيّة مطبّاته الحياتيّة، فالتاريخ هو الذي يستطيع أن يقول للإنسان أنّه ما هو، وما هو الإنسان وما يريده، وهذا ما يمكن تجربته فقط في الحياة، لا في المفاهيم العينيّة، وبعبارة أخرى: الإنسان له تعلّق ذاتي وبالضرورة بالتاريخ»[4]، فالتاريخ هو مسرح فهم الإنسان لذاته ، فهو الذي يمنح تلك الحريّة للفهم الذاتي ولتأويله دون أن تكون هناك قدرة للإنسان بأن ينفكّ من التاريخ.

-«ليس طبع الإنسان وفطرته ذاتيا وثابتا بل هو حيوان كما يعلم بعد م هو، فالإنسان لم يقرّر إلى الآن ماذا يحب أن يكون ؛ بل إنّ ما يقرّره مرتبط بقراراته التاريخيّة ، ليس الإنسان ساطنا في سفينة مصنوعة من قبل، بل هو صانع سفينته، فلديه قدرات حقيقيّة وأساسيّة

1- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أروبا، ص169.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص145.
4- صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص91.

لخلق ذاته وتغييرها، وهو يذوب في تيار تاريخي يتغير»[1]، وعليه فالتاريخ هو مصير الإنسان الحتمي وهو جزء فيه ومنه وهو الهيولة التي يذوب فيها الإنسان.

يمكن أن نستنتج أنّ دلتاي قد جدّد مشروعة الهرمينوطيقا العامّة هذه الجديّة خطى بها خطوات كبيرة نحو الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخيّة التي ساهمت بشكل كبير في تطورها في ما بعد.

ج- الهرمينوطيقا الفلسفيّة:

شهد القرن العشرين منعطفا حاسما في تحوّلات الهرمينوطيقا، فبعد الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة والحديثة ظهرت اتجاهات هرمينوطيقيّة جديدة تربطها جذور مع النّظريات السابقة تمثّلت بالأساس في "الهرمينوطيقا الفلسفيّة" التي أحدثت تغيّرا على مستوى مفهوم الهرمينوطيقا بشكل عام خصوصا وأنّها ارتبطت بعدّة مفاهيم ؛ كالفهم والتفسير والتأويل، ويعد مارتن هيدغر المؤسس الرئيسي للهرمينوطيقا الفلسفيّة، فقد أقامها على أساس فلسفي، واعتبر الفهم أساس الفلسفة وجوهر الوجود، فرفض فكرة الوعي الذاتي وعلا عليه، فوجّد الفّن بالفلسفة في مهمتها الفلسفيّة متأثرا بهوسرل وكانط ونيتشه.

- خصائص الهرمينوطيقا الفلسفيّة عند هيدغر:

من خلال كتابه "الوجود والزّمان" نقل هيدغر الهرمينوطيقا نقلة نوعيّة «لقد سارت الهرمينوطيقا عند هيدغر طريقة وجود وتخطّت الحدود التي فرضها عليها دلتاي حين تصّورها على أنّها الشكل التاريخي للفهم كمقابل للشكل العلمي»[2]، فالفهم حسبه ليس عمليّة عقليّة بل هو عمليّة وجوديّة تهدف إلى كشف الحقيقة للإنسان.

1- صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص91.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص238.

لقد أراد هيدغر من الهرمينوطيقا «أن تكون رسالة جليلة تزعزع أسس الفكر، لا يريد غير تأويل يتخطى التصوّرات السائدة. تأويل يقوم على "تحويل الفكر" فالهرمينوطيقا أو منهج التأويل قد صمّم خصيصا لكي يمكّن النّص من أن يؤتي كنزه»[1]، ولهذا فالقارئ مدعو للبحث العميق عن هذا الكنز من خلال توظيف كل مكتسباته، ومن هذا يمكن أن نلخّص الأسس التي قامت عليها هرمينوطيقا هيدغر في النّقاط التاليّة:

-الهرمينوطيقا تدخل في اطار طبيعة الوجود الإنساني.

-حاول هيدغر من خلال هرمينوطيقا جيدة تجاوز التصورات المعدمة للوجود.

-الفهم هو شكل من أشكال الوجود وهو أساس لكل تفسير.

-الاعتماد على فينومينوجيا هوسرل كأداة جديدة لم تكن متاحة في السّابق.

1- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص30.

المطلب الثالث: التأويل عند بول ريكور:

إن الحديث عن المشروع الفلسفي و التأويلي لبول ريكور هو الحديث عن مشروع كبير يضاف إلى المشاريع الفكرية المعاصرة، حيث يندرج مشروعه ضمن المشاريع التأويلية المعاصرة والتي جاءت ضد ما كان سائدا سابقا والفلسفات التأويلية الأخرى.

ولأن ريكور المعاصر ولسعة أفقه واطلاعه على جل المدارس الفكرية التي سبقته مثل الوجودية والظاهراتية ومدارس علم النفس والفرويدية ومدارس اللسانيات المعاصرة، جعلته يكتشف الثغرات التي وقعت فيها كل مدرسة، في حين جاءت فلسفته كرد فعل على هاته الفلسف ات وقعت فيها هذه المدارس.

كانت انطلاقة ريكور من الفينومينولوجيا والوجودية في علاقة الذات بالآخر، وكذا مكانة الذات في الإطار الوجودي، ولأن الفلسفة المعاصرة استثمرت في اللغة والخطاب ووجدت فيها الدليل المؤدي إلى الغاية، حاول ريكور تأسيس مشروعه على اللغة والنص. حيث كان: «مشروع ريكور يريد أن يحتفظ بالتأويلية ويحافظ على بعديها معا، على البعد الذاتي من حيث الوظيفة الاسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية، وفي رأيه أن ذلك لا يتحقق الا من خلال فلسفة الخطاب تحرر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية»[1]. قدم ريكور تأويلية كحل للازمة الفكرية والثقافية التي كان الغرب يتخبط فيها بفعل الذاتية والمركزية التي عانى منها والعنف والدمار الذي صاحبها، واقترح ريكور أن تكون تأويليته المبنية على الخطاب واللغة تشتمل وتجمع بين الذات كونها عنصرا أساسا في العملية التأويلية، وبين الجانب الموضوعي المتمثل في الهوية التي يراها نقطة مهمة في العملية التأويلية.

ينطلق ريكور في بنائه للتأويلية من خلال نقل كل التيارات التي سبقته ابتداء من شلاير ماخر وديلتاي وصولا إلى هيدغر و غادامير، إذ يعتبر ريكور أن التأويل لا يرتبط بالذات

1- بول ريكور، نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى؛ تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص15.

ولا بوجود النص ولا بالمنهج، بل التأويل تجربة معاشة، وكذلك يجب أن يصبح التأويل انطلاقا من النص وإلى النص، لأننا نتعامل مع نص وليس تجربة وجودية أو نفسية .

يربط ريكور التأويل بالفعل حيث يقول لكن بوصفنا التأويل على الخصوص، كملائمة، نريد التجديد على سمة التأويل "الحالية": «إن القراءة تشبه القيام بتوليفة موسيقية فهي تحدد إنجازا، أو بداية فعل، إمكانيات النص الدلالية، وتعتبر هذه السمة الأخيرة الأهم، لأنها شرط السمتين السابقتين: الانتصار على المسافة الثقافية والاتحاد تأويل النص مع تأويل الذات. وسمة الإنجاز هذه الخاصة بالتأويل تكشف في الواقع»[1].

لو تتبعنا مسار التأويل ابتداء شلاير ماخر الذي يعتبر بحق من أنزل التأويل من النص الديني إلى النص الدنيوي، أو بالأحرى من النص المقدس إلى النص المدنس، ثم دلتاي الذي حاول أن يجعل من التأويل منهجا للعلوم الإنسانية، وصولا إلى هيدغر وجادامير اللذين حاولا أن يجعل من التأويل ظاهرة وجودية، فكل هذه التيارات ركزت على مفهوم التأويل واسقطت مفهوم الذاتية عليه، ولم تعر اهتماما لجعل التأويل والفعل ظاهرة واحدة متطابقة، إنما أراد ريكور قوله من خلال قراءته المستمرة لفلسفات التأويل السابقة هو أن يستنبط التأويل بالفعل، بالواقع، بالظواهر الشاخصة والعينية، لا يرتبط التأويل بالفهم والتفسير معا، بل يتعدى ذلك إلى الفعل وإلى الهوية التي طالما نادى بها ريكور.

يركز ريكور على حضور الرمز في العملية التأويلية، ويعتبر هذه الرموز تتكلم وتحيل إلى الفهم، وهي ضرورية في كل عملية تأويلية، لذلك يجب أن تحضر هذه الرموز في كل عمل خاضع للفهم، «وبهذا بيّن ريكور الرابطة الأكثر قربا بين الهرمينوطيقا والرمزية، باعتبارها حقيقة تتكلم من خلال الرموز، إذن، على الهرمونطيقا أن تفهم اللغة من زاوية الرمزية، لأنها الزاوية نفسها التي يمكن من خلالها فهم الحياة الاجتماعية، ومن ثمة إمكانية تغيير

1- بول ريكور، من النص إلى الواقع؛ تر: محمد برادة – حسان بورقبة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص118.

واقعها انطلاقا من عمل التأويل»[1]. لا شك أن يكون استفاد من المناهج الفكرية المعاصرة، لذلك هو يسعى إلى وضع عملية تأويلية، تندرج تحت مفهوم اللغة والرمز، لأن هذه الأخيرة عندما تفهم يمكننا من خلالها فهم الظواهر الاجتماعية ومعالجة الوقائع الشاخصة أمامنا.

ينطلق ريكور في بناء تأويليته من استثمار وفهم الرموز اللغوية، ومن نظرية أفعال الكلام المعاصرة، فالرموز اللغوية تقودنا إلى الفهم، ومن ثمة إلى المجتمع، وهكذا نكون نظرة عامة للمجتمع ككل، لذلك كان الرمز موضوع ريكور الأول بكل مصادره سواء النفسية أو الدينية أو حتى الاجتماعية، وهذا نتاج الهرمينوطيقا التي تقرر فهم كل نص بوصفه رمزا قابلا للتفكيك، حيث يستعين ريكور في معالجة الرمز في بعده اللغوي من خلال مسألة الاستعارة، ومن خلاله سيتمكن ريكور من حل مشكلة الرمز في بعديه اللغوي وغير اللغوي[2].

ترتكز التأويلية التي يريد ريكور التأسيس لها على البعد الرمزي حيث استعان بالاستعارات، فارمز بالنسبة إلى ريكور مفتاح الفهم، حيث يشمل هذا الرمز في الظاهرة اللغوية، وما تحمله من تشفيرات ومعاني كثيرة وعبارات دالة حيث يتضح ذلك في قوله: « إجراء لغوي- أي شكل غريب من أشكال الاسناد- يختزن في داخله قوة رمزية. ويظل الرمز ظاهرة ذات بعدين، بحيث يشير الوجه الدلالي إلى الوجه اللادلالي. الرمز مقيد بطريقة لا تتقيد بها الاستعارة. فللرموز جذور تتخلف الرمز إلى تجارب غامضة للقوة. أما الاستعارات فليست سوى السطوح اللغوية للرموز، وهي تدين في قوتها على الرابط بين السطوح الدلالية والسطوح ما قبل الدلالية في أعماق التجربة الإنسانية لبنية الرمز ذات البعدين»[3]. يحاول ريكور استثمار اللغة في العملية التأولية، حيث يجعل من الرمز أهمية كبيرة في فهم التاريخ الانساني لذلك يجب ان تفهم هذه الرموز وتسقط على الوقائع والمجتمع الانساني اما عن الاشارات فهي المساعد لفك هذه الرموز المهمة فالتجربة الإنسانية بالنسبة لريكور هي تاريخ الرموز، وفهمها مرهون بفهم التاريخ الإنساني، لذلك فالتاريخ الانساني هو تاريخ رموز، لذا يجب أن يفهم في إطار لغوي واضح ومؤسس، لأن الرمز لا يفهم بسهولة، لأنه باطني

1- عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج مقاربة تأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص65.

2- المرجع نفسه، ص66.

3- بول ريكور، نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى؛ ص116.

ويجب أن يستنطق الرمز وتفهم مضامينه، ومن ذلك معالجة المشكلات النفسية والاجتماعية تكون سهلة إذا سلمنا بفهم الرمز، ففهم الرمز مرهون بالتأويل الصحيح والشامل.

يربط ريكور اللغة بالرمز ويقرّ بأن هذه الرموز ليست رموزا فقط؛ بل هي تحمل في طياتها معاني وشفرات كثيرة، والفهم والتأويل مرهون بمدى تفكيك بنية الرموز، حيث يقول: «يتكون المعنى الرمزي في المعنى الحرفي وبواسطته، وأنه ليصنع القياس التماثلي وهو يعطي المثيل وعلى خلاف المقارنة ننظر إليها من الخارج فإن الرمز هو الحركة نفسها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نساهم في المعنى الكائن، وهكذا ، فغنه يمقلنا بالمرموز إليه، من غير أ، نستطيع الهيمنة عقلا على التماثل وبهذا المعنى فإن المز يكون معطى، إنه معطى لأنه يمثل قصدية أولى تعطي المعنى الثاني»[1].

يربط ريكور الرمز باللغة وبمفهوم الذات، انطلاقا من شيء مهم وهو أن فهم الذات يتوقف على فهم رموزها وتاريخها، ولكي نفهم رموزنا يجب أن نفهم ذواتنا، فالرمز ليس شيئا اعتباطيا بل هو شيء مهم في كل عملية تتعلق بالفهم والتأويل، إذن الأهمية التي أولاها ريكور إلى مفهوم الرمز واللغة تجعل من العملية التأويلية مرهونة باللغة وبعملية الفهم المراد الوصول إليها، ففهم الرموز هو فهم كل العملية التأويلية وكذا تطبيقها في الوقائع الاجتماعية عبر آليات التواصل والاعتراف والفعل، وعليه فإنّ أهمية الرمز عند ريكور هي المدخل لكل عملية هرمينوطيقية. « وبهذا المعنى يلخص ريكور مهام الهرمينوطيقا الفلسفية التي تبدأ بالتحقق من خلال تطوير أشكال الرمزية، ثم التحليل من خلال فهم البنيات الرمزية ونقد أنساق التأويل، وادخال تنوع المناهج الهرمينوطيقية إلى بنية النظريات التي تؤسسها، وبهذا تصبح جاهزة لممارسة مهمتها العليا والتي ستكون تحكيما حقيقيا يبين ادعاءات الشمولية لكل تأويل من التأويلات»[2].

1- بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005، ص341-342.

2 – عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، ص73 .

يواصل ريكور دفاعه عن الرمز في كل عملية تأويلية ويدعو إلى تأويلية واضحة المعالم، بتحليل وتفكيك كل الأنساق الشمولية المتصارعة والتي خلفتها الحداثة الغربية ويدعو إلى محاورة التأويلات ولم شمل الصراعات المتناثرة لإعادة لم شمل الذات الغربية.

يركز ريكور في مشروعه التأويلي على الرمز، ويربطه بعملية الفهم ومن ثمّة تحليله ثم فهم هذه البنيات الرمزية، في اطار واضح وحواري بعيدا عن كل أشكال التأويلات المتصارعة وبهذا «ينعطف المنهج الريكوري نحو هرمينوطيقا الفعل بمناسبة النسيات الذي لا يعتبر عدوا للذاكرة فاتحا التاريخ على حاضر تتفاوض فيه الذاكرة مع النسيان من أجل ايجاد المعيار الصحيح لتوازنهما»[1]، أراد ريكور الانعطاف بتأويليته نحو التجارب المعاشة، لكي تصبح لتأويليته قيمة، لقد أراد أن يعيش الحاضر على ضوء المناهج المعاصرة، كما أنّه أراد الخروج من الفلسفات الشمولية التي تفرض نظرتها على المجتمعات، كما أنّه أراد أن تكون تأويليته تساير الواقع بحكم تبنيه وتأثره بالفلسفات التحليلية والعلمية، وعليه فإنّ الولوج إلى هرمينوطيقا ريكور ترتبط بالفعل حيث يكون التأمّل بوصفه الرابطة الانتسابية بين الفاعل والفعل عبر واسطة النّص، وانطلاقا من الاطار الزمني الذي يحيط بالفعل وانخراط الذات في تاريخيته، لذلك يصبح الفعل يحتل مكان الوساطة بين النص والتاريخ، فالفعل يرتبط بذات متكلمة، هي بالمعنى الريكوري ذات منحكية، وضمن هذا الانحناء ينبني زمن الذات الحقيقي وتعرف ذاتها والذي هو زمن الفعل، وفيه تنخرط التأملات حول وضع الذوات وطبيعة العلاقة مع التاريخ، بوصف القدرة على الفعل ناتجة عن القدرة على الكلام، وهو ما يعني حسب ريكور دمج كل هذه الاشكاليات عند مجال النّص[2].

1- عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، ص72.

2- المرجع نفسه، ص 76-77.

خاتمة

وأخيرا يمكن القول بأنّ ريكور أراد من تأويليته ايضاح ما عجزت عنه المشاريع التأويلية السابقة بالتوجه إلى المصارحة والكشف عن طريق اللغة والنص والرمز، وفق مشروع تفهم فيه الذات ذاتها، وتكون فاعلة في عالمها المعيش ضمن أطر واضحة مبنية على السلام في عالم الخطاب، بعد ما شهدته الحداثة من صراع في الأكار ودمار المجتمعات، ولقد قدم ريكور تأويليته لحل هذا الصراع وفق أطر أكثر عقلانية وفي فضاء حواري تواصلي وموضوعي مبني على الحجّة واللغة الواضحة، بعيدا عن لإيديولوجيا مقصية، كذلك يحسب لريكور اعطاءه أهمية للآخر من خلال دمجه في العملية التأويلية والتي تجعل منه آخر وتحترم آراءه « لقد أنسج الطريق أمام الذات المندفعة نحو عالمها الخارجي وكونها المتسع، مفسرا المبهم، مفككا الغامض، مرتحلا بين حدود الصراعات وتخوم العدمية، وجاعلا من بين مهم الهرمينوطيقا إحلال السلام في عالم الخطاب»[1] .

1- عمار الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، ص145.

المبحث الثاني: الحكمة العمليّة في الأخلاق:

المطلب الأوّل: مفهوم الأخلاق:

1. في البيئات العربيّة:

تمثّل الأخلاق ركناً أساسياً من أركان المجتمع، فهي نسق حيوي ونسيج يربط ويحيط بالحياة الإنسانيّة المعاصرة، فهي نظام يهدف على توجيه السلوك الإنساني والرقي به في شتّى المجالات بحكم أنّ مقولة الأخلاق ليست حكرا على ميدان معيّن بل تمسّ كل ميادين الحياة، وباعتبار الإنسان الكائن الوحيد المعني بها فهو مطالب بتجسيد مظاهرها من خلال تجسيد قيم الخير، والحق والشّرف والكرامة والايثار والتسامح والشجاعة والوفاء وكل مظاهر الحياة الأخلاقيّة.

يجمع المفكرون على قيمة الأخلاق وضرورتها كونها اللّبنة الأولى لتنظيم المجتمع وأساس لاستمراريّته، فحضورها يحيي المجتمع وغيابها يعدمه، وتأسيسا على ما سبق نطرح التساؤل التالي:

ما مفهوم الأخلاق؟

جاء في لسان العرب لابن منظور أنّ «الخلق الدين والطبع والسّجيّة وحقيقته أنّه صورة الإنسان الباطنيّة، وهي نفسه وأوصافها المختصة بها. بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقبيحة»[1]، والخلق بهذا المعنى يحمل صفات الإنسان الباطنيّة بوجهيها الحسن والقبيح، فهي بذلك حقيقة الإنسان وطباعه وسجاياه فالخُلق للنّفس كالخِلق للجسد.

1- ابن منظور، لسان العرب، ص82.

والأخلاق في اللّغة هي جمع خلق وهي «العادة والسّجيّة والكبع والمروءة والدين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النّفي من غير تقدم ورويّة وفكر وتكلّف، ويطلق لفظ الأخلاق على الأفعال الصادرة عن النّفس محمودة كانت أم مذمومة»[1]، وهذا يعني أنّ الأخلاق في معناها تحمل في طيّاتها ما كان صالحا ومحمودا كالصدق والأمانة والوفاء، وما كان غير صالج مذموم كالكذب والخيانة والغدر أي تحمل النعاني الإيجابيّة والسلبيّة معا.

وفي الاصطلاح الشائع تعرف الأخلاق بكونها «علم السلوك الذي موضوعه الفضائل والرّذائل وطبيعتها وكيفيّة اكتسابها وتهذيبها»[2]، وبهذا تدرس الأخلاق كما أشرنا الفضائل والرذائل وتحاول تنظيم سلوك الإنسان وتهذيب تصرفاته وأفعاله وفق قواعد موضوعيّة.

من جهة أخرى يعتقد مسكويه بأنّ «الأخلاق حل للنّفس داعيّة لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيّا من أصل المزاج والسجيّة والطّبع، كالإنسان الذي يحرّكه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقلّ سبب، وحاله كحال الذي يجنّ من أيسر شيء أو يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب، وربّما مبدؤه الفكر، ثمّ يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقا»[3]، والأخلاق بهذا المعنى تنقسم إلى ما هو فطري طبيعي وإلى ما هو مكتسب عن طريق العادة.

وعند الجرجاني تأخذ الأخلاق طابع من العفويّة «فالخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإنّ كانت الهيئة مصدر

1- جميل صبيبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، ط1، بيروت، 1982، ص49.

2- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار الحجّة البيضاء، ج1، ط1، 2013، ص56.

3- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت، ص51.

الجميلة سميت خلقاً حسناً وإن صدرت عنها الأفعال القبيحة سميّت خلقاً سيئاً»[1]، وقريباً من هذا المعنى يعرّف الغزالي الأخلاق بقوله: «الخلق عبارة عن هيئة في النّفس راسخة عنها تصدر بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة وإنّما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير رويّة لأنّ منْ تكلّف بذل المال أو السّكوت عند الغضب بهد ورويّة لا يقال خلقه السّخاء والحلم»[2]، وتأسيسا على ما تقدّم يمكن إدراج التعريفات اللغويّة السالفة في قالبين أساسيين؛ أولهما ما يدل على الثبات والطبع، ثانيهما ما يدلّ على العفويّة والتلقائيّة دون تكلّف، والأخلاق في عمومها تمسّ جانبين الخير والشر معا وذلك حسب ما اكتسب الفرد من بيئته التي يعيش فيها.

2. في البيئات الغربيّة:

تندرج في الثقافة الغربيّة أربعة كلمات تتداخل فيما بينها للدلالة على كلمة أخلاق وهي:« Ethique ، morale، Axiologie ، Déontologie ، يصعب ضبط هذه الكلمات في تترادف في أحيان كثيرة وتتداخل في أحياني أخرى وفي أخرى تتقاطع خصوصا بين كلمتي: Ethique و morale لأنّهما يشتركان في الاشتقاق ومتداخلتنا في المعنى»[3] فلفظة Ethique مستقة من الكلمة اليونانية Ethikos ويقابها في الاتينيّة Ethica وتعني في عمومها النظام الأخلاقي المعياري لجماعة أو مجتمع محدد، أما لفظ الأخلاق morale في الأصل اللاتيني هي moralis وتشير إلى الأخلاق والآداب والقيم الأخلاقيّة السائدة في

1- محمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليّة نقديّة لنظام القيّم في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2001، ص33.

2- أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، دار، المعرفة للطباعة والنشر، ج 3، بيروت، د ت ، ص53.

3- علي أسعد وطفة، التربية الأخلاقيّة في منظور دوركايم، مجلة التربيّة الفطريّة، العدد 170 ، السنة الثامنة والثلاثون سبتمبر 2004، ص ص 142-156.

المجتمع بصورة عامة[1]. فمهمّة هذا النظام هي وضع قواعد وقوانين يسري وفقها السلوك الإنساني نحو قيم الخير والفضيلة ويعده عن الرذيلة.

أمّا كلمة Déontologie (علم الأخلاق المهنيّة) فقد ظهرت على يد جرمي بنتام في كتابه poothume ويعني بها علم الأخلاق، أما مفهوم الأكسيولوجيا فقد بدأ استخدامه في الفلسفة اليونانية وبالضبط مع الفلاسفة الكبار سقراط، أفلاطون، أرسطو الذي يعني علم القيم الأخلاقيّة، وفي الفلسفة يعني مبحث القيم[2]. والملاحظ أنّ هذه المفاهيم الأربعة تتباعد حينا وتتقارب كما أشرنا تتباعد في قضية الاستخدام ولكنها تتقارب من حيث كونها تدل في عمومها على الأخلاق علما أو نظريّة فلسفيّة.

إنّ التأمّل في معنى الأخلاق في البيئات العربيّة والغربيّة يلاحظ أنّ هناك تمايز واضح، فالأخلاق في البيئات العربيّة تمحورت في معنى الطّبع والسجيّة والعفويّة من الناحية النفسيّة، أمّا الأخلاق في البيئات الغربية فتأخذ طابعا قيميا اجتماعيا أكثر، فهي نظام يحكم وينظّم الحياة الاجتماعيّة، بمعنى أنّ التعريف العربي يأخذ صبغة فرديّة كونه يركز عللا النفس، أماّ التعريف الغربي فيأخذ صبغة اجتماعيّة لأنّه يركز على المجتمع.

1 – Grqwiz, Madelin, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983, p 144 et p256.

2– علي عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعيّة، 1999، ص407.

المطلب الثاني: الأخلاق عند بول ريكور:

إنّ عمق الفكر الريكوري خصوصاً في المجال الأخلاقي يحتمّ علينا العودة إلى التراث الفلسفي القديم، فريكور فيلسوف موسوعي وعميق استنطق تاريخ الفكر الأخلاقي، وهذه العودة هي التي تؤهلنا إلى معرفة فلسفة ريكور الأخلاقيّة، وتجدر بنا هنا إلى أنّ ريكور ميّز بين مصطلحي الأخلاق Ethique والواجبية في دائرة الأخلاق الصغيرة* فالأولى يونانية أرسطيّة غائية والثانيّة كانطيّة إلزاميّة كونيّة يقول ريكور:«من السّهل جداً أن نتعرف من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفين، تراث أرسطوطاليسي حيث الأخلاق يميّزها المنظور الغائي، وتراث كانطي حيث أخلاق الواجب يحدّدها الطّابع الإلزامي للمعيار»[1]، هذا التمييز الريكوري بين الاستهداف الذي يتمثّل أساسا في الأخلاق الغائيّة التي جاء بها أرسطو، وبين المعيار الذي يمثّل أخلاق الواجب التي جاء بها التراث الكانطي هو الطريق الأساسي الذي نطرح من خلاله السؤال التالي: ما طبيعة الأخلاق التي نادى بها بول ريكور؟

1. أرسطو والأخلاق الغائيّة:

أ- مبدأ الحياة الجيّدة:

كما أشرنا ينطلق ريكور في صياغة مشروعه الأخلاقي من التمييز بين مصطلحي الأخلاق بمعنى Ethiques التي تعود إلى التراث اليوناني الأرسطوطاليسي، وبين مصطلح الأخلاق بمعنى Moral التي تعود إلى التراث الكانطي، ويقترح في الوقت نفسه أن

* الأخلاق الصغيرة (le petite éthique): يعني بها ريكور ثلاثة دراسات في كتابه الذات عينها كآخر وهي: الذات والاستهداف الأخلاق الإتيقي، الذات والمعيار الأخلاقي، الذات والحكمة العمليّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ ريكور لم يخص ما يسمى الأخلاق الصغيرة بكتاب بل هي دراسات في كتابه الذات عينها كآخر وعبر عنها في" الحياة الجيدة مع الآخر ولأجله في مؤسسات عادلة" .

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص343.

ترجع الأولويّة كلّها دون إنكار التقاطع الكبير ولجوء كل منهما للآخر إلى الأخلاق على الواجبية يقول ريكور: «أقترح بأن أثبت على ما يلي :

1-أولويّة الأخلاق على الواجبيّة؛

2-ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار؛

3- حق المعيار باللجوء إلى الإستهداف، حين يعود المعيار إلى طرق عمليّة مسدودة»[1]، هذا التمييز يقوم على تحديد أن الأخلاق الغائيّة حسب ما أقرها أرسطو تحتوي الأخلاق الواجبيّة حسب ما أقراها كانط، كما أنّه لا يقيم هنا تفرقة حاسمة بل يؤكّد على ضرورة التواصل بين التراثين وهذا واضح في قوله: «ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين هي في آن معا علاقة خضوع وتكامل، وسياتي في النهاية لجوء الواجبيّة الأخير للأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة»[2]، يتضح لنا من هذا أنّ ريكور يرى بأنّ التواصل هو العلاقة التي تربط بين الأخلاق الغائية الأرسطيّة والأخلاق المعياريّة الكانطيّة.

إنّ هذا التمفصل بين أخلاق الغاية وأخلاق الواجب يقودنا إلى استنطاق الذات بين محمول الجيّد والخيّر ومحمول الإلزامي، وبذلك الاستهداف الأخلاقي سيقابله تقدير الذات والواجبيّة سيقابله باحترام الذات، وبالرجوع إلى إعطاء ريكور الأولويّة للأخلاق فهذا يترتب عنه تقدير الذات قبل احترامها، فتقدير الذات أساسي أكثر من احترامها، وكلاهما يمثلان المراحل الأخيرة لنمو الهويّة الذاتيّة، والتكامل يظهر في كون الأولى فعل وممارسة قائمة على العمل، والثانيّة تتشكل في جملة المعايير المتعاليّة التي تحمل في طياتها صفة الإلزام والإكراه، وبذلك تفرض نفسها على الفاعل، وهنا يمكن أن نلمس حقيقة التعارض بينما هو كائن وبينما ما يجب أن يكون.

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص343.

2- المصدر نفسه، ص343.

لقد شرع ريكور في دراسته هذه في إثبات أوليّة الأخلاق أو ما يعرف بالاستهداف الأخلاقي «استهداف الحياة الجيّدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة»[1]، وهي طموح كل إنسان بحث تنتج هذه الغاية تفاعل إيجابي بين الذات والآخر من خلال التقدير والحوار مع الآخر.

يرى بول ريكور أنّ الرغبة في حياة مكتملة وهو ما عناه أرسطو بالسعادة، هذه الرغبة تمكّن المرء من ربط الصّلة بالآخر، لأنّه لا يكون له إمكان في تمني هذه الرغبة إلاّ من خلال علاقة الصداقة والمحبة، ولذلك عرف ريكور الأخلاق بأنّها تمني الحياة الجيّدة والخيّرة من الآخر ومن أجله داخل مؤسسات عادلة، وهذه الغاية مرتبطة بالجانب العملي مهما كانت بساطتها، فالحياة الجيّدة تحمل في مضمونها الغايات والوسائل، وهذه الغايات تنطلق من قناعات راسخة بوجود هذه الحياة الجيّدة ثمّ يبحث عن الوسائل لبلوغ هذا الاستهداف الأخلاقي، وبذلك تكون الممارسة شرط لا غنىً عنه، ومهما يكن فإنّنا وفق هذه المسيرة الأخلاقيّة نلاحظ أنّ الذات تتخذ نوعا من الفردانيّة، مما يحيلنا إلى اللجوء إلى الآخر ولآجله لكي يتحقق جزء من المعادلة الثلاثيّة الحدود" استهداف الحياة الجيّدة، مع الآخر ولأجله وفي مؤسسات عادلة".

ب- مع الآخر ولأجله (العناية):

في الشطر الثاني من دراسة ريكور «استهداف الحياة الحقيقة من الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة» يقرّر ريكور بأنّ «تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يعاشا الواحد من دون فصل بينهما»[2]، أي أنّ ريكور يحاول الانتقال من لحظة الأنا التي تمثلت في الاستهداف الأخلاقي أي الاشتغال بالذات، إلى لحظة الأنت أي الانشغال بالآخر (مع الغير ولأجله) ويفرق ريكور تقدير الذات وتقدير الأنا فهو يتكلم على تقدير الذات تلك الذات التي

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص346.

2- المصدر نفسه، ص360.

تقدر ليلس لإنجازاتها بل لقدراتها، وهنا يشير ريكور لما يسميه ميرلوبونتي (Merleau Ponty) أنا أقدر الذي يتوسّع مفهومه من المجال المادي إلى المجال الأخلاقي «إنّي أنا ذلك الكائن الذي يقدر أنّ يقيم أعماله، وحين يقيّم أهداف بعضها بأنّها جيّدة وخيّرة يقدّر عندها أن يقيّم ذاته نفسها وأن يقدّر نفسه على أنّه خيّر وجيّد، أن خطاب "أنا أقدر" هو بالطبع خطاب يبدأ بالأنا غير أنّ التشديد الأساسي يجب أن يكون على الفعل، على المقدرة، على العمل التي تقابلها على الصعيد الأخلاقي، المقدرة على الحكم»[1]، وهذا ما يجعل الآخر مطلبا أساسيا في المسيرة من المقدرة على الفعل والتنفيذ أي التطبيق أي توسّط الآخر بين المقدرة على الفعل وبين الفعل بمعنى التنفيذ وهو ما يستدعي في الوقت نفسه وجود فضيلة أخلاقيّة وهي ما أسماها أرسطو بالصداقة التي هي مبدأ انساني وهذا ما يفسر لنا حسب غادامير أنّ كلمة «الأخلاق ethus ذاتها تدل على أنّ أرسطو يقيم الفضيلة على الممارسة والسجيّة ethos»[2]، والصداقة بمعناها الأرسطي فضيلة أخلاقيّة تستهدف الإنسانيّة، فسعادة الفرد تفرض وجود الأصدقاء ، ولهذا يمكن حصر غيريّة أرسطو في مبدأ الصداقة وحسب ريكور« الإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء»[3]، وهنا تتجلى معالم الغيرية التي هي في راي ريكور كانت محجوبة بفعل الأنانيّة ومحبّة الذات المفرطة، فالصداقة بهذا المعنى صفة أخلاقية تحاول تجسيد الرغبة في العيش معاً، ويجب أن نميّز حسب أرسطو بين الصداقة النفعيّة التي هي صداقة مصلحيّة تفاعلت فيها الأنا مع الغير لأجل الكسب وبين صداقة أرسطو التي يصفها بقوله: «هي صداقة النّاس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأنّ أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنّهم أخيار ،ازيد أنّهم أخيار بأنفسهم.. إنّ كلا الصديقين خيّر على الاطلاق في ذاته»[4]، ويمكن القول هنا أنّ فلسفة أرسطو الأخلاقيّة

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص361.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، ص424.

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص362.

4- أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص231.

تدور في فلك الصداقة، فهي التي تجمع بين الأنا والآخر، هذه الصداقة يمكن اعتبارها اللّبنة الأولى التي اعتمد عليها أرسطو في تحقيق الحياة الجيّدة، حيث تبدأ من تقدير كل ذات لذاتها وهذا ما يؤدي إلى انفتاح الذات على الذوات الأخرى بقصد العيش معاً .

ويساند ريكور الفلاسفة الأخلاقيين المعاصرين خصوصا أولائك الذي اعتبروا أنّ الإنسان كائن مسؤول أمثال ليفيناس وهانز يوناس، فالذات حسب ريكور مطالبة بالمسؤوليّة من قبل الآخر، والذي يتحكم في هذه العلاقة بين الذات والآخر هي الطبيعة النابعة من الذات، ولا يتمّ فهم جوهرها والإحاطة بها إلاّ عن طريق العمل الأخلاقي القائم على الأخلاق التطبيقيّة لا على أخلاق الواجب التي تتسم بالطابع النظري، فالمسؤوليّة حسب ليفينا هي من تحكم العلاقة بين الذات والآخر، فالشعور بالمسؤوليّة اتجاه الآخر هي التي ندرك بها حقيقة الوجود الحقيقي والمعنى الروحي للذات وهو ما عناه ليفيناس بقوله: «إنّني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي لله»[1]، وهنا ريكور مع ليفيناس وبالضبط في كون العلاقة بين الذات والغير تبنى بالدرجة الأولى على الإحساس بالمسؤوليّة أي تلك المتجهة من الذات إلى الغير.

لقد أصحت الغيريّة سمة بارزة في الفلسفة المعاصرة « إنّ غيريت الغير L'alterité de l'autrui موضوع صارم اليوم ممضبوط بفضل المناقشة المعاصرة، فيكفينا مؤونة التوقف معه طويلا ..غيريّة المتكلم الذي يقصدني؛ وغيريّة الفاعل الذي أنافسه وأتعاون معه، وغيريّة أصناف التاريخ الأخرى التي يتشابك معها تاريخي الخاص وغيريّة المسؤوليات المتقاطعة في قلب المسؤوليّة المتحمّلة»[2]، هذه الأشكال المختلفة للغيريّة وغيرها تصب في معنى واحد وتسبح في فلك واحد وتقرّ حقيقة واحدة وهو أنّ الذات لا تكتمل إلاّ بوجود الغير فهو الذي يشارك في الفعل.

1- نقلا عن، عبد الحليم عطيّة، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، 200، ص201.
2- بول ريكور، بعد طول تأمّل، ص140.

ج- في مؤسسات عادلة:

يعالج ريكور موضوع العدالة والمؤسسة كعصب أساسي ينتمي إلى الحكمة العملية التي تلجأ إلى الاستهداف الأخلاقي، ولهذا فالعيش السّعيد لا يكون له مكان إلاّ من خلال تأسيس جدلية الذّات والآخر على أسس متينة، ويلخص ريكور ذلك في كتابه "الانتقاء والاعتقاد" بقوله: «أذهب بعيدا من ناحية فلسفية في الفكرة التيّ تقضي بأولويّة الآخر وقد أكّدت عبر التّوق إلى حياة طيّبة، مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلّع إلى مؤسسات عادلة»[1]، وهنا يظهر تركيز ريكور على الغير كأساس الحياة السعيدة من جهة ومن جهة لأن الغير هو النواة مناصفة مع الأنا في بناء المؤسسة العادلة، ولهذا يرى ريكور بأنّ «الرغبة في العيش في مؤسسات عادلة يعود في الأصل إلى المستوى الأخلاقي العميق الذي يضرب بجذوره في الأخلاق الأرسطو طاليسية، أين يتجلى تداخل الصداقة مع فكرة العدالة، فالصداقة هي الأرضية الصلبة للعدالة كما يعتقد أرسطو»[2]، وهنا تظهر بوضوح معالم المشروع الريكوري من خلال التداخل بين الأخلاقي والسّياسي، فالمؤسسة هي ميدان تطبيق العدالة وهنا يعطي ريكور تصورا للمؤسسة يجعلها متأصلّة في تراث وتجارب الأفراد وخبرتهم فهي حسبه بينة العيش معا لجماعة تاريخية أو أمة أو منطقة باعتبارهم أفرادا منخرطين منذ بداية حياتهم في جماعة تاريخيّة معيّنة، ومن ثمّ تعبّر عن رغبتهم في العيش معا بشكل طبيعي، وهنا تلعب المؤسّسة دورا محوريا يسّهل على الأفراد المنتمين إليها الانخراط في نسيج موحد يسمح لهم باكتشاف قدراتهم بشكل مرن وسهل دون الشّعور بالظّلم أو القهر أو التكلّف أو التصنّع، فالعدالة بالمفهوم الريكوري «تمثل جزءا لا يتجزأ من أمينة

1- ريكور بول، الانتقاء و الاعتقاد ، تر،حسن العمراني ، دار تويقال للنشر ، ط 1، 2011،ص 80.

2- Gaëlle Fiasse, L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur, Analyses éthiques et ontologiques, Bibliothèque philosophique de Louvain, 69 Louvain – Paris, Peeters, 2006, p22.

العيش الراضي»[1]، فالأعراف تقّر أنّ كل عضو ينخرط ويرضى بالأعراف التي اتفقت علها جماعته التّاريخيّة، سيجعل حاجات ومصالح الأفراد الحيوية مرتبطة بالمصالح المتبناة جماعيا، وكذلك الخدمة الممكنة أو الواقعيّة للبعض من طرف البعض الآخر، فهذا مجتمع أخوي وتضامني يسوده الرّضا بما تقّره الجماعة أي المؤسسة.

ومن خلال هذا نجد أن المؤسّسة تتقدّم على كل مظاهر الحياة الفرديّة والجماعيّة، بل بنية لا يمكن اختزالها في العلاقات البنيشخصيّة رغم ارتباطها الواضح بها، وتجسّد في الوقت نفسه الشّكل العام والخلاصة النهائيّة للتحقق الذاتي، واتخاذ قرارات عادلة في حالات النّزاع التي نجد لها أرضيّة خصبة في الممارسة السّياسيّة[2]، لكن بفضل المؤسّسة «ستتعمق وتتسع إلى هؤلاء الذين لا نعرفهم، هؤلاء الذين ليست لهم وجوه وأصوات، مشروع فرداني أولا، مشروع بني ذاتي بعد ذلك، اكتمال أخلاقي للذات القادرة على الفعل وعلى الحكم، وفي النهاية مشروع مشترك، فهو متبنّي ومحمي بواسطة الخصائص المشتركة، لجماعتنا للمصالح، فخصائص المؤسّسة تتطلب تصورا محدّدا للسلطة»[3]. ومنه نستنتج بأنّ المؤسّسة التي نادى بها ريكور تمثّل إطارا عاما للجماعة التاريخية التي لها رغبة في العيش معا، وهذا يعني تعذر تحقيق الرّغبة في العيش المشترك دون الانتماء إلى المؤسّسة التي ننتمي إليها منذ ولادتنا، وبنا أنّ هذه المؤسّسة تقتضي تصورا محددا للسّلطة، فإنّ ضرورتها من أجل العيش معا لا تلغي استقلالية الفرد بل تدعمها ولكن في ضل المؤسّسة.

و هنا يظهر اقتناع ريكور بالارتباط الكبير بين المؤسسة والمجال الأخلاقي فالعدالة غاية أخلاقية تسعى لها المؤسسة «فتمني العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق بنفس

1- بول ريكور، العادل، ج1، ترجمة: محمد البحري وآخرون، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" قرطاج،2003، ص20.

2-بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص389.

