الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

الفكر الأخلاقي عند بول ريكور

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
- طاهري سميرة

إشراف الأستاذ:
- بوزبرة عبد السلام

لجنة المناقشة:

جلول مقورة	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	رئيسا
عبد السلام بوزبرة	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مشرفا ومقررا
ربيعة مجكدود	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2016-2017

بسم الله الرحمن الرحيم

"قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"

﴿سورة البقرة الآية٣٢﴾

شكر وعرفان

أشكر العلي الجليل الذي رسم لي طريق الصواب ،وأنار لي بنوره طريق النجاح، وأعانني على انجاز هذا العمل المتواضع ،فالله أحمد أولا والله أحمد أخيرا و الصلاة وأفضل التسليم على قدوتنا وأسوتنا و حبيبنا ورسولنا "محمد صلّى الله عليه و سلّم ".

ومن باب العرفان بالجميل لا يسعني إلاّ أن أتقدّم ببالغ صيغ الشكر وأسمى عبارات التقدير و الاحترام إلى الذي أعتبره رمزا من رموز الاجتهاد الأستاذ الفاضل **بوزبرة عبد السلام** ، الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل و لم يبخل علينا بنصائحه و توجيهاته العلمية القيمة كما أشكره على رحابة صدره.

فجزاه الله خيرا و أبقاه ذخرا لطلاب العلم و المعرفة.

كما أشكر أستاذتي و أختي المحترمة "**هالة بقاش** " العزيزة على قلبي من أيام الثانوية والتي قدمت لي يد العون بملاحظاتها و نصائحها القيمة.

كما أرفع شكري لقسم الفلسفة من أساتذة و موظفين و طلبة بجامعة المسيلة

.

كما أتقدم بالشكر إلى طاقم مكتبة الإحسان.

إهداء

الحمد لله الذي وفقني لهذا ولم نكن لنصل إليه لولا فضل الله علينا

أما بعد:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من نزلت في حقهم الآيتان الكريمتان، إلى من ربتني وأنارت دربي وأعانتني بالصلوات والدعوات، إلى أغلى إنسان في الوجود، إلى بسمة الحياة وسر النجاح ....أمي الحبيبة.

إلى من عمل بكد في سبيلي وعلمني معنى الكفاح وأعطاني من حبه الكثير، والذي تمنى دوما أن يراني في أعالي المراتب، إلى أبي الحبيب أدامه الله لي.

إلى أخي حفظه وجعله شمعة البيت المضيئة لنا...عبد الوهاب

إلى أخواتي العزيزات على قلبي، وخاصة سندس وحياة، إلى كل أساتذتي الأفاضل بقسم الفلسفة، إلى كل طلبة الثانية ماستر دفعة 2017، إلى كل الأحباب والأصدقاء، وفي الأخير نرجوا من الله تعالى أن يجعل عملنا هذا نفعا يستفيد منه كل طلاب العلم والمعرفة

سميرة

مقدمة

مقدمة:

العالم أضحى يعاني -بسب ما يشاع فيه في الوضع الرّاهن- من عنف ولا استقرار وهيمنة وهذا نتيجة للتراجع الأخلاقي، حيث ابتعد النّاس عن كلّ ما يمتّ بصلة للأخلاق. رغم أنّ المسائل الأخلاقية تمّ طرحها منذ القدم ومازالت إلى حدِّ اليوم في العصر المعاصر موضوع النّقاش والمسائلة،حيث تعتبر الأخلاق هي التّفكير في السّلوك الّذي ينتهجه الأفراد وبهذا فهم يتّبعون منظومة قيمية من عادات وتقاليد وآداب الّتي تنظِّم وتسيِّر المجتمع فيتّفقون عليها وتشيع بغية تنظيمه وتوجيهه وتصبح بهذا هي المرجعية الّتي يُعتمد عليها فتحسّن أحوالهم و معاملاتهم ويرتقون للعيش في أحسن وضع وحال. غير أنّ هذا المطلب أصبح شبه مستحيل وينظر له كحلم لا غير بسب ما هو واقع في عصرنا من حروب وصراعات ودمار صار يُهدِّد البشرية بسبب شيوع التقنية غير المسددة، وبهذا هُمِّش الإنسان واحتقرت ذاته، فبعد غياب الذات الإنسانية في هذه الغياهب التي جعلت من الإنسان عبارة عن أحادي البعد -على حد تعبير هربرت ماركيوز- وهو البعد المادي أخذ بعض الفلاسفة المعاصرون عن عاتقهم ضرورة البحث عن الآلية الأساسية لانتشال الإنسان من هذه الأوضاع وإعادة بعث الذات الإنسانية من جديد، ومن هؤلاء نجد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur الّذي انفتحت فلسفته على عدّة قضايا وفلسفات منها على سبيل المثال لا الحصر: الوجودية واللغة واللسانيات والدين وهنا نخصّ بالذكر فلسفته في الأخلاق -الّتي هي موضوع دراستنا- وهي تركّز على الإنسان في ذاته محاولاته من النّاحية الأخلاقية اعتباره ذات تفكر وتمارس عملها ويمكن سردها ، وريكور هنا يُشدِّد على هذا المقصد بسبب الإهانات الّتي وُجِّهت لها من طرف المشكّكين في قدرتها ووعيها وهم على سبيل المثال لا الحصر كارل ماركس وفريديريك نيتشه وسيغموند فرويد بإذلالهم لها .إلاّ أنّ هذا الوضع يجب ألا يبقى -في نظر ريكور- على حاله بل يجب السعي لردّ شأنها مُعتمداً في ذلك على مقولة "الأنا تفكّر" فتكون لها القدرة على التّفكير والممارسة وإقامة علاقات مع الغير الّذي تعترف به وتتعرّف على ذاتها من خلاله .

فبول ريكور في مشروعه الفلسفي اعتمد على منهج الهيرمنيوطيقا وذلك بغرض تفسير المعنى المستتر في إطار تأويلية الرّموز حيث دخل التّأويل من خلال مسألة الشّر الّذي لا يمكن فهمه إلاّ من خلال وضعه في رموز يُحدّثنا فيلسوف الإرادة عليه بأنّه أزلي وموجود بوجود الإنسان الأوّل وينتقل إلى البشر وذلك عن طريق أو من خلال الهشاشة التّكوينية للفرد ولا عصمته فيصبح عرضة للوقوع في الخطأ وارتكاب الآثام ويظهر هذا من خلال تجاربه في الحياة، حيث لا يستطيع التّمييز بين الخير والشّر ويصبح وقوعه في الزّلل أمرا سهلا وبهذا يعيش الألم و البؤس ويُعبّر عن هذه التجربة للتخفيف من وضعه المُتأزِّم من خلال رموز الاعتراف وهذا ما يتداول في الأساطير و الرّوايات.

ريكور في مؤلّفه **"الذات عينها كآخر"** أدرج رؤيته في الفلسفة الأخلاقية حيث توزّعت المسألة الخُلقية عنده على الأخلاق الغائية الّتي ترتبط بالذات في ذاتها وبالآخر الموجود والمقابل لها في ظل مؤسسات عادلة والأخلاق المعيارية الّتي تدعو للقانون الكلي "الكوني"، بحيث يكون كل فعل أخلاقي هو فعل عام ولتنتقل الأخلاق إلى الواجب يجب أن تُحبَّ الذات غيرها كما تحبه وترضاه لنفسها وهذا الفعل بالّنسبة لها واجب شمولي كما هو معروف الذات هذه نظراً لما يعترضها من مآسي وجروح ومشاكل فهي تحتاج إلى الحكمة الّتي تُخرجها من هذا الظلم، ومن هذه الأحداث تدخل الحياة المعاشة في إطار ما يسمى بالقصص وذلك من خلال تعرّضها لعنصر السّرد، فتصبح تجربة زمنية لها بدايتها ولها نهايتها وعندما تريد استرجاع شريط هذه التّجربة أو الحياة فإنّها تحتاج إلى السّرد فمن خلاله تتشكل هوية الفرد وتسمى الهوية السّردية هذه الأخيرة تتشكل بمرور الوقت فما يمرّ به الفرد ويعيشه من أحداث نستطيع أن نرويه على شكل قصص تعطي معنى لحياته وبذلك يتعرّف من خلال تأويلها في رموز وحكايات فتدخل مجال الخيال.