3-jean de dieu molika liambi, la poétique de la liberté dans la reflexian éthique de paul Ricoeur, l'Harmathan, 2005, p236.

المستوى من السلوك الأخلاقي مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل التبادل في الصداقة، وما هو عادل هو بادئ ذي بدء موضوع رغبة وفقد وتمنّ. وهو يتجلى في أسلوب التمني قبل أن يتجلى في أسلوب الأمر»[1]، وكأن ريكور هنا يشترط ويربط تحقيق الذات بخيط رفيع لا يكون ولا يوجد هذا الخيط إلا داخل مؤسسات عادلة.

صحيح أنّ هدف المؤسّسة عند ريكور هي تحقيق الكمال، لكن هذا لا يعني إلغاءه لأهمية الفرد في تحقيق الرغبة في العيش المشترك في مؤسّسات عادلة، لهذا انتبه بشكل واضح إلى مسألة السّلطة، بل وحذر من الخلط بين السّلطة والتسلط وهذا ما أوضحه في كتابه "الذات عينها كآخر" إذ يقول: " ليس هناك شيء أخطر من الخلط بين السلطة والتّسلط، أو كي نستعمل معجم سبينوزا في كتابه الرسالة السّياسية، بين potenta السلطة، potesta و(التحكم)[2].

«إنّ هذا التحذير يرسم صورة الرّجل اليقظ على بول ريكور في جميع مناحي تفكيره ولا يقتصر على أحدها، وهو ما دفع به إلى توسيع دائرة المفاهيم والاشكالات التي تطرق إلى معالجتها، فالمؤسّسة التي أعطاها هذا القدر من الاهتمام، ليست مجرد معايير قائمة بذاتها، أو غايات متعالية، ولكنّها مشروطة بتحقيق العدالة وما يرتبط بها من قيم»[3]، ولهذا فالعدالة عند ريكور هي «عبارة عن فضيلة خاصّة، لكنّها تتميّز أيضا بطابع دينوتولوجي، فمفهوم العدالة يشير إلى الالزام، والواجب والحق.»[4]، وهنا تتجلى تاثيرا ريكور بالتراث الكانطي من خلال أخلاق الواجب ومن قبله بالتراث الأرسطي من خلال المساواة والتوزيع، إلاّ أنّ التباين واضح خاصة وأنّ دعوة كانط إلى تطبيقات العدالة لم تكن على مستويات المؤسسة بل على مستوى فكرة التعاقد، وعموما فكرة العدالة عند كانط ذهنية أي نظرية.

1- بول ريكور، العادل، ج1، ص20 .

2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص486.

3- رباني الحاج، العدالة والقيم الانسانيّة، دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ص 244.

4- jean de dieu molika liambi, la poétique de la liberté, p53.

لكن ما يميز بول ريكور في هذه المسألة، مسألة العدالة التوزيعية التي شكلت عنده مركزّية هامة تكتسي تصور جديد، أكثر رحابة، وأكثر إنسانية هو أنّه لا يلغي مفهوم ومكانة الذات في خضم تفكيره في العدالة، كعدالة توزيعيّة، العدالة التوزيعيّة تحيل على المساواة التناسبيّة، وليس على المساوات الحسابية، ففيما يخص الأفراد في حد ذاتهم، ريكور يحتفظ بضرورة المساواة الحسابيّة في الحقوق، والتّي تزيد من التساوي في الحظوظ، لكنّه أضاف إلى لفظ توزيع الخاص بالعدالة التوزيعيّة معنى يتجاوز الاقتصادي، لأنّ المجتمع بكامله منخرط في نسق التفكير، كنسق التوزيع، في نسق توزيعي وإعادة التوزيع، كل مؤسّسة مضطرة إلى التوزيع واقتسام الوظائف المختلفة، الامتيازات، الحقوق والواجبات بين الأشخاص المكونين لها[1]، حتى إنّه يعرف السيّاسة من جهة أنّها مؤسسة ومن جهة تبيان ذلك الشرخ الذي أقامه بين السّلطة والتسلّط إذ يقول: «يمكننا أن نعرف السّياسة على أنها مجموعة من الممارسات المنظمة المتعلّقة بتوزيع السلطة السّياسية، المسمى بطريقة أفضل السيطرة»[2].

يحاول ريكور تغيير وجهت نظر البعض حين ينقل العدالة من مشكلة أنها توزيع كما أقرها بشكل أو بآخر أرسطو إلى كونها مشكلة فهم وتأويل، أي أنّ العدالة لها تاريخ، وتراث وهو تاريخ تراث المؤسّسة، لأنّ المؤسّسة هي بنية الاقامة «فهي شرط إمكانيّة تسيير الذّات في العالم، والصداقة الفردية من أجل الآخر، فقط المؤسّسة تستطيع أن تضمن ارتباط القيم المجردة للعدالة، الأخوة، المساواة، استعمال قدرتنا على الفعل والتقويم، بناء مجالات العلاقات الوديّة والعاطفية، وكذلك التوسط بين الذات والكل الواحد، لحياة المؤسسات، لهذا يؤكّد ريكور بوضوح بأنّ الدخول إلى المؤسّسة يمثّل جزءا من مفهوم الحرية»[3].

بهذا تكون العدالة عند ريكور تتجاوز العلاقات الشخصيّة إلى العلاقات البنيوية، بحيث تمتد المؤسسة في عمقها لتشمل كل الأشخاص دون استثناء أو إقصاء، ودون الحاجة إلى

1- jean de dieu molika liambi, la poétique de la liberté, p 52.

2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص487.

3- رباني الحاج، العدالة والقيم الإنسانيّة، دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ص 245.

مقابلتهم وجها لوجه، ودون أن تهمل قدراتهم الخاصة على الفعل، فعل الحكم والتقدير، وبرأي ريكور فالتوسط المؤسّساتي هو «في صالح اكتمالنا، بالشكل الذي تجعل فيه المؤسّسة مشروعنا في الحريّة الفرديّة والبنيشخصيّة، مشرعا مشتركا لكن الالتزام المستمر والملموس للذات في عالم العمل وكذلك توسك وغيرية الآخر ليستا مرفوضتين ومجهولتين: ففي المؤسّسة إمكانية تطورها الحقيقي، الانجاز الأخلاقي للذات كحريّة، فعل ثلاثي الأبعاد من خلال الترابط بين الانخراط المستمر في الحريّة بواسطة الفعل، الثبات في الصداقة التوحيديّة والديمومة في المؤسسة»[1]، وخلاصة هذا كله هو أن ريكور يسعى جاهدا في تبيان أن السعادة الحقة هي العيش مع الآخر لأنّه أولوية من جهة، كون فعل العيش معه التي يراه أن تكون طيبة تحتوي الجميع وفق منظومة أخلاقية يقول في هذا الصدد: «بوسعي أن أذهب بعيدا من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير ما مرة أن الأخلاق تتعدد بالنسبة لي عبر التوق إلى حياة طيبة، مع الآخر، ولأجله، من خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة»[2].

2. كانط والأخلاق الواجبة والمعيارية : أخلاق الكونية :

كما أشرنا سابقا تقديم ريكور الأخلاق على الواجبة لا يعني أنه قام فضلا نمائيا بينهما، وإنما أراد معنى آخر وهو محاولة إبراز الغاية البشرية من الأخلاق وهي العيش الجدي مع الآخر ومن أجله وفي مؤسسات.

ينتقل بناريكور في هذه الدراسة من التراث الأرسطي المتمثل في الأخلاق الغائية إلى التراث الكانطي المتمثل في أخلاق الواجب ولكنه في الوقت نفسه يحاول توضيح نقاط التلاقي بين التراقين وخصوصا في مسألة الكونية ، يقول ريكور «أما بخصوص استباقات

1- رباني الحاج، العدالة والقيم الإنسانيّة، ص 246.

2- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص81.

الكونية (الكلية) التي يتضمنها المنظور الغائي ، أفلا يستطيع ان نقول بأن أرسطو حين وضع معيارا مشتركا لكل الفضائل ، وهو الوسط أو الحد الأوسط أو المتوسط[1].

وهنا يؤكد ريكورات الأرسطو لمسة لونية من خلاله أنه وضع معيارا واحدا مشتركا بين الكل تمثل في ما يسمى التوسط أو الحد الأوسط .

الذي اقتفى أثره ريكور واعتمد عليه في بناء كونيته من خلال تقدير الذات ، فرغم أن هناك قطيعة بين التراثين خصوصا التي أعلنها كانط لطريقة غير مباشرة أو مباشرة مع التراث الأرسطي، إلا أنه يدين أيضا له بطريقة مباشرة أو غير مباشرة و لا يمكن إنكار أثر الغائية على الفكر الكوني .

إن فلسفة الأخلاق تلامس الكونية وعند كانط تلامس الكونية من جانب الإرادة الخيرية وعند كانط تلامس الكونية من جانب الارادة الخيرية تلك التي تخيل جوهر الأخلاق الواجبة، وهي ارادة كونية نابعة من صميم الذات البشرية المفطورة على الخير ومن بين الأمور التي لا يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عدة خيرا على وجه الإطلاق، ومن دون قيد ، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة[2].

وهذه الإرادة الأخيرة ، ترجع بالأساس إلى العقل المطلق فهي " تتطابق مع الفعل الذي يقره العقل باعتباره موضوعا لا يقبل الخضوع لنبدأ الذاتية وما يفرزه من ترجمات للأنانية[3] ، فليس هناك تعارضي بين العقل المطلق والإرادة الخيرة إلا بين جهة إن التجربة التي تخضع لها الإرادة تعتبر خضوع طبيعي ناتج عن الميل العاطفي الخارج عن عينية القواعد الأخلاقية بينما تخضع الإرادة للتوجيه والالزام والواجب الأخلاقي فهي تعتبر عن صميم القيمة

1- بول ريكور، الذات بينهم ، بينها كاخر ص400.

2- كمال البكاري، ميتافيزقا الإرادة أحياء المعنى في الذات والسلطان ، دار الفكر العربي ، ط1 ، بيروت ، 2000 ، ص19.

3- بول ريكور ،العادل،ج2،ص346.

الأخلاقية الناتجة عن مبدأ الأمر الثابت والمطلق والكلي ، ويمكن في هذا السياق إعتبار الأخلاق الكانطية في خصوصيتها العريضة ترجمة صحيحة للتجربة الأخلاقية المشتركة التي لا تعد وفقها واجبة إلا قواعد الفعل التي تنجح في اختبار الكونية»[1].

وعلى هذا الأساس تقوم الأخلاق الكانطية على ذكرة الإلزام الذي من الواجب أن تخضع له كل ذات إكراها وتلبية لصوت يلفظ من بعيد وهو صوت الارادة الساكن في الذات الإنسانية النبي تسم بالشمولية والكونية ، يقوب كانط «يجب على دائما أن أسلك أن أجعل قاعدتي الذاتية قانونا كليا »[2]، بهذا أعلى كانط من الأخلاق إلى مضاف الصورية وهو يقطع حبل الوصال مع أخلاق أرسطو العملية فأخلاق الواجب تعارض مع الأخلاق الغائية

كونها أخلاق ذاتية تمتاز بالاستقلالية التي استنبطها ريكور من خلال تحكمية العقل على الأخلاق أو على التشريع الأخلاقي للذات التي يعي الأحكام من مصدر إرادة باطني مطلق وثابت، إن وعي الذات للفعل الأخلاقي هو الجواب الكافي عن سؤال ريكور الجوهري من ؟ وذلك في إطار البعد الواجبي للأخلاق[3].

إن احترام الذات ينتج عنه الاستقلال الذاتي واحترام الذات كما أشرنا سالفا يقابله تقدير الذات الذي وجدناه في الأخلاق الغائبة لكن احترام الذات يحيلنا بالضرورة إلى استدعاء مقولة الآخر ، هذا الأخير أي الأخر أعدم في الأخلاق الكانطية بحجة عدم الوقوع في الميل أو العاطفة ، أي أن كانط جرد الذات تجريدا واضحا حتى من الأخر وكل ما يحيط بها وهذه صيغة أخلاقية، الأمر وكل ما يحيطيها وهذه صيغة أخلاقية ، الأمر الذي يرمي بالذات إلى حب الذات وهي صيغة انحرافيه الأخلاقية وتبعد كل الابتعاد عن الأسس العلانية التي تتسم

1- كمال البكاري ، ميتافيزقا الارادة أحياء المعنى في الذات والسلطان ، دار الفكر العربي ، ط1 ، بيروت، 2000 ، ص19

2- ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة محمد فتحي ، دار النهضة ، ط2 ، لبنان، بيروت ، 1969 ، ص70.

3- فايزة شرماط ، ص38.

بها الأخلاق ، وهو ما يؤدي بها مباشرة إلى الانحراف و هو الشر الذي يفتح المجال للذات ورغباتها بعدة عن سلطة العقل ، يقول كانط «ستضع في التناقض مع ذاتها ، ومن إذن على أي نحو أن نستقل مكان قانون كلي للطبيعة وهي بالتالي شعار مع المبدأ الأسمى لكل واجب»، وتجدر الإشارة إلى أن ريكور كثيرة من الفلاسفة يعتبر مسألة الشرفي الإنسان لغز محير كيف لا و هو حال فك الغاز الذات من خلال الفوضى فيها بشكل عميق وهو الذي جعله بعيد صيانة الإلزام الأخلاقي الواجبي على النحو التالي : «توصف فقط بحسب المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من أن تزيد من ألا يكون ما يجب ألا يكون، أي الشرح»[1].

أ- في مبدأ الرعاية والمعيار :

يحاول ريكور هنا إبراز مبدأ الرعاية من المنظور الكانطي ، تمر يحاول إيجاد صلات القرابة بين الرعاية الكانطية والرعاية الأرسطية ، فهي تتخذ شكل المعيارية في الأخلاق الكانطية من خلال مبدأ الإلزام الذي يستمد من القاعدة الذهبية، التي يراها قاعدة مشاركة بين الأخلاق الأرسطية و الأخلاق الكانطية ، يقول ريكور : «و بالطريقة نفسها التي بان لنا فيها أن تقدير الإرادة الخيرة كخيرة من دون قيد هو الذي يؤمن عبور استهداف الحياة الجيدة الخيرة وانتقالها الأخلاقي الواجبي في مبدأ الإلزام ، كذلك فقد بان لنا أن "القاعدة الذهبية " هي التي تشكل صيغة الانتقال المناسبة بين الرعاية و الأمر المطلق الكانطي الثاني ، وكما كان الحال مع التقدير الذي نحمله للإرادة الخيرة، فإن القاعدة الذهبية تبدو و قد أصبحت جزءا من هذه الآراء، و المبادئ التي تنادي بها فلسفة أرسطو الأخلاقية »[2]، و حسب ريكور هناك توافق بين كانط و أرسطو في مسألة القاعدة الأخلاقية للرعاية رغم المرجعية الكانطية في مبدأ الرعاية الإنجيل.

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر ، ص422.

2- المصدر نفسه، ص 422-423.

إن الرعاية عند أرسطو ترتبط بالصداقة من خلال المساواة و المشاركة في الحياة من أجل تحقيق غاية العيش الجيد مع الآخر و من أجله وفي ظل مؤسسات عادلة، و لكنها عند كانط تنحو منحى سلبي لعدم وجود مبدأ التكافؤ بين الفاعل والمتلقى، «فغياب التساوي أو التماثل له انعكاسه الصرفي القواعدي ، في التعارض بين صيغة المعلوم لفعل الفعل وصيغة المحصول في القول "يفعل معك " أي في تلقى الفعل، و الحال إن أمر من الرعاية إلى المعيار الواجبي مرتبط ارتباطا كليا بعدم التماثل الأساسي هذا لأن عليه تقوم كل الإنحرافات الخبيثة للتفاعل و التشارك في العمل إنطلاقا من التأثير السيء و انتهاء بجريمة العقل»[1].

ومن العصب كما يرى ريكور وجود مواقف تشارك و تفاعل في العمل دون أن نجد فيها مظاهر العنف الذي هو في منظور ريكور تلك « السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة أخرى»[2]، هذه السلطة ليس حكرا على مجال بل موجود في كل نشاطات الحياة المختلفة ، ومبدأ هذا العنف هو الشر هذا اللغز المحيّر الذي سيطر على الذات، فيفقدها إحترامها وتقديرها لذاتها فهو سبب رئيسي في تغير المجتمعات و انقلابها « فلا يمكن لأي شخص أعمل فكره في شؤون التاريخ و السياسة أن يبقى غافلا عن الدور العظيم الذي لعبه العنف دائما في شؤون البشر»[3]، فهو المؤثر في سلوكات الأفراد و المفسر للمجتمعات و المعتمد للأمم سواء كانت ماديا أو معنويا و الذي يتبع من مصدر السر ، هنا تحاول أخلاق الواجب الرد على كل ما يسبب العنف من خلال الرفض « في كل مرة أخلاق الواجب ترد على العنف، و إن كانت الوصية لا تستطيع إلا أن تتخذ شكل المنع فذلك بالضبط بسبب الشر، عن كل أشكال الشر تجيب أخلاق الواجب بكلمة لا»[4].

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر ، ص424.

2- المصدر نفسه ، ص424.

3- حنا أرندت، في الضيق ، ترجمة ابراهيم العريس، دار السائي،بيروت،ط ،(د.ت) ،ص10.

4- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص427.

ب- من الحس بالعدالة إلى العدالة :

كما رأينا أرجع أرسطو العدالة إلى معنى الفضيلة ، ولهذا فالعيش السعيد لا يكون له مكان إلا من خلال تأسيس جدلية الذات والآخر على أسس متينة، ويلخص ريكور ذلك في قوله : «أذهب بعيدا من ناحية فلسفية في الفكرة التي تقتضي بأولوية الآخر، وقد أكدت عبر التوق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله ، ومن خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة»[1]، وهنا يظهر تركيز ريكور على الغير كأساس للحياة السعيدة من جهة، ومن جهة أخرى لأن الغير هو النواة مناصفة مع الأنا في بناء المؤسسة العادلة ، فهذه الرغبة في العيش في مؤسسات عادلة تعود جذورها على المستوى الأخلاقي العميق إلى الأخلاق الأرسطوطاليسية، أين يلتقي تداخل الصداقة مع العدالة وذلك داخل مؤسسات تعترف بالمساواة ومبدأ التوزيع العادل بين الناس، لكن ما موقف كانط من مبدأ العدل والمساواة وهو الذي يركز على الأخلاق المعيارية والواجبة ؟

الحس بالعدالة يرغمنا على الرجوع الى فكرة الفردانية كونها تدل على مبدأ الحس الذاتي، اما فيما يخص مبدأ المساواة « القوة الاخلاقية على الرغم من وجود حالتين للمساواة؛ وهما المساواة البسيطة التي يتم فيها توزيع الحصص حسب النسب الممنوحة للأفراد وفقا لمبدأ تفاوتي، وعلى العموم فان مبدأ كانط لا يخرج عن دائرة الواجبية والأدابياتية فهو بالصيغة الفلسفية شكلاني ايضا أو صوري، فهو على الاساس المعياري بعيد كل البعد عن التطبيق المؤسساتي وفقا لما يطمح اليه الانسان كهدف أسمى وهو العيش في ظل كنف مؤسسات عادلة تحفظ له النظام و الحق»[2].

فدعوة كانط الى تطبيق العدالة لم تكن على مستويات المؤسسة؛ بل على مستوى فكرة التعاقد، وعموما فكرة العدالة عند كانط ذهنية؛ أي نظرية.

1- بول ريكور، الإنتقاء في الإعتقاد،ترجمة حسن العمراني ، دار نوقال للنشر ، ط 1 ، 2011 ، ص80.

2- فايزة شرماط ، فلسفة الاخلاق عند ريكور، ص 38.

إن فكرة التعاقد هي الخيط الرفيع الذي يجلبنا لفهم فكرة العدالة عند كانط، فالتعاقد في معناه العام يتطلب وجود الاخر وبعد ذلك مؤسسات الحقوق والحريات وفق ما يقرره القانون والبقاء صحيح، والتي صيغت من نظرية الحق، يقول ريكور: «عادل كل فعل يمكن أو تمكن قاعدته للحكم الحر لكل شخص بأن يتعايش مع حرية كل آخر وفق قانون كوني»[1]، فالحرية تعني حرية الفعل إي امتلاك القدرة على التدخل في حقل التفاعلات ولا يحكم المبدأ إلا بالتشريع الخارجي متماشيا أثره حقل (التعايش مع)، وأخيرا لا يقتضي من حيث دلالية الإلزام إلا القانونية أي التوافق مع القاعدة و ليس الأخلاق بالمعنى الدقيق أي «طاعة الواجب كواجب أو معنى آخر القناعة "gescinnug"»[2].

ومن المعلوم أن زاولز حاول حل مشكلة العدالة من خلال كتابة نظرية العدالة من خلال اقتراحه "الإنصاف" لأن هذا الأخير يسم الوضع الأصلي للعقد الذي من المفروض أن ينبثق العدل عنه، و يشترط رولز « وجود عقد أصلي بين أشخاص أحرار و عقلانين همهم أن يدافعوا عن مصالحهم الفردية ، التعاقدية والفردانية تسيران يدا بيد »[3].

وتجدر الإشارة إلى أن راولز يلتقي مع كانط في رفض مبدأ النفعية، هذه الصفة النفعية غائبة، فهي تعتبر العدالة هي الحد الأقصى للخير للعدد الأكبر من الناس، وقد ساءت هذه الفكرة في الفلسفة الأنجلوساكسونية بالخصوص مع جون ستيوارت مل، وهذه الغائية النفعية تخلق هوة كبيرة بين التصور الغائي للنفعية والتصور الادبياتي الواجبي بشكل عام، وهو ما يرفضه كل من كانط وراولز وهابرماس؛ أي رفض إنزال التعاقد من الانصاف العقلاني إلى النفعية الذاتية الغريزية.

1-بول ريكور، العادل ، ص460.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر ، ص441.

«ان النظرية الرولزية في العدالة هي من دون ادنى شك نظرية ادبياتية واجبية من دون اساس متعالي ترندستالي لماذا ؟ لأن وظيفة العقد الاجتماعي هي استخراج محتويات مبادئ العدالة من إجراء منصف (fair) من دون أي التزام بالنسبة للمعايير الموضوعية المفترضة للعادل»[1]؛ أي أن راولز اعتمد بصورة مبدئية على نظرية العقد الاجتماعي، لكن من خلال تعديلها من حالتها الكلاسيكية الى مزجها بالعقلانية الكانطية أو الاخلاق الواجبية، فهو يرى أن الناس يسيطر عليهم «حجاب الجهل»[2].

ونعني بذلك المعرفة الشكلية والسطحية لقوانين والفلسفيات والمصالح التي يتمتع بها الأفراد في مؤسسات عادلة، ويشترط لتحقيق العدالة تعميم مبدأ المساواة على جميع أطراف وشرائح المجتمع .

تجدر الإشارة إلى أن جون راولز لا يرفض ما جاء به ارسطو عن فكرة العدالة في شكلها التوزيعي؛ بل يحافظ التوزيع على دلالته العقلانية والاجتماعية والغائية من أجل بث روح العدل داخل المجتمع فتوزيع الثروات والمكاسب والحقوق والواجبات هو أساس فكرة التوزيع، لكن من دون شك مشكلة التوزيع تحيلنا إلى مشكلة جديدة وهي مشكلة المساواة والتفاوت على أي أساس يكون التوزيع ؟

هذه المشكلة يواجهها راولز كما واجهها أرسطو وكل فلاسفة الأخلاق ، فـ« راولز يفكر أولا في عدم المساواة التي تؤثر في الحظوظ الأولى عند الدخول في الحياة ، والتي يمكن أن ندعوها "مواقع الانطلاق" (the starting places) أنه يفكر كذلك طبعا بالتفاوتات المرتبطة بنوع مساهمات الأفراد في مسيرة المجتمع، وكذلك في اختلافات المؤهلات

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص442.

2- المصدر نفسه، ص441.

والمهارات والفعالية في ممارسة المسؤولية ..الخ، تفاوتات لم يستطيع أو لم يرد أي مجتمع معروف التخلي عنها»[1] .

لكونها واقع لا يمكن إنكاره فهي تفاوتات طبيعية واجتماعية وثقافية وعملية ناتجة عن نشاطات الأفراد داخل مختلف المجتمعات، كما كان الحال عند أرسطو في تعريفه للمساواة التي ربطها بالتفاوت ، من حيث القدرة على الاداء و الفعل والاستحقاق، قد تولد عن هذا الأمر حسب رونر إدراج مبدأين للعدالة، «المبدأ الأوّل يؤمن بالحريات المتساوية للمواطنية (حريات التعبير ، والتجمع والتصويت، وإمكانية التعيين في الوظائف العامة)، أما المبدأ الثاني فيطبق على ظروف اللامساواة التي لا يمكن تجنبها والتي أثرناها قبل قليل ، إنه يضع قسمة الأول الظروف التي يجب وضع بعض التفاوتات فيها والتي تعتبر أفضل بالنسبة إلى تفاوتات أكبر وكذلك بالنسبة إلى توزيع متساو، أما في قسمة الثاني فإنه يساوي بقدر المسطاع بين التفاوتات المربطة باختلافات السلطة والمسؤولية»[2]، وهذا ما أسس لمبدأ الاختلاف، فالمبدأ الثاني يضع قدرة العقل واستطاعته على إدراك التفاوت، ومحاولته في نفس الوقت إيجاد طرق متساوية وهذا ما يعرف بمبدأ الاختلاف الذي «هو طريقة الوضع الأكثر مساواة والذي يتماشى مع قاعدة الإجماع»[3].

يمكن القول بأن النظرية الأخلاقية التي تطرح قضية المبدأ تظهر لنا مدى معيارية الحكم الأخلاقي عند كانط وصورته المتعالية ومدى تجريديته نظرية العدالة عند راولز « رغم محاولة إدراجهما في المفهوم الاجرائي رغم أن راولز ينطلق منذ بداية دراسته لنظرية العدالة بين الواقعة التعددية تحديدا إلى تمييز المجتمع للبحث عن ماهية المبادئ العامة التي يمكن

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص447

2- المصدر نفسه، ص448.

3- المصدر نفسه، ص449.

لأعضاء الجماعة السياسية مهما بلغت درجة اختلاف وجهات النظر بينهم أو بين مصالحهم وأن يتفهموا أحوالها بعرض الإصلاح على معيارية معينة لبلوغ مجتمع عادل» [1].

ولكن هذه في الواقع تطرح فكرة خيالية النظرة التي تؤمن بفكرة العقد الاجتماعي رغم الاختلافات الواقعة داخل المجتمعات. أو تجريدية المبدأ الإجرائي الراولزي لحل مشكلة العدالة والمساواة، وقد اعتمد راولز على خلفية لطرح الكانطي التي قادته إلى التزام الحياد الإيديولوجي وهو ما يسمى بالوضعية الاصلية situation imaginaire يكون كل المشاركين فيها محجوزين عن منافسهم الشخصية وانتماءاتهم الايديولوجية.

وفي مثل غطاء الجهل يجد الافراد أنفسهم يتجردون من مصالحهم الفردية داخل المجتمع، ثم تجردهم من كل الأهواء والميولات الذاتية .

يري ريكوز من خلال نقده لنظرية العدالة عند راولز أن «هناك تمفصل داخلي بين القاعدة البنائية التي ترتكز على الحكمة العقلية المجرد ، فهي تتحدث بكل طلاقة عن كونية الإنسان و استقلال الذاتي و غائبيه الذاتية وعليه فإن قاعدة الحكم الأخلاقي قبلية سابقة عن كل تجربة إنسانية»[2].

وهذا ما يجعل فكرة العقد وهمية وخيالية وإذا كان الرغبة في العيش مع الآخرين و لأجلهم في مؤسسات عادلة هي رغبة كل مجتمع، فإن اعتماد مبدأ التوزيع الراولزي يعد هو الآخر مبدأ تجريدي لم يحدد منافع الناس المختلفة والتي هي معروضة للتوزيع .

1- فايزة شرماط ، فلسفة الاخلاق بول ريكور، ص 43 .

2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

3. الحكمة العملية و العقل الأخلاقي :

ينتقل بنا ريكور من طابع التحليل النقدي الفلسفي إلى الطابع الأدبي المأساوي وهو ما يسمى بالتراجيديا، فبعد عرضه للأخلاق الأرسطية الاستهدافية التي تحاول تحقيق غاية الإنسان وهي العيش مع الآخر ومن أجله وفي إطار مؤسسات عادلة ، انتقل إلى الأخلاق الواجبية التي تتخذ صفة الإلزام عنوانا لها، وبتحليله لها أدرك مدى مثاليتها وذاتيتها فهي غير قابلة للتحقق إلا عن طريق اقتناع الذات بالحكم الأخلاقي مع الاعتراف بوجود حالات تفلت منها الذات وتمارس الأخلاق بعيدا عن الواجب والالتزام والتعالي الكانطي بطريقة عادية وبنزاهة وبدون أي ضغط وبكل اقتناع، وهذا ما يعرف بالحكمة العملية التي تعني ممارسة العقل الاخلاقي وفق ما اقتضته الظروف وهي ما تجعل الانسان في حالة تحدّ من أجل إثبات الذات وسط الزخم الكثير الذي يحيط بالذات كالعادات والتقاليد.

أ- الفعل الاخلاقي من تراجيديا انتيغوني:

يقتحم ريكور كما ذكرنا بابا جديدا وهو باب الطابع الادبي المأساوي أو ما يسمى بالتراجيديا وقد اختار بتأني في دراسته الاخلاقية العميقة للفعل الإنساني والتي تنطلق أساسًا من تفويض بنفس البشرية التي تنغمس في الآلام واللذات وكل ما يدور في فلك النفس من حالات نفسية والتي تؤثر في كل سلوكات الإنسان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة خيرًا كانت أو شرًا والتي على حسابها يبنى الحكم الأخلاقي وتنجر عنه المسؤولية الأخلاقية .

لقد أضاف ريكور بعدًا ثالثًا في فلسفة الأخلاق، فالأخلاق الغائية هدفت إلى إنتاج الحياة السعيدة للإنسان، والأخلاق الواجبية حاولت أن تعرف الإنسان على مبدأ الواجب والإلزام واحترام القواعد الأخلاقية، فالبعد الثالث أدرجه ريكور في سياق تراجيدي مأساوي للفعل ترمي بأحداثها إلى البعد التاريخي والثقافي.

إن مأساة انتيغوني التي اختارها ريكور كنموذج لصياغة الفعل الأخلاقي في بعده التاريخي ترسم ذروة الصراع بين طرفين احدهما يمثل العاطفة وتحركه مشاعر الصداقة

والأخوة ، وهذا ما تجسد في شخصية انتيغوني، والآخر يمثل الجانب السياسي والالتزام بالجانب القانوني السائد في المدينة .

وهو ما تجسد في شخصية "كريون" هذا الصراع أدى إلى انتحار " انتيغوني " شنقًا وخطيبها هيمون وهو ابن كريون وانتحار زوجة كريون كذلك بعد أن علمت بموت ابنها، كل هذه المأساة تجعلنا نتعمق في موقف كل طرف و حدود صلاحياته وتبريراته اتجاه الموقف الأصلي الذي تسبب في خلقه بولينيس وهو شقيق " انتيغوني" ، الذي قاد حربًا ضد بلده وهذا يعد خيانة وعدم دفنه بقرار من كريون يمثل مطلبًا شرعيًا، وعاطفة أخت انتيغوني اتجاه أخيها تعد أيضًا مطلبًا شرعيًا، ومخالفتها للقانون يصب في رابطتها الأخوية ، فهنا تتصادم قاعدتين إحداهما أخلاقية والأخرى قانونية. ونتيجة تعصب كل موقف لرأيه أدى إلى إنهاء هذه التراجيديا بالانتحار، «فالهوس العاطفي الذي يدفع كلاً من البطلين المتنازعين إلى اتخاذ المواقف المتطرفة القصوى، يجعلنا نستغرق في عمق مظلم من الحوافز والبواعث لا يستطيع أي تحليل للنيات الأخلاقية أن يحيط به كليًا»[1]. وفي ظل هذا المشهد المأساوي نتساءل: ما موقف كل طرف وما (مسؤوليته) من هذا الحدث ؟

هناك صراع حقيقي بين الإنسان الذي يريد ممارسة حريته في أفعاله، وبين تلك الأقدار التي تسوقه نحو متاهات لا يدري نهايتها وهنا تتعلق الأخلاق بين (غائية) الفعل وميتافيزيقا الالتزام .

هكذا يمكن وصف الحكمة العملية بأنها ذلك المتغير الذي يتبع الظروف، فهي كسبت قاعدة مطلقة وثابتة كما كان عند كانط من خلال أخلاق الواجب فهي تدخل في سياقات مختلفة وتحملها ذات متميزة ، كما أنها تتخذ عدة وضعيات أخلاقية مختلفة، و لابد من تراتبية القيم الأخلاقية، وهنا توجب القاعدة الأخلاقية على ضرورة تطبيق الفعل الأخلاقي

1- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ص 461.

وفقًا للاختيار و القرار و هو ما ذكرناه في تراجيديا انتيغوني، حيث يكون من الضروري اختيار أحد الاختيارات بشكل حاسم، ولكي يجد القانون الأخلاقي منفذا له في الحكم والمساهمة في تطبيق العدالة، لكن بعض القوانين التي تشرع في المؤسسات الاجتماعية والسياسية تدفع الإنسان و ترغمه وتجعله في وضعية صعبة خاصة في فرض الاختيار السيء والأسوأ، وهذا ما نجده مجسدًا كمثال في قانون الإجهاض، فهو قانون يجعل صاحبه في وضعية أخلاقية صعبة بين المقدرة على التصرف في إنهاء الحياة والقدرة على الاقتناع بهذا الفعل، ومن ثمة التغلب على المطلب الإنساني والغريزي والعاطفي الذي ينتهي كمأساة في حالات كثيرة.

ب- أخلاقيـات السياسـة :

اختار ريكور المجال الاقتصادي للبحث في العلاقة بين السياسي و الأخلاقي، حيث يركز عليه –المجال– فهو في رأيه «الكفاح المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للشغل وترشيد العلائق بين الإنتاج والتبادل (التجاري) والاستهلاك»[1]، فالدولة توحد التنظيمات البشرية للشغل وتكافح الطبيعة من أجل التبديل النافع ، فالاقتصاد هو تلك القواعد المنظمة للنشاطات الإنسانية الهادفة للربح .

وعلاقة السياسة بالاقتصاد حملت في مسرح التاريخ على عدة أوجه، فالماركسية مثلاً صراعها مع الرأسمالية من خلال القضاء على الملكية الخاصة، و رفضت الاقتصاد الحرّ وكل ما ينتج عن الرأسمالية اقتصاديًا وسياسيًا، هذه السياسة أوقعت المجتمعات المعادية للرأسمالية والليبرالية في أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية .

والحديث عن الأنظمة الاقتصادية يحيلنا إلى الحديث عن العمل، هذا الأخير كان سببًا رئيسيًا في قيام الظلم في كثير من المجتمعات، مما أدى إلى اللا استقرار واللا أمن وهو ما

1– بول ريكور، من النص إلى الفعل 'أبحاث التأويل' ، ترجمة محمد برادة وحسن بورقية، مكتبة دار الأمان ، ط1، الرباط – 2004 ، ص 274.

أشارت إليـه حنّة ارندت أيضا حيث وصفت المبادرات التي تقوم بها السلطة اتجاه الشعب بقولها: « إن حلت التوتاليتارية في استخدام رقابتها المطلقة بدلت الدعاية بالتلقين العقائدي وشرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الإيديولوجية »[1].

وعلى عكس الطرح الميكافيلي الفاصل بين السياسة والأخلاق باعتبار السياسة تستند على القوة التي تفتقدها الأخلاق، فإن ريكور يرى استمرار الدولة ونجاحها يجب أن يرسم داخل دائرة القيم الأخلاقية كالحوار والتسامح.

وفي رأي ريكور الصراع الناتج في الوقت المعار بين الدول راجع بالأساس إلى سيطرة نزعة القوة على نزعة الأخلاق، والافتقار إلى أخلاق المسؤولية والاقتناع، وهذا ما يولد حروبًا تمارس فيها كل أشكال العنف المفرط وتساهم في إنتاج ديكتاتوريات التي تبتعد كل البعد عن الممارسات الأخلاقية خصوصًا في السياسة. وهكذا تعتبر السياسة الميدان الخصب للصراعات المختلفة .

ومن المعروف أن غياب شمس العدالة هو السبب الرئيس في قيام الظلم والصراع من خلال نهب الثروات المختلفة، وفي دراسة ريكور للمؤسسة والصراع يحاول البحث في العلاقة بين السياسي والأخلاقي، حيث يؤكد على ضرورة إدراج القواعد الأخلاقية السامية في الممارسات السياسية والاجتماعية، وهنا تظهر كونية العلاقات الإنسانية وهو ما أشار إليه كانط من خلال قاعدة الاحترام، ولكن مهما كانت الأخلاق تظهر في سيرورة متتالية إلا أنها يجب أن تتخذ طابعًا تطبيقيًا يأخذ نوعاً من الممارسة والفعل وهي ما تحول الأخلاق من المبدأ الكوني المطلق إلى مبدأ الفاعل المسؤول الذي قام بالفعل عن حرية واختيار، وهذا ما تمثله الحكمة العملية لأن الذات تنفلت في التجربة الاخلاقية من الواجبات و الإلزامات،

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

لتفصل في أمرٍ من الأمور أحيانًا في الحياة المعاشة، وهذا ما يوجب النظر إلى الفاعل والعمل معًا.

ج- الحكمة العملية في الطب :

تنطلق الحكمة العملية دائمًا من قاعدة ضرورة احترام الآخر من الجانب القانوني والأخلاقي خصوصًا في الميدان الطبي وبالتحديد في علاقة الطبيب بالمريض في إطار ما يسمى بالبيوتيقا وفي نزاهة الطبيب والمخبري والحدود التي تفرضها عليهم الأخلاق من جهة و في التجارب المخبرية من جهة أخرى، وهنا وجب طرح الكثير من الأسئلة، منها : هل من واجب الطبيب قول الحقيقة للمريض ؟ أم من واجبه إخفاءها عنه ؟ وهو ما أكد عليه كانط الذي يعتبر «أن قول الحقيقة لا يعتبر واجبًا إلاّ اتجاه أولئك الذين لهم الحق في الحقيقة»[1]، على اعتبار أن الكذب لا يسيء إلى الغير فقط بل إلى الإنسانية جمعاء ، أما بيتر كمب (Peter Kamp) فيعطي استثناء للكذب في كتابه "الأخلاق والطب"، حيث يصبح واجبًا في حالة اللحظات الأخيرة للمريض، وفي هذه الحالات علينا بالتعاطف نحو كائنات ضعيفة معنويًا وجسديًا كي نستطيع أن نسمع صوت الحقيقة.

إن تسمية المرض هي شيء، أما البوح بدرجة خطورته والحظ القليل بالبقاء على قيد الحياة فهو أمر آخر .. غير أن هناك مواقف عديدة، أكثر مما نعتقد، حيث يمكن تبليغ الحقيقة أن يصبح الفرصة المتاحة للتفاهم حيث يتم تبادل الأخذ والعطاء تحت شعار التسليم بالموت[2]، فالحياة والموت أمران يتجاوزان التوقعات البشرية دون الإغفال عن تلك القوة السلبية التي يستعملها صاحب السلطة على الآخر التي تأخذ معنى الطاعة أو الولاء أو الإذلال الذي يولد معادلة غير متكافئة بين الجلاد والضحية ، وهو نوع من العنف تمارسه ذات على أخرى أو سلطة على أخرى. وهو ما تكلم عنه فيلسوف التواصل الألماني

1- فايزة شرماط، فلسفة الاخلاق عند بول ريكور، ص 53.

2- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ص 508.

هابرماس في فلسفة أخلاق التواصل، حيث أوضح أن العنف في الخطاب اللغوي «يفقد القدرة على التواصل ويقضي على المبدأ الصوري للاختلاف إذ تتطابق المناقشة العقلانية مع الحالة المتتالية للكلام إلى الحد الذي تغدو معه شكلاً من أشكال التواصل الذي لا يمارس داخله أي تعسف أو إجحاف أو اختلاف للعقبات أو إقصاء»[1].

وربما أعظم ما تعذب به الذات تلك السلوكيات العنيفة خصوصًا في الجانب الجسدي الجنسي الذي تتعرض له النساء تحت غطاء العلاقة الحميمية، وهذه المظاهر بين الأنا والآخر ينبت فيها الشر رغم أن أخلاق الواجب ترفق هذا بمجموعة من الأوامر التي تقصد الارادة مثل لا تكذب ، لا تتعدى إلا أنها لا تخرج عن دائرة الصورية .

إن موقف كانط يتجلى في أن الواجب الأخلاقي يقرض على الذات الاحترام و الخضوع لقاعدة التعميم الكلي فلكي تصل الذات إلى مستوى المعيار الأخلاقي عليها أن تخطو عبر ممر الاستهداف الأخلاقي، الذي تتلاقى فيه بالغير وتتفاعل معه من خلال مختلف مجالات الحياة، و هنا تتركب بنية الحوار بين الذات والآخر، لكن عند بلوغها مصاف المعيارية تصبح كونية إنسانية و تتخذ استقلالا ذاتيًا «وهنا يكون مفهوم الشخصي بوصفه غاية في حد ذاتها يأتي ليقييم التوازن مع مفهوم الإنسانية لأنه يدخل في صياغة الأمر المطلق» [2]، وهنا غاية كانط ذاتية صورية لا تشبه غاية البرغماتية، يقول كانط :« مملكة الغابات ليست في الحقيقة إلا مثلاً أعلى »[3]، وهنا يؤكد ريكور بأن كانط أدرج الغير داخل نظام شامل مطلق رغم تأكيدها على الجانب الذاتي.

وحسب ريكور فإن هناك أطروحتين مختلفين وجب فهمهما وسماعهما وسماع حجج كلا من أنصارهما لكي تستطيع الحكمة العملية إدراج موقف، فبحسب أنصار المعيار البيولوجي

1–فايزة شرماط، الأخلاق عند بول ريكور، ص 53 – 54

2–بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، ص 432.

3–كانط ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 134.

من أجل تحديد وجود شخص بشري أو غيابه، فإن الشخص والحياة لا ينفصلان لأن هذه الأخيرة تدعم وجود الشخص؛ أي له الحق في الحياة في حالة الشك، لا يجب المخاطرة بقتل إنسان. « إن مفهوم المخاطرة هذا ، وهذا ما نسلم به ، يدخل الحجة البيولوجية في منطقة الحكمة العملية غير أننا نستطيع أن نتساءل إن لم يكن على الحكمة العملية من دون أن تسقط من حساباتها كلمة المعيار البيولوجي أن تأخذ بعين الاعتبار ظاهرتي العتبة والمرحلة، اللتين تضعان موضع التساؤل الخيار، البحث بين أمرين هما الشخص أو الشيء»[1].

إن التدخل في المعيار الأخلاقي والأبحاث البيولوجية يكمن عندما يبحثان في حالات تطور الجنين البشري والحفاظ على التراث الجيني أو "الجينيوم Génome" أو يبحثان في حالات أخرى من مراحل الجنين مثل الإجهاض الذي يحتاج إلى فطنة حقيقية للحكم عليه، وهو ما سماه ارسطو بـالفرونيوموس "Phronumos"، وعليه فسلطة القانون هي هنا مبررة عندما تتدخل لتحكم على هكذا حالات وأخرى مثل الموت الرحيم ، استئجار الارجاب ، بنوك النطاف .. الخ.

عمومًا يمكن القول بأن الحكمة العملية في هذه الوضعيات التي تمس حياة الإنسان وبمصير الأجيال القادمة في خضم هذا التطور الذي أصبح أسرع من وعي الإنسان به وبأخطاره تسعى إلى محاولة إيجاد حلول وسطية تعطي كرامة للإنسان وتضمن له إنسانية، وفي نفس الوقت لا تقف عائقًا أمام التطور البيولوجي الذي ساعد على القضاء على أكثر من الأمراض والأوبئة، وهو ما يتيح تدخل القضاء في بعض الوضعيات البيولوجية خاصة الحديثة ويفرض منطقة من خلال منع ما يجب منعه وقبول ما فيه فائدة، ويراعي الجانب الأخلاقي .

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 510.

الواضح هنا أن الأخلاق لم تبق حبيسة الصورية؛ بل أخذت بعدًا عمليًا فعليًا من خلال الضوابط الإلزامية التي تمتلك قوة القانون، هذا الأخير الذي يدافع عن ضمائر الأفراد من خلال مؤسسة اجتماعية مثل البيوتيقا، التي ظهرت لأسباب كثيرة أبرزها التطور الرهيب في مجال البيولوجيا.

خـاتمة :

في الأخير يتضح لنـا بعد هذه الرحلة البحثية في الأخلاق الريكورية أن ريكور فيلسوف موسوعي و عميق، استنطق تاريخ الفلسفة الأخلاقية وتوقف عند محطتين بارزتين في تاريخ الفكر الفلسفي خصوصًا من الجانب الأخلاقي ، حيث بدأ مع ارسطو من خلال كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس التي تتميز بالطابع الغائي الهادف إلى الحياة السعيدة، وكانط من خلال أخلاق الواجب التي تبحث في الأمر المطلق الصادر عن المبدأ الكوني واستطاع ريكور أن يدرج بحثًا خاصًا به توسط كل من ارسطو وكانط من خلال مشروعه الحكمة العملية التي كانت تحليلاً للنموذجين السابقين، والتي عرض فيها فلسفته الأخلاقية التي مست العديد من النقاط كالحكمة العملية في السياسة والأخلاق والطب.

المبحث الثالث: الحكمة العملية في التّاريخ:

المطلب الأول: التاريخ الشمولي عند هيغل :

نحاول في هذا المجث عرض فلسفة التاريخ عند أحد كبار فلاسفة القرن التاسع عشر ومن أكثرهم تعقيدا أو غموضا وصعبا على الفهم ، وتجدر الاشارة الى الفيلسوف الألماني هيجل والحديث عن فلسفة التاريخ عند هيجل هوني الحقيقة الحديث عن فلسفته كليا، «فمصطلح الفلسفة يعني عند هيجل منهجا لفهم حركية التاريخ قبل كل شيء لذلك يبدو من شبه المستحيل أن نتحد عن هيغل دون أن نتحدث عن تاريخ البشر»[1]، ولذلك فإن الدارس لفلسفة التاريخ عند هيجل سيلاحظ انه يدرس كل فلسفة هيجل في كل جوانبها، ولكن هذا لا يعني أنها بسيطة بل هي معقدة كنسيج متكامل لا يجب اهمال خيط من خيوطه لكي يتحقق الفهم، ولفهم فلسفة التاريخ عند هيجل وجب التطرق لأبرز مفاهيمه ألا وهو الجدل الهيغلي "**الديالكتيك**" ، فهو المفهوم الذي يعوّل عليه أي باحث لفهم التاريخ عند لأنه يمثل العصب الرئيسي في فلسفة هيجل التاريخية .

1-الديالكتيك الهيغلي :

حاول هيغل من خلال فلسفته تقديم محاولة فلسفية متكاملة تهدف الى حل جميع المشكلات الفلسفية التي تدور حولها بعض وجهات النظر الخلافية في تحليلها وتفسيرها، فمن خلال رؤيته التاريخية نظر إلى كل شيء موجود في الواقع نظرة تطورية، حاول من خلالها تفادي الأخطاء الشائعة في وقته وخصوصا في ما تعلق بمشاكل التطور في الطبيعة أو في التاريخ.

إنّ الكلام عن هيغل يقودنا لا محالة الى التكلم عن الجانب الثوري الحقيقي في فلسفة هذا الفيلسوف الا وهو الجدل أو الديالكتيك الهيغلي وقد عرفه بقوله : «هو

1- جوستاين غاردر، عالم صوفي، ص379.

مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع بل انه أيضا كل معرفة تكون حقا علمية »[1]، وهنا يربط هيغل الجدل بكل شيء ولا يحتكره على ميدان معين وتجدر بنا الاشارة إلى أنّ الجدل أو الديالكتيك يرجع إلى الفعل اليوناني الذي كان معناه في الأصل فن الحوار أو النقاش أو الجدال[2].

ويرى هيغل أنّ كل ما يدور في الكون يتسم بالطابع الجدلي فجميع الاشياء تحمل في طياتها طابعا جدليا وهو ما سماه هيغل بالجدل المتناهي[3]، أي أنّ كل شيء يخضع لتحول الدائم ، والجدل الهيغلي كما اشرنا ليس حكرا على ميدان معنى بل يشمل كل الميادين الاخلاقية السياسة القانونية، فهو موجود في كل الاشياء لأنها في حالة دائمة من الصراع والتناقض فكلها متناقضة وعليه يمكن القول أن الجدل الهيغلي ليس مجرد منهج فلسفي فحسب انما هو تعبير عن الحركة الباطنية للسيرورة الروحية الشاملة، فالروح التي تتطور وتترقى تحتفظ دائما بشتى المكاسب التي وصلت اليها يقول هيغل «فتاريخ العالم اذن مسار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعي بذاتها اعني لكي تكون حرة »[4].

يتألف الجدل الهيغلي من ثلاثية هي :

الفكرة ونقيضها ، التركيب بين الطرفين « إنّنا في البداية نتناول فكرة ناقصة فتؤدي متناقضاتها الى أن يحل محلها نقيضها ، غير أنّ هذا النقيض تظهر فيه عيوب نفسها فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن التصورين في تصور ثالث، ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا

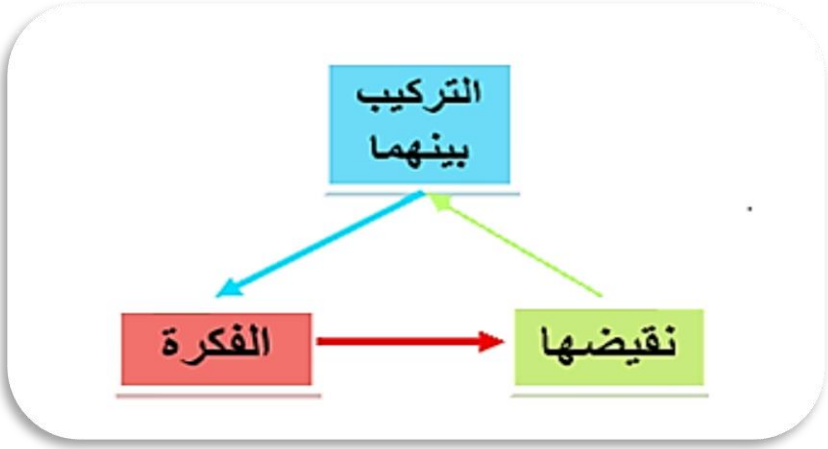
1- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ، ط1 ، بيروت ، 1983 ، ص 217

2- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل واخرون ، المركز القومي للترجمة ، ط1 ، القاهرة ، 2013 ، ص 124

3- انظر : يوسف سلامة مفهوم السلبي عند هيغل ، المجلس الاعلى الثقافي ، القاهرة 2001 ، ص3

4- هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، 1974، ص 43

خطوة نحو "الحقيقة "الا انه بدوره يكشف عن متناقضات فينشأ من جديد موضوع ونقيضه، ثم يرتفع هذا التناقض بينهما فقي تآلف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة»[1]. بمعنى أنّ الجدل الهيغلي جدل صاعد هادف إلى بلوغ الحقيقة المطلقة التي يعتمد على التدرج من خلال الصراع والتناقض بين الافكار على شكل سلم لولبي .



إذا كان الجدل الهيغلي هو عصب فلسفة التاريخ عند هيغل فان التناقض هو العصب المحرك لهذا الجدل ، يقول ول ديورانت : "ان التاريخ عند هيغل – حركة منطقية (جدلية) وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يستخدم فيها المطلق أثر الشعوب إثر الشعوب والعباقرة إثر العباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور نحو الحرية.. هذه العملية المنطقية (الجدلية) في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي؛ إذ لا شيء خالد، وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ يوجد تناقض وتعارض لا يقوى على حله سوى صراع الأضداد، والتاريخ هو نمو نحو الحرية

1- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 299.

وتطوره"[1] فالصراع ظاهرة كونية يشمل كل المجالات الطبيعية والاخلاقية والسياسية التاريخية لا يمكن تجاوزها فهو ناتج عن تلك التناقضات الناتجة عن صراع الأضداد.

2-أسس المنهج الجدلي الهيغلي :

يقوم الجدل الهيجلي على مرتكزات هي :

أ_الترابط : يعني ان لا ننظر الى الاشياء على حدى، بل هي مترابطة مع غيرها وليست منفصلة عنها فعلاقات الاشياء ببعضها هي التي تعطيها معنى تماما مثل الدراسة التجريبية ففهم الانسان ثم ادارك العلاقات حتى يصل الى التفسير الصحيح، هكذا هو المنهج الجدل عند هيغل [2]

ب_ التغير الشامل : بطبيعة الحال المنهج الجدلي الهيغلي يقوم على التغير الشامل من خلال الفكرة ونقيضها ثم التركيب بينهما وهكذا دواليك دون نهاية .

ج_ تفاعل الاضداد : وهي حركة دائمة كونية، فالفكرة لا تستقر حتى يجد ضدها ويرى هيغل ان الشيء عندما يتحول الى ضده وعندما يناقض ذاته فان يعبر عن ماهيته[3].

3-فلسفة التاريخ عند هيغل :

تتحلى فلسفة التاريخ بحق عند هيغل من خلال كتابيه الشهرين محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الأول، "العقل في التاريخ." والمجلد الثاني، "العالم الشرقي." فالأول يمثّل الجانب النظري والثاني يمثل الجانب التطبقي، ولا يمكن فهم فلسفة

1- ويل ديورانت Kقصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة 1988، ص 381 .

2- علي ليلة بناء النظرية الاجتماعية (سلسلة النظريات الاجتماعية) الكتاب الاول المكتبة المصرية، الاسكندرية ص 154

3- هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية للنشر، القاهرة 1970، ص156.

هيغل في التاريخ الا من خلال النسق العام لفلسفته . ويستند نسقه الفلسفي على أساسين : الميتافيزيقيا والمنطق وعلاقته ببعضهما .

«تقوم ميتافيزيقا هيغل على أنّه ليس في الوجود كثرة، سواء كانت ذرات أم أفراد وظواهر أو أية وحدات مستقلة، فذلك كله راجع الى خداع التجزؤ، اذا ليس من موضوع حقيقي الا الكل أو المطلق على حد تعبيره، وليس الكل هنا مجموع أجزاء وانما وحدة مطلقة لا تعتمد على شيء خارج عنها، فهي كل شيء على الاطلاق، الذات والموضوع معا واقع التجربتين ومثل التصورين اذ لا ثنائية بين عالم الواقع وعالم المثال ، فما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي ، فالفكر والوجود يتحدان في هذا المطلق» [1]. هنا تتضح معالم فلسفته في التاريخ بمعالم شمولية.

في البداية يحدد هيغل مناهج معينة لدراسة التاريخ هي :

أ- **التاريخ الأصلي:** والمقصود به هو ذلك التاريخ الذي يدونه المؤرخ ويعيشه، أي مؤرخ عايش ما يؤرخه مثل هيروبرت عند اليونان[2]، أي تاريخ ذلك المؤرخ الحي لما يعايشه ويدونه.

ب- **التاريخ النظري:** وهذا النوع يختلف مع التاريخ الاصلي اذ يغيب حضور المؤرخ في الاحداث فهو يدون ما لم يعايشه ، فهو يتجاوز العصر الذي يعيش فيه رجوعا الى ما قبله ويروي أحداثا لم يراها[3].

ج- **التاريخ الفلسفي** : وهي دراسة التاريخ من خلال الفكر وهو بحق فلسفة التاريخ، فالتاريخ تاريخ الانسان والفكر هو جوهر الإنسان وحقيقته وهذا ما قصده هيغل عندما ربط التاريخ بالعقل ، وما أكد أنّ العقل هو حاكم التاريخ ومحركه.

1-أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 205

2- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ، ص 35

3- المرجع نفسه، ص 36

4-العقل حاكم التاريخ ومحركه :

يحتل العقل مكانة بارزة في تفسير هيغل للتاريخ ، فهو حسبه الذي يحكم التاريخ لأنّه منبع الفكر الذي هو نداء حركية التاريخ، وما التاريخ الا لحظات تطور الافكار أي الوعي، فتاريخ العالم مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة"[1]، وقد مرت هذه حسب هيغل بثلاثة مراحل نحو الحرية هي :

أ- **الحضارات الشرقية القديمة** : منها الصينية والهندية والفارسية والفرعونية، وتتسم هذه المرحلة بأن الناس كانوا عبيدًا للحكام والحرية حكم على الحاكم ويسميها هيغل مرحلة الطفولة .

ب- **مرحلة الثانية** : مثلتها حضارة اليونان والرومان اتسمت بارتفاع درجة الحرية أكثر من الامم السابقة ولهذا يرى هيغل ان كل عهد يأتي يكون ارقى من العصر الذي سبقه وان يزور المجتمع الحر هو نهاية التاريخ [2]، وشبهها هيغل بمرحلة المراهقة .

ج- **المرحلة الثالثة** : وتمثل الامم الجرمانية التي تمثل روح العالم الجديد ، ويقول برتراند راسل «لقد بلغ تمجيد المانيا جدا يجعلنا نتوقع ان نجدها التجسيد النهائي للفكرة المطلقة التي لا نتمكن بعدها ان يحدث تطور أبعد »[3]، وشبهها بمرحلة الشيخوخة. والملاحظ في هذا التفسيرات أن هناك تجاهل خاصة للحضارة الاسلامية مما يبرز نوعا من التعصب العرقي الذي كان مادة دسمة لنقد هيغل.

5-وسائل تحقق الروح :

1- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، ص43.

2- فؤاد كامل واخرون، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2013، ص 124.

3- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3 ترجمة محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012 ص312

إن مفهوم الروح في فلسفة هيغل يأتي على راس منظومته الفلسفية فهي تعني العقل ايضا ومن المفيد استطحاب هذين المعينين لان مقولة الروح هنا رديف لمقولته العقل او الفكرة المطلقة او الوعي المجرد فالروح عند هيغل وحدة مثالية ، وليس النفس والوعي والعقل الا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بدون انقطاع [1].

ومن الاقوال المأثورة عند العرب بالأضداد تعرف الاشياء هذا ما يستعمله هيغل ايضا في تعريفه للروح من خلال الثقل هو ماهية المادة فكان الحرية هي ماهية الروح وكل صفات الروح لا توجد الا داخل الحرية ، والتاريخ الكلي هو عرض للروح ويعمل على اكساب المعرفة[2].

فالروح هي التي جعلت الانسان انسان ، ومنه تنطلق جل التطورات في العلوم والفنون وكل الشؤون الاخرى وكلها لها علاقة بحرية الانسان وارادته ووعيه[3].

وهنا يتجلى ربط هيغل بين (الروح و العقل ، التاريخ ، والحرية) وهو ما تتميز به فلسفته ، فالعقل هو الوجود الحقيقي الذي يظهر في الطبيعة و ويصل الى التحقق في الانسان داخل مسرح التاريخ ، ويحقق العقل في التاريخ هو الروح وبذلك تغدو الروح هو القوة المحركة للتاريخ .

فأفعال الناس تصدر عن حاجياتهم وانفعالاتهم وطبائعهم و مواهبهم الخاصة وهي متابع السلوك الانساني وهو التاريخ وهذا لا يكون الا داخل الدولة، فهي التحقق الفعلي للحرية وهي الغاية النهائية المطلقة توجد لذاتها ، فمكانة الانسان لا توجد الى داخل الدولة ولا يكون حرا الى داخل كيان سياسي هو الدولة.

1- ولترستيس، فلسفة هيغل، ج2 ، فلسفة الروح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3 ، بيروت، 2005 ، ص 15.

2- هيغل ، العقل والتاريخ ، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 2007، ص 87.

3- هيغل مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المعنم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط1، القاهرة، 2001، ص 23.

6-مستويات تحقيق الروح :

يرى هيغل ان روح العالم يعي نفسه على ثلاث مراحل :

العقل الذاتي :

ويعني عند هيغل روح العالم نفسه في الفرد ، ثم الدرجة الاعلى وهي العقل الموضوعي وهو وعي الروح العالم نفسه في الدولة وذلك من خلال اجتماع الناس وتواصلهم أو اخر هذه المراحل ((الوعي المطلق)) وهو اعلى درجات هو العقل من خلال الفن والدين والفلسفة[1].

يقول هيغل : « وعلى حين اننا قصرنا اهتماماتنا على فكرة الروح ، ونظرنا الى كل ما يحدث في تاريخ العالم على اعتبار انه تجلى لها فحسب ، وذلك لان الفلسفة لما كانت تشغيل نفسها بالحق ، فإنها تبحث فيما هو حاضر بطريقة ابدية فلا شيء من الماضي قد ضاع عندها ، لان الفكرة في حاضر دائم فالروح خالدة ولا يوجد عندها ماضي او مستقبل وانما جوهرها حاضر آني »[2]، فما التاريخ إلا تاريخ الروح وما مساراته الى مسارات وتدرجات الروح فالروح هي التاريخ.

7-الأساس الجغرافي لتاريخ العالم :

1- جوستاين غاردر، عالم صوفي، ص388-389

2-هيغل، العقل والتاريخ ، ص157.

يؤكد هيغل في كتابه العقل والتاريخ بان العلاقة مع الطبيعة التي تساعد على التاريخ روح شعب ما ، اذا ما قارنا بينها وبين شمول الكل الاخلاقي ، وبين وحدة تلك الفردية التي هي مبدأها الفعال تبدو عنصرا خارجيا[1]، ففي هذا الشطر يحاول أن يبين هيغل الارتباط الوثيق بين التاريخ والجغرافيا وان الموثق الجغرافي له اثر كبير على الشعب وثقافته وهو ما نجده ايضا عند كلود برنارد اذ هناك شيئيان تؤثران في الكائن الحي الأولى هي البيئة الكونية الخارجية والثابتة هي البيئة العضوية او الداخلية[2]، فالطبيعة الخارجية تؤثر بشكل كبير على السير وحتى على سلوكاتهم وعاداتهم ويقول هيغل «مجال اهتمامنا هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من جميع صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته التي هي ثمرة لكل هذه التربة »[3].

ويستبعد هيجل هنا منطقتين؛ المنطقة الحارة والمنطقة المتجمدة من مسرح التاريخ، فهما حسبه ليستا بيئتين صالحتين لبروز التاريخ، كذلك استبعد كل من أمريكا واستراليا لأنها غير معروفتين إلا حديثا، ولهذا يمكن القول أن هيجل يفضل المنطقة المعتدلة فهي البساط المناسب الذي تمشي عليه عجلة التاريخ وخصوصا منطقة البحر الأبيض المتوسط، فهو الذي يربط بين ثلاث قارات ولهذا جعلها مركزا لتاريخ العالم حيث بقول: « فهاهنا تقع اليونان منارة التاريخ، وهنا – أيضا– القدس في الشّام وهي مركز اليهودية والمسيحية، وفي الجنوب الشرقي تقع مكة والمدينة مهد الديانة الإسلامية، ونحو الغرب تقع دلفي وأثينا، وإذا سرنا أبعد في طريق الغرب وجدنا روما وعلى شاطئ البحر الأبيض المتوسط – أيضا– مدينة الاسكندرية ومدينة قرطاج، وعلى ذلك فإن البحر المتوسط هو قلب العالم القديم،

1 –هيغل، العقل والتاريخ ، 2007 ، ص158 .

2– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1 ص 222 .

3– هيغل العقل والتاريخ، ص 157 .

فهو يتحكم فيه ويشعّ فيه الحياة وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ العالم»[1]، بمعنى أن البحر الابيض المتوسط هو مركز الذي تدور حوله الحضارات القديمة، لكونه يربط بين ثلاث قارات، ولكونه يربط بين أغلب الدول.

أمّا عن التقسيم الجغرافي يقسم هيجل المناطق الجغرافية إلى ثلاث مناطق، حددها انطلاقا من الفروقات الجغرافية التي وجب اعتبارها فروقا جوهرية وعقلية وهي:

1- **الأرض المرتفعة:** قاحلة، سهولها واسعة، وتتميز بوجود أماكن كثيرة واسعة، تشيع أكثر في وسط أسيا والصحراء البربرية في إفريقيا، ومن سمات سكانها انقسام عائلاتها فرديا، والانتقال الدائم من مكان لآخر، ويتمتع سكانها بالكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى[2].

2-**سهول الوديان:** وهي سهول تجري فيها الأنهار، وتوجد خاصة في الصين والهند ومصر، وتشيع فيها الزراعة، فهي المصدر الأساسي للرزق، كما تتميز بالانتظام في الفصول ويعرف سكانها ثباتا في الأرض؛ أي يتموقعون لملكيتها[3].

3-**الأرض الساحلية:** وهي التي يفصل بينها البحر، فالبحر حسب هيجل يعطي حركية اللامحدود، فالبحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح والنهب والقرصنة من جهة، وإلى التجارة والكسب الشريف من جهة أخرى[4].

8-التاريخ من الطفولة إلى الشيخوخة:

1 -هيغل، العقل والتاريخ، 2007، ص158 .

2- المصدر نفسه، ص168- 169.

3- المصدر نفسه، ص170.

4- المصدر نفسه، ص170-171.

تقريبا مثل فلاسفة الدورة الحضارية كابن خلدون الذي شبه الدولة بالكائن الحي، الذي يولد ويمر بالطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة التي فيها الهرم والزوال، يشبه هيجل التاريخ ومساره بالشمس في شروقها وغروبها، فآسيا هي بداية التاريخ، يقول هيجل: « لقد أشرقت آسيا ضوء الروح»[1]، فآسيا تمثل لحظة الشروق، أما أوروبا فتمثل لحظة الغروب ونهاية التاريخ، وهذه المرحلة تسير وفق مراحل:

– الشرق بدأت فيه مرحلة الطفولة (الصّين والهند)، حيث كانت الحرية فيه عند فرد واحد، ثم مرحلة الصبا مثلتها آسيا (بلاد فارس ومصر)، ثم مرحلة المراهقة التي مثلتها اليونان، تليها مرحلة الرجولة ومثلتها الدولة الرومانية، وأخير مرحلة الشيخوخة مثلها العالم الجرماني، والشيخوخة تختلف في معناها عند هيجل مع المعنى الطبيعي، فإذا كانت تعنى في الطبيعة الضعف والانحطاط فإنها تعني عند هيجل بالاكتمال والنضج وهذا واضح في قوله: « إذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها»[2] .

خاتمة نقدية:

1 – هيغل ، العقل والتاريخ ، 2007 ، ص183 .

2– المصدر نفسه، ص 194.

يتضح لنا في الأخير أن فلسفة التاريخ عند هيجل فلسفة قائمة بذاتها، اتخذت من الروح أو العقل مركزا لها، ولكن تبدوا صيغة التعصب طاغية على فلسفته في التاريخ، خاصة تركيزها على المركزية الأوروبية وبالأخص على ألمانيا، وهو ما عابه عليه الكثير من الدارسين للتاريخ كأرنولد تويمبي، فقد استند هيجل في بناء نظريته على مسلّمة مفادها أنه ليس للفرد روح مستقلة، وإنما هي جزء من المجتمع، ولذلك كان التقديس للمجتمع الذي يمثل عند هيجل الدولة، ومنه فتقديس هيجل للروح نابع من تقديسه للدولة وهذا يعني إقصاء وجعله دون قيمة، كما أن هذه النظرة بالتحديد جعلت قادة الفكر في الحزب النازي يسعون إلى تقديس ألمانيا واستبدلوا بذلك عبادة الله بعبادة الدولة، وهذه في نظر تويمبي كارثة أخلاقية[1]، فالدولة هنا أصبحت غاية وليست وسيلة.

كما تجاهل هيجل الحضارة الإسلامية ومرّ عليها كأن لم تكن، ولم يذكرها في تقسيمه لمراحل التاريخ وهذا خطأ كبير من فيلسوف كبير، كما وقد تجاهل هيجل الجانب القيمي والأخلاقي ولم يجعل له معيارا لقياس الأفعال الخيّرة أم الشريرة؛ بل وقد برر في العديد من الحالات الكثر من الجرائم لبعض الحكام واعتبرها مسارا طبيعيا تقطعه الروح، يقول أحمد محمود صبحي معلقا على فلسفة التاريخ عند هيجل: « تقول فلسفة هيجل التاريخية على أصول مكيافلية – بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا– فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولا ببأس الشعوب، وقد أصبحت نظريته التاريخية جزء من ايديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية؛ إنه النظام النّازي»[2]، وأخيرا منظوره للحرب والسلام خالف المعهود، فالحرب عنده حالة ضرورية طبيعية تحرك الشعوب ولا تجعلها تتكاسل.

المطلب الثاني: فلسفة التاريخ عند بول ريكور :

1– مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، ص252.

2– أحمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، ص216.

قبل الشروع في تبيان الخطوط العريضة والنقاط الأساسية لفلسفة التاريخ لفيلسوفنا بول ريكور وجب علينا تبينا أبرز خيوط نقد بول ريكور لفلسفة التاريخ عند هيجل.

يرى بول ريكور في كتابه الشهير " الزمان والسرد" وبالتحديد في جزئه الثالث بأن التاريخ عند هيجل يختلف عن تاريخ المؤرخين إذ « لم يعد التاريخ الذي تتخذ منه الفلسفة الهيجلية موضوعاتها الرئيسية هو نفسه تاريخ المؤرخين، بل هو تاريخ فيلسوف، ويتحدث هيجل عن تاريخ العالم وليس عن تاريخ كلي لماذا؟ لأن الفكر القادر على منح التاريخ وحدة – أي فكرة الحرية– لا يفهمها سوى شخص جاب فلسفة الروح كلها»[1]، أي هو ذلك الشخص الذي فكر بالظروف التي تصنع الحرية العقلية والواقعية في مسارات تحقق الروح وهذا ما نجده عند الفيلسوف دون غيره، فالفيلسوف يؤمن بأن العقل ليس مجرد مثال عقيم، بل هو عبارة عن قوة، وليس مجرد تجريد، هذه الحقيقة لا نجدها عند المؤرخ الذي يضعها في دائرة الافتراض فقط.

إن العقل « قوّة لا متناهية تنتج خلافا للقوة المتناهية الظروف الصالحة للتحققها هذه العقيدة الفلسفية تلخص خير تلخيص (ظاهرية الروح) وكذلك (الموسوعة)، وتتولى مرة أخرى تفنيدها وتتولى مرة أخرى تفنيدها العنيد للانشطار بين نظام شكلي للفكرة ونظام تجريبي يقوم على الوقائع. فما هو واقعي هو عقلي، وما هو عقلي هو واقعي. »[2]، هذا الاعتقاد الذي يحكم كل الفلسفة الهيغلية للتاريخ لا يمكن تقديمه إلا بطريقة مفاجئة ودفعة واحدة كلية يساوي بين الواقع والعقل .

إن أبرز فكرة اعتمدها ريكور لنقد هيجل اقترحه بأن: « الفكر الوحيد الذي تحمله الفلسفة هو الفكرة البسيطة عن العقل – فكرة أن العقل يحكم العالم – وأن تاريخ

1– بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص292.

2– المصدر نفسه، ص293.

العالم بالتالي هو عملية عقلية»[1]، هذه الفكرة تمثل جوهر فلسفة التاريخ عند هيجل، فهي عقيدته الفلسفية، فالروح في مسارها هي التي تصنع التاريخ، لكن « ماهي الروح الكلية التي تجمع بين ارواح الشعوب وروح العالم؟ هل هي نفسها الروح التي كانت تطلب في فلسفة الدين، وترفض معاً الحكايات ورموز الفكر المجازي ؟ وإذ انتقلت إلى حقل التاريخ، هل تستطيع روح مكر العقل أن تظهر بمظهر آخر غير روح لاهوت خجول، مع أن هيغل ولا شك حاول جاهدا أن يجعل الفلسفة لاهوتا دهرياً؟»[2]، هنا ينتقد ريكور هيجل ويشكك في مسارات الروح، روح هيجل التي لا تعرف حقا كما يرى ريكور ما إذا كانت انسانا أم إلها.

ويتساءل بول ريكور مرة أخرى « كيف يمكن لانحدار أرواح شعب آخر أن يشهد على خلود روح العالم؛ أي خلود الروح الكلية بما هي كذلك؟ وكون الروح الكلية تدخل على التوالي في هذا التصور التاريخي أو ذاك، هو نتيجة لازمة لإثبات (الذي ما زال محركا) حول كون الروح الكلية روحا واحدة طوال تعييناتها المختلفة»[3]، أي أن مسارات الروح المختلفة لا تجعل الروح متعددة؛ بل واحدة، ولكن يتساءل هيجل مرة أخرى: كيف يمكن الجمع بين أرواح الأمم المختلفة في روح عالمية مفردة؟ وهل روح الشعب هي الروح العالمية؟ إن كل هذه الانتقادات أو بالأحرى إعادة القراءات لريكور اتجاه هيغل أدت إلى رفض فلسفة التاريخ التأملية، ولكن هذا الرفض مشروط بتقديم البديل لكي يكون الرفض مؤسسا.

1. تأولية الوعي التاريخي:

1- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص305.

2- المصدر نفسه، ص306.

3- المصدر نفسه، ص295.

يحاول بول ريكور في هذا العنصر التخلي عن فلسفة التاريخ التأملية وإعطاء البديل لها والتأكيد على الديالكتيك المفتوح، يتسائل ريكول «هل مازلنا نستطيع وقد تركنا هيجل وراءنا الادّعاء أننا نفكر بالتّاريخ وزمان التّاريخ؟ قد يكون الجواب بالنفي إذا كان المقصود من فكرة "الوساطة الشاملة "أن يستنفذ حقل الفكر، ولكن يظل هناك مجال لطريق آخر ألا وهو الوساطة المفتوحة النهائية و الناقصة وغير المكتملة، أعني شبكة منظورات متقاطعة بين انتظار المستقبل وتلقي الماضي وتجربة الحاضر من دون الإلغاء (Aufheburng) في كلية قد يتطابق فيها العقل التاريخي مع واقعه»[1]، وهنا تسقط مقولة هيجل كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي، لتصبح في المنظور الريكوري بعض ما هو واقعي عقلي وبعض ما هو عقلي واقعي في مجال الديالكتيك مفتوح وليس مغلق؛ أي أن ريكور يقلب ترتيب المشكلات ويبدأ من مشروع التّاريخ، من التّاريخ الذي علينا صنعه بغية اعادة الكشف فيه عن جدل الماضي والمستقبل وتبادلاتهما في الحاضر، ويختم ريكور نقده لفلسفة التاريخ عند هيجل بدعوة قرائه الذين سحرتهم أفكار هيجل والذي يعترف أنه كان منهم إلى «التّخلي عن فلسفته يمثل جرحا لا يلتئم، وذلك بالضبط على عكس الجراح التي تعتري الروح المطلقة لابد أن ننتمي إلى هؤلاء القراء ما لم يقعوا في ضعف الحنين ، شجاعة الانخراط في الحداد»[2].

2. المستقبل وماضيه:

1- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص313.

2- المصدر نفسه، ص311.

يحاول ريكور من خلال هذا القلب تبيان أن هذا القلب يساهم بشكل كبير في التخلص من أكثر التجريدات الناتجة في الغالب من توقعاتنا المستقبلية وتأويلاتنا المتجهة نحو الماضي، الناتجين عن النسيان.

يستعين ريكور لمحاربة النسيان بما قدمه رينهارت من خلال مقولتي (فضاء التجربة وأفق التوقع)، وهو اختيار حكيم في نظر ريكور خصوصا فيما يتعلق بتأويلية الزمان التاريخي، فالتجربة تميل نحو الاندماج والتوقع يميل نحو تشتت المنظورات وكلاهما يشترط الآخر[1].

أ- التأثر بالماضي:

يرى ريكور أن كلمة التراثية تدل على ذلك الأسلوب الصوري للتلاحم الذي يضمن استمرارية تلقي الماضي، أي تدل على التبادلية بين تأثيرية التاريخ ووجودنا المتأثر بالماضي، بحيث تنطوي على العادات والتقاليد التي هي منقولة وفي جوهرها معاني، فهي تشمل أي موروث يتم تلقيه في إطار نسق تراثي رمزي، ومن ناحية عملية في إطار شبيه تراث نصي شبه لغوي، وتكون هذه التقاليد بمثابة مقترحات للمعنى[2].

يؤكد ريكور أنه من الضروري «أن نعيد التأكيد على إبراز تأطير التاريخ وملازمة وجودنا – متأثرين- بالماضي على كوكبة الدلالات التي تتجمع حول مصطلح التراث»[3]، كما يؤكد ريكور من جهة أخرى على وجوب جمع التراث مع تعاقب الأجيال، الذي يؤكد على الجانب البيولوجي.

3. التّاريخ والسرد:

1- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص 315.

2- المصدر نفسه، ص343.

3- المصدر نفسه، ص344.

إن السرد جمعه سرود من أصل الفعل" سرد "والسرد اسم جامع للذروع، وعلى دخولها عمل الخلق ويسمى سردا[1]، وفي لسان العرب لابن منظور يقال سرد الصوم ولّاه وتابعه[2]، وهكذا يعني السرد في عمومه التتابع في سياق جديد، ومن جانب آخر تعني كلمة (narratologie)علم السرد والسرديات أو علم الحكي[3]، ولا تبتعد الدلالة الاصطلاحية للسرد عن دلالته اللغوية «إذ يتمثل السرد في نقل الوقائع وتقديمها في قالب لغوي شفهي أو كتابي من قبل شخصية أو مجموعة من الشخصيات»[4].

يعتبر السرد من أكثر المفاهيم المتداخلة مع التاريخ، فالسرد وتفعيل الماضي وإعادة إحيائه في قوالب جديدة فهو لا يخرج عن صورة الاعتراف بالآخر، إن السرد عند ريكور ليس مجرد سؤال يقع داخل تخوم الوجود الفردي؛ بل هو حصيلة تراث ممتد قبل وجود الذات وبعدها وهو ما يظهر في قول ريكور: « لكن هل من الصحيح أن التراث يتم تداوله من النفس الى النفس عينها إلا يتم تلقيه دائما من شخص آخر؟»[5]

في نقطة فعل التكرار السردي يمكن القبض على نقطة اجتماع السرد والتاريخ، فلا يمكن الحديث عن حدث ماضي إلا من خلال التكرار السردي الذي هو عنصر جوهري في التاريخ.

4. الحبكة ودورها في تفعيل العلاقة بين السرد والتاريخ:

1– الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب المعنى ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان، 2014، ص360.

2– بن منظور، لسان العرب، م2، ص604.

3– يوسف وغليسي، السردية والسرديات قراءة اصطلاحية، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، مليلة، ط1، 2004، ص109.

4– جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014، ص47.

5– بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ص 111.

أ- مفهوم الحبكة:

الحبكة هي أيضا من الوجوه البارزة في تفعيل علاقة السرد بالتاريخ، فهي من ناحية المفهوم ترجع إلى أرسطو وبالتحديد الى كلمة التي تعني الأسطورة أو الحبكة وهي تعني في عمومها وصل الافعال التي تم انجازها وتعني الانتقاء وترتيب الاحداث حتى يصبح حكاية[1]، هكذا تصبح الحبكة إليه تنظيم الاحداث

ب- الحبكة والتاريخ:

إن التاريخ يكتسب تكتسب حقيقته من خلال طريقته في سرد الأحداث الماضية وهو ما يسمى بالرّوي «فـنحن نروي القصص لأن الحياة البشرية تستحق أن يكون أن تكون مروية، وتتخذ هذه الملاحظة كاملة قوتها، حيث تشير إلى ضرورة انقذ تاريخ المهزومين والضائعين، فتاريخ المعاناة بأسره ينادي بطلب الثأر ويدعوا إلى السرد»[2]، أي لا إقصاء لأحد فمثلما يحدث في الحياة والواقع يجب أن يروى كما هو، بعكس هيجل الذي يتجاهل كل شيء ويركز على تاريخ العقل (الوعي).

يؤكد يكور في كتابه الزمان والسرد في جزئه الأول بأن الحبكة هي في الحقيقة نقطة الانطلاق في نظريته للسرد « أعود مباشرة نحو نظرية الحبكة لكي أميّز فيها نقطة الانطلاق لنظريتي في التأليف السردي» [3]. أي تحويل الأحداث التاريخيّة إلى حكاية، فالحبكة هي بمثابة الأداة التي تخرج الحكاية من الأحداث فهي وسيط بين التاريخ والحدث، فكل حدث هو مكوّن سردي يتعامل معه المؤرخ من خلال ربط الأسباب بالنتائج بطريقة تحبيكية ، هنا يمكن اعتبار لحظة السرد من أبرز اللحظات التي مرّ بها الفكر الفلسفي لبول ريكور، لأنّه حطم كل الحواجز التي كانت من مجالي التاريخ والسرد ، حيث كان لكل منهما منظوره الخاص، فضمّ السرد الذي هو ميزة الابداع الروائي إلى التاريخ الذي يبحث في الوقائع

1-جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص61.

2- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، ص 129.

3- المصدر نفسه، ص74.

والأحداث ويسعى إلى تأريخها، وهكذا يصبح السرد تلك القدرة على قول شيء يحدث ، إنه يروي تاريخا، وعلاقة السرد بالتاريخ علاقة تكامل فكلاهما يعتمد على الحكي والاسترجاع والعودة إلى الماضي.

"إنّ الحبكة بمعنى آخر خطاطة تخيليّة تساعد على التأليف بين مجموعة من الملابسات والقصود والدوافع والخلاصات غير المرغوب فيها واللقاءات والشدائد والانفراجات والنجاح والفشل والسعادة فهي صياغة لتجاربنا في هذه الحياة، فالحبكة تهتم بالتركيب والتأليف بين العناصر المتنافرة ومنه تصبح الوظيفة المرجعية للحبكة « تكمن داخل قدرة التخيّل على تشخيص التجربة الزمنية شبه الخرساء »[1] .

من هذا فالسرد باعتباره وسيط موضوعي يعطي لنا مشروعية لفم الذات، إنّه في الحقيقة يوفر لها وجودا زمنيا تتخيل بها وجودها.

هكذا يظهر لنا أنّ السرديّة هي تسلسل زمني يربط الماضي والحاضر وكذا المستقبل، وإنّ للسردية حركية فهي النظام الفعلي والمحقق، وفعل الحكي عند ريكور هو وسيط بين الوجود والزمن فكلما يحكى هو هيكل أو خطاطة فنيّة تبدع الصور، أماّ الحبكة فهي الوحدة السرديّة التي تجعل ما هو متنافر وغامض شيء واضحا ومنسجما وقابلا للفهم.

إنّ جملة المفاهيم الحدث والحبكة والتخيل والوظيفة السردية هي أساس صب الزمن ضمن وعاء القيم الشخصية أي وقائع إنسانيّة ألفها القارئ وارتاح لها.

إنّ المتتبع والمتأمل في فلسفة بول ريكور يجدها تصب في مشروع عمل على انجازه طول حياته هذا المشروع يمر عبر أربع محطات لاعنى عنها عنها، أولها الرمز (symbole)، وثانيها النص (texte) وثالهما الفعل (action) ورابعهما السرد (narration)، وهي تصب في مصطلح أستطيع، وفي سلم ترتيبي لقدرات الإنسان المتعلقة بالاستطاعة، فهو يضع القدرة على الكلام في المرتبة الأولى وفي المرتبة الثانية تأتي القدرة

1- Paul Ricœur, entretien avec le monde. ED, la découverte, 1984, P168.

على العمل تليها القدرة على السرد في المرتبة الثالثة والأخيرة[1]، ولقد جاء السرد في الرتبة الأخيرة وهذا لا يعني مطلقا أن دوره هامشي؛ بل لأنه يحتوي المرتبتين الكلام والفعل، فهي بمثابة ملتقى اللحظات، فـ « التركيب السردي يعمل على أفق النص، والفعل الانساني هو ما يحاكيه السرد، وأخيرا فالسرد يروي تاريخا»[2]، كما يحتل السرد أيضا مكانة بين نظرية العمل ونظرية الأخلاق، وهنا نعود بالضبط إلى الحبكة فهي تمثل جسر عبور بين إرجاع العمل إلى صاحبه الحقيقي، وبين تحمله المسؤولية الأخلاقية لتبعات فعله، فالسرد مركز تدور حوله مفاهيم عدة أهمها الفعل والنص والأخلاق والتاريخ، وتجدر الاشارة إلى أن ريكور استلهم فكرة السرد من لحظتين: الأولى أرسطية وهي تجربة لغوية يطغى فيها التوافق على التناثر، وتجربة زمنية لأغستين يغلب عليها التنافر على التوافق[3]، هكذا أرسى ريكور قواعد السرد بين خطين متوازيين هما التوافق والتنافر.