ثم إن هذه الفلسفة التي عرفنا عنها ريكور تعطي للذاكرة بعدا عمليا بحيث الواقع يشهد شتى أنواع العنف و الألم و بهذا البشر يعانون فيدعوهم لعدم النسيان ورغم ذلك يحث على فتح أبواب المسامحة والغفران. ففي ضوء فلسفة ريكور الأخلاقية نطرح الإشكالية التالية:

ما هي مرتكزات الرؤية الفلسفية الذي قدمها بول ريكور للمسألة الأخلاقية ؟

ويمكن أن تتفرع عن هذه الإشكالية الأم مجموعة من المشكلات الفرعية من مثل:

ما مفهوم الذات عند بول ريكور ؟ ما هي نظرته للأخلاق من خلال جانبيها الغائي والمعياري ؟ وما طبيعة العلاقة بين الذات والآخر في ظل العملية السردية ؟ وكيف يمكن استجلاء مضامينها أخلاقية ؟

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة وجملة الأسئلة الفرعية ارتأينا تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاث فصول، أين تضمنت **مقدمة** ومن خلالها تمّ التعريف بالبحث من حيث شكله ومضمونه وبيان المعالم الكبرى التي تؤطره، أما **الفصل الأول** فقد جاء تحت عنوان **"مفهوم الذات عند بول ريكور"** وقد تضمن مباحث ثلاث نظرة فلاسفة الشك للذات، كيفية فهم الذات، وجود الشر من الإمكانية إلى الواقع، في حين جاء **الفصل الثاني** معنوناً بـــ **"الأخلاق بين التراثين الأرسطوطاليسي والكانطي"** وقد أدرجنا ضمنه ثلاث مباحث: جاء المبحث الأول مبيننا الفكر الأخلاقي في التراث الأرسطوطاليسي- أخلاق الغائية – في حين تناولنا في المبحث الثاني الفكر الأخلاقي في التراث الكانطي – أخلاق الواجبية-، أما المبحث الثالث فقد عنون بالحكمة العملية ، أمّا **الفصل الثالث** فقد كان تحت عنوانه **"الهوية السّردية في مختبر الحكم الأخلاقي"** وقد اشتمل على مبحثين هما: الهوية السّردية و الذات و المضامين الأخلاقية للسرد.

أما **الخاتمة** فقد احتوت على جملة من النتائج انتهينا إليها من خلال بحثنا في المسألة الأخلاقية عند بول ريكور، ولا ندعّي أنها تحيط بكل مفاصلها ومحطاتها ،بل نأمل أنها توجز أهم معالمها وخطوطها الكبرى .ثم أعقبت الخاتمة بقائمة لأهم المصادر و المراجع التي اعتمدت عليها في دراسة الموضوع.

وفي سبيل إنجاز هذا العمل تم الاعتماد على **المنهج التحليلي** باعتباره في نظرنا الأنسب للبحث في المسألة الأخلاقية عند بول ريكور، والآلية الهرمنوتيقية التي اعتمدها في مقاربته للمشكلة الأخلاقية في حدود تعقيداتها وتشعباتها وامتداداتها إلى حول معرفية أخرى. أما فيما يتعلق بالدوافع التي دفعتني إلى طرق هذا الموضوع إنما هي مزيج بين ما هو ذاتي وموضوعي ، فبالإضافة إلى اهتماماتي الخاصة والملحّة بموضوع القيم عموما، نلحظ المساحة النوعية التي تحتلها المسألة الأخلاقية في الدراسات الفكرية الحديثة والمعاصرة، خصوصا عندما يتم تناولها قراءتها وفق منظور تأويلي، بالإضافة إلى اقتراب الموضوع من حياة الإنسان واعتباره سبيلا لتحقيق مبتغاه الأقصى وهو السعادة. وقد استعنت في إنجاز هذا العمل بمجموعة من المصادر الخاصة بالفيلسوف وأهمها **الذات عينها كآخر** باعتباره الكتاب الذي عالج فيه المسألة الأخلاقية والعديد من المصادر التي لا تتسع المقدمة لذكرها، وبعض المراجع أهمها :كتاب **الفكر الأخلاقي المعاصر لجاكلين روس.**

وفي سبيل إنجاز وإتمام هذا العمل قد واجهتنا صعوبات جمة وحادة، حيث أن الأمر يصبح من قبيل البداهة عندما يتعلق الأمر بالشأن الأخلاقي، والعوائق تزداد كثافة حِدّة عندما يتعلق الشأن بالقراءة التأويلية وأيضا عندما يتعلق الأمر بقراءة مصادر بول ريكور وتصوراته بما تتميز به عمق في التقديم والطرح في صيغ وقوالب لغوية لا يتمكن من دلالاتها إلا متمرس بفكر ريكور، بالإضافة إلى قلة المراجع التي تناولت دراسته في الأخلاق، وقد تم تسطير أهداف تتطلع إليها المذكرة انطلاقا من بحثها في إشكالية الأخلاق عند الفيلسوف المعاصر بول ريكور تقديرا لإسهاماته في هذا المبحث ومن ثم الدعوة إلى إعادة قراءة موروثه الفكري، وبما أن الموضوع آفاقه أوسع من حصره في بحث متواضع كهذا، لذا يبقى مجال البحث مفتوحا أمام كل مهتم بالدراسات الفلسفية في مجال الأخلاق.

الفصل الأول: مفهوم الذات عند بول ريكور

المبحث الأول: نظرة فلاسفة الشك للذات

المبحث الثاني: كيفية فهم الذات.

المبحث الثالث: وجود الشر من الإمكانية إلى الواقع

تمهيد:

بدأت معاناة الإنسان المعاصر بتهميشه و إنكار وجوده كذات فاعلة لها أن تمارس تفكيرها و ذلك بظهور البنيوية التي أعلنت موته، كذلك فلاسفة الشك الذين غيبوا حضور الإنسان واحتقروا قدراته في ممارسته الحياتية و أنكروا وعي الذات لذاتها و في ظل هذا الوضع المتأزم جاء ريكور لينتشله من هذا الضباب و يعارض ما هو سائد و بهذا يرد للذات الإنسانية اعتبارها بوصفها بأنها ذات فاعلة و لها علاقاتها مع الآخر الذي به تتعرف على ذاتها، كذلك ففيلسوف الإرادة اهتم بالإنسان و باللاتناسب الموجود فيه الذي يفتح له باب اقتراف الشر و ذلك من خلال لا عصمته التي تجعل وقوعه فيه ممكنا وعند الحديث عن أخطائه لابد من إخضاعها للتأويل.

المبحث الأول: نظرة فلاسفة الشك للذات

جاء بول ريكور* أمام المد العارم المستنكر كلية للذات حيث عارض فلاسفة الثقافة الألمانية ونعتهم بأسياد الرّيْبية وهم كارل ماركس- نيتشه وفرويد والذين أنكروا وعي الذات لذاتها وقاموا باستبعاد أي دور لها فكانوا ينظرون إلى الوعي على أنه وعي زائف، وهؤلاء الارتيابيين بين العظام قال عنهم ريكور ثلاثتهم كانوا يهدفون إلى: **"تنقية الأفق من أجل عالم أكثر أصالة، وحكم جديد للحقيقة لا من طريق النقد الهدمي فقط بل بابتكار فن التأويل"**[1]، فثلاثتهم يرمون إلى جعل الأفق ظاهرا ليصبح العالم مليء بالأصالة ويبسط سلطان جديد للحقيقة عن ابتكار فن التأويل وليس بواسطة النقد الهادم وحده.[2]