خاتمة الفصل:

1- نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص138.

2- Paul Ricœur réflexion faite (a olebiagraphic intellectual édiction ecprit, Paris, 1995, P71,

3- نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، ص140.

يتضح لنا من خلال ما سبق أنّ فلسفة التاريخ عند بول ريكور انطلقت من انتقاد ريكور لفلسفة التاريخ الشمولية عند هيجل مرورا بمحاولة تأسيس فلسفة في التاريخ تنص أكثر الجانب العملي، لهذا شكلت مقولة السرد محورا رئيسا عند ريكور، فاختيار ريكور لمقوله السرد لم يكن اختيارا عشوائيا، بل كان قصديا إذ أن الأصل في الوقوف على الدلالات لا يمكن أن يكون من طبيعة تجريدية، فالمجرد يغلب عليه العموم ويتميز بالكلية الدلالية، لذا فمحاولة التفكير في المجرد لا يمكن ان تتم الا من خلال أشكال مجسدة، فالتجسيد هو المدخل الرئيسي.

وبما ان الحدث شكل المرء لذا وجب النظر إليه باعتباره الممر الضروري الذي تفرضه الافكار لكي تشق طريقها إلى الناس، فهؤلاء لا يتلقون في التجربة المحسوسة مفاهيم مجرد، بل يتعرفون على وقائع هي سبيلهم الوحيد لتمثل المفهوم على شكل سلوك فعلي أو محتمل، وتلك هي إحدى الوظائف الرئيسية للسرد التخلص من التفكير المجرد من خلال صبه في وعاء الحدث الزمني وعبر الحدث ليعتني المجرد وتزداد المساحات التي يعطيها اتساعا، هكذا يمكننا تبرير اختيار ريكور للسرد فهو اليه لصنع التاريخ بصيغة عملية فهو الذي يغني التجربة التأويلية و يشخصها في نصوص مكتوبة أو منطوقة أو واقعية ما.

ولهذا أضحى السرد عند ريكور آلية التوسط، فمن خلاله يتسنى للذات تحويل حقائق وأحكام مجردة إلى كيانات مجسدة أو إلى أعمال محسوسة، فالسرد يعيد تصوير الأحداث وفق منطق العقل، فالسؤال من يسرد يفرض معرفة من يفعل وهكذا يصبح السرد قصة الفعل، فالتخلص من التفكير المجرد هي إحدى وظائف الرئيسية للسرد، وذلك من خلال صبه في وعاء الحدث الزمني .

الفصل الثالث:

الكونية في الفلسفة الغربية المعاصرة

المبحث الأول: المسؤوليّة الكونيّة عند هانز يوناس:

رغم أنّ مفهوم المسؤوليّة مفهوم واسع المدلولات ومتعدد الميادين، سياسية، اجتماعيّة، وأخلاقيّة، إلاّ أنّ شيوعه بشكل كبير كان في الميدان الأخلاقي، ولذا تشكل مقولة المسؤوليّة مشروعا أخلاقيا بارزا في الفلسفة الغربيّة المعاصرة بالخصوص، فهي تحاول توجيه الفعل البشري الخاضع للتطوّر التكنولوجي الرهيب في شتّى المجالات، مما يجعلنا على مسؤوليّة بالغة الأهميّة تضم في حساباتها الأجيال القادمة، وكيفيّة حمايتها من الأخطار المهدّدة لإنسان الحاضر والمستقبل، ولكون هذه المسؤوليّة كونيّة فهي أكثر قوّة عن سابقاتها، ونتساءل هنا ما مفهوم المسؤوليّة عموما ؟ وما مفهوم المسؤوليّة عند الفيلسوف المعاصر هانز يوناس؟*

المطلب الأوّل: مفهوم المسؤوليّة:

أ. لغة: تتعدّد معاني المسؤوليّة في معاجم اللّغة العربيّة، ولقد أصّلها ابن فارس من سأل: «السين والهمزة واللاّم كلمة واحدة؛ يقال: سأل يسأل سؤالا ورجل سؤلةٌ: كثير السؤال»[1]، والمسؤوليّة هنا تلتصق بالفعل سأل أي طلب المعرفة لشيء مجهول.

أمّا في لسان العرب فقد جاء مفهوم المسؤوليّة أيضا بمعنى الطلب "سأل يسأل سؤالا وسآلة ومسألة، وتساءلوا وسأل بعضهم بعضا، وفي التنزيل العزيز " واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام" (سورة النساء الآية 01.) ومعناه تطلبون حقوقكم به ، وقوله تعالى : "كان على

---

*هانز يوناس (Hans Jonas)، فيلسوف ألماني معاصر، ولد في ألمانيا في 10 ماي 1903 وتوفي في نيورك 05 فيفري 1993، تتلمذ مع حنّة أرندت على أيادي هوسرل وهايدغر ويوتلمان، وصار منذئذ ينتمي إلى التقليد الفينومنولوجي للفلسفة المعاصرة، غادر ألمانيا باكرا خوفا من النّازيّة، نشر كتابه "الديانة الغنوصيّة" "رسالة الإله المغترب"، ثمّ نشر سنة 1963 كتاب "ظاهرة الحياة تجاه بيولوجيا فلسفيّة" وفي سنة 1979 نشر كتابه الأهم "مبدأ المسؤوليّة" بحثا عن أخلاق ملائمة لعصر التقنيّة، أنظر: محمد بن سباع، الفلسفة الايكولوجيّة، ص92.

1- ابن فارس أبو الحسين أحمد زكرياء ، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991، ص1243.

ربّك وعدا مسؤولا" (سورة الفرقان الآية 16) أراد قول الملائكة ربنا أدخلهم جنات عدن التي وعدتهم، وقال تغلب: معناه وعدا مسؤولا إنجازه، يقولون ربنا قد وعدتنا فأنجز لنا وعدك وقوله تعالى: "وسوف تسألون" معناه تسألون عن شكر ما خلقه الله لكم من الشرف والذكر"[1].

وجاءت أيضا بمعنى التوبيخ والمؤاخذة " قوله عزّ وجل: "وقفوهم إنّهم مسؤولون" قال الزجاجي: « سؤالهم سؤال توبيخ وتقرير لإيجاب الحجّة عليهم لأنّ الله جلّ ثناؤه علم بأعمالهم»[2]، وعموما تجتمع المعاجم العربيّة في إيراد معنى عام المسؤولية من خلال ربطه بمعنى الطّلب والاستفسار وإن تأتي على صيغ مختلفة.

ب. اصطلاحا:

تعني المسؤوليّة في الاصطلاح "كل ما هو واجب على الإنسان فعله" [3] ويعلق جميل صليبا في معنى المسؤوليّة بقوله:« أنا بريء من مسؤوليّة هذا العمل والمسؤول من الرّجل هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته، ويشترط في المسؤوليّة الحقيقيّة هناك أمر بالفعل أو بالترك وإن كانت مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادر عن إرادته»[4]، أي أن المسؤوليّة هي ما يترتب عن فعل سواء كنت مأمورا به أو منهيا عنه أ هي ملتصقة بالفاعل.

ويحتلّ مفهوم المسؤوليّة في الأوساط الغربية خصوصا عند أندري لالاند مكانة قريبة من المعنى الأول لارتباطها أيضا بالفاعل "فهي مكانة أو سمة ذلك يمكن أن يدعى (للرد) على واقعة، إنّ المسؤوليّة لا تتعلّق بالفعل الأخلاقي ولا حتى بالنيّة تتعلق فقط بطبيعة الفاعل ألا يحكم مسبقا على مسألة الاستعلام في هذه كما ستكون عليه المسؤوليّة"[5] ومنه فالمسؤوليّة

1- ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، لبنان، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، د ط، 1988، ص75-76.
2- ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 76.
3- المنجد في اللّغة والأعلام، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ط43، 2000، ص159.
4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص36.
5- أندري لالاند ، الموسوعة الفلسفيّة، ج 3 ، منشورات عويدات، لبنان، ط 2، 2001، ص1216 .

مرتبطة بالشخص صاحب الفعل وعمّا فعل لأنه صاحب إرادة الفعل، ولهذا ينسب له الفعل بغض النظر عن نيّته ولا بفعله أي المسؤوليّة مرتبطة بالإلزام.

كما وترتبط المسؤوليّة بالأخلاق فهي عند البعض « مبدأ أخلاقي كحافز ذاتي لدى الفرد، فالتربيّة على قيّم المسؤوليّة وعلى فهم المسؤوليّة وغلى القيام بالمسؤوليّة، هو شأنٌ ذاتي صرف، فضلا عن شأن المجتمع والّدولة»[1]، ومن هنا تظهر المسؤوليّة الأخلاقية مرتبطة بالفرد أكثر من ارتباطها بالمجتمع أو الدّولة، فالفرد هو الأساس ومسؤوليّة المجتمع من مسؤوليّة الأفراد، فالإنسان سيّد مسؤوليّته لأنّه سيّد ضميره.

توحي المسؤوليّة دائما بوجود فعل ضار يوجب مؤاخذة فاعله فلا مسؤوليّة بدون فعل، ولأنّ المسؤوليّة ترتبط بالأخلاق أكثر من أي جانب آخر فهي شعور قبل كل شيء؛ شعور الإنسان بالتزامه أخلاقيا بنتائج أعماله قولا وفعلا، وجدير بالذكر أنّ مفهوم المسؤوليّة يتداخل فيه ما هو أخلاقي بما هو اجتماعي بما هو ديني، فالمسؤوليّة الدينيّة هي التزام الفرد بأوامر الله ونواهيه، وتقبل كل ما يترتّب عليها من جزاء أو عقاب، ومصدر هذه المسؤوليّة كتاب الله وسنّة نبيّه أي بالدين.

أمّا المسؤوليّة الاجتماعيّة فتعني التزام الفرد بكل ما يقرّه المجتمع وتقبّل ما ينتج عنها من جزاء أو عقاب «فنحن مسؤولون عن أفعالنا أمام المحكمة وأمام سلطة اجتماعيّة، إنّها مسؤولية تجعلنا نستحق العقاب عندما تخالف أفعالنا القواعد»[2] .

1- عبيس مطلب، أخلاق المسؤوليّة عن هانز جوناس النظريّة الأخلاقيّة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص317.

2- Poul foulquie, dictionnaire de la langue philosophique; press universitaire de France, Paris, 1962, p 638.

المطلب الثاني: المسؤوليّة اليوناسيّة:

أ. من المسؤوليّة الكلاسيكية إلى المسؤوليّة المستقبليّة:

ينطلق يوناس في تحديد مفهوم المسؤوليّة لديه من خلال نقده لمفهومها الكلاسيكي الذاتي المرتبط بالفرد ونقده أيضا لمفهوم المسؤوليّة الجماعية الملتصقة بالعادات والتقاليد ، وهذا ما كان في كتابه "مبدأ المسؤوليّة"، فالمسؤوليّة الأولى حسبه ذاتيّة ومركزة على الذات البشريّة، والمسؤوليّة الثانيّة انحصرت على العادات والتقاليد المرتبطة بالجماعة والتي يتحمل فيها الفرد ما لم يكن حرا في اختياره فهي مسؤولية غير موضوعيّة.

يمكن تلخيص أخلاق المسؤوليّة عند يوناس بأنّها قراءة نقدية فاحصة لتراث الأخلاق الكلاسيكيّة خاصة تلك الداعية إلى المركزيّة البشريّة المنغلقة على الإنسان، مثل تلك التي نادى بها ديكارت من خلال الكوجيتو وهذا واضح في قوله: «توجد في ذاتي لا نهائية من الأفكار حول كل الأشياء مع أنّها ليست لها وجود خارج أفكاري»[1]، هذا التعالي للذات أدى إلى قتل الطبيعة في يعن يوناس ، وأدى إلى الانغلاق على كل شي فلا شيء يعلون فوق صوت الذات، ولهذا دعا يوناس إلى تجاوز الدائرة التي رسمتها الذات حول نفسها والانفتاح على العالم يقول يوناس: «الانفتاح على العالم هو أمر رئيسي في الحياة»[2] أي الدعوة إلى إعطاء قيمة أيضا لغير الإنسان من الحيوان والطبيعة وتجاوز فكرة أنّ الحيوان آلة خادمة للإنسان وأنّ الأرض مكان عيش الإنسان يفعل فيها ما يشاء، فمبدأ الحياة تشترك فيكل كل الكائنات الحيذة وكلها لها الحق في العيش والبقاء.

1-Renè Descartes, Méditations Métaphiysiques, presse unversitaires de France, Paris, 1968, p 35.

2 -Hans Jonas, the phenomenon of life, Toward a philosophical, biology, with of or word by lawence Vogel, Evanston, north western univesith press, 2001, p

ولم يخرج الفكر البيكوني عن المركزيّة الذاتية حيث أكّد علم الإنسان هو فهم الطبيعة أكثر فأكثر من أجل استغلالها، وما تطوّره إلاّ لإيجاد وسائل أكثر استغلاليّة للطبيعة يقول بيكون نفسه: «الإنسان هو الموكّل بالطبيعة والمفسّر لها وهو بهذه الصّفة لا يملك أن يفعل أو يفهم، إلاّ بالقدر الذي تتيح له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة، سواء في القواقع أو في الفكر»[1]، وبهذا تكون التجربة أساس للمعرفة ووسيلة أكثر نجاعة لاستغلال الطبيعة التي تحمل منافع الإنسان المختلفة حتى وإن كانت الوسيلة المستعملة تشكّل خطرا على الطبيعة فالمهم هو أنّها تحقق سعادة الإنسان وغايته.

يرفض يوناس هذه النظرة البيكونيّة فهذا الفكر «لا يأخذ بعين الاعتبار عواقب وإجراءات على حياة البشر في مختلف الجوانب الذي هو عكس التفكير المنطقي للأخلاقيات الجديدة المنافيّة للمبادئ الأخلاقيّة المعروفة التي لا تهتم بالآخر.. فهي ترتكز على وسائل تقنيّة لأنّها لم تكن في حاجة للقيام بذلك في تلك الفترة، ولم يكن لها قوّة تدميريّة كما هو الآن في الحقبة المعاصرة، لذا لسنا في حاجة إلى أخلاق قديمة لأنّنا اليوم نعرف طابعا جديدا من العنف بسبب التدهور البيئي الذي له تأثير ملموس» [2] .

لم تتجه أخلاق المسؤوليّة فقط إلى نقد الأخلاق الكلاسيكيّة بل عين يوناس كانت ناقدة للأخلاق الكلاسيكيّة من جهة وكانت ناقدة بعين أخرى لحال العلم المتطورة من جهة أخرى، فقد شكّل التطوّر الرهيب الذي شهده العلم المعاصر خطرا كبيرا على الطبيعة وعلى الإنسان نفسه، الأمر الذي استغلال الطبيعة وإتلافها أكثر سهولة، وعليه نحن بحاجة غلى أخلاق جديدة تتجاوز الماضي وتتجدد وفق متطلبات الواقع، تكون بمثابة المرجع الرئيس في كل المجالات وخاصة العلميّة.

1- فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيعن القهرة، 2013، ص16.

2- بن شنة لمياء، أخلاقيات البيئة هانز يزناس أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف عبد الله موسى، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، قسم العلوم الإجتماعيّة، 2018/2017، ص75.

تتسع دائرة النقد عند يوناس لتشمل أيضا كانط ، حيث يرى يوناس أنّ الأخلاق الكانطيّة تأخذ النوعيّة والذاتيّة منهجا لها فهي قائمة على التعالي الذاتي من خلال فكرة "الإرادة الخيّرة" التي هي حسب كانط ميزان لقياس الأخلاق، فالخير خير إذا توافق مع هذه الإرادة الخيّرة، والشّر ما تعارض معها يقول كانطّ «إنّ احترام القانون الأخلاقي هو إذاً الدافع الأخلاقي الوحيد والقاطع في الوقت نفسه»[1]، ولهذا وصفت الأخلاق الكانطيّة بأنّها أخلاق إنسانيّة، لأنّها تجعل الإنسان غاية، وهذا ما جعلها عرضة للنقد من طرف يوناس الذي ضمّ كل الفلسفات الكلاسيكيّة لاجتماعها على مبدأ واحد وهو العقل الإنساني يقول يوناس منتقداك «إنّ كلّ الأوامر وكل المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق التقليديّة بغض النظر عن محتواها، فهي تجعل مصير الطبيعة مرتبط بشكل دائم بالعقل الإنساني»[2].

من هنا يتجلى مشروع يوناس الذي يبدأ بالإلحاح الشديد على ضرورة توسيع دائرة المسؤوليّة لتشمل كل الكائنات الحية والطبيعة أيضا، وانتقاده أيضا للواقع العلمي الذي أفرز وسائلا متطورة أدت إلى استغلال وحشي همجي للطبيعة، ولم يكتف بالنقد فقط بل قدّم البديل الذي تمثّل في "المسؤولية الكونيّة" التي رآها القاعدة الأساسيّة التي تصلح لتفسير الأوضاع الراهن، والمستقبل، فهذه الأخلاق تحمل في طياتها أفاقا مستقبليّة أي تتسم هذه الأخلاق اليوناسيّة الجديدة بالتجدد والصيرورة.

ب. أشكال المسؤوليّة عند يوناس:

تتعدد أشكال المسؤوليّة بحسب يوناس بدأ من المسؤوليّة الأبويّة التي يعتبرها قاعدة مركزيّة للأشكال الأخرى، مرورا بمسؤوليّة السّياسي وصولا إلى مسؤولية العالم والطبيب.

1- إمنانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمّة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص252.

2-Hans Jonas, le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, Traduit de l'allzmand jean greicl, les éditions de grel; paris; 1990, p 261.

أولا: المسؤوليّة الأبويّة:

إنّ هذا النّوع من المسؤوليّة حسب يوناس لا ترجع إلى أي قيد، فهي مسؤوليّة حرّة نابعة من الطبيعة الإنسانيّة فهي «المسؤوليّة الوالديّة التي لا ترجع أي اتفاق سابق، ولكنّها ولدت من رحم الطبيعة المتأصلة فينا»[1]، النابعة من طبيعة الإنسان الحر الواعي، ولكنّها ترجع إلى بداية الإنسان وبالضبط إلى الطفل "فالمسؤوليّة الوالديّة تتعلق بالطفل من حيث وجوده الشامل، وليس عبر حاجياته المباشرة وحسبن وهي مسؤوليّة لا يمكن أن تقف بإجازة؛ إنّها موصولة لأنّ حياة الموضوع التي تستمر دون توقف تنجب من جديد مطالبها الآتيّة للآخر وأخيرا فإن هذه المسؤوليّة تتناول مستقبل وجود الطفل» [2]. وعليه فالمسؤوليّة الوالديّة تتميّز بنظرة مستقبليّة للطفل وتنطلق من حقوقه على والديه، وعلاقة الطفل بوالديه هي جوهر هذا النوع من المسؤوليّة من حيث هو كابن لهما، ومن حيث هو إنسان المستقبل فغاياته وأهدافه ومعيشته هي غاية هذه المسؤوليّة.

يعطي يوناس "المسؤوليّة الأبوّية" أهميّة بالغة لكونها مسؤوليّة قديمة وطبيعيّة من جهة ومتجدّدة مستقبليّة ودائمة من جهة أخرى، فمسؤوليّة الأب اتجاه الابن لا شروط فيها حتى وإن أنتجت مسؤوليّة معاكسة؛ أي مسؤوليّة الابن على الأب باعتباره الذي رباه وملهمه في الحياة ، إلاّ أنّ مسؤوليّة الآباء غير مشروطة بشيء يقول يوناس: «حتى ولو كنا ننتظر منهم ردا مماثلا في شيخوختنا بمشاركتهم إيانا الحب والحزن إلاّ أنّ ذلك لا يمكن اعتباره بأي شكل من الأشكال شرطا من شروط المسؤوليّة المعروفة نحوهم والتي هي في الحقيقة على العكس لأنّها غير مشروطة"[3].

1- Hans Jonas, le principe Responsabilité, p 186.

2 جاكلين روز، الفكرالأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1 ، 2001، ص 84.

3- Hans Jonas, le principe Responsabilité, p 88.

إنّ المسؤوليّة الأبويّة طاهرة ونزيهة من أي مصلحة أو خدمة قد ترتبط بها أو تحققها في طريقها دون قصد، رغم أنّها تجلب مسؤوليّة معاكسة التي يحس بها الأبناء اتجاه أباءهم لأنّها قائمة على العاطفة وعلى العقل في الآن نفسه، وتعطي قيمة كبيرة للوجود الإنساني، إنّها مسؤوليّة وجوديّة للحاضر وللمستقبل تحمل تضحيات الناس في الحاضر من أجل إنسان المستقبل الذي لم يأتي بعد وفق ارتباطات أخلاقيّة لا غي، وهي على حد تعبير يوناس :« النموذج الأصلي والأبدي لكلّ مسؤوليّة»[1]، نظرا لما تحمله من مميّزات كثيرة أهمّها الشموليّة أو الكونيّة فهي ترى الطفل من كل جوانب الحياة بحتميّة وجوديّة.

ثانيا: مسؤوليّة السيّاسي:

دعا يوناس إلى نموج آخر من المسؤوليّة وهو مسؤولية رجل السياسة الذي حسبه لا يختلف عن نموذج المسؤوليّة الأبويّة فهو يخطو بخطواته، رغم أنّ هذه المسؤوليّة مصطنعة وليست طبيعيّة، فهي نابعة من صميم القانون الوضعين وتجمع بين مسؤوليّة المجتمع والحاكم، وهي تختلف أيضا عن المسؤوليّة الأبويّة من جانب أنّها مسؤوليّة مشروطة بتطبيق القانون.

إنّ مسؤولية رجل السياسة تابعة كما أشرنا إلى المسؤوليّة الأبويّة ولكنها تمثل أعلى درجات الرعاية يقول يوناس: « إنّ المسؤوليّة الجديدة (يعني مسؤوليّة رجل السياسة) بواجبها تتجه أكثر للسياسة العامة أكثر مما تتجه للسلوك الفردي الخاص»[2]، بمعنى أنّ يوناس قصد بالمسؤوليّة السياسية النمط العام الذي يأتي بعد مسؤولية الوالدين التي هي نمط خاص، أي المسؤوليّة السياسيّة تنفتح على العام، فالسياسي هو قدوّة البقيّة لأنه الوصي على رعاياه داخل الدولة، ومن واجبه جعل عينه مفتوحة دائما على إرادة الأغلبيّة، فمسؤوليّة السياسي

1- Hans Jonas, le principe Responsabilité,

2- ipd, p141.

هي « نوع من أنواع الوصايا التي هي ليست جزءا من جوهر السياسة، ولكن حتى رمز الجمهوريات الأكثر استنارة..التي يُحكم فيها فقط بإرادة الأغلبيّة» [1].

ومنه فإرادة الأغلبيّة هي التي تجعل من مسؤوليّة السياسي مسؤوليّة مراقبة ومحدودة بتطبيق قوانين الدّولة التي يجب الاحتكام لأوامرها والالتزام بنواهيها، فالسياسي هو ممثّل لها لا يخرج عن طوعها ولا يستطيع أن يتمتع بقبضة من حديد للتحكم في السلطة، ولا بحصانة تحميه من إرادة الأغلبيّة لأن مهمّته الأولى والأخيرة في نفس الوقت أن يكون وصيا مخلصا لأفراد مجتمعه الخاضعين لسلطته.

إنّ مسؤوليّة رجل الدولة تضفي على هذا الأخير في نظر يوناس صفة أخلاقيّة عاطفيّة وهي صفة الأبوّة على كل من يخضعون لمسؤوليته وكأنّهم أولاده، وهذا ما يجعل طريقة اختيار المسؤول جد صعبة، إذ يجب أن تتوفر فيه العديد من الصفات الفاضلة والخصال الحميدة حتى يصل إلى هذا المستوى من الوعي بالمسؤوليّة الذي يخوّل له أن يرى من يقعون تحت مسؤوليّة كأنّهم أولاده، وأهّما أن يكون ذا قلب رحيم يحس بالمسؤوليّة اتجاه نفسه واتجاه الغير بنفس القدر، هذه هي أهداف المسؤوليّة الحقّة دون إحداث أي ضرر بالطبيعة المطبوعة يقول يوناس: «حتى وإن كان الهدف هو اتعاض الأمّة من رجل السياسة، فليس له الحق دائما أن يستعمل أ وسيلة مدمّرة خاصة وأن الخدمات التكنولوجيّة الحديثة وتطوّراتها تشكّل تهديدا لجميع المخلوقات في المستقبل»[2].

هنا يزيد العبأ على رجل الدّولة فليس له مهمّة واحدة فقط وهي هي حماية الواقعين تحت سلطته بل تتسع دائرة مسؤوليته إلى الطبيعة البشريّة كليا وإلى الطبيعة الماديّة أيضا لأنها هي الأخرى بما تحمله تحت سلطته، فلا يجب عليه المخاطرة وإدخال المجتمع والطبيعة في أمور لا يحمد عقباها أو مشكوك في نتائجها، فالحذر كل الحذر من ما أنتجته

1- Hans Jonas, le principe Responsabilité, p200.

2- ipd, p83.

التكنولوجيا اليوم، فقراراته لا تبنى على العشوائيّة والاستهزاء ولا على الاستهتار، وإنّما يجب أن تبنى على التعقّل والتدبّر والحكمة متبعة ما هو حير للمجتمع عامة ولا يضر الطبيعة بشيء، ولا تهدف إلى أي غرض شخصي، فالدّولة ومصيرها ليست ملكيّة خاصة، وهذا يعني أنّ مسؤوليّة رجل الدولة تتعدى حدود مجتمعه وحدود أرضه لتكون مسؤوليّة إنسانيّة كونيّة تحتم بالأرض بمن تحويها.

ثالثا: مسؤوليّة العالم:

إذا كان علماء الأحياء يعرفون الإنسان بأنّه كائن حي، وإذا كان علماء الاجتماع يعرّفونه بأنّه كائن اجتماعي بطبعه، فإنّ يوناس يعرف الإنسان بأنّه "كائن مسؤول" فهذا ما تمثله حقيقته، وإذا كان ديكارت يرى أنّ الإنسان موجود لأنّه يفكر فإنّ يوناس يرى أنّ الإنسان موجود لأنّه مسؤول .

يتجلى قلق يوناس في مطلع كتابه مبدأ المسؤوليّة حين يصف «العلم الحديث قوّة لا حدّ لها ..لا حدود لمداه يتطلّب قيودا أخلاقيّة لكي لا تصبح لعنّة على الإنسان»[1]، ولهذا نجد أنّ « الأطروحة الجوهريّة لمشروع "أخلاق المسؤوليّة" عند يوناس تجد نقطة انطلاقها في مفهوم الكارثة التي صارت تهدّد مستقبل الإنسانيّة بعد الأزمات التي الإيكولوجيّة التي بات العقل البشري يعيشها منذ قرون من الزمن»[2]، ومن الاعتراف كل الاعتراف أنّ الإنسان هو أوّل وأكبر مهدد للبيئة أكثر من شيء آخر.

إنّ المسؤوليّة التي نادى بها يوناس كونيّة تحمل في طياتها حماية الإنسان والطبيعة معا، وعليه فالمسؤوليّة اليوناسيّة حسب الفيلسوف الفرنسي بول ريكور تمس ثلاثة نقاط أساسيّة هي :

1- Hans Jonas, le principe Responsabilité, p15.

2- محمّد بن سبّاع، الفلسفة الايكولوجية، ص98.

"القدرات والإصرار والمسؤوليّة؛ فالتقدّم التقني بصيب تقدما أعمى دون وعي، فإذا غابت روح المسؤوليّة، فالسلطة يجب عليها أن تسيطر على هذه القدرات وإلاّ حلّت الكارثة على الإنسان والطبيعة على حد سواء ولا يمكن للإنسان أن يتجنب ذلك إلا إذا اهتدى واسترشد إلى "مبدأ المسؤوليّة؛ «أمّا إذا استعمل سبيل التعويض معتقدا أنّ ذلك هو الإنصاف بعينه فهذا في نظر يوناس غير ممكن لأنّ الشّعور بالمسؤوليّة هو أساس الأخلاق»[1]، هكذا هي مسؤولية يوناس قاعدة أخلاقيّة بامتياز هادفة لحماية الإنسان من الإنسان، والطبيعة من الإنسان حاضرا ومستقبلا.

لا شكّ أنّ الإنسان كائن شغوف بالمعرفة فهو يسعى جاهدا لكسب المعارف والاستفادة منها قدر الإمكان لتحقيق مصالحه من رفاهيّة وسعادة، لكن هذا لا يعني النظر من جانب واحد أي إلى مصالحه فقط بل وجب عليه النظر غلى جانب الطبيعة أيضا، فلها الحق كما له الحق في البقاء والاستمراريّة، كما أنّ للإنسان المستقبلي الذي لم يولد الحق في الخيرات الطبيعية والتمتع بها في إطار عقلاني.

لقد انتهى الوعي الإنساني المعاصر إلى حقيقة مؤكّدة مفادها أنّ التطوّر التكنولوجي بمختلف أشكاله الصناعية والبيولوجية أصبح يشكّل خطرا واضحا مهددا للوجود البشري والمادي، فقد جرّ العلم العلماء إلى واقف لا تحمد عقباها، وهو الذي حاول يوناس كما أشرنا أن ينوه له ويضبط ما يسمى بمسؤوليّة العالم الصّانع الذي هو سبب هذه الأزمة.

في البداية يتساءل يوناس في كتابه "الفن الطبي والمسؤوليّة" «هل الباحث يتحمّل مسؤوليّة بحثه؟ وهل بالإمكان أن يكون مذنبا بسبب بحثه، قد بدأت هذه الأسئلة لاحقة من خلال عذاب الضمير وتأنيبه ففي الماضي كان الباحثون لا يهتمون بالوعي، أي ما الغرض من شرعيّة البحث إن لم يكن في صالح البيئة مثل انعكاس المعرفة النووية ومساهمتها في

1-Paul Ricoeur, Le cocept de la responsabilitè, zssuis d' analyse sèmantique, Esprit n s, November, 1994, p28.

صنع القنبلة النووية، هذا القلق امتد غلى مجالات أخرى لعدم تقيّده بالمسؤوليّة فهناك تشارك في هذه للمسؤوليّة»[1]، وبهذا تشكّل المسؤوليّة الجانب الأول في أخلاق العلم، فقبل الشروع في العمل والإبداع يجب أن ينطلق العالم من أسئلة جوهريّة تمثّل أخلاق المسؤوليّة في العلم، كأن يتساءل هل هذا العمل ينفع النّاس؟ وهل يؤدي إلى ضرر إليهم وإلى الطبيعة أو على الإنسان المستقبلي؟ هذه الأسئلة وغيرها تولد من رحم الوعي بالمسؤوليّة وتجعل من العمل الأكاديمي في مواجهة المسؤوليّة، فليس المهم الإبداع والإنتاج، بل المهم أنّ ما هو مصنوع ومبدع ومنتج لا يضر الإنسان ولا البيئة حاضر ومستقبلا.

«بالانتقاء الطبيعي لأخلاقيات البحوث والسيطرة عليها بمنطق تكييف ولا نضع المعايير بل الضمير بحريّة وسعي للتوافق للحد من العمل العلمي، لأنّنا علينا البقاء على قيد الحياة داخل البيئة في مقابل الوجود غير المبالي للقيم، فيجب التعامل بموضوعيّة اتجاه البيئة لأنّ العلماء يتقون أية مسؤوليّة اتجاه الطفل بسبب البيئة في مقابل تطالب باحترام، وذكر يوناس أنّه يجب تعويد أنفسنا على كيفيّة الاهتمام بوجودنا الذي انجرّ عنه خوف يوناس على الإنسان القادم والأكثر منه على البيئة»[2].

إنّ هذا الاستباق نحو الكارثة يوحي بأنّ يوناس يحمل الكثير من روح المسؤوليّة ويحمل الكثير من التحليل والتفسير والدراية بالواقع المعاش، فالمنهج العلمي الذي نتج في القرن السابع عشر مكّن الإنسان من الوصول إلى نتائج مبهرة أخذت عقول العلماء قبل النّاس، الأمر الذي جعل يوناس يستبشر وقوع الأزمة ليس من باب التخويف بل بقدر هو وعي فيلسوف بما سيكون عليه العالم .

1- Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine, tard, ericpommier, les édition du cerf paris, 2012, p 33.

2- بن شنّة لامياء، أخلاقيات البيئة هانز يوناس أنموذجا، ص11.

إنّ سؤال المسؤوليّة عند يوناس لا يعني تخلي العالم عن آليات التّطور بل يعني أن يبحث العالم عن شيء لا يضر الإنسان والطبيعة فالمسؤوليّة هذه هي قلب البحوث العلميّة يقول يوناس: « لا نستطيع التخلي عن التكنولوجيا لضروريات الحياة، ولكن يجب حضور المسؤوليّة»[1]، فالمسؤوليّة هي الأداة التي تهذب بها الأبحاث العلميّة، فهي أولا والبحث ثانيا.

فقبل الشروع في البحث وجب التقيّد بالمسؤوليّة وحى ولم تتضح معالم هذا البحث إلاّ في الأخير وكانت نتائجه سلبيّة تعرض الإنسان أو البيئة للخطر فمن الواجب إلغاؤه كليا لأنّه له ضرر على العالم المادي أو البشري، ومن الواجب إخفاء هذه النتائج السلبيّة وعدم التبجح بها لأنّ ذلك يعني شهادة وفات الضمير ومن ثمّة وفات المسؤوليّة للعام.

إنّ الواجب العلمي يعني في المقام الأوّل «تحمّل الباحث مسؤوليّة عواقب بحثه فهو جزء من البحث، ولم يعد الباحث مفرد في مختبره، بل هو بصفة جماعته التي تسهر على اختيار المشاريع البحثيّة المتنبأ بعواقب انجازها أو منعها لأنّ البحث هو جملة من القرارات البحثيّة التي تهتمّ بالإنسانيّة ومستقبلها»[2]، فمسؤوليّة الباحث لا تلقى على عاتقه وحده بل على كل من ساهم في قبول بحثه، وهذا يعني عدم الانقياد الفردي للقيام ببحث، بل يجب دراسة هذا البحث من الجان المتخصّصة، فالفردانيّة في الاكتشافات تمثّل سببا رئيسا في بروز صناعات ضارة كونها مبنيّة على دوافع شخصيّة غالبا ما تكون أنانيّة بعكس العمل الجماعي الذي له منظور شامل وعام يتفقّد كل جوانب البحث.

وهنا نلاحظ يوناس يربط مجال الباحث بمجال البحث المشترك أي نقل البحث من مجال خاص إلى مجال عام، وهذا ما يجعل الباحث ينتقل من المسؤوليّة الشخصّية إلى المسؤوليّة الجماعيّة المبنيّة على قواعد أخلاقيّة متينة تصل حد الإيمان بالمسؤوليّة وهادفة لخدمة

1-Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine, p36.

2 -ipd, P36.

المجتمع والعالم يقول يوناس:« فيجب أن يتبنى مهنّة الإيمان بالمسؤوليّة في العلم»[1].هذا الوعي بالمسؤوليّة هو من يؤهّل العالم دائما إلى اكتساب ما هو نافع وليس ضار في أي جانب.

إنّ من البديهي أن يتداخل ما هو علمي بما هو فلسفي لأنّ الفلسفة تحاول إيقاظ الذات الشاعرة للعالم ليس بتوظيف السلطة المدنيّة الرّادعة لأنّ هذا من عمل السياسي أو الحاكم، ولكن باستنطاق الضمير، لأنّ الفيلسوف يكمّل عمل العالم لما تجاهله خصوصا في الجانب الميتافيزيقي، ليس لإعاقة المعرفة بل لينتبه ما فاته ويصححه بحكم طبيعة مجاله، فالعالم يدرس ما هو كائن والفيلسوف ينطلق من ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون ، فالفلسفة دائما تذكّر العالم بأنّه إنسان قبل كل شيء أي قبل أن يكون عالما، وتجعله ينظر إلى الآخر وإلى الطبيعة مثلما ينظر لنفسه ، وهو واعي بكل ما يترتّب عن عمله من مسؤوليّة .

رابعا: مسؤوليّة الطبيب:

أضحت الأخلاق اليوم ضرورة بارزة في البحوث الأكاديميّة، فهي تضفي عليها طابع الجديّة والمسؤوليّة، وبما أنّها مقولة تلتصق بأي مجال فإنّها تقترب أكثر من الجانب الطبّي من خلال ما يسمى بالبيوتيقا، فالطب في نظر يوناس «عبارة عن تأسيس موقف فوري واقعي ينظم حياة الإنسان»[2]، ولهذا نجد الأخلاق تأخذ معنى خاص في مجال الطّب ولها مجالهم المسمّى بـ"البيوتيقا" التي تعني أخلاقيات الطب، ويضيف يوناس عليها طابع المستقبلية إذ يؤسس إلى أخلاق مستقبلية التي «تعني الرثاء المعاصر مع حماية المستقبل وحماية أحفادنا من عواقب أفعالنا في الوقت الحاضر، هذه المسؤوليّة أضحت ضرورة نسيّر بها أعمالنا اليوم خاصة في ميدان التكنولوجيا التي تهدد الحاضر والمستقبل على حد

1-Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine, P 37.

2-Ipd, P47.

سواء»[1]، فعل الطبيب الالتزام كل الالتزام بمسؤوليته نظرا لكون مهنة الطب ملتصقة بشكل كبير بحياة الإنسان والكائن الحي بشكل عام.

لقد عرف الطّب المعاصر تطوّرا رهيبا مثله مثل بقيّة المجالات هذا التطور يحمل جانبين؛ إيجابي ساعد البشر على البقاء أكثر على قيد الحياة من خلال نجاح العمليات التجريبية المختلفة لم نعهدها من قبل، سلبي له أثر عنيف ساهم في ظهور تلاعبات كبيرة من الإنسان وبالإنسان والطبيعة.

لقد استدعت الضرورة الواقعية وجود أخلاق تضبط هذه السلوكيات الغير مقبولة في مجال الطّب الحيوي تمثّلت عند يوناس بـ«أخلاق المسؤوليّة" التي من شأنها ضبط السلوك الإنساني ضبطا محكما، ولهذا فقذ أولى يوناس قيمة كبيرة لمهنة الطب عموما وللطبيب خصوصا، ولكن أي طبيب؟ ذلك الذي يفهم حقيقة المريض ويفهم حقيقة عمله كطبيب وهنا نفهم لماذا وصف يوناس مهنة الطب بـ"الفن الطبي» يقول يوناس: «علينا أولا تحديد هدف الفن الطبي لجعل حياة النّاس ممكنة، فالجسم يحتاج إلى مساعدة بموضوعيّة تعتمد على التقنيّة مثل الجراحة.. ولكن لا ينبغي أن تكون قيمة الشخص هي جهد الطبيب»[2]، إذ أنّ للمريض الحق في مناقشة كيفيّة علاجه وسأل هل هو راض عليها أم لا؟ فرضى المريض بعلاج الطبيب له هي المسؤوليّة الأولى للطبيب على المريض خاصة في مألة الاستعانة بالتقنيّة، إلا في الحالات القصوى التي تؤدي بالطبيب إلى فعل أي شيء من أجل انقاذ حياة مريضه. دون الإغفال أيضا عن أنّ علاقة الطبيب بالمريض التي هي علاقة تعاقديّة تنبع من صميم الضمير الإنساني.

1- Hanz Jonzs, Mortality and morality a search for The good oftr ausch witz, Lawrrence Vogel, north western, unuvercity press Evanston Ilinois , 1996, p99.

2- Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine , p50-51.

يعتقد يوناس أنّ تطوّر «التكنولوجيا الجديد هو إهانة لكرامتنا لأنّها تجرّدنا من إنسانيتنا فواجب الطبيب أن يكون رجل ذا مسؤوليّة»[1]، وتحمل المسؤوليّة هذه يبدأ أولا بفهم عمله وتحديد مسؤوليّته اتجاه المريض، ويجب عليه الحذر لأنّ التقدم العلمي في مجال الطّب يمسّ عدّة جوانب منها؛ التقدّم في مجال الإنجاب بمساعدة التقنيّة، ومعالجة الجينات وتعديلها قبل الولادة، وتحديد النسل وأمور أخرى أكثر تعقيدا، وكلها لها أثار سلبيّة بطريقة أو بأخرى وتشترك أغلبيّتها في كونها قرارات فرديّة ولضبطها يقول يوناس: « يجب حضور مسؤوليات أكثر عموميّة»[2]، واعيّة أكثر بنتائج هذه الممارسات.

كما لا يقلّ ميدان الجراحة التجميليّة شئنا عن الميادين السابقة لأنّه قرار شخصي هدفه جلب السعادة من خلال تعديل أمور جسميّة أو تغييرها، لكن هنا تكون مسؤوليّة الشّخص الراغب في عمليّة التجميل أكبر من مسؤوليّة الطبيب، وعليه أن يتحمّل مسؤوليّته كاملة بعض ظهور نتائج العمليّة سلبا أم إيجابا، عكس "المسؤوليّة التي تقع على عاتق الطبيب مثل الإجهاض الذي يكون تدبيرا طبيّا عندما تكون حياة الأمّ في خطر، وهنا تكمن مسؤوليّة الطبيب التي أصبحت أكثر تعقيدا بسبب ظهور الحضارة التكنولوجيّة»[3].

كما يتحمل الطبيب مسؤوليّته بشكل كامل عندما تمارس المرأة الحامل الإجهاض دون خطر يذكر، هنا وجب على الطبيب تحديد مسؤوليّته وموقفه اتجاه الجنين، ولهذا «فالدّولة الوحيدة المسؤولة في النهاية عن القرارات التي يقدر فيها أو لا يقدر فيها القيام بحل ما، لأنّ الطبيب ليس هو المعني الوحيد، فهناك جهات أخرى فمثلا لمن الحيوانات المنوية للأمهات الحاضنات ، لتكون الدّولة متورطتا بشكل ما في الموضوع من خلال قضيّة الهويّة

1- Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine, p98.