* بول ريكور paul ricoeur: فيلسوف فرنسي من كبار فلاسفة العصر الحديث ولد في السابع والعشرين من شهر فبراير سنة 1919م بمدينة فالنس valence في عائلة بروتستانتينية محافظة توفيت والدته بعد ستة أشهر من ولادته وكذلك قتل والده في الحرب العالمية الأولى عام 1915م وبهذا عاش يتيما عانى كثيرا في حياته بسبب فقدانه لأخته وقضية أسره في الحرب العالمية الثانية على يد النازيين وهذه القضية بينت له مسألة الشر المطلق وبعد إطلاق صراحه بحث في إشكالية الشر، وهنا التقى مع فلسفة الإرادة وفي هذه الفترة شاع صيت الوجودية مع سارتر والتي دعمها فكر غابريال مارسيل وكارل ياسبرس وكيركيغارد، وهنا عاش تجربة العزل الفكري وتم توسيع أعماله في العالم وعام 1972 لما ذهب إلى أمريكا وأصبح محاضرا بجامعة شيكاغوا وعرف هناك بفيلسوف الفينومومينولوجيا والهيرمينيوطيقا وفي هذه الأثناء شاعت الفلسفة التحليلية في الجامعة، أمام وضعه المأساوي وقعت قضية أخرى أحزنته وهي واقعة انتحار ابنه أوليفيي Olivier عام 1986م حاول ريكور بناء فلسفة تعطي للذاكرة بعدها العملي، وأن تسمح بعدم نسيان جرائم الماضي دون أن تقفل أبواب العفو والمسامحة كانت له مواقف من بينها أنه كان معارضا لاحتلال فرنسا للجزائر ودافع عن حقوق الإنسان، كذلك عرفت فلسفته بانفتاحها على: الوجودية والظاهراتية والهيرمنيوطيقا واللسانيات والتاريخ والبنيوية وفلسفة اللغة وفلسفة الدين والأسطورة وغيرها، وأعماله مثلث أفكار عدة فلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وغادميرو هوسرل وماركس ونيتشه وفرويد وغيرهم... وافته المنية عام 2005م عن عمر يناهز 92 سنة له مؤلفات عديدة منها: الذات عينها كآخر، من النص إلى الفعل، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء.

على عبود المحمداوي، مجموعة من الأكادمين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ، تقديم، علي حرب، دار الأمان، الرباط، ط1، 2003، ص ص 1253-1255.

1- نقلا عن:عادل مصطفى، صوت الأعماق: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص ص 378-379.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص318.

المطلب الأول: الذات عند كارل ماركس

كل أنا يحمل إيديولوجيا معينة سواء أظهرتها الفلسفات الواقعية أو جحدتها الفلسفات المثالية وهذا ما يدعو كارل ماركس* إلى الحفر عميقا في هذا النوع من الفلسفة للكشف عن ما هو مخفي من الإيديولوجيا والتي تعتبر أي الإيديولوجيا** هي المنظومة الفكرية التي يتصورها أو يتذهنها الإنسان حول العديد من المجالات يكونها انطلاقا من الواقع المعاش أو هناك معنى آخر وهي أنها ظل ذلك الشيء باعتبارها تصور عن الواقع المعيش.

يقيم الفيلسوف الألماني علاقة بين التمثيلات والحياة الواقعية حيث يرى أنه: **"هناك قبل كل شيء حياة واقعية للناس وهي ممارستهم، ثم هناك انعكاس لتلك الحياة في مخيلتهم وهو الإيديولوجيا، إن هذه الأخيرة تصير بذلك هي الإجراء العام الذي بواسطته تزيف سيرورة الحياة الواقعية عن طريق التمثيل المتخيل الذي يصنعه الناس لتلك السيرورة"**[1] أي هناك فعالية الفرد المنتجة وممارسته وهذه الأخيرة ترتقي إلى مجال الخيال أي تصبح إيديولوجيا

وضع ريكور التقابل التالي:

1. بين الإيديولوجيا والواقع عند ماركس
2. الإيديولوجيا والعلم في الماركسية المتأخرة، شرح ريكور في الأولى: في إحدى محاضراته بأن الواقع يشكل عبر الممارسة بمعنى الفعالية الإنسانية المنتجة، لذا فالايدولوجيا كتعريف معارضة للممارسة[2]، حيث عرفها

* كارل ماركس (karl marx) :مفكر اقتصادي وسياسي ألماني، اهتم بدراسة فلسفة هيجل وتأثر بمؤلفات فيورباخ، أسس ماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي واديولوجي وعرف بالماركسية. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، ط1، 1984، ص418.

** الإيديولوجيا: تعني علم الأفكار وتحولت لدى ماركس وانجلز باعتبارها الوعي الخاطئ الذي ينتج عن الموقف الطبقي للأفراد أو مجموعة الأوهام والأفكار الزائفة التي تشكل صورة عقلية مشوهة للظروف المادية للحياة الاجتماعية. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر، سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط2، 2004، ص174.

1- بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر، محمد برادة -حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص301.

2- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2002، ص08.

ريكور بأنها:"**سيرورة الالتواءات واخفاءات بواسطتها نخفي عن أنفسنا مثلا وضعنا الطبقي وبصفة عامة انتماءنا إلى مختلف العشائر التي نشارك فيها عندئذ تكون الإيديولوجيا مندمجة بلا قيد ولا شرط في كذبة اجتماعية أو أخطر من ذلك في وهم حامٍ لوضعنا الاعتباري والاجتماعي مع كل ما يشتمل عليه من امتيازات ومظالم**"[1]، أي أن الإيديولوجيا حسب ريكور هي إخفاء وقلب للواقع المعاش وبهذا يعيش المجتمع هنا في حالة وهم.

انتقد ماركس الفلسفة الألمانية ممثلة في فيورباخ* والهيجليين الآخرين ورأى بأن مصدر الفعالية البشرية المنتجة هو الممارسة وليس الوعي أي أن الفرد الفاعل في المجتمع يكون محل الوعي، وهذا الفيلسوف الألماني أعطى مجرى للاقتصاد مخالفا للرأسمالية ** إلى قوى مؤسسة على عناصر مادية واقعية أهمها الطبقة ورأس المال لأنها العوامل الفاعلة في التاريخ حسب نظرته.[2]

وأيضا فالوعي عند ماركس يعتقد أنه ناتج عن المجتمع ويتشكل وفق مسار تاريخي معين بالتدرج من خلال الإطار الطبقي والاجتماعي والاقتصادي حيث أنه أي "الوعي" لا يشكل إطار الأنا الضيق وإنما يتكون في وسط اجتماعي.[3]

أيضا: الحياة هي التي تحدد الوعي، والوعي ليس هو من يحددها.[4]

أي "**إن استنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط ارتباطا مباشرا ووثيقا بالنشاط المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية**" وهذا يعني بأنه أساس العلاقات الاجتماعية هو الحياة المادية وشعور الإنسان

1- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص299.

* فيورباخ ludvig feurbach: فيلسوف ناقد للمسيحية من اليسار الهيجلي متخصص في اللاهوت البروتستانتي، بدأ فلسفته بهجومه العنيف على مذهب هيجل حيث تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل وهو فلسفة الطبيعة. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1،ص ص209-212.

** الرأسمالية: نشأت في القرن 16وهي تكوين اقتصادي اجتماعي يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. مدرسة فرانكفورت، توم بوتومور، ص184.

2- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 8-9.

3- مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 6، صيف 2015، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 5 أفريل 2016، ص08.

4 - نقلا عن: عادل مصطفى، فهم الفهم :مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 320.

مرتبط بالوجودين المادي والاجتماعي حيث شعور الإنسان وأفكاره يستحيل تجريدها من شروط وجودها وتحويلها إلى ذات مستقلة عن العالم المادي.[1]

-كذلك يضيف في كتابه محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا حسب مقدمة المحرر: أنه ينتج الوعي وكذا الأفكار والمفاهيم عند ماركس من الفعالية المادية" الطبقة ورأس المال* أي لغة الحياة الواقعية .

ملاحظة: لغة الحياة الواقعية تساوي خطاب الممارسة نفصل فنقول خطاب هو اللغة والممارسة هي الفعل واللغة هي بنية رمزية للفعل.[2]

المطلب الثاني: عدمية المعنى عند نيتشه

نيتشه** وفي رؤيته للعالم يشخص لمرض في هذا الزمان وهو سيادة العبث أو اللاشيء أو العدمية*** كلها مصطلحات لها معنى واحد وتدل عليه وهو موت الإله حيث بعد ما أعلن موته انهارت جميع القيم القديمة [3] وتأتي بعد الأخلاق القديمة أخلاق الإنسان الأعلى أو السوبرمان، فنيتشه معروف بفلسفة القوة وعلى ضوءها استمد نموذج الإنسان السوبرمان الذي يتربى في بيئة معينة وفق شروط معينة وهو حسب نيتشه يأتي وسط الشعب أي ليس نوع جديد من الإنسان بل هو إنسان تربى في بيئة مناسبة فيصبح بذلك شخص متفوق ذكي شجاع وهذه الصفات لن تتوفر فيه إلا بالإشراف على تربيته.[4]

1- المرجع نفسه، ص ص 320-321.

* رأس المال: في نظر ماركس هو ليس شيئا " نقود، وسائل إنتاج " بل هو عملية دورية تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص422.

2 - بول ريكور ،محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ص10.

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

*** العدمية: وهو مشتق من اللفظ اللاتيني (Nihil) ومعناه لاشيء العدمية 3أقسام: فلسفية –أخلاقية –سياسية أما العدمية الفلسفية فهي مطلقة أو نقدية، الأولى تتميز بإنكار وجود كل شيء والثانية تتميز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982،ص66.

3- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر، عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص24.

4- ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر،فتح الله محمد مشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص531.

إن التفسير المادي لنيتشه جعله يلغي الروح تماما ويعتبرها مجرد كلمة تطلق على جزء من الجسد، أي هنا مصطلح الروح ملغى تماما ويحل محله العقل الذي يعتبر وسيلة صغيرة يتحكم فيها عقل كبير وهو الجسد ونجده يقول"**إنك تقول أنا وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة غير أن هناك من هو أعظم منها (.....) وهو جسدك وأداة تفكيرك العظيم وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو (أنا)**"[1]نيتشه هنا يخاطب الإنسان المغرور بأناه ويعتبرها مجرد كلمة تقابل ما هو أعظم منها وهو الجسد الذي يمثل أداة التفكير العظمى فهو الأنا في نظره.

يرى نيتشه بأنه كل من سقراط *و أفلاطون** وديكارت وحتى كانط بأنهم وضعوا الإنسان أو اعتبروه ليس ككتلة واحدة بل منقسم إلى جزئين جسد " وعاء" وروح، وفلسفات الوعي هاته ترى بأنه داخل الروح يوجد التفكير ويكون من صفاتها وبهذا نلغي وجود الجسد وترى بأنه آيل للزوال وفاني أي أنها أولت أهمية للروح بما أنها حاملة للفكر وامتنعت عن الاعتراف بالجسد ووضعته في خانة الأعراض وكأنه شيء عابر وليس دائم أو باقي[2]، نشرح فنقول الإنسان عبارة عن ثنائية متكاملة عند فلاسفة الوعي فهو عقل وجسد أو نفس وجسم أو روح و جسد.

وبهذا فنيتشه يعلق ويرى بأن هذه الفلسفات اهتمت " بالأنا أفكر" وكذلك بعالم الأفكار وابتعدت عن نزوات الجسد لتقع فيما يسميه العدمية[3] والتي تعني: " **إبادة قوى الحياة وقهر الرغبات من أجل مثل أعلى زهدي لا يوجد إلا في أوهام أصحابه**".[4]

1- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر، فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د.ط)، 1938، ص 25.

* سقراط Socrates : فيلسوف يوناني (470 ق.م- 399 ق.م) مبدأ فلسفته يقوم على البحث على المعرفة، منهجه التهكم والتوليد، حيث كان يستخرج المعاني من عقول الناس ويحكم عليها بالصحة، أو البطلان، أما التهكم كان يبدأ سقراط الكلام يصرح بأنه جاهل لكن مجرى الحوار يبين العكس بأن سقراط أعلم من محاوريه. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص ص 576- 578.

** أفلاطون platon (428/ 7 ق م- 348/ 347 ق.م): فيلسوف يوناني عظيم يعد هو وتلميذه أرسطو وايمانويل كنت أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني، من مؤلفاته: المحاورات، وتقوم فلسفته على: نظرية المعرفة ونظرية المثل. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة نفسها، ص ص 154-157.

2- مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، ص 7.

3- المرجع نفسه، ص8.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نشرح القول فنقول يعتبر نيتشه أن الجسد له نزوات التي ينبغي قهرها لأنها تمثل قوى الحياة أو لأنها تعتبر الدافع أو الباعث على الحياة وكل من ينكر هذا أو يلغيه فإنه واهم.

نيتشه أذل الكوجيتو الديكارتي الذي كان يرى بأنه قادر على تأسيس ذاته بذاته بحيث لا يحتاج أحدا واعتبره مجرد وهم.[1]

أي هنا رفض نيتشه فكرة الكوجيتو الديكارتي من وجهتين اثنتين: أولا: كون هذه الفكرة تعبر عن فلسفة الوعي المرفوض عند نيتشه وثانيا رفضه من منطلق أنه أي ديكارت اعتبر أن الذات قادرة على تأسيس ذاتها بنفسها ورأي بأن للآخر دور مهم في تأسيسها " الذات".

المطلب الثالث: تغليب فرويد للاوعي على الوعي أو اهتمام فرويد باللاوعي.

يرى بول ريكور بأن فرويد* يسير في نفس التيار مع كل من ماركس ونيتشه حسبه وينعتهم بأبطال الشك فبالنسبة إليه بظهور فرويد ظهرت معه مشكلة جديدة وهي **"مشكلة كذب الوعي والوعي بوصفه كذبا"**[2] أي لا ثقة في الوعي، بما أنه يدعوه أو ينعته بالكذب، وبهذا بالنسبة له هذه مشكلة.

أتى فرويد بطريقة جديدة لمعالجة مرضاه وهي تدخل ضمن التحليل النفسي وهو مؤسسه، ويعتبر فرع من الطب النفسي، حيث أراد بذلك أن يفهم نفسية البشر، أي: **"يجيب على السؤال الكانطي ما هو الإنسان؟"**[3] ومعنى هذا يشرح تركيب الإنسان في داخله، حيث كان ما أتى به فرويد صدمة حقيقية لثقة الإنسان الزائدة بعقله وغروره والذي رأى بأن الجزء الأكبر من سلوك الإنسان وانفعالاته مرده إلى عناصر لا شعورية، فاللاشعور هو كل الحياة النفسية ويأتي الشعور فيها بشكل ثانوي، وبهذا تبين أن الوعي الإنساني غير

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر، جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 49.

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

2- بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر، وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003، ص 137.

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 18.

موثوق فيه لأنه "زائف" و"غافل عن نفسه" ولا بد من إرجاع محتواه الظاهر إلى أصوله اللاشعورية[1] وريكور عندما يتحدث عن فرويد فإنه يتحدث عن سيد من أسياد الرّيبية وهو في نظره شك بوعي الإنسان لذاته[2] أي وكأن الإنسان أصبح لا يعرف ذاته ولا يعيها، فحسب فرويد يوجد جانب لا شعوري في الإنسان يتحكم فيه ويسيره أي جانب لا واعي، مثل: 1- الحلم مثلا في النوم لا يموت شعور الإنسان وإنما يضعف ليسطر اللاشعور بدله، فتكون الأحلام مظهرا من مظاهره،2- زلات اللسان، 3- فلتات القلم كلها تنبعث من الإنسان دون شعور منه.

فرويد في قوله عن الثقافة الغربية يرى أنها تعرضت لجروح نرجسية ثلاث: أولا: كان بسبب كوبرنيك الذي ألغى مركزية الأرض وثانيها كان بسبب داروين* حيث قال بأن الإنسان سليل القردة والجرح الثالث مع فرويد، حيث رأى بأن الوعي يقوم على اللاوعي[3] وبهذا عارض فرويد مسألة الوعي ورأى بأن نرجسية الناس أُذِلَّت من طرف العلم: " **فبعد الاذلال الكسمولوجي الذي فرضه كوبرنيك، كان الإذلال البيولوجي الناجم عن تأليف داروين، والآن ها هو التحليل النفسي يكشف للإنسان أن (الأنا ليست السيد في سكنها الخاص)**"[4] وهذا يعني أنه بعد الجرحين اللذين حلا بالأنا يأتي جرح ثالث ولعله قاسي ألآ وهو التحليل النفسي الذي تقدم به فرويد لما أقر بأن الأنا لا تعي ما يدور داخل حياتها النفسية أي الجانب اللا شعوري في الفرد، فالحياة النفسية التي يعيشها الإنسان ليس هو المتحكم فيها ولا هو سيدها، وبهذا: " **فالتحليل النفسي**

1- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص 326.

2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 17.

*- داروين Darwinisino: يتلخص في أن الكائنات الحية في تطو ر دائم على أساس من الانتخاب الطبيعي و بقاء الأصلح فتنشأ الأنواع من بعضها البعض ولا سيما النوع الإنساني الذي انحدر عن أنواع حيوانية. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د.ط)، 1983، ص 84.

3- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب، سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص 08.

4- بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ص 353.

هو آخر الإهانات الشنيعة التي تكابدها النرجسية"[1]، وهذا معناه أن التحليل النفسي أهان الأنا بتغليبه الجانب اللاشعوري، وتعتبر بالنسبة للأنا إهانة كبيرة.

فرويد وفي حديثه مع الأنا يبين أنها لا تدرك كل ما يدور بداخلها فهناك جانب في الحياة النفسية لا تدركه، حيث يرى بأن هذه الأنا تعرف كل ما يدور داخلها ولا يخفى عنها شيء وبظنها هذا ربطت بين اللاشعور والشعور أي الجانب النفسي والجانب الشعوري، حيث وجه لها كلاما دالا على إذلالها، أي أذل وعي الذات لذاتها فقال: **"دعي نفسك إذن تطلع على هذه المسألة نفسها ... أدخلي نفسك ... بعمق، وتعلمي أول الأمر أن تعرفي نفسك..."**[2] وهنا يرى فرويد أن النفس تجهل ذاتها فيطلب منها أن تغوص في الأعماق وتتأملها جيدا لتتعرف عليها، وبهذا: **" فالوعي قد انزاح عن تمركزه على ذاته(...) ونقله كوبرنيك نحو الكون الواسع، كما نقله داروين نحو العبقرية المتحركة للحياة، كما نقله فرويد نحو الأعماق المظلمة للنفس"**[3] وهذا معناه أن الوعي فقد مركزيته نحو ذاته ولم يبقى على ما كان عليه بل تصرف فيه كل من كوبرنيك وداروين وفرويد، كل نقله حسب وجهة نظره وما يراه مناسبا بالنسبة إليه، فمثلا فرويد نقله إلى غياهيب النفس المظلمة، أي همش دور الوعي في النفس.

"الأنا العليا تعتبر بالنسبة للأنا مثالا والأنا تريد أن تتشبه بها وبهذا فهي خاضعة للأنا العليا"[4] وهذا يعني أنها تحت رحمة الأنا العليا مما يجعلها تضغط على رغباتها ونزواتها فالأنا العليا بهذا الضغط تجعل الشخص غريب عن نفسه، فبالنسبة للطفل: **"فالأنا العليا لديه لا تتكون على صورة الأبوين، إنها تتشبه بالمحتوى نفسه، تصبح ممثل للموروث ممثل أحكام القيم كلها التي تظل على هذا النحو عبر الأجيال"**[5] يعني أنه هنا للأنا العليا التي لدى الطفل تأخذ صورة الأنا العليا لدى الأبوين وتتطور مثلها وتصبح موروثا أي يحمل الطفل

1- بول ريكور، صراع التأويلات، تر، منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2005، ص 195.
2- بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ص ص 353-354
3- المصدر نفسه، ص 196.
4 - المصدر نفسه،159.
5- المصدر نفسه، ص 161.

نفس القيم التي حملها الوالدين، وتبقى هذه السيرة على مدى كل جيل، كذلك الأنا الأعلى يمثل سلطة أعلى من الأنا وهي سلطة المجتمع والأسرة بالتحديد كصورة مصغرة عن هذا المجتمع، إذ يلقن الفرد المبادئ التربوية العامة من قيم أخلاقية وعادات وتقاليد وأعراف لا يجب في الغالب الخروج عنها.

أخذ فرويد أسطورة أوديب الإغريقية وجعل منها نقطة مهمة في عمله وهذه الحادثة (عقدة أديب) دخلت في المحظور وهو المحارم، فالذي يتعدى على المحارم يكون بذلك ضد المجتمع ومعادي له ولِتوجد الحضارة في هذا المجتمع وجب التخلي عن غشيان المحارم هذا بالتدرج ومن هذا الحال تنشأ المكبوتات والرغبات[1] والعقدة هذه تكمن في أن: **" الملك أوديب الذي قتل أباه لايوس وتزوج أمه جوكاست لا ينفك يباشر إنجاز امنية من أمنيات طفولتنا، وعند رؤية من أنجز الأمنية العتيقة لطفولتنا يستولي علينا رعب له كل شحنة الكبت الذي مارس منذئذ دوره داخل أنفسنا ضد هذه الرغبات"**[2] ومن هذا يصل فرويد إلى نتيجة مفادها أن عقدة أديب (الرغبة في الأم وموت الأب) هي موجودة في خيال كل شخص، غير أنه على الأسطورة أن: **"تدمج في محتواها الرعب والقصاص المفروض على الذات"**[3]، فالإنسان لما يصل إلى مرحلة الرشد يعرف بأنه يوجد نفور بين المحضورين وبهذا يضع عملية جلد للذات بسبب هذا التفكير.

المبحث الثاني: كيفية فهم الذات.

عندما عنون بول ريكور مؤلفه " الذات عينها كآخر" عالج فيه إدراك الأنا لذاتها حيث كان هذا العمل دليل على أنه أولى أهمية بالغة للذات الفاعلة، حيث كانت الأنا أفكر مفخمة، إلا أنها تعرضت للإذلال وجرحت من طرف فيلسوف الهدم نيتشه لكنها لم تحطم بشكل كامل بل بقيت تمارس فعل التفكير، كذلك

1- المصدر السابق ، ص 163.
2- المصدر نفسه، ص 164.
3- المصدر نفسه، ص 165.

هذه الذات اتخذت موقفا وسطا بين" الوجود الأعظم" و"العدم"[1]، حيث لما تقترب ذات الإنسان من الله تكون معصومة عن ارتكاب الآثام ولما يرى الإنسان في ذاته يصبح عرضة للوقوع في الزلل.

المطلب الأول: ضبط الذات فلسفيا.

جعل ديكارت* من الذات مركز للحقيقة في هذا الوجود وبهذا فريكور أرسى مفاهيمه حول الذات والغيرية بالرجوع إلى الكوجيتو[2].

ريكور يذكر في كتابه "بعد طول تأمل" بأن: **"الذات ليست في مواجهة ذاتها المتماهية فحسب، بل هي أيضا في مواجهة الغير ولا تكتمل صورتها إلا على ضوء هذه الغيرية"**[3]، أي الغير ضروري عند ريكور لأنه به نتعرف على الذات بمعنى لكي تتعرف الذات على ذاتها هي بمثابة غير للآخر والدور متبادل[4]، الذات عينها كآخر عنوان كتابه حيث: **"يوحي بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمية، حتى أنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى"**[5] وبهذا يظهر التكامل بينها، فكل من أراد أن يفهم الذات وجب عليه توسط الآخرين، وهنا وجب أن تدخل الذات في شتى المجالات والميادين وأن تجرب كل شيء وبهذا تتخلى عن نرجسيتها.[6]

وضع بول ريكور مصطلح التوسط الفكري وهو دال على المجهود المبذول من طرف الذات المتسائلة عن الأسس التي تقوم عليها، ولفهم ذاتها وجب أن تتعرض لتوسط الغير.[7]

1- بول ريكور، فلسفة الإرادة :الإنسان الخطاء، تر، عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2008.

* ديكارت رينيه Descart, René (1596- 1650): أول فيلسوف محدث من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبة، من مؤلفاته: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، المقال في المنهج. جورج طرابشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص ص 299،298.

2- العربي ميلود، بول ريكور والفلسفة، ضمن كتاب جماعي، إشراف نابي بوعلي، دار الأمان، الرباط، ط1، ص 37.

3- بول ريكور، بعد طول تأمل، تر، فؤاد مليت، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص 11.

4- المصدر نفسه، ص 11.

5- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ص 72.

6- المصدر نفسه، ص 41.

7- المصدر نفسه، ص ص 41- 67.