2- ipd,52.

3- بن شنّة لامياء، أخلاقيات البيئة هانز يوناس أنموذجا، ص127.

القانونيّة»[1]، وسكوت الدّولة عن هذه الممارسات بحجّة الحريّة يوقعها في مشاكل كبيرة خاصّة ما تعلّق بتحديد الهويات.

1 –Hans jonas, é volution et libertè, p171.

خاتمة نقدية:

في الأخير نصل إلى أنّ يوناس قام بزعزعة نظام القيّم الديموقراطيّة من خلال اقتراحه حلولا سلطويّة تحدّ من الحريّة الفرديّة المفرطة، لا لشيء إلاّ لأنها تعدّ خطرا مهددا لاستمراريّة البشريّة، امثلت هذه الحلول في الفلسفة الإيكولوجية النابعة ليست القامعة لإرادة الإنسان، بل النابعة من صميم المسؤولية والمعالجة للواقع والمتنبئة للخطر قبل حدوثه، فقد جاءت فلسفة المسؤوليّة عند يوناس لكي تقمع سلطة الإنسان على الإنسان وعلى الطبيعة وعلى الكائنات الحيّة، فالإنسان له الحق في الانتفاع بالطبيعة ولكن ليس له الحق في تخريبها والحاق الضرر بها، ومنع الأجيال القادمة من الانتفاع بالطبيعة، ولهذا كان يوناس لا يعيب الاستخدام عموما ولكن يعيب الاستخدام الضار للطبيعة وللإنسان وللكائنات الحيّة، ومن حلال هذا يمكن وصف المسؤوليّة اليوناسيّة بأنّها مسؤوليّة كونيّة شاملة متنوعة تبدأ من المسؤوليّة الوالديّة كأول نموذج للمسؤوليّة الفطريّة وتمر بمسؤوليّة رجل الدولة وصولا إلى مسؤوليّة العالم والطبيب.

المبحث الثاني: الهرمينوطيقا الكونيّة عند غادامير:

لقد أخذ مفهوم الهرمينوطيقا مخاضاً فكرياً على الساحة الفكرية عوماً والفلسفيّة خصوصاً، ما نتج عنه العديد من المواقف والرؤى في هذا المنحى أو ذاك، ولما كان هذا المفهوم ذا صلة وثيقة بثنائيّة النّص والواقع، كان لابد من أن ينعكس هذا على العديد من المسائل ذات الطابع الفكري من جهة وعلى تنوع الدراسات وثرائها من فيلسوف لآخر، ولهذا يمكن اعتبار الهرمينوطيقا فلسفة تتسع دائرتها لكل فكر أو ثقافة أو معرفة، وهي بذلك إعادة بناء الأشياء واكتشافها من جديد وهنا نتساءل:

ما مفهوم الهرمينوطيقا؟

المطلب الأوّل: مفهوم الهرمينوطيقا:

نشير في البداية إلى أنّ مصطلح "الهرمينوطيقا" عرف الكثير من التعاريف العربية منها والأجنبيّة، مما جعله يتّسم بالغموض في أحيان كثيرة، وقد أدى عامل الترجمة دوراً كبيراً في التشويش على حقيقة المصطلح، ولا غرابة من أنّ الكثيرين يخلطون بين التفسير والتأويل أو الشرح أو الفهم والترجمة في تعريفهم للهرمينوطيقا.

يرجع أصل لفظ (Hermeneneutics)* إلى الفعل اليوناني (hermeneueim) الذي يترجم بالتأويل والتفسير، كما أنّ اسم (hermeneia) يعني التأويل أو التفسير[1]، ويشتق كذلك من اسم الإله الإغريقي "هرمس" (Hermès) وهو غله متعدد المواهب؛ فهو رسول الآلهة، وإله الحدود، وإله التجارة وصانع القيثارة، والمصغار[2]، ويرى غادامير* أنّ

* اختلفوا في إضافة حرف (s) في أواخر كلمة Hermeneutics وقد ذكر البعض أنّ هذا احرف لا يحدث تغيير، بينما ذهب البعض الآخر إلى انّه يزم إضافته عن أردنا بلفظ الهيرومنطيقا علما خاصا أو مجموعة مسائل نظريّة كانت أو فكرية. (انظر: رتشارد بلمر، علم مرمنوتيك ، ترجمة محمد سعيد حنائي كشاني، ص 32.)

1- رتشارد بلمر، علم مرمنوتيك، ص19.

2- بيار ريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغبيين منشورات عويدات، باريس، 1982ن ص 51-50.

هرمس أعتبر رسول الآلهة إلى البشر، كما أنّ الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنّ هرمس يبلغ حرفيا وينجز كل ما وكّل بتبليغه[1]، ومن خلال مهمّة هرمس يتضح لنا أنّ دوره هو الهرمينوطيقا نفسها، فهي بمعنى الفهم والتبليغ؛ فهم الرسالة الإلهيّة بصورة صحيحة وتبليغها بالوجه الصحيح للبشر، فإذا كان هرمس هو واسطة بين الإله وبين البشر، فإنّ الهرمينوطيقا هي وسيلة للفهم والتبليغ على حد سواء.

ومنه فكلمة هرمينوطيقا هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانيّة الكلاسيكية هرمس التي تعني في عمومها «المفسّر أو الشارح ..وفي الأسطورة اليونانيّة كان هرمس رسول الآلهة ..قادر بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإله والعالم البشري ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشريّة على التعبير»[2]، فقد ارتبط اسم هرمس بتبسيط وتحويل ما يقع خارج دائرة الفهم البشري وما شكل إشكالا ووقف عائقا أمام الفهم الصحيح.

إنّ مصطلح هرمينوطيقا (Herméneutique) يعني «في الأصل فن أو علم التأويل وهي أقدم الاتجاهات اهتماماً بفنّ فهم النصوص»[3]، وهو بذلك عمليّة تضرب في جذورها إلى التاريخ وهي «تعبّر باستمرار عن المعنى المحتجز في الفهم، وعن معنى هذا الفهم لذاته، وبهذا لا يكون الفهم محض تكرار للماضي بل يسهم بمعنى الحاضر»[4]، وهو بذلك يتميّز بالتجدد والسيرورة في الفهم رغم أنّ النّص من انتاج المؤلف إلاّ أنّه بمجرّد وقوعه في يد القارئ يكتسب معنى خاص.

1- هنز جورج غادامير، فلسفة التأويل، منشورات الاختلاف، ط2، 2006، ص61.

2- دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربيّة للعلوم، ط1، بيروت، لبنان، 2007، ص21.

3- فاطمة الطّبال بركة، النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، ، ص56.1993

4- دفيد كونزر، الحلقة النقديّة، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2007، ص81.

وإذا أمعنّ النظر في المعاجم الغربيّة فأنّنا نجدها تكاد تجمع على الأصل الاغريقي لمصطلح هرمينوطيقا فهو عند برنارد دوبي «مشتق من أصل إغريقي هرمينيا (harmania) الذي يدّل على التأويل، أمّا عند تامين وهوبر فهو فنّ تأويل العلاقات، وأمّا عند جون غرو ندين فيعتبرها فنّ تأويل النصوص»[1]، ومن جهة أخرى يذهب غادامير إلى توضيح ذلك حين يعتبر أنّ نشاط المؤوّل غالبا –خاصة في الاستعمالات الفلسفيّة– يعني بصورة دقيقة ترجمة أو نقل وايضاح العبارات الغربية المبهمة إلى لغة مفهومة للجميع[2]. ويمكن تلخيص القبضة الأساسيّة التي تعالجها الهرمينوطيقا في اشكاليّة تفسير النّص بشكل عام بغض النّظر عن نوع النّص المراد فهمه وتفسيره دينيا كان أو تاريخيا.

واجمالاً يمكن أن يلتصق مفهوم الهرمينوطيقا بمعاني مختلفة مرتبطة بمهام هرمس رسول الآلهة إلى البشر حسب التراث اليوناني وهيّ:

التأويل بمعنى التفسير: والمقصود به اشرح والتبيين والتوضيح «وهو اتجاه يؤكّد البعد التفسيري للفهم وليس مجرّد البعد التعبيري ..وغذا كان التعبير عن الموقف هو في ذاته تأويلاً فأنّ تفسيره أو شرحه هو أيضا شكل من أشكال التأويل»[3]، والتفسير لا يكون إلاّ من خلال الفهم الجيّد ليتسنى إبلاغ الكلام على الوجه الصحيح والحقيقي.

ويأتي التأويل بمعنى القراءة: ويلتصق هنا المفهوم بالتعبير أي؛ بالإدلاء أو التلاوة الشفهيّة والجهريّة[4] وهنا لا يمثّل الإبلاغ والتفسير التي هي من مهام هرمس.

1– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحوّلاته، مجلّة الآداب الأجنبيّة، فصليّة، اتحاد الكتاب العرب، العدد133، دمشق، 2008ن ص 89.

2– هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمّد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، ط2، بيروت، 2006، ص61.

3–عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التأويل من افلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص34.

4– المرجع نفسه، ص36.

ويأتي التأويل أيضا بمعنى الترجمة؛ فهي في نظر الكثير نوعا من أنواع التأويل، وصورة من صور الإفهام، فعمليّة التأويل تقوم بالتّرجمة لأنّ الإنسان هنا يأتي بشيء غريب ثمّ يعيد فهم بلغة من سينقله لهم، فالمترجم هنا وسيط بين عالمين مثل هرمس تماما وسيط بين الآلهة والبشر، فالترجمة هي «ليست نقل ما يعادل الكلمات والمفردات إلى لغة أخرى، بل هي بيان لغة بما تشتمل عليه من إيديولوجيا وثقافة بلغة أخرى وجعلها قابلة للفهم»[1]، وهنا يحتاج المترجم إلى دراية واسعة بالمحيط الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني للنص المترجم.

وفي اللّغة العربيّة يرجع التأويل لغة على مصدر أوّل يؤول بمعنى؛ رجع وعادن والأول: الرجوع، وأوّل إليه الشيء ؛ رجعه[2]، ويقال أيضا أوّل الحكم إلى أهله أي: أرجعه وردّه إليهم، والإيّالة السيّاسة؛ لأنّ مرجع الرعيّة إلى راعيها، يقال: أل الرجل رعيّته يؤولها أي أحسن سياستها[3]، ويأتي التأويل أيضا بمعنى الجمع والرّد، قال بعض العرب : أوّل عليك أمرك أي: جمعه واصلحه[4].

ويأتي التأويل أيض بمعنى التفسير، ومنه تفسير الكلام الذي تختلف معانيه كقواه تعالى: "سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرًا" الكهف الآية 78. فالتأويل هنا بمعنى التفسير [5]، ويأتي أيضا بمعنى العافية والمآل والمصير والمرجع مثل قوله تعالى: "هل ينظرون إلاّ تأويله" الأعراف الآية 53. أي إلى عاقبته[6].

1- علي الرباني الكبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق الفهم، ترجمة داخل الحمداني، مؤسّسة أهل الحق الإسلاميّة، ط1، 2013، ص18.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج1، بيروت، ص32.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، دار الفكر، 1979، ص ص159-160.

4- الزبيدي محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، مجلد 14، 1994، ص32.

5- الزازي فخر الدين، تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ج2، بيروت، 1995، ص190.

6- الطبري، جامع البيان عن تأويله آي القرآن، دار الهجرة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ، م5، 2005، 258.

ومن خلال ما سبق نستنتج بأنّ مفهوم الهيرمينوطيقا يرجع في أصوله إلى التراث الإغريقي ويعني الفهم والتبليغ نسبة إلى وظائف رسول الآلهة اليوناني هرمس، أماّ في الأوساط العربيّة فيأخذ هذا المفهوم معاني عديدة ومتنوعة تختلف نوعا ما عن المفاهيم الغربية ويأتي بمعاني مرادفة منها: الرجوع والجمع والرّد، والتفسير والعافيّة والمرجع والمصير.

المطلب الثاني: تحوّلات الهرمينوطيقا:

في البداية يمكن تقسيم الهرمينوطيقا باعتبارها علم يبحث عن إيجاد الفهم الصحيح إلى أربعة مراحل متتاليّة: مرحلة ما قبل الحداثة، ومرحلة الحداثة، والمرحلة الفلسفيّة ومرحلة ما بعد الفلسفيّة، وهذه المراحل يمكن أن نعتبرها محطات مسار تحوّل الهرمينوطيقا.

أ- هرمينوطيقا ما قبل الحداثة:

يمكن تسميتها أيضا بالهرمينوطيقا الكلاسيكية، وتعتبر الأرضيّة الأولى لظهور الهرمينوطيقا كعلم خاصة مع مؤلف دان هاور " الهيرمينوطيقا المقدّسة" والذي هو عبارة عن منهج تأويل للنصوص المقدسة سنة 1654، تناول فيه بالأساس ذلك التمييز وشرح فيه التباين بين الهيرمينوطيقا كعلم وبين والتفسير، وانتهى فيه إلى أنّ التفسير هو في حقيقته شرح بالفعل للنصوص، بينما الهرمينوطيقا هي علم لتدوين القواعد والمناهج المتحكّمة في التفسير وهذا ما شكل فيما بعد نقطة انطلاق حاسمة في تحولات الهيرمينوطيقا[1]، هنا حاول دان هاور أن يفرق بين الهيرمينوطيقا كعلم يضع الأسس والقواعد، وبين التفسير الذي شرح يستند لقواعد الهيرمينوطيقا.كذلك يعتبر كلادينيوس الفيلسوف اللاهوتي رمزا من رموز الهيرمينوطيقا الكلاسيكيّة من خلال كتابه الذي سمّاه: «مدخل إلى التأويل الصحيح للكلام العقلي والكتب العقليّة»، حيث «أراد كلادينيوس من علم الهيرمينوطيقا أن يشرح أصول علم التأويل ويعتقد أنّه بإمكاننا من خلال أدوات التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنّهائي الذي يريده المؤلف؛ لأنّه يرى أن معنى كل مؤلف هو أنّه حاصل سعي المؤلف لبيان المعنى الذي يريده ذهنه»[2]، فالهيرمنوطيقا هنا هي علم يبحث في بيان المعنى الصحيح ؛ معنى المؤلف الذي قصده اعتمادا على أدوات التأويل.

1- ريتشارد بلمر، علم هرمنوتيك، ص42.

2- صفدر ألهي راد، الهيرمينوطيقا، تعريب حسن الجمال، المركز الإسلامي للدراسات المعاصرة، ط1، لبنان، 2019، ص39.

من خلال ما سبق يمكن القول بأنّ كل من : دان هاور وكلادنيوس هما الأرضيّة الأولى لتأسيس للهرمينوطيقا كعلم، ولكنّهما في الوقت نفسه لم يخرجا من نطاق الجانب الديني بشكر كبير.

ب- الهيرمينوطيقا الحديثة:

اقتحمت الهرمينوطيقا ساحة جديدة وهذا بفضل جهود العديد من المهتمّين بالحق الهرمينوطيقي وعلى رأسهم شلاير ماخر الذي يعدّ مؤسّس الهرمينوطيقا الحديثة، رغم وجود العديد من الأسماء الكثيرة والبارزة كدلتاي الذي يعتبره البعض أيضا رائدا من رواد الهرمينوطيقا الجديدة، ولهذا سنخصّهما بالذكر في هذه المرحلة من الهرمينوطيقا.

ا- شلايرماخر:

لقد حاول شلايرماخر تأسيس طابع فلسفي جديد من خلال دمج الطّابع النقدي والرومنسي «فالّنقد هنا يُستخدم لتجاوز عدم الفهم، وبالتالي يراد به تصحيح الفهم وتحقيق التفاهم ويعتمد عند شلاير ماخر على قواعد كثيرة أهمّها: قواعد اللّغة والفيلولوجيا: أي علم دراسة النوص المكتوبة لمعرفة مبناها ومعناها ومغزاها، والنقد التاريخي والنقد الديني الذي طبعه شلايرماخر على الأناجيل حتّى أنّه اكتفى بقبول انجيل يوحنا فقط»[1]، بمعنى أنّ شلايرماخر أراد جعل النّقد سمّة بارزة على هرمينوطيقا خاصته لحل مشكل عدم الفهم أو سوء الفهم لأنّنا دائما حسبه معرضين لهما.

أمّا الجانب الثاني فهو الجانب الرومنسي حيث حاول شلايرماخر التوغّل في سيرورة الإبداع التي مرّ بها الكاتب ومن ثمّ إعادة بلورته من جديد ليتحقق فهم أكثر وقد علّق بول

1- لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012، ص58.

ريكور على هذا بقوله: « فهم الكاتب مثلما أو حتّى أحسن مما فهم نفسه»[1]، وهنا نجدر شاير ماخر يركّز خاصّة في كتابه" الهرمينوطيقا" على فكرة تجسيد الطّبع الرومنسي والنقدي من خلال « التّمييز بين نوعين من التأويل: اللغوي أو النحوي Interprétation grammaticale والتأويل التقني Interprétation technique »[2]، وقد انتهى شلايرماخر في كتابه إلى تحليل للمفهومين حين ربط الأوّل باللّغة وخصائص الخطاب المكتوب الخاص بالكاتب وجمهوره الأصلي من خلال استهداف وحدته الدلاليّة، فرغم أنّه تأويل موضوعي إلاّ أنّه سلبي لأنّه؛ يضع محدودية للتأوي، أمّا الثاني فهو تأويل نفسي ذاتي يتجه إلى ذاتيّة الكاتب من خلال فهم أسلوبه، ولهذا يمكن أن نقول بأنّ الهرمينوطيقا الشلايرماخيّة هي فنّ الفهم، حيث اتخذت الفهم عمليّة إبداعية بالدرجة الأولى، وهي هرمينوطيقا عامّة كان هدفها الأساسي كما يراها شلايرماخر « إعادة بناء الخبرة الذهنيّة لمؤلف النّص ، لقد كان يصبو إلى إعادة معايشة ما عايشه الكاتب وألاذ ينظر إلى قول من الأقوال بمعزل عن قائله»[3].أي أنّ شلايرماخر جعل المؤلف هو العنصر الأساسي للفهم فهو المركز الذي تدور حوله بقية عناصر التأويل، وبهذا أصبحت اللّغة هي القناة الرئيسيّة والأساسيّة من بداية عملية التأويل إلى نهايتها، فتأويليته مبنيّة على أساس أنّ النّص عبارة عن وسيط لغوي بين المؤلف وبين فكر القارئ او المتلقي، ومحاولة توضيح هذه العلاقة الجدليّة ورصدها للتحكم فيهان وقد نوّه على أنّ للنّص جانبين؛ الأول موضوعي ويقصد به اللّغة فهي العصب الأساسي الذي يجعل إمكانية الفهم ممكنة، والثاني؛ ذاتي يقصد به فكر المؤلف، وكلاهما يشير إلى تجربة المؤلف التي يحاول القارئ ان يعيد بناءها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته بشكل جيّد يقول شلايرماخر: « إنّني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للّغة،

1 – paul Ricoeur, Du texte à l'action, zssais d'heméneutique II, édition du Seuile, Paris, 1986, p87.

2– لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص58.

3– عادل مصطفى، فهم الفهم،ص105.

فهو- من جانب- يقدم استعماله للّغة أشياء جديدة ويحتفظ- من جانب آخر- ببعض خصائص اللّغة التي يكرّرها وينقلها»[1] .

عموما يمكن أن نخلّص جهود شلايرماخر التأويليّة بأنّها محاولة ترمي إلى تحويل عمليّة الفهم إلى علم منظّم من خلال تنظيم الملاحظات المتفرّقة وجمعها في وحدة متماسكة منهجيا، فالفهم لا يأتي بشكل عشوائي بل يخضع لقوانين يمكن اكتشافها والتصريح بها، ولهذا وضع مجموعة من القواعد ثمّ أردفها بمحاولة اكتشاف القوانين التي يعمل بها الفهم، ومن خلال ما سبق ذكره يمكن أن نصل إلى أنّ شلايرماخر يعتبر أب التأويليّة الحديثة، فقذ أثّرت تأويليّته في من بعده وخصوصا في تأويليّة دلتاي.

II- دلتاي:

صحيح أنّ الهرمينوطيقا الحديثة ظهرت مع شلايرماخر إلاّ أنّ مع وفاته تراجعت هذه الهرمينوطيقا بشكل كبير، ومع ظهور دلتاي أعيد الاعتبار لها ولا شكّ أنّ فلسفة دلتاي هي استمراريّة لفلسفة شلايرماخر من حيث تأثّره مثله بالأفكار الرومنسيّة وبالنّقد التاريخي، لكن كان ميله الأكثر إلى الجانب الإبستمولوجي سمّة بارزة.

لقد كان هدف دلتاي « تشير مناهد للوصول إلى تأويلات صائبة موضوعيا لـ "تغيرات الحياة الداخليّة" وكان رد فعله حاد اتجاه ميل الدراسات الإنسانيّة إلى تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعيّة وتطبيقاتها على الإنسان»[2]، فهو لم يرضى أنّ يتمّ تحديد الفهم ووضعه في حدود الاطار الحسي والملموس، ولهذا عمد إلى بيان أنّ فهم العلوم الإنسانيّة تابع لقواعد عامّة، وهذه هي الرسالة التي يتبقى على الهرمينوطيقا كشفها من خلال كشف هذه القواعد.

1- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربيّة، ط1، مصر، 2003، ص 162.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص116.

أراد دلتاي أن «يكون علم الهرمينوطيقا بمثابة مبنى منهجي لكل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ أي مبنى لتأويل النّصوص والكلمات والسلوك الإنساني والأفعال التاريخيّة والقوانين الأساسيّة والآثار الفنيّة والأدبيّة»[1]، وهذا الهدف مهم جدا وقد ألحّ عليه دلتاي إذ هو الذي يشاهم بصفة كبيرة في حل الكثير من المشاكل المعرفيّة والسلوكيّة.

يقرّ دلتاي بوجود "فرق أساسي بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة لا تبحث عن الوقائع والأحداث المرتبطة بالإنسان السّاكت؛ بخلاف العلوم الطبيعيّة التي موضوعها الوقائع والظواهر المرتبطة بالإنسان السّاكت والذي لا يبدي أي ردّت فعل داخليّة –أو باطنيّة– تبحث العلوم الإنسانيّة عن الوقائع والظواهر المرتبطة بأعمال الإنسان الباطنيّة، أي المرتبطة بتجربته الباطنيّة بخلاف العلوم الطبيعيّة لا تكترث أصلا بذلك»[2]، بمعنى أنّ العلوم الإنسانيّة تستنطق باطن الإنسان وتغوص في نفسه بواسطة التأويل، بعكس العلوم الطبيعيّة التي تستهدف دراسة الأسباب واستخلاص النتائج من خلال معرفة العلاقات.

لقد حاول دلتاي تقديم نظريّة بفضل يفصّل فيها طبيعة المعرفة التي يجب اتباعها في العلوم الروحيّة تمثّلت هذه النظريّة بالأساس في اتجاه التأويل، وهذه النّظريّة تبنى على ثلاثة مبادئ أساسيّة هي:

–"المعرفة التاريخيّة هي تأمّل على الذات»[3]، بمعنى أنّها ليست معرفة سطحيّة الفهم لكل ذات، بل هي معرفة ذاتيّة ترجع لفطنة الذات وقواها النفسيّة على وعي أو استيعاب الأحداث الإنسانيّة.

1– صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص83.

2– المرجع نفسه، ص84.

3– بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أروبا، ترجمة عزت القرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 169.

-«الفهم ليس هو التفسير وليس وظيفة عقلية يتم بوسيلة كل القوى الانفعاليّة للنفس»[1]، وهنا يتجلّ الطابع النفسي العميق لدلتاي .

-«التفهم هو حركة باتجاه الحياة لأنّ الحقيقة هي الحياة»[2]، وهنا يعني حياة الباحث النفسيّة أو القارئ الذي يهدف إلى تحقيق الفهم ووعي الحياة النفسيّة للمؤلف.

يمثّل التاريخ قاعدة أساسيّة لتأويليّة دلتاي فهو يعتبر أنّ الإنسان كائن تاريخي، ف «التاريخ في تصورّ دلتاي ليس شيئا ماضيا يقف بإزائنا وصفته موضوعا، ولا التاريخيّة عنده تشير إلى تلك الحقيقة الواضحة موضوعيا للجميع وهي أنّ الإنسان يولد ويعيش ويموت في مسار الزّمن، إنّها لا تشير إلى زوال الوجود الإنساني وقصر عمره»[3]، ومنه فالتاريخ مفتاح من المفاتيح الهامّة لفهم هرمينوطيقا دالتاي، وتجدر الإشارة إلى أنّ للتاريخ معنيان:

- لا يفهم «الإنسان نفسه من خلال النظرية الباطنيّة، بل من خلال عينيّة مطبّاته الحياتيّة، فالتاريخ هو الذي يستطيع أن يقول للإنسان أنّه ما هو، وما هو الإنسان وما يريده، وهذا ما يمكن تجربته فقط في الحياة، لا في المفاهيم العينيّة، وبعبارة أخرى: الإنسان له تعلّق ذاتي وبالضرورة بالتاريخ»[4]، فالتاريخ هو مسرح فهم الإنسان لذاته، فهو الذي يمنح تلك الحريّة للفهم الذاتي ولتأويله دون أن تكون هناك قدرة للإنسان بأن ينفكّ من التاريخ.

-ليس «لطبع الإنسان وفطرته ذاتيا وثابتا بل هو حيوان كما يعلم بعد م هو، فالإنسان لم يقرّر إلى الآن ماذا يحب أن يكون ؛ بل إنّ ما يقرّره مرتبط بقراراته التاريخيّة ، ليس الإنسان ساطنا في سفينة مصنوعة من قبل، بل هو صانع سفينته، فلديه قدرات حقيقيّة وأساسيّة

1- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أروبا، ص 169.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص145.
4- صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص91.

لخلق ذاته وتغييرها، وهو يذوب في تيار تاريخي يتغير»[1]، وعليه فالتاريخ هو مصير الإنسان الحتمي وهو جزء فيه ومنه وهو الهيولة التي يذوب فيها الإنسان.

يمكن أن نستنتج أنّ دلتاي قد جدّد مشروعة الهرمينوطيقا العامّة هذه الجديّة خطى بها خطوات كبيرة نحو الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخيّة التي ساهمت بشكل كبير في تطورها في ما بعد.

ج- الهرمينوطيقا الفلسفيّة:

شهد القرن العشرين منعطفا حاسما في تحوّلات الهرمينوطيقا، فبعد الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة والحديثة ظهرت اتجاهات هرمينوطيقيّة جديدة تربطها جذور مع النّظريات السابقة تمثّلت بالأساس في "الهرمينوطيقا الفلسفيّة" التي أحدثت تغيّرا على مستوى مفهوم الهرمينوطيقا بشكل عام خصوصا وأنّها ارتبطت بعدّة مفاهيم ؛ كالفهم والتفسير والتأويل، ويعد مارتن هيدغر المؤسس الرئيسي للهرمينوطيقا الفلسفيّة، فقد أقامها على أساس فلسفي، واعتبر الفهم أساس الفلسفة وجوهر الوجود، فرفض فكرة الوعي الذاتي وعلا عليه، فوجّد الفّن بالفلسفة في مهمتها الفلسفيّة متأثرا بهوسرل وكانط ونيتشه.

ا- خصائص الهرمينوطيقا الفلسفيّة عند هيدغر:

من خلال كتابه "الوجود والزّمان" نقل هيدغر الهرمينوطيقا نقلة نوعيّة «لقد سارت الهرمينوطيقا عند هيدغر طريقة وجود وتخطّت الحدود التي فرضها عليها دلتاي حين تصّورها على أنّها الشكل التاريخي للفهم كمقابل للشكل العلمي»[2]، فالفهم حسبه ليس عمليّة عقليّة بل هو عمليّة وجوديّة تهدف إلى كشف الحقيقة للإنسان.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص238.

لقد أراد هيدغر من الهرمينوطيقا «أن تكون رسالة جليلة تزعزع أسس الفكر، لا يريد غير تأويل يتخطى التصوّرات السائدة. تأويل يقوم على "تحويل الفكر" فالهرمينوطيقا أو منهج التأويل قد صمّم خصيصا لكي يمكّن النّص من أن يؤتي كنزه»[1]، ولهذا فالقارئ مدعو للبحث العميق عن هذا الكنز من خلال توظيف كل مكتسباته، ومن هذا يمكن أن نلخّص الأسس التي قامت عليها هرمينوطيقا هيدغر في النّقاط التاليّة:

-الهرمينوطيقا تدخل في اطار طبيعة الوجود الإنساني.

-حاول هيدغر من خلال هرمينوطيقا جيدة تجاوز التصورات المعدمة للوجود.

-الفهم هو شكل من أشكال الوجود وهو أساس لكل تفسير.

-الاعتماد على فينومينوجيا هوسرل كأداة جديدة لم تكن متاحة في السّابق.

1- المرجع نفسه، ص30.

المطلب الثالث: كونيّة الهرمينوطيقا عند غادامير:

ستأخذ الهرمينوطيقا منحى آخر مع غادامير، فلقد أصبحت نظريّة معتمدة يشكل كبير في الدراسات الإنسانيّة نظرا لأهميّتها المعرفيّة والمنهجيّة ويمكن عد عد كتابه «الحقيقة والمنهج" تفسيرا لنظريات أستاذه "هيدغر" فهو أحسن تلامذتهن لكنّه جعل نظرياته أكثر عمليّة من نظريات أستاذه «يمكن القول بأنّ اسهامات هيدغر كانت ذات أثر نظري غلبان وأمّا اسهامات غادامير فكان أغلبها ذا أثر عملن فلم يكن هيدغر مشغول الفكر بتأثيراته في مقام العمل، بينما كان غادامير كذلك، ويمكن مشاهدة هذا الأمر في آثاره الهرمينوطيقيّة»[1]، وهذا ما يجعلنا نقول أنّ غادامير لم يرتمي في أحضان أستاذه.

1-أسس هرمينوطيقا ودوائرها عند غادامير:

لقد كان طموح غادامير يبنى على محاولة إرساء مبادئ فلسفيّة لنظريّته التأويليّة والتي لا تعرف حدودا نهائيّة، ويمكن تلخصيها في الأسس التاليّة:

أ- الفهم التاريخي واندماج الآفاق (الدائرة التاريخيّة):

إنّ التاريخ عند غادامير ليس حكاية وسرد للوقائع بل هو ذات تجادلنا ونجادلها وتحتاج إلى التفكير والشرح وفق وسائل الحاضر، فلا لا يمكن فهم الماضي إلا انطلاقا من الحاضر، ولا يمكن فهم الحاضر إلاّ انطلاقا من الماضي، فالماضي عند غادامير« ليس كومة من الوقائع

1- صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص124.

يمكن تحويلها إلى موضوع للوعي، وإنّما الماضي تيّار نتحرك فيه ونشارك لدى كل فعل من أفعال الفهم»[1]، فالتراث هو شيء نقف داخله ونوجد من خلاله يحملنا ونسبح فيه.

حاول غادامير النّظر إلى التاريخ بنظرة أكثر انفتاحا، نظرة تعطي الحريّة أكثر فغادامير من أكثر الفلاسفة تعويلا على التّاريخ حيث « أنّ التاريخ ذات معقدّة وشديدة التركّيب ونشاط التاريخ يبرز في حركته وسيروته الدائمة»[2] وهذا ما يجعل التاريخ أكثر فاعليّة وكل لحظة من لحظات التاريخ الخاص بالحادثة التي واقعة في سياق الفهم وجب اعطاؤها اميّة بالغة فلا اهمل لشيء.

لقد رفع غادامير من تاريخية الفهم البشري حين أدرجها كأنّها مبدأ كأنّها مبدأ، وأصبحت الأفكار والأحكام المسبقة التي يقتنصها المفسّر من تراث معين أو ثقافة معيّنة هي اللّبنة الأولى لأي فهم، وعليه أن يتفحصها ويمارس عليها النّقد لكي يأخذها على وجهها الصحيح، وهذا يعني حضور ذات المفسر « ومن ثمّة لا يعود التفسير أداة تركيب للمعنى بل انتاجا له»[3]، بشروط جديدة فيها ما هو تابع للمؤوّل وفيها ما هو راجع لصناع الحدث.

إنّ الأحكام المسبقة في نظر غادامير ليست خارجة عن وجود الإنسان حتى يمكن التفكير بغض النظر عنها والهروب منها؛ بل يرى أنّها الواقعيّة التاريخيّة لوجود الإنسان، وهذا يعني أنّها هي أساس وجود الإنسان وهي قاعدته لتحقيق فهم التاريخ، فلا يمكن أن يحدث تأويل بدون الأحكام المسبقة، وهذا لعدّة أسباب منها وجود مسافة تاريخيّة بين صاحب الأثر وبين المفسّر، فالإنسان ابن تاريخه، وفي مقام « بيان الدور المؤثّر للأفق التاريخي ، يرى غادامير أنّه لا شك في أن الأفق العظيم للماضي –الذي نشأت عنه ثقافتنا وحياتنا الحاليّة– سوف يؤثر في المستقبل في كل الموارد، سواء كنّا نرجوها أو نخشى منها، وقد

1– عادل مصطفى، فهم الفهم، ص308.

2– لزهر فارس، التأويليّة عند غادامير، مجلّة فتوحات، العدد الثاني، جوان 2015، ص193.

3– أسعد القطان، الهيرمينوطيقا الحديثة وفهم النّص، الحياة الطيّبة، العدد14، شتاء 1425 هـ، ص115.

تقدم غادامير بخطوة إلى الأمام بعد أن استلهم من هايدغر وادعى أن التاريخ خاضر عندنا فقط في أحضان المستقبل»[1] .

إنّ التاريخ في نظر غادامير «ليس هاويّة ينبغي اجتيازها لأنّها تفصلنا وتعمّق مسافتنا وفجوتنا»[2]، بل هو على العكس من ذلك؛ هو المعول الذي ساعد على الفهم ، ولهذا فالزّمن شرط إيجابي وخصب يقدّم العون للفهم، «فهذه المسافة ليست هاويّة سحيقة، أنّما هي مملوءة باستمراريّة العادات والتقاليد ، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا إلى التراث نفسه»[3]، فالتاريخ هو وجود الإنسان وهو قدره ، فالمؤول يعود إلى الماضي لاستحضاره وفق معطيات الحاضر الذي تشكل من خلال ما تمّ فعله عبر الزّمن لأنّ «الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر في الوقت نفسه»[4]، وبهذا فتح غادامير للمؤوّل أفاقا من خلال نقل أفق الماضي إلى الحاضر ومعطياته الجديدة، بعكس المدارس الهرمينوطيقية التي تحاول الفهم وادراك المعنى من خلال سياق الماضي، فتح الأفق هذا يمس أيضا للمؤوّل من خلال مشاركته في عمليّة صناعة المعنى، والذي على أساسه ذلك التوتر القائم بين الحاضر والماضي.

يعتقد غادامير أنّ وعي المفسّر في تغيّر دائم بفعل وعيه بالتاريخ، فالتاريخ حسبه ليس تاريخا ميّتا ولا جامدا، بل هو حيّ وفعّال، وبهذا يكون وعيّ المفسّر أكثر انفتاحا على التاريخ وهو ما يسمّى بالتجربة التاريخيّة المكتسبة من وعي خاص بالوضعيّة التأويليّة التي يكون عليها المفسّر الذي هو على دراية تامّة بأنّه لا يمكنه الوصول إلى الوعي بالطريقة العلميّة لأنّه هو جزء من الوضعيّة التأويليّة وهذا ما يجعله لا يتمتع بالموضوعيّة في اصدار

1- صفدر إلهي، الهرمينوطيقا، ص137.

2- غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص128.

3- غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، لبنان، 2007، ص407.

4- نصر حامد أبو زيد، اشكاليّة القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، المغرب، 2005، ص42.

أحكامه، ومن خلال هذا ترتبط هذه الوضعيّة بمفهوم الأفق الذي لا يمكن فهمه إلاّ من خلال الأفكار السابقة كما أشرنا، فهي التي تجعل المفسّر يتمتّع بنظرة كلّية وشاملة لأنّ " منطق الافتراض المسبق يعتبران "قبل« النّص هناك نص آخر "نص قبلي" "وقبل" الفهم هناك فهم آخر "فهم قبلي" و"قبل" التأويل هناك تأويل آخر "تأويل قبلي" هذه الأساسيات القبليّة تعتبان المواضيع التي يقصدها الوعي وأنّ النصوص التي يقرأها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوص مستقلّة ومعطيات مطلقة وإنّما هي "أفاق منصهرة" من تأويلات وقراءات آنيّة تشكلت هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي، وعليه ينخرط التراث بكل إمكانياته ومكوّناته الدلاليّة والرمزيّة والتأوليّة والتاريخيّة في آنيّة الحاضر»[1]، وبذلك تغدو عمليّة الرجوع إلى الماضي مرحلة من مراحل الفهم ثمّ تتلوها عمليّة إعادة البناء وإعادة القراءة واستحضار الفهم السّابق ووضعه على طاولة فهم جديدة وبوسائل ومعطيات جديدة وهذا من خلال دمج الماضي بالحاضر الذي هو جوهر عمليّة الفهم.

ب- إقصاء الذات:

يحاول غادامير بلورت تأويليّة لا يتحكّم فيها فهم الذات، فكل حوار له روحه الخاصّة وهو عالم قائم بذاته يسيطر على المتحاورين ولا يسيطرون عنه، فالحوار ليس خاضعا لسيطرت الذات التي تفسّره كما تشاء، فكل حوار له ميزاته وسياقه ومساره الذي ينفرد به يقول غادامير: «نحن نقول إنّنا "نجري" محادثة، لكن كلّما كانت محا دثة أصيلة قل اعتماد اجراءها على إرادة أيّ من الطرفين، وعلى ذلك، فإنّ المحادثة الأصليّة ليست هي أبدا المحادثة التي أردنا أن نجريها إنّما الأصوب عموما القول إنّنا نسقط في محادثة، أو حتّى نصبح متورطين فيها»[2]، فالفهم ليس واحديّ المنطق، بل أنّه يمسّ فقط جانبا صغير من

1- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص39.

2- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياللطبعة والنشر والتوزيع والتنميّة الثقافيّة، ط1، طرابلس ، 2007، ص505.

مبادرتنا، فهو يقع علينا والتراث هو الذي يوفر الفهم برغم الزّمن الكبير الذي يمرّ به، ولهذا من الأخطاء الفادحة حسب غادامير بتر التراث واحداث قطيعة معه، هكذا يصبح النّص منعزلا عن منتجه أي يصبح قائما بذاته، وهنا تكمن عمليّة الإبداع التي هي فن جمالي وفكري.

لم ينف غادامير ما جاءت به الهرمينوطيقا على يد شلايرماخر فكرة إعادة صنع عالم المؤلف من أجل التوغّل في ذهنيّته والكشف علة مقصده وهدفه، ولكّنه «يعتقد أنّه لا يجب أن نعدّ إعادة الصنع هذه عملا أساسيا في الهيرمينوطيقا لأنّه على طبق مباني، يكون معنى الأثر مرتبطا بالأسئلة التي نطرحها في الازّمن الحاضر، بناء عليه، يري أنّ إعادة الإنتاج والصنع والتوليد ليست هي الوظيفة الأساسيّة للهرمينوطيقا»[1]، فمن الواجب عند غادامير أنّ لا نرتمي في أحضان المؤلف وظروفه، فمن المستحيل إعادة عيش حياته وظروفه واستنطاقها للولوج إلى قصده ونيته.

إنّ التأويل عند غادامير ليس عمليّة ذاتيّة تنحصر في جوهرها في الذات المؤوّلة، بل تستند أساسا على الوجود الإنساني في العالم من خلال الخبرة المعيشة التي تأخذ صبغة لغويّة أي؛ الصبغة الأنطولوجيّة للحدث اللّغوي، فـ"المتحدثين مقودون أكثر من هم موجهون للمحادثة، فلا أحد يعرف مقدما ما "يتمخض" عن محادثة ما، ويقع الفهم أو الاتفاق في الفهم مثل حدث يلمّ بنا. وبذلك يمكننا القول أنّ شيئا ما كان محادثة جيّدة أو رديئة، يبّين كلّ هذا أنّ للمحادثة روحها الخاصّة، وأنّ اللّغة التي تجري بها المحادثة تحمل حقيقتها الخاصّة ضمنها؛ أي تتيح لشيء ما أنّ "يتجلى" ويكون موجودا منذ الآن «ومنه فالعودة إلى بناء تجربة وفق ظروفه تعبير ووسيلة عند غادامير، لكن هي من وسائل الفهم وليست الغاية من الفهم، هكذا سعى غادامير إلى إرساء مبادئ فلسفته لفن الفهم من خلال تأويليّة لا تعرف حدودا نهائية، والإنسان يرتقي فيها من كونه ماهيّة فقط إلى كونه ممارس وفعّال، "فليست

1- صفدر إلهي، التأويلية، ص145.

ماهيّة الإنسان،، وارادته انشاءه محددة سلفا، وهو ليس مشروعا قائما بذاته، ولكنّه مشروع في حالة تخلّق لذا فهو كائن تاريخي يصنع ذاته بذته»[1]، فلا تعالي ولا مركزيّة لأنّ هذه المبادئ تسقط القارئ في الآليّة والنمطيّة، ولا معنى للنّص في وجودها.

ج- الدائرة الجمالية:

حاول غادامير اقتحام كل ما يساعد على الفهم والتأويل، ولذلك أصبح ظاهرة الفن حاملة لخبرة جماليّة تساعدنا من خلال صبغتها التّاريخيّة على معرفة أنفسنا، ولقد شكّل الفن مبحثا هاما في فلسفة غادامير التأويليّة.