كما يتحدث ريكور عن الذات الفاعلة والتي يعبر عنها "بالأنا أفكر"، حيث هنا تقيم اللغات الطبيعية تعارض بين الذات والأنا وهذا التعارض سيأخذ أشكالا مختلفة: **" بحسب الخصوصيات الصرفية والنحوية الخاصة بكل لغة ومن وراء الترابط الإجمالي القائم بين الكلمة (Soi) والكلمة الانجليزية (Self) والألمانية (Selbst) والإيطالية (Se) والإسبانية (Semismo) فإن قواعد هذه اللغات تتباعد غير أن هذه التباعدات نفسها معبرة حين تضيء كل خاصية نحوية صرفية جزءا من المعنى الأساسي المنشود"**[1]، يفهم من هذا القول أنه يوجد تباعد لغوي بين العديد من اللغات على المستويين النحوي والصرفي وهذا التباعد يمس المعنى العام للمفاهيم كما يؤثر في وظيفتها ومن هذا المشكل اللغوي سيعمل ريكور على وضع خطة لغوية تعمل على تذليل المسافات، أي لا يكون أي اعتبار لوجود مسافات موجودة وراء التعدد اللغوي النحوي والصرفي، وبذلك يتخذ ريكور حلا لهذا المشكل وهو أن يعتمد على صيغ لغوية تكون أكثر وضوحا وبساطة أي في المتناول ليضبطها فلسفيا لا حقا وأولى هذه الصيغ التي ضبطها ريكور هي الذات[2].

فيقول: **"(الإشارة إلى الذات) وهذا القول مشتق هو نفسه من قلب إلى إسم للمصدر أن يشير المرء إلى نفسه إلى هذه الصيغة هي التي سنعتمدها بعد الآن كصيغة صحيحة متمشية مع الحياة"**[3]، هنا يدعو يدعو ريكور إلى اعتماد صيغة تتناسب مع الحياة وهي أن يشير المرء إلى ذاته.

الهوية هويتان: 1- هوية ذاتية، 2- هوية ثابتة.

الأولى: متغيرة مع الحفاظ على ذاتها على طول الزمن، والثانية: لا تتغير وتختلف عن الذات هي بالعربية العينية وهي بمثابة الجوهر الذي يبقى محافظا على ما هو عليه، الهوية الأولى تنتمي إلى الوجود المتسائل حول وجوده، الهوية الثانية تنتمي إلى عالم الأشياء الذي نتصرف فيه كيفما نشاء[4]، يوجد قصد فلسفي آخر للهوية التطابقية التطابقية علاقة بالتعبير (عينيها) وعن اللفظ بكلمة تطابق، أيقصد المرادف اللاتيني (عينه) (idm) أو المرادف

1- المصدر السابق، ص 68.
2- العربي ميلود، بول ريكور والفلسفة، ص ص 39-40.
3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 70.
4- المصدر نفسه،ص ص49-50.

(ذاته) (ipse)؟ إضافة إلى هذا يستعمل لفظ عينه ضمن نطاق المقارنة ولما يوضع لها أضداد تصبح آخر- مختلف- عكس...الخ.

ويطلق على لفظ العينية mêmetê ، الهوية المتطابقة identitè- idem فالقول بـــ (عين) ويقصد المتشابه، ويقابلها لفظ الذاتية والذي يصبح هوية ذاتية identitè- ipse[1] وتحدد الهوية بتأويلية الذات، وسؤال الهوية عند ريكور يتخذ ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: ماذا أكون أنا؟ وهو الهوية المتطابقة (عينه). L'identitè- idem ويخص ما تتميز به الذات.

الشكل الثاني: من أكون أنا؟ وهو الهوية الذاتية (ذاته) l'identitè- ipse ويخص قدرة الذات على الالتزام بوعودها.

الشكل الثالث: ما يتوسط هذه الأنا وهو الهوية السردية l'identitè- narative ويهم مظاهر هذه الأنا وهي حياة مروية.[2]

المطلب الثاني: تصدع الكوجيتو وإصابته بجروح.

كانت (الأنا أفكر) مفخمة ومعظمة وهذا حصل مع ديكارت وامتد إلى **كانط*** منه إلى **فيخته**** وأخيرا مع **هوسرل***** ونحن هنا نخص بالذكر ديكارت، حيث نلمح أن:" **أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو** "[3]، وبدأ الكوجيتو الديكارتي انطلاقا من الشك ومن هذه التجربة يتوصل ديكارت إلى البداهة التالية:

1- المصدر السابق، ص ص 70- 71.

2- عمارة ناصر، بول ريكور والفلسفة، ص 70.

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

** فيخته يوهان غوتليب Fisht Johann Gottlleb : فيلسوف ألماني (1762-1814) طالع مؤلفات كانط مما جعله يطبق ما تحتويه من أفكار على فلسفة الدين، درس بجامعة برلين، حيث كان أول أستاذ للفلسفة فيها.المعجم نفسه، ص ص 481-483.

*** إدموند هوسرل Edmund Husserl : فيلسوف ألماني (1859- 1938) مؤسس منهج الظاهريات، حيث رأى بأن القصدية هي الفكرة الأساسية لها، من مؤلفاته: فلسفة علم الحساب، أبحاث منطقية. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص ص 538- 543.

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 74.

" الحواس لا يمكن أن تكون أساسا لبناء العلم والفلسفة لأن من خدعنا مرة يمكنه أن يخدعنا مرات أخرى"[1] أي هنا شك ديكارت في كل شيء كما في الحواس ورأى بأنها ليست مصدر للحقيقة ولا يمكن الوثوق فيها فهي تخدعنا في كل مرة، ولهذا دعى ديكارت بالابتعاد عنها وإيجاد ركيزة أخرى لبناء العلم وهي العقل وهنا يدعو إلى إعماله، والعقل هنا لا يكمن في العالم الخارجي بل يكمن في الذات، وبهذا الكوجيتو وهو الأنا الذي يمارس الشك كذلك هو الذي يفكر.[2]

نواصل حديثنا فنقول: الهدف من الشك الديكارتي هو:**" إيجاد حقيقة الأشياء عينها"**[3]، أي ديكارت يبحث عن الحقيقة، حقيقة كل شيء في ذاته، ومن شكه هذا يقول: **" أقنع نفسي بأنه لا شيء كان موجودا ولكن ما أريد أن أجده هو شيء يكون أكيدا أو حقيقيا"**[4]، يعني هذا في نظر ديكارت بأنه كل شيء وهمي وزائف وما يريد الحصول عليه هو شيء حقيقي ومؤكد، حيث يرمي إلى معرفة وحقيقة وجوهر الشيء.

وكما قلنا مسبقا شك في كل شيء لكنه لم يشك إلا في شيء واحد وهو وجوده لأنه هو الذي يمارس فعل التفكير، حيث ورد في قوله: **"إني لست إذا، تكلمت بدقة، سوى شيء يفكر أي أني روح أو فاهمة أو عقل"**[5]، وهذا يعني الذي يفكر فهو موجود وهذه هي الحقيقة الأولى التي توصل إليها ديكارت[6]، كذلك توصل إلى حقيقة أخرى، حيث يقول: **" أنا موجود واقع وجودي يثبت أن الله موجود، إذا الله موجود ما دمت أحمل فيّ فكرة عنه هذه الفكرة تتجاوز طبيعيتي وذهني وهي لا تأتي من الخارج ولا تفرض عليا كما يفرض الإحساس، إذا لقد ولدت معي"**[7]، وبهذا ديكارت يرى حقيقة أخرى إلى جانب وجوده

1- مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، ص 05.
2- المرجع نفسه، ص 05.
3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 76.
4 - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
5- المصدر نفسه، ص 77.
6- المصدر نفسه، ص 79.
7- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص 73.

وهي حقيقة وجود الله، ويرى بأنه يحمل في ذهنه فكرة وجود الله وهذه الفكرة ليس هو المتحكم فيها كما أنه ليس مجبر على حملها لأنها ولدت معه.

كما أنه ابتدع فرضيته الخرافية بوجود " **مخادع كبير**"[1] أي ديكارت لما بدأ مشروعه الفلسفي بمنهجه الشكي وضع له شروط وهو أنه لا يمكن ممارسته خارج الميتافيزيقا، إلى جانب هذا وضع صورة وهمية للأنا، وهي وجود شيطان يظلل آراء هذه الأنا أو الذات الفاعلة[2]، غير أن هذا الكوجيتو الديكارتي لم يبقى على حاله، حيث تعرض لصدمات وتعثرات لأقصى حد، مع نيتشه باعتباره الند الأول والأبرز لديكارت، فنيتشه أصر على هذا البعد في الخطاب الفلسفي وهو: " أنا أفكر" وبين لكل الناس الخصائص البلاغية المنسية والمكبوتة: " **باسم مباشرية التفكير**"[3]، حيث وصف اللغة المجازية بالكذب.