تتعلّق الدائرة الجماليّة بالأساس بحياة المبدع الذي أخرج النّص الأدبي إلى الوجود، ويؤكّد غادامير أنّ الفن بمعناه الأنثروبولوجي هو استرجاع تجربة المبدع، «فيتقصى القارئ حيثيات العصر الذي عاش فيه، ويستقرأ معالمه وأحداثه، حتى يكتسب الخبرة الجماليّة الكافيّة، التي تشكل لديه ثقافة عن تلك الشخصيّة من جهة، وعن العصر من جهة أخرى؛ حتّى يمنح التأويل بعدا أنطولوجيا لأنّ الأنطولوجيا كما عرفها "كنط" هي علم الأشياء بشكل عام، أي امكان معرفتنا لها أوليّا بشكل مستقل عن كل تجربة»[2]، أي أنّ المؤوّل في رحلته يكسب الخبرة الجماليّة حيث يغوص في أعماق شخصيّة صاحب العمل حتى يستنطق ثقافته وميولاته ويعرف أوضاعه ويعايشها حتّى يعرف أسباب هذا العمل وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا بالمنهج العلمي، وبالوعي الجمالي الكلاسيكي الذي «كانت له نظرة مختلفة قائمة على سيطرة الذاتيّة التي كان لها انعكاس سلبي على الوعي الجمالي إذ كان تأمّل أي موضوع جمالي هو مجرّد ادراك حسي غايته المتعة الحسيّة الخالصة ولا يمكن أن يكون

1- نصر حامد أبوزيد، اشكاليّة القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 6، المغرب، 2001، ص28.

2- لزهر فارس، التأويليّة عند غادامير قراءة في المرجعيات والمنظومات والآليات، مجلة الفتوحات، العدد الثاني جوان 2015، جامعة العربي التبسي، ص195.

حاملا للمعرفة، ومن ثمّة لا يمكن أن يكون طريقا موصلا للحقيقة لأنّه شكل من دون مضمون»[1]، وهذا ما يخلق مشكلة وضع معايير تحدد من خلالها المضمون.

«فالفن إذن عند غادامير يقدّم لنا مثالا أو أنموذجا خصبا للحقيقة التي تحدث في خبرتنا من خلال خطاب مباشر، وتظهر لنا تناهي الفهم الإنساني باعتبارها حقيقة ليست نهائية وإنّما حقيقة ترتبط بعالم الإنسان المعاش الذي يتجاوز إطار القسمة الثنائيّة إلى ذات وموضوع التي هي من صنع المنهج ولا تمثّل على المستوى الخبرة الحيّة أو المعاشة»[2].

ولهذا لنتقد غادامير حضور المنتج في بلوغ الحقيقة في العلوم الإنسانيّة، وحاول تجاوز فكرة الذات والموضوع التي هي من صنع المنهج، والحقيقة «أنّ غادامير يرى أنّ مهمّة الهرمينوطيقا كمحاولة لتجاوز الاغتراب في الأنظمة الإنسانيّة هي مهمّة يمكن تعريفها من خلال نموذجين للاغتراب السائد في وعيينا المعاصر الذي تحاول الهرمينوطيقا قهره، وهما: اغتراب الوعي الجمالي alienation of aesthetic consciousness واغتراب الوعي التاريخي alienation of histoirical consciousness»[3]، ذلك الاغتراب الذي يقف عائقا أمام الفهم الصحيح ويلقي بنا إلى أفهم عشوائية غير حقيقيّة.

ولهذا فالوعي الجمالي الذي يقصده غادامير «هو ذلك الوعي الذي يربطنا بخاصيّة الشكل الجمالي سلبا وايجابا، من خلال الحكم على الشكل الفني الذي قد نقرّه ونستحسنه أو ننكره ونرفضه»[4]، وهذا يعني أن الحكم بيد هذا الوعي من خلال تجاوزه للاغتراب وفهم الحقيقة التي يحملها العمل، فكل ابداع يحمل في طيّاته رسالة يقول لنا فيها شيئا ما، ولهذا يصبح الوعي الجمالي أمرا ثانويا وهو ما يفسّر أن تأويليّة غادامير هي نقد لعلم الجمال الذي

1- بن حديد عارف، التأويل عند هانز جورج غادامير، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الفلسفة، اشراف فريدة غيوة، جامعة منتوري قسنطينة، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2008-2009، ص41.

2- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى، 1997، ص ص15-16.

3- المرجع نفسه، ص17.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يبتعد بطابعه المجرّد على الواقع والحياة والإنسانيّة، فالوعي الجمالي الحقيقي والفعّال هو الذي «ينطوي على أسلوب فهمنا للفن أو خبرتنا به، والبداهة تقتضي- كما تعلمنا الفينومينولوجيا الهوسرليّة- أنّ كل وعي يكون وعيا بشيء ما، وهذا الشيء هو ذلك الموضوع الذي يكون وهينا متجها نحوه»[1]، بمعنى أنّ الوعي الجمالي أو الخبرة الجماليّة قصديّة تتجه دائما نحو موضوعها أي نحو العمل الفني نفسه.

من هذا تغدو الدائرة الجماليّة تحاول بكل الطرق أن تدمج النّص في سياقه ومناخه الثقافي الخاص، ثمّ تحاول معرفة الأسس الجماليّة المرتكزات والقيم الفكريّة التي تظم الأطر الاجتماعيّة والمرجعيات الفكريّة والدينيّة للمنتج الأول، بحيث يتمّ «تكريس الاتصال اللامتناهي للخطاب وضمان حضوره الخفي داخل غياب وبعاد استحضاره باستمرار»[2]، فالجمال يسكن دائما في قصدية المبدع الذي يكون من خلال التقاطع مع النّص، فيحدد من خلال تجربته الجماليّة موقعه الجمالي المؤسس عن تلك التجربة الواعيّة الموجّهة التي لا تعود للذات كما لا تعود للموضوع، بل للعلاقة الجدليّة التي بينهما.

د- الدائرة اللغويّة:

بعكس النّظريات التقليديّة التي ترى أنّ اللغة أداة للوصول إلى الفهم، يؤكد غادامير بأنّه لا توجد مسافة فاصلة بين اللغة والفهم بل يرى أنّ ماهية الفهم لغويّة، وإنمّا هي الوسيط الذي يحمل العمليّة التأويليّة وهذا يؤهّلها إلى الشموليّة والكونيّة.

يمكن اعتبار الدائرة اللّغويّة عند غادامير الميدان الخصب للتأويل بامتياز، فهي الوسط الذي تجري فيه عمليّة الفهم من خلال الالمام بجزئيات النّص وحيثياته يقول غادامير: «ترى العلاقة الأساسيّة بين اللّغة والفهم في حقيقته أن ماهيّة التراث توجد في

1- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، ص29.

2- ميشال فوكو، حفريا المعرفة. ترجمة جمال يغوت، المركز الثقافي العربي، ط 6ن المغرب، 2001، ص108.

وسط اللغة، لذلك فإنّ الموضوع المفضّل للتأويل هو موضوع لغوي»[1]، ولهذا فاللّغة ليست أداة كما تصوّرها التقليديون فهي ليست علامة، لأنّ ذلك يسلبها قوّتها ومعناها ويجعلها أداة للتسميّة فقط يقول غادامير: «الكلمة اللّغويّة ليست علامة يقبض عليها المرء، ولا هي شيء موجود يشكله المرء ويسبغ عليه معنى ما، فيصنع منه علامة ليظهر بها شيئا آخر، فكلا الاحتمالين خطأ وإنّما وجه الأمر أنّ المعنى الأمثل يقبع في الكلمة نفسها، إنّ الكلمة هي دائما محلاّة بالمعنى سلفا»[2]، ومنه فاللّغة ليست أداة يمكن استعمالها بشكل مؤقت وجزئي ويمكن الاستغناء عنها، بل هي ذلك الكل المحيط بنا والمشكل لنا «هي جزء من وجود الإنسان وحاضرة في كل معلوماتنا عن أنفسنا وعن العالم؛ ليست اللّغة والكلمات علاما تدل على أمور معيّنة بشكل مسبق؛ بهي هي أمر حيويّ ومتحرك وله عينية مع الوجود»؛ أي أنّ اللغة كائن حيّ يتحرك مع الوجود الإنساني ويحيط به ويحيى الإنسان داخله وهذا ما صرّح به غادامير بقوله: «إنّنا نحيا داخل اللّغة»[3]، ولهذا يرى غادامير أنّ اللّغة هي الوجود الذي يجب فهمه، والفهم هنا لا يعني الانغماس في مجموعة القواعد، بل الفهم الذي هو حدث يقع على الحياة، وهنا تظهر عدم كفاية المنهج لبلوغ الفهم.

كما يرى غادامير أنّ هناك وحدة بين اللّغة والفكر، كما أشار إلى حتميّة الانفتاح على المعاني المتعدّدة ، ولقد شبّه علاقة اللّغة بالفكر بعقيدة التثليث في الديانة المسيحيّة، فمبدأ التثليث أو الأقانيم الثلاثة تعبّر عن فكرة التجسيد والذي تمّ فيه الربط بين ما هو إلهي وما هو إنساني وهذا يشبه علاقة اللّغة بالفكر، فهي تجعله ملموسا رغم طبيعته المجرّدة الصوريّة والباطنيّة[4]، ولهذا يبني غادامير علاقة اللغة بالفكر على التراث المسيحي الأغسطيني.

يمكننا ايجاز نظريّة غادامير في دائرة اللّغة في ما يلي:

1- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص512.
2- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، ص ص 80-81.
3- هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص106.
4- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، ص ص546-547.

- اللّغة هي الوسيط للتجربة التأويلية فهي ميدان التأويل الخصب.
- اللّغة ليست أداة وإنّما هي جزء من الوجود الإنساني، هي ليست كلمات أو علامات بل هي كائن حيّ متحرّك.
- اللّغة علم الإنسان يحيط به من كل الجوانب، وهي ليست خاضعة له بل مبيّنة للظروف والأوضاع.
- اللّغة هي تجلي الوجود فهي المكان الذي يمكن عنه الوجود، فما يكون في اللّغة يكون في الوجود.
- اللّغة تتصف بالشموليّة والكونيّة، فلا أحد يفهم بدونها، فهي عالم الإنسان الذي يعيش فيه.
- اللّغة هي القاعدة لتحقيق الأفق المشترك بين النّص والمخاطب.
- علاقة الانسان باللّغة في جوهرها لغويّة.

خاتمة نقديّة:

ما ذهب إليه غادامير لم يسلم من سهام النقد كغيره من الفلاسفة، فسمة الفلسفة طابعها النقدي، فلا أحد يسلم من معاويل النقد، خصوصا في ادعائه لكونية الهرمينوطيقا، فالكونيّة الهرمينوطيقيّة التي ادعاها غادامير كانت الفكرة الأبرز التي نالت حضها الوافر من النقد، فالشموليّة التي أخذها من التراث الهيغلي الذي جعل من الديالكتيك مبدأ عالميا، هنا يرلى الكثيرون أن غادامير وقع في التناقض، فكيف لغادامير ادعاء الشمولية والكونية من جهة، ويؤكد من جهة أخرى على الابعد الذاتي للفهم الذي أخرجه من اطاره العلمي. ومهما يكن تبقى دراسة غادامير في مجال الهرمينوطيقا محطّ فكريّة بارزة في الفكر الفلسفي عامة والهرمينوطيقا الفلسفيّة خاصة، وجب على أي باحث هرمينوطيقي التوقف عندها والتأمل فيها ومناقشتها.

المبحث الثالث: الدولة الكونيّة عند يورغن هابرماس:

المطلب الأوّل: مفهوم الدولة:

إنّ التقصي عن المعاني اللّفظية الصّرفة لمدلول لفظ "دولة" في الشهير من القواميس العربية القديمة يبعدنا كل البعد عن مفهومها اللّغوي الشّائع في الغرب، إذ يدلُّ لفظُ الدّولة في اللّغة العربيّة على فكرة أساسيّة هي التداول والتغيير، ولهذا فقد جاء في لسان العرب لابن منظور معنى الدّولة بأنّها: «والدّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال»[1]، كما لم يبتعد الشيرازي في قاموس المحيط عن هذا المعنى حيث عرّف الدولة بقوله: «دال يدول دولةً صار شهرة والدولة الحوصلة لأندیالها.. وأدالنا الله تعالى من عدّونا من الدولة ، والأدلة الغلبة، جالت الأيام ودارت بين الله تعالى، يداولها بين النّاس ، والدولة في اللغة هي الدلو وانقلاب الدّهر من حال إلى حال»[2]، لكن هذا المفهوم في الحقيقة لا يترجم لمعنى(état) الفرنسيّة وكلمة (state) الإنجليزية ، الذي لا يحمل معنى محدد بل هو مفهوم يحمل صبغة هلاميّة تدلّ عموما على الثّبات والاستقرار[3]، ولهذا ما نلمسه في القاموس الفرنسي(Larousse) حيث جاءت كلمة دولة (état) وبالفرنسية (state) وهما مشتقان من اللفظ اللاتيني (status) الّتي تعني أو تشير إلى الاستقرار والوقوف والثّبات على الوضع[4]. ومنه "فالدولة هي جماعة دائمة ومستقلة من الأفراد يملكون إقليما معينا وتربطهم سياسة مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزيّة تكفل لكل فرد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه"[5].

1- ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص 431.

2-مجد الدين الشيرازي، القاموس المحيط، ج3، عالم الكتب، بيروت، ص378.

3- فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ت، ص40 .

4-Slay, Michel, larousse, gre,ddiclionnaire de la philosophe, FuF, 2003, France, p151.

5-حسن أبشر الطيب، الدولة العصرية، دولة مؤسسات، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2000، ص 25.

وعموما نجد أنّ مقولة الدّولة أخذت صبغة هلاميّة لأنّ الإلمام بمفهومها يجب أن لا ينفصل على الإلمام بأرضها وهي تقريبا نفس علاقة الأحداث التاريخية بتطور الأفكار السّياسية[1]، ولهذا مازال الخلاف بين الفلاسفة والمفكرين على حدّته في ظاهرة الدّولة ومفهومها.

وتجدر بنا الإشارة إلى أنّ مفهوم الدّولة لم يتبلوّر في مدلوله الحديث إلاّ في عصر النّهضة وبالتحديد مع المفكر الايطالي "نيكولا ميكيافيلي" (Nicola Michiavelle) (1469_1527) في كتابه المشهور" الأمير" (1515) وذلك بغرض التفريق بين أنواع الحكومات والمماليك التّي حكمت البشرية[2]، وهذا ما يظهره قوله: «لا تخرج جميع الحكومات والمماليك التّي حكمت الجنس البشري في الماضي أو التّي تتولّى حكمه الآن، عن أن تكون في أحد الشكلين، إما الشكل الجمهوري أو الشكل الملكي»[3]، وهنا حصر ميكيافيلي الحكومات في شكلين أساسيّين الجمهوري والملكي وهما نظامين سائدين بشكل كبير اليوم.

1- بير ينوفان، وجاك باتيستدوروزيل، مدخل إلى تاريخ العلاقات الدّولية، ترجمة: فائز كم نقش، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1982، ص16.

2-Marcel Prelot, Instituions politiques et droit, constitutionnel, edit, Dalloz, Paris, 4édit, 1969, p1.

3- نيكولا ميكيافيلي، الأمير، ترجمة: خيري حمادة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط11، 1981، ص54.

المطلب الثاني: معايير تشكل الدولة:

لا شك أنّ وجود الدّولة في حياة المجتمعات الإنسانية حتميّة لعدّة اعتبارات؛ أولها أنّ الإنسان كائن اجتماعي لا يعيش إلا وسط جماعة بشريّة منظمة توفر له الأمن والأمان والسلم، وتخلّصه من كل أنواع الفوضى والظلم والاستغلال، لهذا فالدولة هي القناة الأساسية التي توصل الفرد إلى أهدافهن وللدولة معايير تقوم عليها وهي:

1-الاستمراريّة والصيرورة الزّماكانية:

إنّ «الاستمرارية والصيرورة في الزمان والمكان»[1]، تعد لبنة أساسيّة تقوم عليها الدولة، إذ لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تتشكّل دولة دون أن تشهد استقرارا في المكان والزّمان، فيجب أن يكون لها مكان محدد وثابت وزمان تتابع فيه أجال متلاحقة، يتم فيها بناء مؤسسات تنظم حياة الأفراد من أجل بلوغ الغايات والأهداف المشتركة.

«إنّ التحالفات المؤقّتة لجماعات توحدّها وحدة المصالح لا تعطي نواة للدولة»[2]، فعدم الاستقرار في المكان والزّمان يؤدي إلى عدم الاستقرار الذي يمنع أي نيّة لتأسيس دولة ولا لاستمراريتها، «فالدولة ترتكز على مؤسّسات دائمة ومن الصّعب إقامة هذه المؤسّسات إذا كانت الأرض التي تقوم عليها تتغيّر باستمرار، وإذا كان تلاحم الجماعة يتغيّر تبعا لفصول السّنة، ولذلك فالبدو الحقيقيين لا ينشؤون دولاً»[3]، لأنّهم لا يعرفون الاستقرار بل إنّ سمة حياتهم ذات طابع متغيّر من خلال الارتحال من حال إلى حال وفقا لمتطلبات العيش، وعليه فالاستقرار وما يصاحبه من تنظيمات هو العموم الفقري لبناء جسم سياسي متين.

1- أنظر: جوزيف شترايز، الأصول الوسطية للدولة الحديثة، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ص10.

2- المرجع نفسه، ص9.

3- المرجع نفسه، ص9-10.

2-وجود مؤسّسات فاعلة:

يقوم المعيار الثاني لبناء الدّولة وهو وجود المؤسّسات الفاعلة على المعيار الأول، لكنه لا يقل قيمة عنه، فلا بد من «وجود مؤسّسات سياسية فعليّة وغير شخصيّة» [1]، إذ لا يمكن أن تكفي الجماعات لوحدها بل لابد لها من سند ينظمها ويحكمها ويدير شؤونها من دون أن تشخّص هذه المؤسّسات أي لا يجب أن تنسب إلى أشخاص، فالعقل الجمعي هو أساس النظام والاستقرار في الدّولة ولولاه لسادة الفوضى.

«إنّ تجمعات سياسية ذات طابع أولي أو مؤّقت يمكن أن تعمل أحيانا بواسطة علاقات شخصيّة غير مبنيّة، مثل اجتماعات الوجهاء والجمعيات المحليّة، وعند هذا المستوى قامت بعض العادات والأعراف بخصوص كيفيّة معالجة مسائل فقهيّة عامة، وقد أقيمت طرق إجرائيّة تتيح تسويّة المنازعات الداخليّة وتنظم الجماعات المسلّحة في حالة الحرب، إلاّ أنّه لا تكفي لاستمرار الجماعة والاحتفاظ بسيادتها»[2]، كون هذه النظم تفتقد للثبات والاستقرار وتزول بزوال أشخاصها، ومنه فالدولة الحقيقية لا تزول بزوال أشخاصها بل هي تنظيم ثابتة بثبات مؤسّساته ولا ترجع إلى أي شخص أي أن الدول الحقيقيّة دولة مؤسسات لا دولة رجال، دولة تبقى رغم تغير رؤسائها، فبقدر قوة المؤسسات تكون قوة الدّولة، والمؤسسات الفاعلة هي جوهر الدولة وغيابها هو غياب للدولة.

1- جوزيف شترايز، الأصول الوسطية للدولة الحديثة، ص10.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-الولاء والانتماء:

يجمع الكثير من السّاسة والمفكرين وعلماء الاجتماع وبعض المؤرخين بأنّ الدولة لا تقوم لها قائمة دون أن يلتزم أفرادها بالولاء ودون أن يشعروا بالانتماء، "فلا يمكن أن تظهر الدّولة كحقيقة عينة بدون معيار الولاء والانتماء"[1]، أي أنّ الولاء والانتماء للعائلة للأسرة للعشيرة يكون داخل محيط الولاء للدّولة ومن بالرجوع إلى الفلسفة اليونانيّة وبالضبط إلى أفلاطون تتضح فكرة الولاء في كتابه الجمهوريّة والتي ألغى فيها مؤسسة الأسر وناد بشيوعيّة النساء والأطفال لا لشيء إلا للمحافظة على الولاء للحاكم ونفس الفكرة تتجسد عند هيغل ولكن بطريقة أخرى عندما جعل الدولة هي كل شيء، وأثرت أفكاره في الفكر النّازي المعرف بفكرة الولاء للدّولة النّازية.

1- جوزيف شترايرر، الأصول الوسطية للدولة الحديثة، ص 13.

المطلب الثالث: أركان الدولة:

ومن جملة التعريفات السابقة يكاد يجمع الفلاسفة وعلماء السّاسة على إيراد مجموعة من الأركان المكّونة للدولة والتي تمثل المرتكزات الأساسيّة لقيام الدول وهي:

1-**الجماعة البشرية (الشعب):** لا يمكن تصوّر دولة بدون جماعة بشريّة تكونها وتتشكل منها، عائلات أم أفراد، يغلب عليهم طابع الحضر، لهم مصالح مشتركة تجعلهم على اتصال وارتباط دائم.

2-**الأرض والإقليم الجغرافي:** أنها قطعة محدودة من الأرض (الإقليم) يحتوي السّكان ويضمن لهم العيش والاستمرار، بما يزخره من خيرات، وتمارس فيها السلطة الحاكمة سيادتها على طول أراضيه.

3-**السلطة السياسيّة:** أنها جماعة سياسية (السلطة أو الحكومة) تسهر على تنظيم الجماعات البشرية، من خلال وضع قوانين صارمة حتى تضمن الأمان لهذه الجماعات.

4-**الاعتراف الدّولي:** وهو ركن جديد فرضته الحياة السّياسيّة المعاصرة، فالاعتراف الدّولي يقر أن لهذه الدّولة سلطة وسيادة (الحرّية والاستقلالية التّامة).

وانطلاقا من هذه العوامل يمكننا أن نعرف الدولة بأنها مجموعة من البشر تعيش في رقعة جغرافية محدودة، تدير شؤونها هيئة حاكمة تتمتع بالاستقلالية تسهر على التنظيم والحماية بدون أي ضغوطات داخلية أو خارجية، تختلف المساحة من دولة لأخرى كما تختلف أنظمة الحكم فيها، وتختزل عموما في نوعين أساسيين الدّول البسيطة والدول المركبة.

المطلب الرابع: نظريات الدولة:

تتعدّد النّظريات المفسّرة للدّولة من أصلها التي نشأت منه إلى عدة أنواع تختلف وفقا لأفكار ومعتقدات أجيالها ومن هذه النظريات نذكر:

1-نظرية التفويض الإلهي:

تعتبر نظرية التفويض الإلهي من أقدم النظريات المفسّرة للدّولة، سادت في الحضارات القديمة ومعناها يتجلى في تسميتها؛ أي أنّ ذات مصدر إلهي، وتبلورت هذه النظريّة بشكل كبير في العصور الوسطى أين ساد حكم الكنيسة في أوروبا، ويعد القديس أوغسطين* (354-430) رائدها.

«إنّ مدلول نظريّة العناية الإلهية خاصة عند ألائك الذين يؤمنون بها ومنهم أوغسطين تنظر إلى التاريخ على أنّه مسرحيّة ألّفها الله ويمثلها الإنسان، أو بعبارة أوضح وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، ومنه فهذه النّظريّة تنكر أي دور لفكرة المصادفة لأنّها لا تعني إلاّ الفوضى أو العبث»[1]، وتستند هذه النظرية على الديانة المسيحية كأساس لبناء الدولة المثالية وهذا ما عمل على توضيحه أوغسطين في كتابه "مدينة الله « الذي أكّد فيه أنّ المسيحية رأت بأنّ للفرد "ينتمي إلى مجتمعين ودولتين في آن واحد، مع صياغتها في قالب مسيحي، حيث أوضح أنّ الإنسان مكون من عنصرين، عنصر الروح والآخر السماء وذلك تماشيا مع وجود، أمور دنيوية مصدرها الجسد وأمور دينية مصدرها الروح»[2]، فالفرد حسب أوغسطين له متميّزتين إحداهما روحية والأخرى جسدية وكلاهما تحتاج إلى الإشراف، فتتولى الكنيسة الإشراف على الأمور الروحيّة، بينما تتولى الدّولة (السلطة) ممثلة في الحاكم الإشراف على الأمور الدنيوية وتنظيم ما يتعلق بها من شؤون، وعليه يجب على الفرد أن

* أوغسطين (San Augiustin) أشهر آباء الكنية اللاتينية، ولد في طاجستا (سوق أهراس) 354 م ومات في أيونيا 430 م ، من أشهر كتبه الاعترافات، (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص117.)

1- مصطفى النشار، فلسفة التاريخ دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان ط1، 2012، ص168.

2- مجاهد حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، ط7، 2019، ص169.

يتوجّه بولائه لكل السلطتين كل في مجالها، ولقد جاء مبدأ الولاء هذا انطلاقا من تعاليم الإنجيل وعلى لسان المسيح «أعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، كما يذكر مرقص في الإنجيل ثم أرسلوا إليه قوما من الفريسين والهيرودوسين لكي يصطادوه بكلمة، فلما جاءوا قالوا له: يا معلم نعلم أنّك صادق ولا تبالي بأحد، لأنّك لا تنظر إلى وجود النّاس، بل بالحق تُعلّم طريق الله: أيجوز أن تعطي جزية لقيصر أما لا؟ نعطي أم لا نعطي؟ فعلم رياءهم وقال لهم: لماذا تجربونني؟ إيتوني بدينار لأنظره، فأتوا به، فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ فقالوا له: لقيصر، فأجاب يسوع وقال لهم أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فتعجبوا منه»[1].

يوحي هذا الكلام بوجود اتحاد بين السلطة الإلهية الروحية والسلطة الدنيوية (الدولة)، كما أن هناك تنظيم محكم، فالكل له شؤونه التي يديرها، فالدنيا وشؤونها للدولة، والكنيسة تدير شؤون الروح والدين مع إشراف الكنيسة على الدّولة لتوجيهها إلى الحياة الآخرة، وتعمل الدولة لصالح الكنيسة من أجل تحقيق أغراضها، وأوغسطين لم يشأ أن يفصل بين الاثنين، بل جعلهما مرتبطين تمام الارتباط، ومن نتيجة ارتباطهما القوي يقوم السّلام في الأرض «وما الاتحاد هذا ألاّ لمصلحة الدولة أولا وآخرا، إذ تأخذ من الروحي فعالية وتآزرا. وتجعل الكنيسة المشرع والحاكم ..أكثر إنسانية، وتقلل فرص الظلم وتشجع الفضائل»[2].

تجدر بنا الإشارة هنا إلى فكرة أساسّية من شأنها أن توضّح لنا معالم فكر أوغسطين خاصة ما تعلق بالربط بين الدولة والكنيسة مستمدة من التراث اليوناني مع رائد الفلسفة المثالية أفلاطون*(Platon) وقد علّق أوغسطين على ذلك في كتابه مدينة الله بقوله: «كانت له أفكار عن الله مطابقة لحقيقة ديننا"[3]، ويضيف في سياق آخر: «ليس من تعليم يقارب

1- مرقس، الكتاب المقدّس (الإنجيل)، دار الكتاب المقدس، القاهرة، 2004، ص 42-43.

2- ويغورعلي، أغيسطنوس مع مقدمات العقيدة المسيحيّة، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص243.

* أفلاطون (Platon)، من أكبر الفلاسفة الذين أثروا في الفلسفة المسيحية، فهو مرجع أساسي لفكر أغسطين، حيث ينظر غليه أغسطين على أنّه من أعظم الفلاسفة الوثنيين بما خلفه من تراث فلسفي

3- أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2006، ص382.

تعليمنا أكثر من تعليم أفلاطون»[1]، وبما أنّه توجد سلطتين رغم جهود أوغسطين في التقريب بينهما (السلطة الإلهية المتمثلة في الكنيسة والسلطة الدينية المتمثلة في الدولة) إلاّ أن الحياة السياسية في العصور الوسطى تميّزت بالصراع بين السلطتين؛ سلطة الإمبراطور وسلطة البابا من أجل السّيطرة على السلطات في الدولة، ودخلت أوروبا في ظلام نتيجة هذا الصراع.

كما أن نظرية الحق التفويض الإلهي وجدت لها مكانا أيضا في الحضارة الإسلاميّة، ولكن ليس بالسلبيّة التي كانت في الغرب، فقد ارتّسمت معالم الاستقرار السياسي كون الحضارة الإسلاميّة كانت همزة وصل بين الحضارات الشّرقيّة القديمة وبين الحضارة الإغريقيّة وبين حضارة العصور الحديثة، «فالحضارة الإسلاميّة لم تعرف ذلك الفصل، فالخليفة يجمع بين السّلطتين معا، ويرجع ذلك إلى أن الإسلام دين ودنيا، ولم يفصل بالتالي بين الدّين والدولة بل جمعهما»[2]، ونتيجة هذا الجمع بين السّلطتين في يدر راجل واحد وهو الخليفة انصهرت وتلاشت كل أشكال الصراع السلطوي بعكس ما ساد في الغرب في العصور الوسطى.

لقد قامت الحضارة الإسلاميّة على أساس الدّين الإسلامي، ولذلك كانت صبغتها إسلاميّة وهو ما جعلها توازن بين الروح والمادّة. فهبت الإنسان وارتقت به إلى أعلى درجات التعقل، فالعقيدة تغذي الروح مثلما يتغذى الجسم من الأشربة والأطعمة وهذا ما ركز عليه الكثير من المفكرين منهم مالك بن نبي الذي يرى أنّ «المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي في الأحقاب الزاهرة لحضارته أو المراحل البدائيّة وجد سطورا من الفكرة الدينيّة»[3]، وذلك يكون الإسلام داعيا إلى القيم الراقية والمبادئ العالمية وأنّه لا إفراط في الحريات، ولا انقطاع في العبادات، ولا إشباع للرغبات، ولا إهمال لمصالح الناس في الدنيا يقول عزّ وجل: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس»(سورة البقرة الآية 143).

1- أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة يوحنا الحلو ، ص371.

2- موسى إبراهيم، معالم الفكر السّياسي الحديث والمعاصر، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص10.

3- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ترجمة: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1984، ص69.

ما يفهم مما سبق هو أنّ الدّولة الإسلاميّة لم تكن غاية في حد ذاتها بقدر ما هي وسيلة تسهر على خدمة مصالح النّاس وحماية المجتمع من الانحراف والرذيلة، فالمبادئ والقيم الإسلاميّة فوق الجميع حتى على الحاكم نفسه فإن جار عنها فيجوز خلعه لأنّه لا يملك تفويضا إلهيا كما زعمت المسيحية، فالحاكم في الإسلام «لا يعدّ شخصا مقدسا ولا وارثا للملك ولا مهيمنا على أفكرا النّاس وقلوبهم، وإنّما هو طرف في عقد يعمل لصالح المجموع الذي انتخبه على هدى الكتاب والسنّة»[1].

وملخص نظريّة التفويض الإلهي هو أنها نظريّة تستمد مشروعيّتها من الدين تضرب في أبعادها إلى التاريخ القديم لكن تجلت بوضوح في العصور الوسطى مع أغسطين من خلال الدين المسيحي، وأيضا في الفكر الإسلامي من خلال الدين الإسلامي مع وجود فوراق كبيرة بين تجليات هذه النظرية في الدين المسيحي وبين تجلياتها في الدين الإسلامي.

2-نظريّة القوّة والهيمنة:

تقوم هذه النّظرية على فكرة أساسيّة وهي أنّ القوّة والهيمنة والإكراه هي العوامل التي تقوم عليها الدّولة، ويعتبر كل من العلامة ابن خلدون والايطالي ميكيافلي رواد هذه النّظرية.

يعتقد ابن خلدون بأنّ الدّولة ضرورة طبيعيّة لابد منها كما أنّها حتميّة اجتماعية لا مفر منها، وقد وظهر ذلك في قوله: «الملك منصب طبيعيّ للإنسان وقد بيّنا أن البشر لا تمكن حياتهم ووجودهم إلاّ باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوّتهم وضروراتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل منهم يده إلى حاجته بأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانيّة من الظّلم والعدوان بعضهم على بعضن واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمفيض الطبيعة البشريّة الملك القاهر المتحكّم»[2]، وما نفهمه هم أنّ الدّولة في الفكر الخلدوني ضرورة حتميّة تقتضيها الطبيعة البشريّة ينصرف إليها المجتمع بطريقة حتميّة، لأنّها تذهب حيوانيّة الإنسان الطبيعيّة التي تهوى الظلم والتملك

1- محمد كامل ليلة، النظم السّياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1969، ص133.

2- ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص163.

ولو بالقوّة، وهذا يستدعي ظهور تنظيم قوي محكم البنيان يسهر على التنظيم يتمثّل في الدّول، فهي ضرورة ملحة لكل عاقل، وهي مهذب رادع في فيكر الإنسان الغريزي في الوقت نفسه.

وانطلاقا من هذا لا يمكن أن تظهر الدّولة للوجود إلاّ من خلال فكرة العصبيّة والغلبة، هذه الفكرة بنا عليها ابن خلدون نظريته في الدّولة «وذلك أنّ الرئاسة لا تكون إلاّ بالغلب، و الغلب إنّما يكون بالعصبيّة»[1]، ولكن نتساءل هنا مع ابن خلدون: هل تكفي العصبيّة وحدها لإقامة دولة؟

يجيب ابن خلدون من خلال إضافة عنصر الدّين الذي رآه ضرورة تحمي المجتمع من العصبيّة المفرطة، فالعصبيّة والدّين هما التركيبة الأساسيّة لإقامة دولة وزيادة قوّتها «ذلك لأنّ الملك يحصل ..بالعصبيّة واتّفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنّما يكون بمعونة الله في إقامة تدينه»[2] .

لقد حاول ابن خلدون التوفيق بين العصبيّة ومبادئ الإسلام فرأى أن العصبيّة في معناها العام شيء مكروه في الجاهليّة وسلوك يجب أن يدان، لأنّها بهذا تنبع من الشعور بالكبرياء والغرور، والرّغبة دائما في الانتماء إلى القبيلة القويّة والنبيلة، لكن تجدر الإشارة إلى فكرة مهمّة وهي أن العصبيّة التي انتصر إليها ابن خلدون ليست التي سادت في الجاهليّة، بل تلك التي يرتجى منها غرض طيّب وسلوك حسن ومسلك محمود أي نظر إلى الجانب الإيجابي من العصبيّة يقول ابن خلدون: «اعلم أنّه قد تقدّم لنا من غير موضوع أنّ الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنّه لابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة مستندا إلى الشّرع المنزّل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثّواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة سياسة عقليّة يوجب انقيادهم

1- ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص46.

2- المرجع نفسه، ص174.

إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم»[1]، بمعنى أنّ الدولة في نظر ابن خلدون تحتاج سياسة راشدة من أجل حفظ أمن المجتمع والاهتمام بالجوانب الخلقية وفقا لقوانين المجتمع، فابن خلدون بذلك لم يفصل الدّين عن أمور السّياسة، بل رأى أن السياسة جزء من الدّين.

ينظر ابن خلدون للدّولة على أنّها كائن حي يولد ويعيش ويموت، فالدّولة « لها أعمار طبيعيّة كما للأشخاص»[2]، ونهاية الدّولة دائما تكون بسيادة العقل دون الرّجوع إلى الوحي والتيّ يسمّيها ابن خلدون "بالملكيّة"[3]، وهي التي قامت على يد خلفاء بني أميّة والعباسين، فالدولة تظهر بالقّوة وتنتهي وتندثر بها.

ولفهم فكر ميكيافلي عن الدّولة وجب فهم مفهومه للطبيعة البشريّة أولا، فهو يبني نظريته السياسيّة على الطبيعة البشريّة للأفراد، والتيّ ترى أنّ الطبيعة البشريّة للأفراد شريرة وعدوانيّة وتتسم الأنانيّة المفرطة وحب الذات، فالبشر بطبيعتهم هكذا زمانا ومكانا، ويستحيل تغيير هذه الطبيعة يقول ميكيافلي: «إنّ الطبيعة البشريّة كالشّمس والقمر لا تتغيّر، وأنّ النّاس يولدون ويحيون ويموتون تبعا لنفس النظام ولذات القوانين الأزّليّة ويخضعون دائما لنفس الرّغبات والأهواء»[4].

إنّ هذا الثبات في الطّبيعة البشريّة حسب ميكيافلي يعني أنّأي دراسة في الماضي ستسقط عن الحاضر وتسقط عن المستقبل أيضا لأنّ الطبيعة واحدة، فالنّاس هم النّاس والغرائز هي الغرائز والأحداث هي نفسها، كما ويذهب ميكيافلي في وصفه للطبيعة البشريّة لأبعد من ذلك وهذا ما وبيّنه في قوله: « إنّ النّاس يحزنون لانتزاع ملكيّة منهم حزنا يفوق حزنهم على موت أب أو أخ، لأنّ الموت ينسى أحيانا أمّا الثروة فلا تنسى أبدا»[5]، ويضيف في سياق آخر: «النّاس بصورة عامة ناكرون للجميل متقلبون مرّاؤون، ميالون إلى تجنب

1- ابن خلدون ، المقدّمة، ص335.

2- المرجع نفسه، ص188.

3- المرجع نفسه، ص210.

4- نيكولا مكيافيلي، الأمير، ترجمة: خيري حمادة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981، ص144.

5- المرجع نفسه، ص8.

الخطر، وشديدو الطّمع، وهم إلى جانبك طالما أنّك تفيدهم فيبذلون دمائهم وحياتهم وأطفالهم، وكل ما يملكون طالما أنّ الحاجة بعيدة ..ولكنها عندما تدنوا يثورون»[1].

من خلال هذا التصّور المتشائم لميكيافلي عن الطبيعة البشريّة يطيح بفكرة القيم والأخلاق، إذ لا يعطي أي قيمة للجانب الروحي المتمثل في الدين، ولهذا دعا إلى الفصل بين الأخلاق والسّياسة، بل دعا إلى تحرير كل ما هو سياسي عن كل ما هو أخلاقي، فالأخلاق في نظره تعطل السيّاسة، خصوصا في تلك المجتمعات التي تعمّها الفوضى والانهيار الأخلاقي، فالغايّة تبرر الوسيلة و«الدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاقي غذها لا يهم الدّولة في قليل أو كثير، إنّنا في دائرة السياسة وشؤون الحكم لا تعرف إلاّ مبدأ وحيد نحكم به على الفعل، وهذا المبدأ هو ذلك المعيار الناتج التي يحققها الفعل، فإذا كان النتائج مفيدة كان الفعل صائبا وإذا كانت في مفيدة كان الفعل خاطئا»[2]، فالغاية هي التي تخلّص الوسيلة وتعطيها قيمة ومشروعيّة أو تنزعهما عنها، فلا يمكن الحكم على الوسيلة إلاّ من خلال الغاية، فقد تكون الوسيلة نفسها في غايتين أحداهما تحقق النفع والفائدة والأخرى لا، هنا مشروعية الحكم تستمد من الغايات وليس من الوسائل يقول ميكيافلي: « ليست العبرة بالتصرفات والوسائل فالناس لا تحكم على وسائل- يقصد الأمير- وإنّما العبرة بالنتائج فإذا أفلح الأمير في تحقيق الغاية مهما كانت الوسيلة فأحتفظ بدولته، فإنّ النّاس جميعا سرعان ما يؤيدون هذه الوسائل ويرونها شريفة ولو كانت غير مشروعة استندت كلها إلى الرذائل»[3] .

لقد تناول ميكيافلي الدّولة كما هي لا كما يجب أن تكون لأنّه كان واعيا وعلى دراية كبيرة بواقع المجتمع الايطالي، لقد كان فيلسوفا سياسية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، جعل من الواقع الذي يعيشه منبعا من منابع الفلسفة، ولذلك «توجد في رأي ميكيافلي تصورات

1- نيكولا مكيافيلي، الأمير، ص144.

2- موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، ص27-28.

3- محمد كامل ليلة، النظم السّياسية الدولة والحكومة، ص467.

متباينة جدا، ويبدو لكل منها براهينه ذات الوزن وفي كتابه تاريخ الأمير الذي قدّمه إلى أحد الحكام من عائلة Medicis نادى بالملكية المطلقة في أقسى أشكالها كوسيلة وحيدة لتوحيد ايطاليا، وأمّا كتابه "الخطب" فإنّه على العكس يعتبر الجمهوري أفضل شكل للدّولة من دون أي التباس، ذلك أنّه يذهب إلى التعبير عن تعاطف وميول ديمقراطية، ومهما كان الأمر فإنّ ميكيافلي يرى بأنّه ليس هناك أي شكل من أشكال الدّولة بإمكانه أن يدوم طويلا»[1] .

في الحقيقة لقد كان ميكيافلي دقيقا في فهم مجتمعه فهو لم يرى أن القوة والسيطرة تصلح دائما بل رأى فيها الحل المثالي والسريع لتحويل إيطاليا وإرجاعها إلى الطريق الصحيح، كما ورأى أن هناك حتميّة سقوط أو تغير النظام في أي شكل من أشكال الدولة، وربما هنا كان يعني فكرة الدّورة الحضاريّة فأي دولة محكومة بالزّوال.

كما ولم يدعو ميكيافلي إلى القوّة فقط بل دعا إلى الكثير من أساليب المكر والخداع والخبث ورأى بأنّها أساليب تنفع الأمير وتبعد عنه كل مؤامرات الذين ينازعونه في الحكم، ولهذا قمم في كتبه الأمير وصفا دقيقا للخصال التي يجب على الأمير أن يتحلى بها إذ يجب «على الأمير أن ينهج منهج القدماء فيجمع في تصرفاته بين أساليب الإنسان والحيوان ، فالأمر قي يتطلّب من الأمير أحيانا الالتجاء إلى وسائل الحيوان، فإن التجأ إليها وجب عليه أن يسلك سبيل الثعلب والأسد يتخذ منهما مثلا يحتذي به، وعليه أن يجمع بين سلوكهما في آن واحد، لأنّه إذا اقتصر عل صفة الأسد مثلا، فإنّه لا يستطيع أن يتبيّن الشباك التي تنصب له، وإذا اقتصر على صفة الثعلب فإنّه قد يعجز على مغالبة الذئاب، لذلك يقتضي الحال أن يكون الأمير أسدا وثعلبا في نفس الوقت»[2].

1- ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1981، ص15.

2- محمد كامل ليلة، النّم السياسيّة الدولة والحكومة، ص467.

وبهذا الوصف الدقيق لخصال الأمير تتضح معالم القّوة والدهاء والخبث والمكر التي يجب أن على الأمير الاتصاف بها وهي بمثابة شروط الحاكم الميكيافيلية، فالشجاعة والقّوة والدهاء هي اللّبنة الأساسيّة لقيام الدّولة واستمراريتها حسب ميكيافلي.

3-نظريّة الأسرة:

تقوم هذه النّظرية على فكرة أنّ الدّولة ما هي إلاّ أسرة في البداية وتكاثرت، فالأسرة هي النواة ثمّ تأتي القبيلة وبعدها العشيرة إلى الدّولة، ويعتبر أرسطو من الأوائل الذين نظّروا لهذه النّظريّة، فهو يعتبر أنّ الدّولة تنشأ بصفة طبيعيّة وتدريجيّة من العائلة إلى القرية والعشيرة ولهذا سمّما «المستعمرة الطبيعيّة للعائلة»[1]، ولذلك فالطبيعة الأولى للدّولة هي الأسرة فالبيت إذا هو أول ما ينشا عن ذلك الائتلافين ائتلاف المرأة والرّجل وائتلاف العبد والمولى»[2]، أي أنّ الاتحاد الطبيعي بين المرأة والرّجل من خلال غريزة التناسل هو الذي يكوّن الأسرة التي هي الشكل الأوّل للدّولة واللّبنة الأولى لبنائها.

كل هذا من أجل غاية الحفاظ على النّسل الإنساني، لأنّ الدولة ليست مجموعة أفراد فقط، بهي وحدة عضويّة تتميّز بترابط أجزائها، وتعمل كلها من أجل تحقيق سعادتها وفضيلتها لكسب صفة الاستقرار والدوام يقول أرسطو: «فالطبيعة تدفع النّاس بصفة غريزية إلى الاجتماع السياسي وهذا الاجتماع لابد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة، فليس أقبح من أن يعيش الأفراد دون قوانين ودون عدالة، لأنّ القانون هو قاعدة الاجتماع السيّاسي والعدالة ضرورة لأنّ اجتماعيّة»[3]، ورغم أنّ الفرد في الحقيقة هو ما يبنى عليه عماد المجتمع إلاّ أنّه ينصهر ويذوب في فلسفة أرسطو لصالح الدّولة «فالدّولة هي الصّورة والفرد هو الهيولى، والصّورة في نظره هي كمال أوّل أو فعل أوّل للهيولى، هي التي تعطيها الوجود

1- أرسطو، السّياسة، ترجمة: الأب أغسطين البوليسي، الّجنة اللبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت، ط2، 1969، ص93.

2- نفس المرجع، ص91.

3- نفس المرجع، ص97.

بالفعل وتجعل منها حقيقة شيئية»[1]، بمعنى أنّ الدّولة هي الكل الذي يعطي للأجزاء معناها، فالكل هو الدولة ولا قيمة للفرد في غيابها، كما أنّها تتشكّل منه فهو بدايتها الطبيعيّة وهي قدره المحتوم، «فالدّولة هي الغاية والهدف النهائي من التجمع البشري، وإذا كانت تظهر متأخرة من حيث الزّمان على الأسرة والقريّة فإنّ لها الأولويّة، لأنّها غايّة التّجمعات السابقة»[2]، فرغم أسبقيّة الفرد والقرية والعشيرة والمدينة في الزمن على الدولة، إلا أنّ هذه الأخيرة تسبقهم في الأهمية لأنّها الأهميّة فهي الصورة النهائية لصورة الأولى وهي الفرد.

وملخص هذه النظريّة يتجلى في قول أرسطو: «كل دولة بالبديهيّة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلاّ بالخير ما دام النّاس _ أينما كانوا_ لا يعملون بدا شيئا إلاّ وهم يقصدون إلاّ ما يظهر لهم أنّه ..خير من نوع ما، وأنّ الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا الذي يسمى بالضبط الدّولة أو الاجتماع السيّاسي»[3]، فغاية الفرد هي الدّولة وغاية الدولة هي غاية كل مجتمع إنساني ألا وهي تحقيق الخير العام.

4-نظريّة العقد الاجتماعي:

ترجع هذه النّظريّة بصفة أساسية إلى فلاسفة العقد الاجتماعي أمثال توماس هوبز* وجون لوك وجون جاك روسو، وتقوم على فكرة أساسيّة مفادها أنّ الأفراد يقبلون بشكل صريح أو ضمني أن يتخلوا عن حرياتهم للحاكم مقابل حماية حقوقهم، فتوماس هوبز في كتابه "التنين" اعتبر أنّ النّاس بطبيعتهم ميّالون للأنانيّة محبّون للبقاء بالقّوة «فالإنسان موجود في حرب مستمرّة مع ذاته ككائن طبيعي وفي محاولة لإنتاج اجتماعية لطبيعته، وفي كل يوم

1- مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنّظريات السياسية، لجنة البيان العربي، د ط، 1953، ص130-131.

2- إمام عبد الفتاح إمام/ أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، د ت، ص72.

3- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص95-96.

* توماس هوبز Tomas hobbes فيلسوف ولد عام 1588، ودخل جامعة أكسفورد وهو في الخامسة عشرة، مكث بها خمسة سنوات يتلقى المنطق والطبيعيات، ثمّ أخذ يطالع الآداب القديمة.

سافر إلى فرنسا والتي عرف بها مبادئ إقليدس، وعمل فيها واعتبر فيلسوفا، اتضحت معالم فلسفته سنة 1640 خلال نشره كتابه (مبادئ القانون الطبيعي السياسي)، وبعد عشرة سنوات نشر كتابه (لاوفيثان) (التنين الهائل) المذكور في سفر أيوب ويقصد به هوبز الحكم المطلق. (جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط 2 ، 1997، ص708.

يعيد إنتاج الحدود بينه وبين الطبيعة»[1]، هذه الحالة اضطر فيها النّاس لإنشاء مجتمع سياسي ولم يتم ذلك إلاّ وفق فكرة التعاقد التي تنصّ على اختيار حاكم لم يكن طرفا في الفعل، يتنازلون له عن كل حقوقهم من أجل تنظيم حياتهم وضمان الأمن، ويتصرف كيف ما يشاء لأنّه «المشرع الوحيد والقاضي الأعلى للمنازعات والصراعات، في كل فترات وحالات الحرب والسّلم»[2]، فالدّولة هي الحل والوحيد الذي اقترحه هوبز للخلاص من حالة الطّبيعة التي ساد فيها منطق القوة وغريزة البقاء التي أدت إلى الفوضى وعدم الاستقرار، ولقد اشترط أن يكون هذا الانتقال بواسطة العقد الذي لا يقوم إلاّ إذا تخلى الكلّ عن حقوقه لصالح فرد فالعقد هو« أن يتّفق كل فمع الآخر بالصّورة التي تنصّ أن يخاطب الفرد الآخر قائلا إنّي أفوّض هذا الشّخص، هذه الجمعيّة، وأتخلى عن حقي في حكم نفسي لهذا الشّخص أو لهذه الجمعيّة بشرط تخليك أنت أيضا عن حقك مثلي تماما وبنفس الصورة، وتفويضك له للقيام بجميع الأفعال»[3].

لقد حاول هوبز نقل المجتمع من حالة الطبيعة الفوضويّة التي تميّزت بالعنف وسيادة قانون الغاب بطريقة منظمة تقوم على العقد الاجتماعي الذي يجعل كل فرد يتخلى بمحض إرادته وبكل حريّة عن حقوقه لصالح فرد حاكم من شأنه أن يلم الشمل تحت كلمة واحدة وفي دولة واحدة، تعتبر الملجأ الذي يحمي الأفراد من بعضهم ومن الغير.

أمّا جون لوك فيتفق مع توماس هوبز في نقاط ويختلف معه في أخرى، فالدّولة في نظر لوك «جماعة من النّاس تكوّنت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنيّة وتنميتها وأنا أقصد بـ «الخيرات المدنيّة" الحياة والحريّة، وسلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجيّة مثل الأرض النقود المنقولات..»[4]، فالدّولة لا يمكن أن تكون تعسّفية ويقسمها لوك

1- عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقديّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، 2000، ص77- 78.

2- Tomas hobbes, L'eviathan, tard, ariginal de phippe folliot; Dieppe , Normandie , 2002, probuit en Version numrique par philippe folliot; Chapitre x x, p36.

3 - ipd, p11-12.

4- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط&، 1988، ص70.

إلى سلطات ثلاثة؛ تشريعيّة وتنفيّذية وقضائية فالحاكم لا يمكن أن يتسلّط وأن يتجبر لأنّه بذلك يخون العهد الذي كان بالتعاقد من أجل حفظ مصالح الأفراد لا إهانتها فمن واجب «الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كلّه، فالكلّ فرد على حدا_ بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع _ المحافظة الجيّدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة، وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإنّ تجرؤه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات»[1]، وهنا لوك علة عكس هوبز يرى أن الملكيّة الخاصّة موجودة في حالة وعلى الحكومة المدنيّة حميتها والمدافعة عنها.

ومن جهة أخرى يرى جون جاك روسو بأنّ تأميم البقاء وحفظ المصالح المشتركة لا يمكن أن يكون إلاّ باتحاد الإرادات الفرديّة والتيّ تكون بالعمل وهذا ما عنه في كتابه أميل: «الحياة تعني أن تفعل، والفعل السّوي هو العلاقة الحقيقيّة مع الأشياء، مع ذواتنا، مع الآخرين ومع الله، لذلك وجب على أميل أن يتعلّم كيف يكتشف هذه العلاقات، ولا يستطيع إلى ذلك سبيلا إلاّ بالعمل»[2]، وعن أهميّة العقد يقول روسو: «ليس للإنسان ما سلطة طبيعيّة عللا أقرانه، وأنّ القوّة لا تنتج أي حق فإنّ الاتفاقات تبقى إذا هي الأساس لكل سلطة شرعيّة»[3]، فالعقد هو الميثاق الرئيسي فهو بمثابة الدستور الذي تحتكم إليه الجماعة، ويسهر على تطبيقه الحاكم فهو الفاصل والفيصل بين الأفراد.

1- جون لوك، رسالة في التسامح، ص70.

2 - J. noutqux, Définition du matéraition et la question du travail, Revue ohilosophique, N1, Janvier,mars; PU,F, paris, 1981, p97.

3- جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلمن بيروت، ص41.

5-النظريّة التاريخيّة:

إنّ الدّولة في النظريّة التاريخيّة تنتج عن مجموعة من العوامل المترابطة والمتداخلة والمختلفة، ولا يمكن أن تنشأ من عامل واحد، ولهذا فكل النّظريات السّابقة تدخل في إطار هذه النّظريّة فالدّولة ما هي إلاّ «حدث اجتماعي ليس له أي سند قانوني، ففي جميع البلاد وفي مختلف العصور كان أكثر أفراد الجماعات قوّة، سواء من النّاحية الماديّة أو الدّينيّة أو الاقتصاديّة هم الذين يعرضون إرادتهم على بقيّة الأفراد فيلا الجماعة، ولا بدّ أن يكون الحال كذلك دائما»[1]، وعليه فالدّولة هي مزيج وخليط بين عدّة عوامل تاريخية ودينيّة واجتماعيّة واقتصاديّة فهي كل مركب من هذه العوامل المختلفة والمترابطة.

1- محمد كامل ليلى، النظم السياسية الدولة والحكومة، ص105.

المطلب الخامس: أشكال الدول الحديثة:

تتنوع أشكال الدّول الحديثة بحسب فقهاء الدستور وفلاسفة السّياسة إلى نوعين أساسيّين يتفرع كل منهما إلى أقسام حسب الشروط السياسيّة والثقافية والحضاريّة المختلفة وهما:

1- **الدّول البسيطة:** وهي التّي تكون السيادة فيها صورة موحّدة، وتبسط الدولة سيادتها على جميع حدودها، وتتمتع بدستور موحّد وعلى قوانين ناظمة موحّدة يتمّ العمل بها على جميع أراضي هذه الدّولة، ويكون نظام الحكم في الدول البسيطة في الغالب على نوعين: مركزي تمارس الدّولة سلطتها على كلّ الأراضي التابعة لها، وقد يكون لا مركزيّاً بحيث تمنح الدّولة بعض الهيئات الإقليمية_ منتخبة أم معيّنة من قبل الهيئات الإقليميّة _ سلطة لإدارة مختلف شؤونها ومراقبتها حسب ما تنصّ عليه قوانين الدّولة.
2- **الدول المركبّة:** هي الّتي تتكوّن من دولتين أو أكثر من دولتين على الأقل أو مجموعة دول اتحدت فيما بينها، ولكن مع احتفاظ كل دولة بسيادتها الكاملة وعلى تنظيماتها السّياسيّة والاقتصاديّة الخاصّة، كما تعمل هذه الدّول على تحقيق تقارب أكثر في جميع المجالات للتوصّل إلى الرّخاء العام لكلّ دول الاتحاد.

من خلال الدول البسيطة والدول المركبة ارتسمت إلى الوجود مختلف الدّول التّي شهدتها الحضارات الإنسانيّة ومن هذه الدّول نذكر:

أ- الدّولة السيّدة:

«ينحدر لفظ السيّادة (souveraineté) من الجذر اللاّتيني (superànus) الذي يعني أعلى وأسمى»[1]، ويرى الفقهاء الدستوريون بأنّ السّيادة هي المكوّن الأبرز لمفهوم الدّولة، ويقصد بالسيّادة « أنّ كلّ الدول السيّدة هي التّي تقوم على مجتمع سيّاسي تجتمع

1- دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة: سليم الصويص، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1981، ص158.

لدى الهيئة الحاكمة فيه كل مظاهر السّلطة الداخلية والخارجيّة بحيث لا يعلو على سلطتها سلطات ولئن كانت فكرة السّيادة قد وجدت لها مجالا في الواقع السّياسي التّاريخي مع ظهور الدّولة الحديثة، فسيبقى ينظر إليها كمسلمة لا تقبل المنازعة مذ كتب لها الانتشار على يد الفقيه الفرنسي جان بودان(Jean Bodin *)» [1]، ذلك على الرغم من أنّها فهمت حينئذ على معاني كثيرة تتفاوت بين الإطلاق والتّقيّد ومنهم من فهمها سلطة مطلقة لا تتقيّد إلاّ بالإرادة الإلهيّة، ومنهم من فهمها على الإطلاق الذي لا حدود له فلا تتقيّد لا بالدّين ولا بغيره، لكن تجدر الإشارة هنا إلى وضع الفقيه التقليدي الأكثر اعتدالا حين أعتبر «الدولة ذات السّيادة تتقيد دائما بقواعد القانون الدّولي»[2]، ونظرا للتقلّبات في فهم معنى السّيادة فقد نتج عن ذلك جانبين أحدهما سلبي والآخر ايجابي:

- **الجانب السلبي:** يعني أنّ الدّول لا تخضع في علاقاتها لأي سلطة تعلو عليها.
- **الجانب الايجابي:** ويمس ثلاثة عناصر:

- **الاستئثار:** ويعني ألاّ تمارس اختصاصات الدّولة إلاّ عن طريق السّلطة التي خولت بذلك من دون تدخل أي سلطة خارجية.
- **الاستقلال:** ويعني أنّ السّلطة المخولة بممارسة اختصاصات الدّولة تتمتع بحرّية اتخاذ القرارات بشأن هذه الأخيرة كماً وكيفاً، زماناً ومكاناً، فهي لا تخضع في هذا الصّدد لأيّ تعليمات تصدر من جهة خارجيّة.
- **شمول الاختصاص:** ويعني أنّ الدّولة تستطيع أن تمارس اختصاصاتها في كافة أنواع النشاط الداخلي والخارجي وهذه الخصيصة من خصائص السّيادة لا يحدها إلاّ

* جان بودان Jean bodin (1529-1596) مفكر فرنسي في السيّاسة صاحب نظريّة السّيادة، عضو برلمان باريس وأستاذ قانون في تولوز، من أشهر كتبه " الكتب السّتة في الجمهوريّة الذي يمثّل ذروة الاشتغال في السيّاسة. (إسماعيل نوري الربيعي، في أصول السلطة والسيادة دفاتر السيّاسة والقانون، العدد العاشر، جانفي 2014، ص 50.

1- مايكل هارت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية: العولمة الجديدة، ترجمة: فاضل حتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، 1999، ص151.

2- محمود حيدر، الدّولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، دار الريس، 2004، ص40.

الدخول في اتحادات من شانها التنازل عن كل سيادة الدّولة أو جزء من سيادتها لمصلحة هذا الاتحاد.

يمكن أن نحدد أكثر مفهوم الدّولة السياديّة ونورد تفصيلا انطلاقاً من التداول الحديث لها، ويتحدد ذلك بشكل واضح في قسمان رئيسان هما:

أولا: الدول الكاملة السّيادة: لقد أورد محمد سعيد الدقاق في كتابه "القانون الدّولي" وصفاً دقيقاً لهذا النّوع من الدّول حين قال: «المستقلة»[1]، ويعني بذلك الدّول الكاملة السيّادة والصلاحيّة التي تتولى شؤونها الداخلية والخارجية بكل حريّة وبدون أيّ ضغط داخلي أو خارجي.

ثانيا: المحدودة الصلاحيّة: ويقصد بها تلك الدّول التي لا تنفرد بقرارات حكومتها ولا تتمتع بسيادة كاملة، وتشاركها سلطة خارجية في إصدار قراراتها المختلفة، وللدول محدودة الصلاحية أشكال منها: «الدول التابعة والدول المحميّة، وعموما الدّولة المحميّة»[2]، ليست في الحقيقة إلاّ صورة حديثة للدولة التّابعة فغالبا التّابع يتبع المتبوع لأنّه يحميه وهذا ما يخوّله للتّدخل في صلاحياته في إطار ما يسمّى بالحماية.

ب- الدّولة المركّبة:

تتشكّل الدّولة المركّبة من دولتين أو أكثرن تتحد فيما بينها لغاية أو لأهداف مشتركة، تتوزّع سلطتها على دولها حسب نوع الاتحاد الذي يربطها ويطلق عليها البعض بالاتحاديّة لاتحاد دولها وتنقسم إلى عدّة أنواع هي:

1- محمّد سعيد الدّقاق، القانون الدّولي، الدّار الجامعيّة، بيروت، ط1، 1983، 398.

2- محمود حيدر، الدّولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، ص118.

- **الاتحاد الشخصي:** يعرف هذا الاتحاد الشخصي بأنّه اتحاد بين دولتين أو أكثر مع امتلاك كل منها حق التحكّم بسيادتها على المستويين الداخلي والخارجي، من خلال المحافظة التّامة على استقلاليتها الكاملة، «فرئيس الدولة أو زعيمها هو المظهر الوحيد والمميّز للاتحاد الشخصي، الأمر الذي يجعله اتحاداً عرضيا وموقوتا يزول وينتهي بمجرد اختلاف رئيس الدّولة»[1]، وهذا يدل أنّ الاتحاد الشخصي مؤقت لارتباطه بالأشخاص ومدى توافقهم مع احتفاظ كل دولة بسيادتها في كل المجالات.
- **الاتحاد الاستقلالي:** لا يختلف كثيرا عن الاتحاد الشخصي حيث «ينشأ من اتفاق دولتين أو أكثر في معاهدة دوليّة على تكوين الاتحاد أو الانضمام إليه مع احتفاظ كل دولة باستقلالها الخارجي وسيادتها الداخليّة»[2]، ومنه فالاتفاقيّة هي أساس هذا الاتحاد وتجاوزها يعني ضياع هذا الاتحاد.
- **الاتحاد المركزي:**يختلف نوعا ما على الاتحادين السابقين فهو ليس اتفاقا بين دول، ولكنّه في الواقع دولة مركبّة من عدد من الدول أو الدويلات اتحدت معا وأنشأت دولة.
- **الاتحاد العقلي:** يشبه الاتحاد الاستقلالي حيث «يتم عادة عن طريق إبرام اتفاقيّة بين دولتين أو يجري الاتفاق في إطار التسويات التي تتم في أعقاب الحروب الكبر، وفي هذا النوع من الاتحادات يصبح للدول الداخلة فيه ملك أو رئيس واحد وتشكل هيئات مشتركة لإدارة الشؤون الخارجيّة وبعض الشؤون الداخليّة»[3]، وكأمثلة عن هذه الاتحادات نجد «اتحاد النمسا والمجر الذي استمر من 1867 حتى نهاية الحرب

1- محمود حيدر، الدّولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، ص118.

2- المرجع نفسه، 119.

3- المرجع نفسه، ص 121.

العالميّة الأولى، واتحاد الدنمارك مع أيسلندا والذي استمر من عام 1918 حتى نهاية الحرب العالمية الثانية»[1].

ج- الدّولة العلمانية:

يقصد بها بشكل عام «فصل المِؤسّسات الدينيّة عن السلطة السيّاسية وتعني أيضا عدم قيام الحكومة أو الدّولة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني معتقد أو دين ..وتعني إبعاد الدّين عن الحياة»[2]، ومنه فالدولة العلمانيّة هي تلك الدولة التّي يتصرف فيها رجال السلطة انطلاقا من خبراتها التي اكتسبوها من الواقع دون الرجوع إلى تعالمي الدّين، أي أنّها تفصل شؤونها السّياسيّة عن التعاليم الدينيّة.

ظهرت مثل هذه الدّول في القرون الوسطى وبالضبط "في عهد الثورة الفرنسيّة الأولى كما اتخذت شكلها الشرعي القانوني في التاسع من كانون (ديسمبر) 1905 من خلال ما أصبح معروفا بـــ« انفصال الكنيسة عن الدولة»[3]، فالكنيسة لها دور في إحياء الجانب الروحي ورعايته دون التدخل في الشأن السياسي الذي من شأن الدولة السياسية ورجال الساسة، ولهذا أصبحت الدول العلمانيّة «وليدة جملة من التدابير التي جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا»[4]، ونموذج الدولة العلمانية تمثله دول أوروبا اليوم.

د- الدولة الوطنية:

اسمها مستمد من تركيب مصطلحين؛ الدولة و الوطن، وتعني كلمة وطن «اسم جمع يستعمل للتعبير عن عدد كبير من أفراد الشعب الذين يقطنون في مساحة

1- محمود حيدر، الدّولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، ص121.

2- معجم المصطلحات السّياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية، البحرين، 2016، ص47.

3- محمود حيدر، الدّولة فلسفتها وتاريخها، ص124

4- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانيّة، دار السّاقي، لندن، 1998، ص400.

معيّنة من البلد، تحيط بها حدود وتخضع للحكومة نفسها»[1]، وهكذا بتركيب المصطلحين يصبح معنى الدّولة الوطنية يتلخص في جملة أنّ الدولة لمواطنيها، وهو المفهوم الكلاسيكي للدولة الحديثة «ويذهب الكثيرون إلى اعتبار المفهوم الأول فرعا للثاني ومولودا شرعيا له أي أنّ الدولة الوطنية هي إحدى العلامات المميزة لولادة زمن الحداثة في الغرب»[2]، ويصبح بذلك مصطلح الدولة الوطنية مصطلح حداثي و منتوج من انتاج الحداثة.

هـ- الدولة القوميّة:

لتحديد مفهوم الدّولة القوميّة وجب تعريف القوميّة، ولقد جاء في لسان العرب لابن منظور بأنّ قوم تعني في اللّغة « القيام نقيض الجلوس، قام يقوم قوما وقياما وقومة قائم»[3]، ونفهم من هذا أنّ القوميّة شعور الشخص بالانتماء لأمّة ما تخضع للحدود السياسيّة للدولة، ويكون الشعور مشتركا بين الأفراد لأنّ بينهم عواطف مشتركة «فالإحساس القومي بين أعضاء الأمة هو إحساس عميق لا يرتبط برابطة جنسيّة بين أفراد الجماعة، فالشعور القومي يبقى دون تغيّر مهما تغيّرت الدّولة»[4]، فهو دائم دوام الجماعة حتى وان تغيرت الدولة فالقوميّة أقوى لأنّها قبل كل شيء شعور مشترك ومتساوي بين الأفراد.

وفي الأوساط الغربية نجد كلمة القوميّة تقريبا تعني الأمّة «فالأصل اللّغوي لكلمة أمّة في الانجليزية (Nation) فقد أتى الفعل اللاتيني (Nasci) والذي يعني فعل الولادة To be (born) وتعني مجموعة من البشر المولودين في مكان معين من الأرض»[5]، وعليه فالدولة

1- غيوم سيبرينان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر، ترجمة: عز الدين الخطابي، المنظمة العربيّة للترجمة، 2011، ص68.

2- محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها، ص135.

3- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ص3781.

4- حمدان حمدان، موسوعة المخابرات والعالم، م 25، ط1، 1990، ص312-313.

5-Coorowel and M acmillanK, INC Internationel, Eneyelopediq of the aqciql scienees-Volume NZ cqppriSht, 1968, p8.

القومية هي تلك الوحدة السّياسية والاجتماعية التي تكون أكبر من الدولة المدنيّة وأصغر من الدّولة العالمية، تجمع بين مواطنيها عقليّة الانتماء والوحدة ناهيك عن مختلف الروابط الاجتماعيّة والثقافيّة.

و- الدّولة العالميّة:

تعني العالميّة في اللّغة «علم العلم تعليما، والعالم الخلق كله»[1]، وهي في الاصطلاح «تشمّل كل ما يمتد ويتسع متخطيا العوائق والحواجز وكل ما هو مصطنع حتى يشمل العالم كله دون تفرقة أو تمييز»[2]، فهي مفهوم واسع النطاق لا يحده حدود يتجاوز كل ما هو محدد، والعالميّة «مذهب يعوم إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن خلف المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبيّة المتباينة، وهي-بحسب هذا المفهوم- السّبيل إلى جمع النّاس غلى مذهب واحد، تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف»[3]، ورغم تقارب التعاريف إلاّ أنّ العالمية مفهوم يصعب إيجاد تعريف له يكون جامعا مانعا لعدّة اعتبارات سياسية واجتماعية وثقافيّة، وعليه فالدولة العالميّة هي تلك الدولة التي تنبع من حقيقة الإنسانيّة الواحدة التي تنصهر فيها كل أشكال الخلافات الاختلافات والتمييز، ويسودها قانون عالمي واحد ينظر إليه الكل بنفس المنظور.

وتجدر الإشارة إلى أنّ فكرة الدولة العالمية (الكونيّة) ترجع في أصولها التاريخيّة إلى اليونان مع الرواقيين وغيرهم لكن تبلور هذا المفهوم حديثا على يد داني ألجيري* (Danty. A) بعدما تسببت فيه القوميات من حروب، ولخّص أفكاره عن الدّولة العالميّة في كتابه "الملكية" الذي يعني اليوم تقريبا بالحكومة العالمية التي استمد أفكارها فيها من

1- الفيوز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1995، 1028.

2- محمد حسن الأبياري، المنظمات الدّولية الحديثة وفكرة الحكومة العالمية، الهيئة المصريّة للكتاب، 1978، ص21-22.

3- الموسوعة العربية العالمية، ج16، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط2، 1999، 1101.

* داني ألجيري (Danty Alghieri 1321/ 1265) من أكبر شعراء ايطاليا وهو مؤلف الكوميديا المقدسة ولد في مدينة فلورنس، نفي إلى رافيين، وتوفي عام 1321 شغل منصبا سياسيا هاما.

الدولة الرومانيّة لقوله: «وكفى الرومان فخرا أنّ سياستهم هي سياسة الحكماء والملوك والعقلاء من الأمراء، إذ لم تقتصر على الاهتمام بالحاضر وحده بل امتدت حساباتها إلى غياهب المستقبل»[1]، لكن نلمس هنا أن داني الجيري انطلق من فكرة ذاتية للتأكيد على الدّولة العالمية وهذه الفكرة ارتبطت بالدولة الرومانية التي هي تحت سيطرت الإمبراطور الروماني الذي يرجع له كل سيء يخص الدولة.

أمّا من النّاحية الفلسفية فقد تبلور مفهوم الدولة العالمية بشكل واضح مع الفيلسوف الألماني إمنويل كانط (Emmanuel kant)من خلال طرحه لمشروع السلام الدائم الذي أكّد فيه «أنّ أكبر شيء يصيب الشعوب يصيب الشعوب المتمدينة ناشئ عن الحرب، لا لمعنى الحرب الحاضرة أو الماضيّة، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة»[2]، هذا النزوع للحر يرجع حسب كانط إلى تلك الصراعات القومية الناتجة عن ميول النفس الشريرة، ولهذا و لهذا يرى كانط انّه يجب أن «يحظر على أي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها»[3]، وهذا المعنى يمكن إدراجها أساس من أساسيات السلم وقاعدة أساسية لحسن الجوار ويضيف أيضا قاعدة أخرى بقوله: «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان لأنها تهديد دائم للسلام العام»[4].

لقد حاول كانط جاهدا في كتابه مشروع السلام الدائم وضع أسس شبيهة بالمواد التي يجب أن تقوم عليها "الدولة العالمية" التي لا تنفي وجود حكومات مستقلة، ولقد جاء في المادة الأولى على لسان كانط: «إنّ معاهدة من معاهدات السّلام لا تعد معاهدة إذا

1-Alain Bihr, le crèpuscule des état -nations (Transsnationalisation et crispation nationalistes), Editition dzux; france, p23.

2- كانط إمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، 1952، ص13.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد»[1]، فالنية حسب كان هي أساس لأي معاهدة سياسية، فهي تصدر عن خيرية الإنسان التي هي جوهر قاعدة تنصهر فيها كل الاختلافات، أما غياب النية الحسنة يعني أن المعاهدة شكلية فقط كجسد دون روح ، حيث تمثل المعاهدة الخالية من النيّة الحسنة حل مؤقت لا يزيد الأزمة إلا قوة، ولقد تبعت هذه المادة مواد أخرى من شأنها أن توضح أسس دولة مشروع السلام الدائم لكانط.

1- كانط إمانويل، مشروع السلام الدائم، ص25.

المطلب السادس: كوسموبولية الدولة الهابرماسيّة:

إنّ القراءة السطحيّة أو المتعمّقة في كتابات هابرماس* توحي وبشكل واضح أنّها تدور في فلك واحد وهو فلك "الدّولة الكونيّة". لقد حاول هذا الفيلسوف الألماني المعاصر تأسيس مجتمع إنساني كوني قائم على عدّة مفاهيم صاغها بفكره تتجاوز حدود الانتماء كالتواصل والمواطنة والعدالة، والحق والهوية وغيرها من المفاهيم التّي رآها تخدم مشروعه الكوني.

يقوم هذا المشروع الفلسفي الأخلاقي على دعائم أخلاقيّة عالميّة من شأنها أن ترسي معالم هذه الدّولة التي حلم بها هابرماس، وهنا نتساءل ما مضمون الأسس التي وضعها هابرماس لتأسيس مجتمع كوني يسع الجميع دون استثناء؟

1-إعادة النّظر في المشروع الحداثي:

يتفق أغلب الدارسين للفكر الهابرماسي على أنّ نقطة انطلاقه في مشروعه الفلسفي كان عندما أعلن "أنّ مشروع الحداثة غير مكتمل" لهذا كرّس كل جهوده الفكريّة لإعادة الاعتبار للمشروع الحداثي الأنواري الذي حسبه غيّرت وجهته الشريفة بفعل أسباب «حدّدت معالمها الأولى مباشرة مع وتيرة الفتوحات العلميّة ورحلة الكشوفات الجغرافيّة الغربيّة، أين أضحى النّظر إلى الطّبيعة والعالم و الوجود مصحوبا بنظرة عقلانيّة علميّة وتقنيّ»[1].

هذه المعالم كان من شأنها إفراغ العالم من الجانب الروحي وطغيان الذات الإنسانيّة، حيث سيطرت العقلانيّة الأداتيّة التي حولت الإنسان إلى أداة قمع لنفسه أولا وللآخر بعد ذلك يقول هابرماس: «إنّ عقلانيّة العلم والتقنيّة إنّما هي محايثة لعقلنة التحكّم والسيطرة»[2]، فهي لم

* هابرماس (jurgen Habermas) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929، ويعد من ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم، دعا إلى فلسفة أنوار جديدة ، من أهمّ مؤلفاته "الخطاب الفلسفي للحداثة" "نظريّة الفعل التواصلي" .جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 2006، ص687.

1- نورة بوحناش، يورغن هابرماس نحو مواطنة كونيّة تستوفي شروط العقليّة التواصليّة، مجلة العلوم الإنسانيّة، المجلد 16، العدد01، 2019، ص183.

2- يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كإديولوجيا، ترجمة: جسن صقر، منشورات الجيل، ط1، 2003، ص48.

تحقق الوعود التي نادت بها وأفضت إلى نتائج كارثيّة ساهمت في بروز نوع من التأزم والاختناق، فهذه العلانيّة الزاحفة لم تكن سوى علانيّة زائفة..واكب هذه الأزمة حركة نقدية واسعة عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الغربي وتفكيكه إلى حد الجذريّة التّامة التي تستهدف كل أسس الثقافة الغربيّة ومرتكزاتها ..ولعلّ الوجه الأبرز لهذا المشروع الذي اتجه نحو التشكيك في العقلانيّة الغربيّة وبمجمل القيم الملازمة لها، هو ما يعرف بتيار ما بعد الحداثة.

لقد استبشر الفيلسوف الألماني بفكرة تخلّص العالم من هذه العقلانيّة الأداتيّة المتوحشة، وكان هذا الاستبشار متجسدا في محاولة تأسيس مجتمع كوني يضم الجميع ولا إقصاء فيه لأحد، يبنى على العقلانية التواصليّة تحت سقف حلم العيش معا يقول هابرماس عن الفعل التواصلي: «هذا الفعل يبنى على فعل خلاّق يقوم على الاتفاق ويبتعد عن الضغط والتعسّف وهدفه نزع القداسة الذاتيّة ودمجها مع الجماعي القائم على التفاهم والتواصل العقلي»[1].

2-المواطنة الكونيّة:

تعد مقولة المواطنة من أبراز المقولات الرائجة في المجتمعات الديمقراطية أو الطامحة، ولقد مرّ مفهومها بعدّة تحولات وتغيرات متداخلة ومتكاملة تضرب في جذورها الأولى في الفلسفة اليونانيّة مرورا بالتراث الروماني القديم وصولا إلى دلالاتها الحديثة والمعاصر والتي من ضمنها "المواطنة الكونية" التي غايتها التكامل بين الشّعوب وفض كل أشكال الاختلاف والصراع.

أولا: مفهوم المواطنة:

جاء في لسان العرب لابن منظور أنّ المواطنة مشتقّة من «الوطن هو المنزل الذي نقيم به وهو موطن الإنسان ومحلّه ويقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذهما محلا وسكنا»[2]، ولم يختلف التعريف اللّغوي لجميل صليبا عن هذا المعنى «فالوطن بالمعنى العام

1 - Habermas, the theory of communication Action ,v1m p10.

2- ابن منظور، لسان العرب، المجلد3، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص451.

منزل الإقامة وهو المكان الذي ولد به الإنسان أو نشأ فيه»[1]، ومنه فالمواطنة مرتبطة بالوطن الذي يعني مكان الميلاد والعيش ومرتبطة أيضا بالمجتمع وما يتميّز به من عادات وتقاليد، أمآ إذا عدنا إلى الفلسفة اليونانيّة فالمواطنة عندهم لا ترتبط بشيء مادي فحسب أي المكان الجغرافي بل ترتبط أيضا بجانب معنوي وهو "الولاء والانتماء « فالمواطن "يكون منتميا للمدينة أبا عن جد ويعيش فيها، وهم المواطنون الذين تتوفر فيهم شرطي الميلاد لأب وأم أثينيين»[2]، وإذا قفزنا إلى لمواطنة في السّياق المعاصر فإنّنا نجدها تتأثر بعدّة مؤثرات معاصرة أهمها "العولمة" «فالمواطنة العالميّة تتسع وتتعدى الرقعة الصغيرة لتشمل العالم»[3]، هكذا نلاحظ عبر المسار التّاريخي تغيّر مفهوم المواطنة بحس المجتمع وأفكاره ومعتقداته وثقافته.

ثانيا: المواطنة الهابرماسيّة:

يرفض هابرماس المفهوم الكلاسيكي للمواطنة وفي نفس الوقت يتجاوز مفهوم المواطنة في الدولة القوميّة؛ لأنّه يراه قائم على أساس عرقي إلى مفهوم جديد للمواطنة يربطه بالدستور (المواطنة الدستوريّة) التي يدعو فيها إلى مواطنة كونيّة تتجاوز« النموذج الغربي المقترح في حدود المواطن الغربي أو حتى المهاجر أو اللاجئ السّياسي المقيم في الغرب، لكن يجمع بين كل أبناء العالم»[4]، وعليه فالمواطنة عند هابرماس تتسع دائرتها متجاوزة الطّرح الكلاسيكي ومرتبطة بقوانين كونيّة عامّة مثل هي مبادئ نظريّة مثل: «العدالة

1-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط 1، 1982، ص 580.

2- شريف الدين بن دومة، اليوتوبيا والمواطنة من المشترك الأخلاقي إلى التفرد الإثني، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص52.

3- أماني جرار، المواطنة العالميّة، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2011، ص 46.

4- نورة بوحناش، يورغن هابرماس نحو مواطنة كونيّة تستوفي شروط العقلانية التواصلية، مجلة العلوم الاجتماعيّة، المجلد 16، العدد 01، 2019، ص183.

الديمقراطية وحقوق الإنسان، وليس وفق عناصر عضويّة كتلك التي تقوم عليها الأمم، بهذا تبتعد هذه المواطنة عن كل انتماء للجماعة القوميّة»[1] .

تتسم المواطنة الهبرماسية بكونها أكثر اتساع وانفتاح عن العالم وشاملة لكل أجزائه والأهم لا تعترف بالإقصاء لأي كان يقول هابرماس «المواطنة لم تعد تستخدم فقط لوصف الانتماء والانتساب إلى تنظيم الدّولة، ولكن أيضا الامتثال لهذا التنظيم المحدد لقوانين وواجبات المواطن»[2]، ولكن نتساءل مع هابرماس: من أين تستمد هذه المواطنة الكونية التشريعات والمبادئ؟

يجب هابرماس بأنّها تستمد من الدّولة الدّستوريّة التي لا توفّر «الحريّة السلبيّة فقط من أجل رفاهيّة مواطنيها بل تجنّدهم عن طريق حريّة التواصل للمشاركة في المناقشات العامّة حول المواضيع التي تهمّ الكلّ»[3]، وهذا يعني أنّ وظيفة الدّولة ليست فقط توفير سبر الرّاحة للمواطنين بل حثّهم على التفاعل والمشاركة دون الانحياز لأي طرف من الأطراف، فالمسافة بين الدولة والمواطنين هي نفسها، لانّ «المواطن الحّر والمشارك..هو الرّقم الصّعب في المعادلة الديمقراطية حيث لا يمكن تصوّر ديمقراطية في غيابه، فالديمقراطية عنده مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتنظيم الذاتي القانوني للمواطنين أنفسهم بأنفسهم»[4]، وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ هابرماس يميّز بين الدموقراطيات ويرى «أنّ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكّن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاهم الثقافيّة والعرقيّة، ويمكّنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النّموذج لا يمكن له أن يتأسس إلاّ

1- عبد العزيز ركح، ما بعد الدّولة الأمة عند هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011، ص147.

2- نقلا عن: بن ناصر حاجة، الدولة الكونية والقيم المحايثة لها، مجلة تدوين، العدد 11، السداسي الثاني 2018، جامعة وهران 2، ص110.

3- يورغن هابرماس، جوزيف راستيغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم حميدة لشهو، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، ط 1 ، 2003، ص51.

4- محمّد عبد السّلام الأشهب، فلسفة الحق في نظريّة الفعل التواصلي لهابرماس، ضمن كتاب الفلسفة السياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، دار روافد الروافد الثقافية ناشرون، 2012، ص38.

إذا ارتبط بالمناقشات العموميّة»[1]، وهذه الديمقراطية تتجسّد في الديمقراطية التشاوريّة القائمة على أخلاق التواصل.

نخلص في الأخير إلى أنّ جوهر المواطنة الهبرماسية مستوحى من صلب فلسفته التواصليّة التي عمل من خلالها على إيجاد نموذج للمواطن الكوني الذي يتجاوز كل أشكال المواطنة الكلاسيكيّة ويحقق الطموح المنشود وهو العيش في سلام دائم داخل وسط يسع الجميع يسميه هابرماس بالفضاء العمومي.

3-الهويّة الكونيّة عند هابرماس:

يكتسي مفهوم الهويّة خصوصيّة كبيرة ومتميّزة في مسار البحث الإنساني باعتباره يتناول ماهيّة الكينونة الإنسانيّة، وهو مفهوم هلامي تتعدّد أشكاله وله خصوصيّة كبيرة عند أغلب الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس على حد شواء.

لقد أصبح السؤال المتعلق بالهويّة يأخذ مكانا مرموقا في اهتمامات كل الشعوب، في زمن تميّز فيه النظام الدولي الجديد بالعولمة التي أحدثت هزات عنيفة لدى البعض مما جعلها تهدد الخصوصيات الثقافيّة ليسبح الكلّ في ثقافة منمطة نابعة من الثقافة الأمريكيّة الساعيّة إلى شد كل الشعوب واقتيادها إليها وإخضاعها للقوة العظمى.

أولا: مفهوم الهويّة:

ورد في لسان العرب لابن منظور بأنّ «الهويّة بئر بعيدة المهواة وهي الحفرة البعيدة القعر»[2]، وهذا يعني أنّ مفهوم الهويّة يصعب ضبطه، وهو عند الفرابي يعني «هويّة الشيء وعينيته، وتشخصه وخصوصيّته، ووجوده المتفردّ له كل واحد، وقولنا أنّه هو إشارة إلى هويّته

1- أبو أحمد النور حسن، يورغن هابرماس أخلاق التواصل، التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، 2012، ص189.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار أحياء التراث العربي، مجلد 2، بيروت، لبنان، 1988، ص 170.

وخصوصيّته ووجوده المتفرّد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[1]، والهويّة هنا لا تخرج عن دائرة الذات التي تتميّز عن غيرها لتحديد هويتها.