ومن هنا ريكور يطلق على الكوجيتو صفة المحطم ويقصد هنا نتشه الذي كان السبب في تحطيمه ولكنه لم يحطمه بشكل كامل لأن الذات هنا لم تمت بل بقية فاعلة تمارس تفكيرها، غير أن هذا الكوجيتو جرح لسببين: الأول: من طرف فيلسوف الهدم نيتشه، والسبب الثاني: جعل من التفكير يقوم حول الذات الفاعلة وبالتالي إلغاء الآخر.

وأمام هذا الوضع المتأزم للكوجيتو يقترح ريكور(فكرة التوسطية) بين الذات والآخر، أي هنا وجود الذات يستلزم وجود آخر معها لأن وجوده ضروري في بعث ذات فاعلة وبهذا فالآخر يساعد على تضميد جروح الذات، وهنا لما تتصل الذات بالآخر تصبح أكثر انفتاحا على العالم[4]، ويفهم من هذا أنه رغم إذلال الذات وجرحها أنها بقيت صامدة وداوت جروحها من خلال علاقتها بالآخر.

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 75.
2- العربي ميلود، بول ريكور والفلسفة، ص 37.
3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 85.
4- العربي ميلود ،بول ريكور والفلسفة، ص38.

المطلب الثالث: منزلة الذات بين الكائن الأعلى واللاكائن:

يرى ريكور بأن الإنسان كإنسان له خاصية هي أنه يحدث اختلاف بينه وبين نفسه ويسميه **"باللاتناسب بين الذات والذات"**[1]، وهذا هو سبب وقوع الإنسان في اقتراف الخطأ، وريكور هنا لا يتعجب من هذا الأمر لأن هذا حقيقة فالفرد بمجيئه للعالم والوقوع فيه كان يحمل معه فكرة الشر أي وكأنه يريد أن يقول بأن الشر هو ملازم للإنسان وهنا يظهر بأن الإنسان في عدم وجود تطابق بينه وبين نفسه يذهب إلى فعل أشياء بعيدة كل البعد عن الصواب، ومن هنا يتساءل ريكور: **"أين نجد هذا اللاتناسب؟"**[2]، من هذا التساؤل يوظف ريكور فكرة ديكارت عن أن الإنسان يقع بين التناهي واللاتناهي وهذه الفكرة ذكرها ديكارت في كتابه تأملات ميتافيزيقية، حيث يتحدث عن هذه المفارقة، فيقول: **" إنني لا أجد في أية علة للخطأ، أو الزلل حين أنظر إلى نفسي كمنبثقة فقط من الله فأولي وجهي نحوه لكن سرعان ما أتبين بالاختبار حيث أعود إلى ذاتي، أنني عرضة رغم ذلك لأخطأ، أنا بحثت عن سبب لها خطرت لي فكرتان: فكرة واقعية ايجابية عن الله، أي عن كمال أعلى، وفكرة سلبية عن العدم "**[3]، وهنا يتحدث ديكارت عن نفسه بأنه لما يرى ذاته يجدها معصومة من أن تفعل أشياء خارجة عن الصواب أي خاطئة وذلك بدليل ارتكازه على أن ذاته تنبثق من كائن أكمل منه وهو الله لكنه لما ينضر في ذاته ويعود إليها يرى أنها معرضة للخطأ، وبهذا فالإنسان ناقص مما يؤدي به إلى ارتكاب الآثام وهذه منبثقة من إرادته وبهذا يصل إلى نتيجة وهي أن ذاته تقع بين فكرتين الأولى هي: وجود الله والثانية وهي فكرة سلبية عن العدم أي اللاوجود، ويواصل ديكارت قوله: **"إن صح التعبير أي عن شيء لا يمت بصلة إلى الكمال ثم تبين لي أني وسط بين الله والعدم أي في منزلة بين الكائن الأعلى واللاكائن"**[4]، هنا ينعت ذاته بالوسيط بين الله الموجود والكامل والمتناهي وبين العدم

1 - بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، تر، نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2008، ص26.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص41.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اللاموجود واللامتناهي أي لما يفكر الإنسان بالله لا يرى في نفسه أنه يرتكب إثما ولما يعود لذاته وعن طريق التجربة يصبح عرضة للخطأ، وهنا يرى أناه وسط بين الله والعدم أي يصبح موضوع بين الوجود الأعظم واللاوجود، ولما يأخذ الإنسان هذا التوسط بين الكائن المطلق الكمال الذي خلقه وأبدعه ويرى بأنه ليس عظيما مثله يدخل في متاهات الإخفاق، حيث يقول ريكور: **"لا ينبغي لي أن أندهش عندما أخطئ"**[1].

يعامل الإنسان كموضوع بين الوجود والعدم نظرا لمنزلته أي أنه وسيط بينهما وهنا تعالج الحقيقة الإنسانية كحيز أنطولوجي أي وجودي، حيث نجده يقول: **"الإنسان ليس وسيطا لأنه بين الملاك والبهيمة بل وسيط في داخله بين ذاته وذاته"**[2]، ويواصل ريكور الحديث عن الإنسان: **"كونه وسيطا يعني القيام بتوسطات"**[3]، أي وسطيته في داخله يصنعها بوجوده ككائن، وكذلك ريكور يتحدث عن الجسد ويرى بأنه وسيط ظاهر للعيان وهو نقطة تلاقي بين ما هو داخلي وما هو خارجي، حيث يقول: **"الدلالة الأولى التي أقرأها على جسدي كوسيط للظهور ليس ما هو متناهي بل بصورة أدق ما هو منفتح على... هذا الانفتاح نفسه على... هو الذي يجعله وسيطا أصليا بين نفسي والعالم"**[4]، أي الجسد يصبح كنافذة بين الذات والعالم الخارجي فمن خلاله تعبر الذات عن كل ما تريده وترغبه وتنفتح عن الآخر وذلك الآخر المخالف لها الموجود في هذا العالم وكذلك يوضح فيقول: **"يكشف الداخل للخارج ويلفت الآخر إلي"**[5]، وهنا يصبح الجسد وسيط بين المتناهي واللامتناهي.

المبحث الثالث: وجود الشر من الإمكانية إلى الواقع

ريكور وفي كتابه "الإنسان الخطاء" يبحث عن الأمر الذي يجعل من الإنسان قابلا للوقوع في الخطيئة وارتكاب الإثم، وهنا يظهر للمؤلف بأنه لا يوجد تناسب بين ما يصبوا إليه الإنسان وما هو واقع إمكاناته

1 – بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، ص 27.
2 - المصدر نفسه، ص 27.
3 - المصدر نفسه، ص 28.
4 - المصدر نفسه، ص 48.
5 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"فالإنسان أنثروبولوجيا هو تمزق مؤثر بين لا متناه يفتح الآفاق بلا حدود، وبين متناه يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، فيعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع المؤثر شبه المأساوي على الصعيدين العملي والعاطفي".[1]

المطلب الأول: مبدأ الهشاشة فكرة إمكانية الشر

يولج ريكور سؤاله عن نقطة اتصال الشر بحياة الإنسان أي ما هو مكان الشر في الإنسان، و أين يوجد؟، ومن هذا الطرح يركز في دراسته على موضوع اللاعصمة أي: **"الهشاشة التكوينية التي جعلت الشر ممكنا"**[2]، يعني بمجيء الشر إلى العالم الذي يقطنه الإنسان وبسبب هشاشته ولا عصمته جعلت وقوعه في الشر ومزاولته له ممكنا، مما دفع به إلى الوقوع بين قطبين المتناهي واللامتناهي وبحثه عن الوسطية التي تجعله يقنع ويرضى بواقعه بأنه غير معصوم من ارتكاب الآثام والأخطاء.[3]

- **"إن لا تناسب الإنسان هو إمكانية الشر"**[4]، بسبب وجود عدم التطابق بين الإنسان وذاته وهشاشته التي تخضع للرغبات والأهواء تجعله يقع في الشر.

- الإنسان في داخله يحمل مصطلحات متناقضة ومتضاربة منها الخير والشر والوجود والعدم يحدث بينها صراع، وحله حسب ريكور لا يكون إلا من خلال التوسطية بين القطبين، غير أن الإنسان عند ممارسته لبعض الأفعال تضعف نفسه ويصبح ولوج الشر لها ممكنا فلا يميز بين الصواب والخطأ، ولهذا يتعدى على حدود الآخرين فيظلم غيره ويتولد العنف والخداع[5]، **"فالإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى والشرور**

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 14.