ثانيا: الهوية عند هابرماس:

وفي الفلسفة الحديثة «لا يمكن مناقشة مسألة الهويّة من دون التأكيد الذي يغيب أحيانا عن الأذهان أنّ الهويّة مفهوم مرتبط بمفهوم الذات التي أصبحت محورا للفكر الحداثي، بعد أن رفع كوجيتو ديكارت من شأنها جاعلا منها محور الاشتغال، ولكن الذات التي دخلت في حوار مع منولوجي مع ذاتها عبّدت الطريق لذات متعاليّة مع كانط، ثمّ وجدت من يحاول أن ينزلها من موقعها الترانسندنتالي، لكي يدخلها في التاريخ مع الثلاثي الألماني فتشه و شلنغ و هيغل، ثم جاء ريتشارد روتي ليقول أنّها لا تستحق كل هذا الاهتمام، لأنّها ليست إلاّ عرضا بلا نواة، ومن العبث البحث في جوهرها وهو ما دفع الفلسفة الألمانيّة إلى الانتصار للذات على يد هابرماس الذي أعاد لها مكانتها عبر فعل تواصلي لا تكون ما هي من دونه»[2].

تحتل الهويّة مكانة خاصة وجديدة خرج فيها هابرماس من النسق الكلاسيكي الذي ربطها بالفردانيّة، وأدخلها في نسق جديد يربطها بالجماعة «وهنا تبيّن أن موضوع الهويّة انحاز إلى بعد آخر، ذلك الانحياز كان مع المفكر والفيلسوف يورغن هابرماس فالهوية عنده (يورغن هابرماس) تماهت وذابت في المواطنة العالميّة، أو ما كان يسمى عنده بالديمقراطية التشاوريّة، أي ينقل مفهوم الهويّة من المفهوم التقليدي إلى الهويّة الإنسانية أو العالمية أو الكونيّة»[3]، لانّ الهويّة الفرديّة فيكر هابرماس لا معنى لها إلاّ داخل الجماعة يقول هابرماس: «لا يمكن لأحد أن يبني هويته بمعزل عن أشكال التميّز الخاصّة بالهويّة التي يقوم بها

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب الذبنانين بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، د ط، 1979، ص 229.

2- مناف أحمد، الهويّة المصنوعة، مركز حرمون الدراسات المعاصرة، الدوحة، د ت، ص10.

3- بن شعيب بلقاسم، الهويّة والأقليات عن يورغن هابرماس، مجلة العلوم الإسلاميّة والحضارة، العدد السابع فيفري 2018، ص412.

الآخرون»[1]، أي هويّة الذات هي هويّة الجماعة ولا معنى للذات في غياب المجتمع، فالمجتمع هو هويّة الفرد وحقيقته هكذا ابتعد هابرماس عن معنى الهويّة في الطرح الكلاسيكي الفردي إلى طرحه الجديد الذي يعني الهويّة الجماعيّ.

«ولتحديد الهويّة يميّز هابرماس بين نوعين من الأنا الإبستيمي المعرفي والأنا العملي، فالأنا المعرفي يتميّز بمميّزات مشتركة مع أنوات الأخرى والمتمثّلة في القدرات العقليّة التي تمكّن الإنسان من المعرفة، واللّغة، مادامت الأنوات ذوات لها القدرة على النطق وعلى اكتساب اللّغة وعلى التواصل والعقل أمّا عن الأنا العملي فيشكل انطلاقا مما يقوم به الفرد من أفعال ويظهر بوضوح انطلاقا من العلاقات البنيذاتيّة التي يعيشها في عالمه الاجتماعي»[2] .

ترتكز الهويّة عند هابرماس على فضاء عمومي تواصلي تسهر اللّغة على الربط بين ذواته لتحقيق التفاهم والاعتراف ويدعو هابرماس في الأخير "إلى ضرورة انفتاح الخطاب على الكوني والكونيّة تستوجب مبادئ كلّية بمعنى أنها تتجاوز الخصوصيّة وهذا من شأنه أن يجعل الذات تراجع نفسها على ضوء ما يقدّمه الآخر من وجهة نظره"[3]، لتحقيق الهويّة الكونيّة التي تستند علة فعل التواصل وعلى على أخلاق التواصل لقاعدة لا يمكن الخروج عنها لبناء جسور الحوار والنقاش.

1- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة، سوريا، ط 1، 2002، ص34.

2- ناصر حاجة، الدولة الكونية والقيم المحايثة لها، ص107.

3- الناصر عبد اللاوي، الهويّة التواصلي في تفكير هابرماس، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1 ، 2012، ص 148.

4-العدالة الكونيّة:

يعتبر مفهوم العدالة من المفاهيم الرائجة في الأوساط السّياسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة، كونها تمثّل قيمة أخلاقيّة من القيم الإنسانية السّمحاء تسعى البشريّة إلى الوصول إليها، وهي في الوقت ذاته مطلب صعب المنال لعدّة اعتبارات، فهي المثال الأعلى لكل الشعوب التي تطمح لا محالة للتخلص من كل قيود الظلم والقهر والاستقلال فما مفهوم العدالة؟ وما هي العدالة من منظور يورغن هابرماس؟

أولا مفهوم العدالة:

يعرف الجرجاني العدالة بقوله: «العدالة مرادف للعدل باعتباره مصدر، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق وهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط»[1]، بمعنى أن العدالة في معناها العام ضد كل أشكال الظلم والجور وهي خلاصة القيم الأخلاقيّة والمبادئ الإنسانيّة التي تسعى إلى تنظيم سلوك الإنسان وجعله أكثر اتزان.

وفي المعجم الفلسفي تنحصر العدالة في مفهوم واحد وهو "الاستقامة"[2]، والملاحظ بين التعريفات هو أنّه لا يمكن أن نجد تعريفا جامعا مانعا لمفهوم العدالة، إذ أنّها تأخذ طابعا هلاميا باعتباره جمع العديد من الميادين السياسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة.

وفي المعجم الفرنسي (le petit la rousse) تعني العدالة بأنّها «صفة لما هو عدل»[3]؛ أي يقابل مفهوم العدالة كل ما هو عادل ولا ينحصر على مجال معيّن، بل إنّ صفة العدل والعادل مشتركة في ميادين كثيرة.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 1979، ص 58.

2- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983، ص117.

3- le petit lq rousse , edition 2014, la rousse, Roto France lognes, France, juin, 2013; p643.

ثانيا: العدالة اصطلاحا:

كما قلنا: العدالة مفهوم واسع النطاق وواسع الدلالة والإحالات ومتعدد الاستخدام، وهذا ما يجعل المفهوم لا يستقرّ أيضا على تعريف جامع مانع، وهذا راجع بصفة كبيرة إلى أنّه مفهوم متعدّد الميادين، "وبالعودة إلى أوّل نص كتب في الفلسفة السّياسية وهو نص "الجمهوري" لأفلاطون فقد ربط العدالة بالفضيلة وهي التنسيق بين قوى النفس الثلاثة: «العاقلة، الغضبيّة، الشهوانيّة»[1]، أي التوسط بين الإفراط والتفريط ووضع ميزان للنفس بين مختلف من قوى النفس، وهي بشكل عام عند الفلاسفة تمسّ كل الميادين المثاليّة العقلية والقانونيّة والأخلاقيّ والطبيعيّة فهي «المبدأ المثالي أو الطبيعي أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق والواجب احترامه وتطبيقه»[2]، أي أنّ الكلام عن العدالة حسب الفلاسفة لا يخرج عن مقولتي الحق والوّاجب، الحق الذي وجب تحديده ومنحه، والوّاجب الذي وجب احترامه وتطبيقه.

ثالثا: العدالة والتواصل غن هابرماس:

لتحديد مفهوم العدالة أو معناها عند الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس وجب علينا الإطلالة بتمعّن وتأمّل على حواراته ومناظراته الشهيرة مع صاحب كتاب "العدالة كإنصاف" جون رولز* مع الإشارة إلى فكرة أنّ هابرماس لم ينصهر مع راولز في نظريّته حول العدالة، كما لا يعني أنّه وقف على النقيض منها وعلى تعبير هبرماس نفسه: «بقدر أنا معجب بهذا المشروع (نظريّة العدالة عند رولز) نتقاسم القصد المشترك والهدف، ونعتبر نتائجه صحيحة والاختلاف الذي جرى بيننا مجرّد خلاف عائلي»[3].

1- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص411.

2- جميل صليبا،المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 1979، ص58.

*

3 - Jurgen Habermas et John Rauls, Debat sur la Justice politique, t r Rainer Rachlity, edition du cerf, paris , france, 1997, p 10.

ولعلّ من المفيد أن نشير إلى أنّ كلا من هابرماس ورولز نهل من التراث الكانطي الأخلاقي من حيث أنّها أخلاق كونيّة إلاّ أنهما تعرضا لها بالنقد أيضا كونها راعت واهتمت بالفرد أكثر أنّها كانت أخلاق ذاتيّة «ويمكننا القول أنّ انتقادات هابرماس الرئيسيّة لنظرية رولز تتركز في ثلاثة مسائل: أولّها يتلخّص بالتشكيك في قدرة الوضع الأصلي كما وصف العدالة بوصفها إنصافا على التعبير عن حكم أخلاقي موضوعي حيادي واجبي بشأن العدالة، أمّا ثانيها فهي ما يرى فيه أنّه كان الأجدر برولز أن يميّز تمييزا أدق بين مشكلات التسويغ ومشكلات القبول الأمر الذي يطال بصورة رئيسيّة فكرة الإجماع المتشابك، ثمّ يرى ثالثها أنّ رولز في تقديمه الحرّيات والحقوق الليبراليّة الأساسيّة خلال تنظيره للدّولة الدستوريّة العادلة، على مبدأ الشرعيّة الديمقراطيّة، أخفق في تحقيق هدفه المتمثّل في الموائمة بين هذه الحريات والحقوق وفق المذهب الليبرالي العاصر وبين مفهومها عند الأقدمين، أو وفق المقاربة الجمهوريّة التي أخذ بها»[1] .

وبعد نقده لنظريّة العدالة لرولز يحاول هابرماس تقديم رأيته للعدالة رأى فيها بأنّ حل الصراعات ومختلف الأزمات والنزاعات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة لا يكون إلا بتوفر الحوار العقلاني القائم على البنية الحجاجيّة التي تستمع للكل دون أن تقصي أحد، وهنا تظهر خصوصيّة الطرح الهابرماسي لمعنى العدالة.

ترتبط العدالة عند هابرماس ارتباطا وثيقا لا نهائي بأخلاق النقاش بل لا وجود للعدالة إلا إلى أشرقت شمس أخلاق النقاش التي يشعر فيها كل المواطنين بأنّ العدالة كحلم صعب المنال يمكن أن يتحقّق إذا ما هم التزموا بهذه الأخلاقيات التي تذوب فيها كل اختلافاتهم وصراعاتهم الطويلة، فهي سبيلهم الوحيد إلى التفاهم والعيش معا، وشعورهم بتحقيقها نابع من أنّ أخلاق التواصل قريبة جدا من واقعهم المعيش يقول هابرماس: « إنّ الأفعال التواصليّة

1- محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعيّة الدستوريّة في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسة، قطر، ط1، 2014، ص 320.

تمثل ذلك النسيج الذي تتغذى منه مكونات العالم المعيش، وتشكل منها وساطة، انطلاقا منها يعاد إنتاج أشكال الحياة الملموسة»[1].

«إن أخلاق التخاطب تعد بوصفها تطويرا للأخلاق الكانطيّة وحلا لمشكلات تجريديتها المثاليّة في سياق فلسفته الخاصة التي أطلق عليها نظريّة الفعل التواصلي بديلا أكثر نجاعة عند التفكير في العدالة بوصفها قيمة معياريّة شاملة إنسانيّة عالميّة لا سياسيّة فحسب»[2]، هكذا استفاد هابرماس كثيرا من كانط، سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي فقد وظف هابرماس مفهوم الكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة بديلا عن أخلاقيات الواجب لكن الكليّة الهبرماسية أكثر واقعيّة كلية كانط التي تتسم بالمثاليّة.

1- Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité ,p371

2- محمد عثمان، العدالة الاجتماعيّة والدستوريّة في الفكر الليبرالي المعاصر، ص322.

خاتمة نقدية:

ختاما بالرّجوع إلى انطلاقة هابرماس الأولى المتمثّلة في محاولة تصحيح وجهة المشروع الحداثي يقترح نموذج مجتمع التواصل بديلا لمجتمع العمل الكلاسيكي لتأسيس مجتمع عادل تسوده أخلاق التواصل الكونيّة المتجددة، تقوم العدالة فيه على علاقة بني ذاتيّة داخل فضاء عمومي يسع الجميع يتسم بالاستقرار والتفاهم والعيش معا يقول هابرماس: «إنّ ما هو أنموذج بالنسبة لهذه العلاقة ليست علاقة الذات المنفردة مع العالم الموضوعي القابل للتجسيد، والاستعمال، بل ما هو أنموذج العلاقة التذاوتيّة التي يقيمها النّاس القادرين على فعل الكلام حين يتفاهمون بينهم»[1]، ومنه فالعقلانيّة التواصلية هي في خدمة العالم المعييش وهي متجذرة منه وفيه وبه، وهي عماد قيم المجتمع التواصلي الذي يتجاوز كل فردانية بل يسقل كل ذات فرد داخل إطار جو اجتماعي تتمتع فيه بالاحترام والتقدير مثلها مثل الذوات الأخرى.

1- Jürgen Habermas ,théorie de l'agir communicationnel t1,tra/jean louis Schlegel ,Ed fayard, paris , 1987:p ,35.

خـاتمة

خاتمة:

حاولت هذه الدراسة عرض فلسفة جديدة قديمة ألا وهي الفلسفة الكونية، حيث انطلقنا من تحديد مفهوم الكونية مرورا بعرض الكونية عبر التاريخ بدء من الفلسفة اليونانية مع أفلاطون من خلال كونية نظرية المثل مرورا بالعصر الوسيط مع كونية الدين الاسلامي ، وبالفلسفة الحديثة مع ديكارت من خلال تناول كونية المنهج الديكارتي، وصولا إلى الفلسفة المعاصرة مع بول ريكور وهو صلب الموضوع من خلال عرض فلسفته الكونية الملتصقة بالحكمة العملية، ثم تطرقنا إلى نماذج أخرى في الفلسفة المعاصرة على غرار: هانز يوناس وغادامير وهابرماس. وقد أدى بنا منطق التحليل إلى استخلاص عدة نتائج هي:

- إنّ الفلسفة الكونية صعبت التحقق على أرض الواقع، فهي في الوقت الحالي غير قادرة على مواجهة التحديات المحيطة بها خصوصا الناتجة عن التعصب والعنصرية في شتى المجالات عرقية، دينية، اجتماعية، أخلاقية، سياسية، وثقافية، فهي لم تستطع الوصول إلى تلك التوليفة التي ترضي الجميع.
- الجانب العملي الذي تمثل في الحكمة العملية يدل على تأثر بول ريكور بالفلسفة الأنجلوسكسونية، والعملية دخيلة على الفلسفة الفرنسية ككل وعلى فلسفة بول ريكور بالخصوص.
- فكرة الكونية ألمانية تميّز بها الفلاسفة الألمان، لكنها تضرب في جذورها البعيدة بالضبط في الفلسفة اليونانية مع الرواقيين وأفلاطون وأرسطو وغيرهم.
- حاول ريكور جعل الفلسفة تهذب من طابعها التجريدي وتلبس عباءة التطبيق والعمل، ولهذا عمل في كل محاور بحثه على تبيان الجانب العملي في كل من الهرمينوطيقا والأخلاق والسياسة والطب والتاريخ وهي في الحقيقة ابراز لقدرات الذات.

- تصب فلسفة بول ريكور في مشروع عمل على انجازه طول حياته هذا المشروع يمر عبر أربع محطات لا غنى عنها، أولها الرمز (symbole)، وثانيها النص (texte) وثالهما الفعل (action) ورابعهما السرد (narration)، وهي تصب في مصطلح أستطيع، وفي سلم ترتيبي لقدرات الإنسان المتعلقة بالاستطاعة، فهو يضع القدرة على الكلام في المرتبة الأولى وفي المرتبة الثانية تأتي القدرة على العمل تليها القدرة على السرد في المرتبة الثالثة والأخيرة ، ولقد جاء السرد في الرتبة الأخيرة وهذا لا يعني مطلقا أن دوره هامشي؛ بل لأنه يحتوي المرتبتين الكلام والفعل، فهي بمثابة ملتقى اللحظات، فـ التركيب السردي يعمل على أفق النص، والفعل الانساني هو ما يحاكيه السرد، وأخيرا فالسرد يروي تاريخا.
- استطاع ريكور أن يدرج بحثًا خاصًا به توسط كل من ارسطو وكانط من خلال مشروعه الحكمة العملية التي كانت تحليلاً للنموذجين السابقين، والتي عرض فيها فلسفته الأخلاقية التي مست العديد من النقاط كالحكمة العملية في السياسة والأخلاق والطب.
- يحتل السرد أيضا مكانة بين نظرية العمل ونظرية الأخلاق، وهنا نعود بالضبط إلى الحبكة فهي تمثل جسر عبور بين إرجاع العمل إلى صاحبه الحقيقي، وبين تحمله المسؤولية الأخلاقية لتبعات فعله، فالسرد مركز تدور حوله مفاهيم عدة أهمها الفعل والنص والأخلاق والتاريخ، وتجدر الاشارة إلى أن ريكور استلهم فكرة السرد من لحظتين: الأولى أرسطية وهي تجربة لغوية يطغى فيها التوافق على التناثر، وتجربة زمنية لأغستين يغلب عليها التنافر على التوافق، هكذا أرسى ريكور قواعد السرد بين خطين متوازيين هما التوافق والتنافر.
- عمق الفكر الريكوري وموسوعيته يجعله يتأثر بأفكار الفلاسفة وفي نفس الوقت يقف ناقدا لهم أمثال أرسطو، كانط.

- تأثير الفلسفة التأويلية على بول ريكور بارز وواضح، بل اتجه من رموز التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة،
- المشروع الريكوري الكوني لا يختلف عن غيره كثيرا من المشاريع الكونية، فهو مشروع أخلاقي بامتياز ولهذا يمكن عده من كبار فلاسفة الأخلاق.
- الكونية في الاسلام معادلة يصعب تجاوزها، فهي كونية تختلف في مصدرها عن المشاريع الكونية للفلاسفة، فهي رسالة كونية الهية، وخطاب الاسلام جاء ليسع الجميع دون استثناء، وهو خطاب مقدس ومنطقي.
- شخصية بول ريكور تحمل مزيج متنوع فهو: ناقد اجتماعي وسياسي، حيث كتب طيفا واسعا من الكتب والمقالات.
- الأنثروبولوجيا الفلسفية هي السمة الغالبة التي تجري في كتابات ريكور. جاء ريكور ليصوغها في فكرة "الانسان القادر"، ويسعى فيها لأن يمنح اعتبارا للقدرات الإنسانية ومواطن الضعف الأساسية التي يظهرها البشر في نشاطاتهم التي تشكل حياتهم، وليعرض كيف أن تلك القدرات تمكن الفعل الإنساني المسؤول من العش معا ، ومع أن التركيز كان دائما على امكانية فهم البشر كفاعلين مسؤولين عن افعالهم، يرفض ريكور بإصرار أي ادعاء بأن الذات متجلية لنفسها أو تحكم نفسها بشكل كامل. إذ لا تتأتى معرفة الذات إلا من خلال فهم علاقتنا بالعالم والعيش بين آخرين في الزمان وفى العالم.
- بول ريكور من الفلاسفة الذين أثرت حياتهم الشخصية في كل تفاصيل فلسفتهم، فكل الاحداث التي مر بها التاريخية والثقافية والاجتماعية كان لها دور كبير في بناء نسق فلسفته.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

I. المصادر باللغة العربية:

1-بول ريكور، الانتقاء و الاعتقاد ، ترجمة حسن العمراني ، دار تويقال للنشر ، ط 1، 2011.

2-بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2005.

3-بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، ترجمة سعيد غانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006.

4-بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ترجمة سعيد غانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006.

5-بول ريكور، العادل، ج1، ترجمة: محمد البحري وآخرون، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" قرطاج،2003، ص20.

6-بول ريكور، بعد طول تأمّل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2006 .

7-بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005.

8-بول ريكور، من النص إلى الفعل 'أبحاث التأويل' ، ترجمة محمد برادة وحسن بورقية، مكتبة دار الأمان ، ط1، الرباط – 2004 .

9-بول ريكور، من النص إلى الواقع، تر: محمد برادة – حسان بورقبة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.

10- بول ريكور، نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى؛ تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

II. المصادر باللغة الأجنبية:

11- Paul Ricœur réflexion faite (a olebiagraphic intellectual édiction ecprit, Paris, 1995.

12- paul Ricoeur, Du texte à l'action, zssais d'heméneutique II, édition du Seuile, Paris, 1986.

13- Paul Ricœur, entretien avec le monde. ED, la découverte, 1984.

14- Paul Ricoeur, Le cocept de la responsabilitè, zssuis d' analyse sèmantique, Esprit n s, November, 1994.

15- Poul foulquie, dictionnaire de la langue philosophique; press universitaire de France, Paris, 1962.

ثانيا: المراجع:

I. المراجع باللغة العربية

16- ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان.

17- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت.

18- أبو أحمد النور حسن، يورغن هابرماس أخلاق التواصل، التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، 2012.

19- أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، دار، المعرفة للطباعة والنشر، ج 3، بيروت.

20- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، حلب، ط1، 2010.

21- أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1970.

22- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.س).

23- أرسطو طاليس، السياسة، تر: أحمد لطفي، منشورات الجمل، بيروت، 2009.

24- أرسطو، السّياسة، ترجمة: الأب أغسطين البوليسي، اللّجنة اللبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت، ط2، 1969.

25- أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924.

26- أفلاطون، محاورة فيدروس لأفلاطون أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2000.

27- أفلاطون، الجمهورية، تر:حنا خباز، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ب)، ط5، (ج.س).

28- أفلاطون، فيدون(في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001.

29- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، د ت.

30- الإمام يوسف القرضاوي، التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008.

31- أماني جرار، المواطنة العالميّة، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2011.

32- إمنانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمّة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

33- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.

34- أندري لالاند ، الموسوعة الفلسفيّة، ج 3 ، منشورات عويدات، لبنان، ط 2، 2001.

35- أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2006.

36- ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي ، دار النهضة، لبنان، بيروت، ط2، 1969.

37- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3 ترجمة محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

38- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أروبا، ترجمة عزت القرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992.

39- بيار ريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغبيبن، منشورات عويدات، باريس، 1982.

40- بير ينوفان، وجاك باتيستدوروزيل، مدخل إلى تاريخ العلاقات الدّولية، ترجمة: فائز كم نقش، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.

41- جاكلين روز، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001.

42- جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014.

43- جوزيف شترابر، الأصول الوسطية للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005 .

44- جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة، ذوقان قرقوط، دار القلمن بيروت،.

45- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.

46- جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون سيرته، آثاره ومنهجه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

47- حسن أبشر الطيب، الدولة العصرية، دولة مؤسسات، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2000.

48- حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

49- حمدان حمدان، موسوعة المخابرات والعالم، م 25، ط1، 1990.

50- حنا أرندت ، في الضيق ، ترجمة، ابراهيم العريس، دار السائي، بيروت،(د.ت).

51- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب المعنى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان، 2014.

52- دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

53- دفيد كونزر، الحلقة النقديّة، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007.

54- ديف روبنسون و جودي جروفز، أقدم لك أفلاطون، تر، امام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، 2001.

55- دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة، سليم الصويص، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1981.

56- الرازي فخر الدين، تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ج2، بيروت، 1995.

57- رتشارد بلمر، علم هرمونتيك. ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني.

58- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، دار الحجّة البيضاء، ج1، ط1، 2013.

59- رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت، د.ط، 1996.

60- رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر، سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، د.ط، 2001.

61- رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر، عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (د-ط)، 1975.

62- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر، محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ط3، 1985.

63- الزبيدي محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، مجلد 14، 1994،.

64- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، (د.ط)، 1936.

65- سيد حسن نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1991.

66- سيد عامر علي، روح الاسلام تاريخ تطور الإسلام ومثله العليا مع سيرة النبي، الطبعة الثانية، لندن، 1923.

67- شريف الدين بن دومة، اليوتوبيا والمواطنة من المشترك الأخلاقي إلى التفرد الإثني، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

68- صفدر الهي، الهيرمينوطيقا، تعريب حسن الجمال، المركز الإسلامي للدراسات المعاصرة، ط1، لبنان، 2019

69- الطبري، جامع البيان عن تأويله آي القرآن، دار الهجرة للطباعة والنشر، بيروت، م5، ط1، 2005.

70- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 2005.

71- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانيّة، دار السّاقي، لندن، ط1، 1998.

72- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التأويل من افلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007.

73- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربيّة، ط1، مصر، 2003.

74- عبد الحليم عطيّة، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، 2000.

75- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

76- عبد العزيز ركح، ما بعد الدّولة الأمة عند هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011.

77- عبيس مطلب، أخلاق المسؤوليّة عن هانز جوناس النظريّة الأخلاقيّة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015،.

78- عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقديّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، 2000،.

79- علي الرباني الكبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق الفهم، ترجمة داخل الحمداني، مؤسّسة أهل الحق الإسلاميّة، ط1، 2013.

80- علي عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعيّة، 1999.

81- علي ليلة بناء النظرية الاجتماعية (سلسلة النظريات الاجتماعية) الكتاب الاول المكتبة المصرية، الاسكندرية.

82- عماد الدين خليل، الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 2002.

83- عمار جيدل، حوار الحضارات ومؤهلاته في التأسيس للتواصل الإنساني، دار الحامد، عمّان، الأردن، 2013.

84- عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والحجاج مقاربة تأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014،.

85- عمر فرّوخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

86- غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، لبنان، ط1، 2007.

87- غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.

88- غيوم سيبرينان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر، ترجمة، عز الدين الخطابي، المنظمة العربيّة للترجمة، 2011.

89- فاطمة الطّبال بركة، النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1،1993.

90- فاطمة الطّبال بركة، النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، ،1993.

91- فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ت.

92- فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيعن القهرة، 2013.

93- فؤاد كامل واخرون، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2013.

94- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1995.

95- كانط إمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، 1952.

96- كمال البكاري، ميتافيزقا الارادة أحياء المعنى في الذات والسلطان، دار الفكر العربي، ط1 ، بيروت، 2000 .

97- لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012.

98- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة، الدكتور عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت.

99- ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة، محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1981.

100-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ترجمة، عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1984.

101-مانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر، عبد الغفار مكاوي، منشورات الحمل،2002 .

102-مايكل هارت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية: العولمة الجديدة، ترجمة: فاضل حتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، 1999.

103-مجاهد حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، ط7، 2019.

104-مجد الدين الشيرازي، القاموس المحيط، ج3، عالم الكتب، بيروت.

105-مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

106-محمد الغزالي، حقوق الانسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر، ط3، القاهرة، 2005.

107-محمد حسن الأبياري، المنظمات الدّولية الحديثة وفكرة الحكومة العالمية، الهيئة المصريّة للكتاب، 1978.

108-محمد حسين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة التاسعة، القاهرة، 1969.

109-محمّد سعيد الدّقاق، القانون الدّولي، الدّار الجامعيّة، بيروت، ط1، 1983.

110-محمد شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، بيروت.

111-محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

112-محمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليّة نقديّة لنظام القيّم في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2001.

113-محمّد عبد السّلام الأشهب، فلسفة الحق في نظريّة الفعل التواصلي لهابرماس، ضمن كتاب الفلسفة السياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، كتاب جماعي، دار روافد الروافد الثقافية ناشرون، 2012.

114-محمد عبده، رساله التوحيد، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1994.

115-محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1998 .

116-محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعيّة الدستوريّة في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسة، قطر، ط1، 2014،.

117-محمد علي الصّابوني، صفوة التفاسير، المجلد الثاني، دار الجيل، الطبعة الثامنة، بيروت.

118-محمد عمارة، السماحة الاسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2006.

119-محمد كامل ليلة، النظم السّياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1969.

120-محمود حيدر، الدّولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، دار الريس، 2004.

121-محمود حيدر، الدّولة فلسفتها وتاريخها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019 .

122-مرقس، الكتاب المقدّس (الإنجيل)، دار الكتاب المقدس، القاهرة، 2004.

123-مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنّظريات السياسية، لجنة البيان العربي، د ط، 1953.

124-مصطفى النشار، فلسفة التاريخ دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان ط1، 2012.

125-مناف أحمد، الهويّة المصنوعة، مركز حرمون الدراسات المعاصرة، الدوحة، دت.

126-المنجد في اللّغة والأعلام، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ط43، 2000.

127-مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996.

128-الموسوعة العربية العالمية، ج16، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط2، 1999.

129-الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل واخرون ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2013.

130-موسى إبراهيم، معالم الفكر السّياسي الحديث والمعاصر، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994.

131-ميشال فوكو، حفريا المعرفة. ترجمة جمال يغوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2001.

132-نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.

133-الناصر عبد اللاوي، الهويّة التواصلية في تفكير هابرماس، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1 ، 2012.

134-نجيب بن خيرة، أبحاث إسلامية في الفكر والتاريخ، عالم المعرفة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

135-نصر حامد أبو زيد، اشكاليّة القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2005.

136-نيكولا مكيافيلي، الأمير، ترجمة، خيري حمادة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981.

137-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنميّة الثقافيّة، طرابلس، ط1، 2007.

138-هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى، 1997.

139-هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمّد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ط2، 2006.

140-هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، منشورات الاختلاف، ط2، 2006.

141-هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية للنشر، القاهرة، 1970.

142-فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، 1974.

143-فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ، بيروت، ط1 ، 1983.

144-فريدريك هيغل، العقل والتاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 2007.

145-فريدريك هيغل، مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المعنم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط1، القاهرة، 2001.

146-والتر ستيس، فلسفة هيغل، ج2، فلسفة الروح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2005 .

147-ويغور علي، أغيسطنوس مع مقدمات العقيدة المسيحيّة، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

148-ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة 1988.

149-يورغن هابرماس، العلم والتقنيّة كإديولوجيا، ترجمة، جسن صقر، منشورات الجيل، ط1، 2003.

150-يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة، سوريا، ط 1، 2002.

151-يورغن هابرماس، جوزيف راستيغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم حميدة لشهو، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، ط 1 ، 2003.

152-يوسف سلامة، مفهوم السلبي عند هيغل، المجلس الاعلى الثقافي، القاهرة 2001.

153-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.س).

154-يوسف وغليسي، السردية والسرديات قراءة اصطلاحية، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، مليلة، ط1، 2004.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

155-Alain Bihr, le crèpuscule des état -nations (Transsnationalisation et crispation nationalistes), Editition dzux; france.

156-Coorowel and M acmillanK, INC Internationel, Eneyelopediq of the aqciql scienees- Volume NZ cqppriSht, 1968.

157-Gaëlle Fiasse, L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur, Analyses éthiques et ontologiques, Bibliothèque philosophique de Louvain, 69 Louvain – Paris, Peeters, 2006.

158-Grqwiz, Madelin, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.

159-Hans Jonas, L' art médical et la Responsabilité humaine, tard, ericpommier, les édition du cerf paris, 2012.

160-Hans Jonas, le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, Traduit de l'allzmand jean greicl, les éditions de grel; paris; 1990.

161-Hans Jonas, the phenomenon of life, Toward a philosophical, biology, with of or word by lawence Vogel, Evanston, north western univesith press, 2001.

162-Hanz Jonzs, Mortality and morality a search for The good oftr ausch witz, Lawrrence Vogel, north western, unuvercity press Evanston llinois , 1996.

163-J. noutqux, Définition du matéraition et la question du travail, Revue ohilosophique, N1, Janvier,mars; PU,F, paris, 1981.

164-jean de dieu molika liambi, la poétique de la liberté dans la reflexian éthique de paul Ricoeur, l'Harmathan, 2005.

165-Jurgen Habermas et John Rauls, Debat sur la Justice politique, t r Rainer Rachlity, edition du cerf, paris , france, 1997.

166-Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité.

167-Jürgen Habermas: The Critical Theory of Communicative Action Volume 1 reason and the rationalization of society, translated by: Thomas Mc Carthy. Beacom press books. 1984.

le petit lq rousse , edition 2014, la rousse, Roto France lognes, France, juin, 2013.

168-Marcel Prelot, Instituions politiques et droit, constitutionnel, edit, Dalloz, Paris, 4édit, 1969.

169-Renè Descartes, Méditations Métaphiysiques, presse unversitaires de France, Paris, 1968.

170-Slay, Michel, larousse, gre,ddiclionnaire de la philosophe, FuF, 2003, France.

171-Tomas hobbes, L'eviathan, tard, ariginal de phippe folliot; Dieppe , Normandie , 2002, probuit en Version numrique par philippe folliot; Chapitre x x.

قائمة المعاجم والموسوعات:

172-ابن فارس أبو الحسين أحمد زكرياء ، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1 ، 1991، ص1243.

173-ابن منظور، لسان العرب، المجلد3، دار صادر، بيروت، د ط، د ت،

174-ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

175-ابن منظور، لسان العرب، دار أحياء التراث العربي، مجلد 2، بيروت، لبنان، 1988.

176-ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، لبنان، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، د ط، 1988.

177-جميل صبيبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، ط1، بيروت، 1982.

178-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، 1979.

179-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط 1، 1982.

180-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.

181-المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983.

182-معجم المصطلحات السّياسية، معهد البحرين للتنمية السياسية، البحرين، 2016.

183-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

184-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

الرسائل الجامعة

185- فايزة شرماط ، فلسفة الاخلاق بول ريكور، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العامة منشورة، جامعة باتنة قسم الفلسفة، 2010/2009.

186-رباني الحاج، العدالة والقيم الانسانيّة، دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، جون راولز- بول ريكور، أطروحة دكتوراه مناقشة بجامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2012/2011.

187-بن شنة لمياء، أخلاقيات البيئة هانز يوناس أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف عبد الله موسى، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، قسم العلوم الاجتماعية، 2018/2017.

188-بن حديد عارف، التأويل عند هانز جورج غادامير، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في الفلسفة، اشراف فريدة غيوة، جامعة منتوري قسنطينة، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2008-2009.

قائمة المقالات:

189-أسعد القطان، الهيرمينوطيقا الحديثة وفهم النّص، الحياة الطيّبة، العدد14، شتاء 1425 هـ.

190-بن شعيب بلقاسم، الهويّة والأقليات عن يورغن هابرماس، مجلة العلوم الإسلاميّة والحضارة، العدد السابع فيفري 2018.

191-بن ناصر حاجة، الدولة الكونية والقيم المحايثة لها، مجلة تدوين، العدد 11، السداسي الثاني 2018، جامعة وهران 2.

192-علي أسعد وطفة، التربية الأخلاقيّة في منظور دوركايم، مجلة التربيّة الفطريّة، العدد 170 ، السنة الثامنة والثلاثون سبتمبر 2004.

193-عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحوّلاته، مجلّة الآداب الأجنبيّة، فصليّة، اتحاد الكتاب العرب، العدد133، دمشق، 2008.

194-لزهر فارس، التأويليّة عند غادامير، قراءة في المرجعيات والمنظومات والآليات، مجلة الفتوحات، العدد الثاني جوان 2015، جامعة العربي التبسي.

195-محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية الراهنة ..نحو إعادة تأسيس عالقة الإنسان ببيئته، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 45، جوان 2016.

196-نورة بوحناش، يورغن هابرماس نحو مواطنة كونيّة تستوفي شروط العقليّة التواصليّة، مجلة العلوم الإنسانيّة، المجلد 16، العدد01، 2019.

فهرس

المحتويات

فهرس المحتويات

- **إهداء**.....	
- **شكر وعرفان**.....	
- **مقدّمـــــة**.....	أ
- **الفصل الأوّل: الكونية عبر العصور**.....	**09**
❖ المبحث الأول: كونية نظرية المثل عند أفلاطون.....	**10**
• المطلب الأول: مفهوم الكونية	**10**
• المطلب الثاني: أفلاطون حياته وسيرته الفكرية.....	**12**
• المطلب الثالث: كونية نظرية المثل في المعرفة عند أفلاطون.....	**17**
• المطلب الرابع: كونية نظرية المثل في الأخلاق.....	**23**
• خاتمة نقدية لنظرية المثل.....	**28**
❖ **المبحث الثاني: الكونية في الاسلام**.....	**30**
• المطلب الأوّل: مظاهر الكونية في الاسلام.....	**32**
• المطلب الثّاني: كونية القيم و المعاملات.....	**39**
❖ **المبحث الثالث: كونية المنهج الديكارتي**.....	**46**
• المطلب الأول: ديكارت حياته وسيرته الفكرية.....	**47**
• المطلب الثالث: أسس المنهج الديكارتي.....	**52**
• المطلب الثالث: قواعد المنهج الديكارتي.....	**60**
• خاتمة نقدية.....	**64**
- **الفصل الثّاني : كونية الحكمة العملية عند بول ريكور**.....	**66**
❖ **المبحث الأوّل: الحكمة العملية في الهرمينوطيقا**.....	**67**
• المطلب الأوّل: بول ريكور حياته وسيرته الفكرية.....	**67**
• المطلب الثّاني: ماهية الهرمينوطيقا.....	**72**
• المطلب الثالث: التأويل عند بول ريكور.....	**84**
• خاتمة.....	**89**

❖ **المبحث الثاني: الحكمة العمليّة في الأخلاق**	**90**
• المطلب الأوّل: مفهوم الأخلاق.....	**90**
• المطلب الثاني: الأخلاق عند بول ريكور.....	**94**
• خاتمة.....	**122**
❖ **المبحث الثالث: الحكمة العملية في التّاريخ**.....	**122**
• المطلب الأول: التاريخ الشمولي عند هيغل	**122**
• المطلب الثاني: فلسفة التاريخ عند بول ريكور.....	**142**
• خاتمة نقدية.....	**143**
- **الفصل الثّالث : الكونية في الفلسفة المعاصرة.**	**144**
❖ **المبحث الأول: المسؤوليّة الكونيّة عند هانز يوناس**.....	**144**
• المطلب الأوّل: مفهوم المسؤوليّة.....	**147**
• المطلب الثاني: المسؤوليّة اليوناسيّة.....	**161**
• خاتمة نقدية.....	**162**
❖ **المبحث الثاني: الهرمينوطيقا الكونيّة عند غادامير**	**162**
• المطلب الأوّل: مفهوم الهرمينوطيقا.....	**167**
• المطلب الثاني: تحوّلات الهرمينوطيقا.....	**175**
• المطلب الثالث: كونيّة الهرمينوطيقا عند غادامير.....	**185**
• خاتمة نقديّة.....	**186**
❖ **المبحث الثالث: الدولة الكونيّة عند يورغن هابرماس**.....	**186**
• المطلب الأوّل: مفهوم الدولة.....	**188**
• المطلب الثاني: معايير تشكل الدولة.....	**191**
• المطلب الثالث: أركان الدولة.....	**192**
• المطلب الرابع: نظريات الدولة.....	**205**
• المطلب الخامس: أشكال الدول الحديثة.....	**214**
• المطلب السادس: كوسموبولية الدولة الهابرماسيّة.....	**225**
• خاتمة نقدية.....	**226**
- **خاتمـــة**.....	**230**

- قائمة المصادر والمراجع	248
- فهرس المحتويات.....	252
- الملخص.....	252

الملخّص

الملخص:

تعالج هذه الأطروحة موضوعا بحثيا مهما في الشأن الفلسفي بعامة والفلسفة ألأخلاقية التطبيقية بخاصة، وقد هدفت هذه الدراسة لمعالجة سؤال الكونية للفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور، حيث عمل فيلسوفنا طيلة حياته على محاولة جعل الحكمة العملية أو ما يصطلح عليه الفلسفة التطبيقية كونية، وذلك بعد ما جاب كل تيارات الفلسفة المعاصرة واستنطق تاريخ الفلسفات القديمة، وفلسفة الكونية موضوع جديد قديم، ولقد انطلقنا من تحديد مفهوم الكونية مرورا بعرض الكونية عبر التاريخ بدء من الفلسفة اليونانية مع أفلاطون من خلال كونية نظرية المثل مرورا بالعصر الوسيط مع كونية الدين الاسلامي، وبالفلسفة الحديثة مع ديكارت من خلال تناول كونية المنهج الديكارتي، وصولا إلى الفلسفة المعاصرة مع بول ريكور وهو صلب الموضوع من خلال عرض فلسفته الكونية الملتصقة بالحكمة العملية وبعدة مفاهيم على غرار الهرمينوطيقا والأخلاق والسياسة والتاريخ، ثم تطرقنا إلى نماذج أخرى في الفلسفة المعاصرة هي: هانز يوناس والمسؤولية الكونية وغادامير والهرمينوطيقا الكونية وصولا إلى هابرماس والدولة الكونية.

الكلمات المفتاحية: الكونية، الحكمة العملية، الأخلاق، الهرمينوطييقا، التاريخ.

Summary:

This thesis addresses an important research topic in philosophical matters in general and applied ethics in particular The study was designed to address the question of cosmology of contemporary French philosopher Paul Recur, Where Vilsovna worked throughout his life to try to make practical wisdom or what applied philosophy is termed a cosmic And that's after all the currents of contemporary philosophy and the history of ancient philosophies, The philosophy of cosmology is an old new subject, and we proceeded from defining the concept of cosmology through the presentation of cosmology throughout history starting from the Greek philosophy with Plato through the universe of ideology through the intermediate era with the universe of Islamic religion, Modern philosophy with Descartes by addressing the cosmology of Dicarte curriculum With Paul Recur, who is at the heart of the subject by presenting his cosmic philosophy attached to practical wisdom and several concepts along the lines of pyramid, morality, politics and history, we then touched on other models in contemporary philosophy: Hans Yunas and the cosmic responsibility and Gadamir and the cosmic hermenology down to Habermas and the cosmic state.

Keywords: cosmology, practical wisdom, morality, herminotica, history.