2 - بول ريكور، فلسفة الإرادة :الإنسان الخطاء، ص 16.

3 - موالك فاطمة الزهراء، رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور -نموذجا-، مذكرة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، 2013-2014، ص 77.

4 - بول ريكور، فلسفة الإرادة :الإنسان الخطاء، ص 213.

5 - موالك فاطمة الزهراء، رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور -نموذجا- ، ص 77.

الإنسانية، كذلك لأن الكلام هو قدرة، فشرور الشرثرة والكذب والخداع والمرح الكاذب تصبح جميعها ممكنة".[1]

فالإنسان باعتباره كائن ناقص له القدرة على ارتكاب ما لا يعد ولا يحصى من الإخفاقات، حيث يقول ديكارت: **" إذا اعتبرت نفسي كمشارك بمعنى ما في العدم وبلا كينونة، أي بما أنني لست أنا نفسي الكائن الأعظم، أجدني معرضا إلى ما لا نهاية له من الإخفاقات لدرجة أني لا أندهش إذا أخطأت"**[2]، هنا ينظر ديكارت إلى نفسه بأنها ليست مثل الموجود الأعظم وأنها لما تنظر للعدم تصبح عرضة لاقتراف مختلف الأخطاء لدرجة يصبح فيها الخطأ أمرا عاديا ولا يستدعي الدهشة.

ينظر بول ريكور للشر بأنه يولد من محدودية الإنسان نفسها أي الإنسان كائن لا يتطابق مع ذاته فيتولد الشر، فالهشاشة الموجودة في باطن كل نفس هي "قدرة" الشر: **" القول بأن الإنسان خطاء يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع"**[3]، يعني أنه يحمل الإنسان خاصية وهي ضعفه أمام نفسه فهو لا يستطيع إحداث تناسب بينه وبين ذاته، ومن هذه المحدودية يصبح عرضة للخطأ وضعفه هذا هو مصدر الشر لديه ويتواجد أينما يتواجد الإنسان.

المطلب الثاني: تجربة الشر بين الألم والبؤس

الإنسان بوجوده في هذا العالم فهو معرض للوقوع في الخطأ ولا يوجد سبيل أو مخرج لهذا الوضع كذلك يبحث عن السعادة التي هي مطلب كلي، لكن مقابل سعادته يجد الشر بما أنه ملازم له حيث لا يستطيع التخلص منه، فبطبيعة الحال مقابل الخير يوجد الشر، ووجودهما ضروري لأنه لا يوجد معنى لأي منهما دون وجود الآخر، إن الشر يؤدي بالفرد إلى الإحساس بالبؤس والألم وبالتالي تحمل أفعاله وممارساته.

1 - بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، ص 213.

2 - المصدر نفسه، ص 216.

3 - المصدر نفسه، ص 217.

ما يرمي له الإنسان هو السعادة، لكن يوجد الطبع والذي يعني أن الإنسان خطاء وبهذا يحدث اللا تناسب بين السعادة والطبع.[1]

يقول ريكور على لسان أرسطو: **" كل فن وكل بحث ومثل ذلك كل عمل وكل خيار يترع إلى خير ما، كما يبدو كذلك قيل بحق إن الخير هو ما تترع إليه كل الأشياء"**[2]، يتضح من هذا أنه في كل ما يقوم به الإنسان من أعمال وخيارات وأبحاث فهدفه هو بلوغ الخير الأسمى وهو السعادة، فما تنزع إليه المخلوقات هو الخير وتنفر من الشر: **" أن تكون سعيدا فهذا بالضرورة رغبة كل كائن عاقل ومتناه".**[3]

الإنسان يعيش تجربة الشر فهو يعاني التألم والبؤس ويحمل فكرة الخطيئة الموجودة في الدين المسيحي واليهودي[4] وهذه الفكرة هي الشر المعنوي والذي يجعل من الفعل الإنساني موضوعا لحكمين: الحكم الأول أنه يجعل من الإنسان الذي يقوم بأفعاله وممارساته يتحمل تبعات أفعاله ويتحمل مسؤولية أفعاله، وهذه الأفعال يجب أن تكون لها قيمة معنوية، أما الحكم الثاني: أنه يجعل من الإنسان موضوعا للاتهام والتأنيب، حيث لما يقوم بارتكاب أخطاء ومساوئ توجه له الاتهامات وحيث يتجاوز ما هو متعارف عليه من الناحية الأخلاقية لذا يخضع للإدانة كمذنب وبهذا يعاقب وهنا يقول ريكور: **" أما الاتهام فيطبع الفعل بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة، ويعين التأنيب حكم الإدانة الذي بفعله يكون الفاعل معلنا كمذنب ويستحق العقاب"**[5]، فالإنسان لما يتبع ملذاته وأهواءه يقع في أخطاء ويفعل أشياء مناقضة للقانون الأخلاقي المتفق عليه في منطقة معينة وبهذا يأخذ جزاءه وهو العقاب، وهذا العقاب يكون متبوعا بآلام.

يوضع الشر كنقطة مشتركة بين الخطيئة والتألم وترى الفلسفة واللاهوت بأنه يوجد تداخل كبير بين الظاهرتين، فالإنسان لما يتعرض للعقاب فهو يتألم من جانبين: جانب مادي كالموت، وجانب معنوي كأن

1 - المصدر السابق، ص 108.
2 - المصدر نفسه، ص 109.
3 - المصدر نفسه، ص 111.
4 - المصدر نفسه، ص 220.
5 - المصدر نفسه، ص 221

يحرم من الحرية ويحس بتأنيب الضمير، كذلك لما يتعرض الإنسان للعنف الممارس عليه من طرف شخص آخر هنا أيضا يتألم، فممارسة العنف هو فعل من نوع شرير يؤدي بالآخر إلى الأذى وبهذا يجعله يتألم، وبهذا يصبح الإنسان المتألم ضحية لمكر الإنسان الظالم، وهنا تظهر صرخة الندب لدى الإنسان المتألم[1]، وبهذا:" **فالخطيئة والتألم والموت تعبر جميعها بكيفيات مختلفة عن الواقع الإنساني في وحدته العميقة**"[2]، وسبب ذلك الشر هذه المصطلحات تبين ما يعيشه الإنسان في حياته النفسية. إذن فإحساس الإنسان بالبؤس والألم وذوقه مرارة الموت بفقدان أعز أصدقائه وفكرة الخطيئة كلها لها سبب واحد وهو الشر، فالبؤس والألم والخطيئة تعبر عن الواقع الإنساني في وحدته العميقة فيما يشعر به، فلا هروب أو مفر من الشر لأنه مقابل للخير ووجوده أمر يجب تقبله والتعايش معه وتطويعه بتجاوزه لاستمرار الحياة.

المطلب الثالث: تأويل الرمز والأسطورة في مسألة الشر

إن الحديث عن الشر هو حديث عن الإنسان، فالشر هو إنساني ووجوده ينبع من الإنسان، ويتجلى الشر في الاعتراف حيث يتكلم الفيلسوف عن الشر والخطأ عن طريق اللغة أي لغة الاعتراف، واللغة بطبيعة الحال هي رمزية، حيث توظف مصطلحات مجازية لما تتكلم عن الخطيئة أو الذنب و" **فهم لغة الاعتراف هذه يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز**"،[3] أي التأويلية أو الهيرمنيوطيقا والتي تأتي من الفعل اليوناني hermeneuein أي "يفسر" والاسم hermeneia يعني "تفسير"، وكليهما يتعلق في اللغة بالإله "هرمس" Hermes رسول آلهة الأولمب الذي كان يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، فيترجم ما يقصدونه وما يرمون إليه وينقلهما إلى أهل الفناء من بني البشر، حيث كان ينقل الرسائل من كبير الآلهة وهو "زيوس" إلى جنس الآلهة، وأيضا ينزل بها إلى مستوى البشر[4]، وبهذا فمصطلح الهيرمنيوطيقا

1 - المصدر السابق، ص ص 221-222.

2 - المصدر نفسه، ص 222.

3 - موالك فاطمة الزهراء، رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور -نموذجا-، ص 81.

4 - عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص 17.

يعني: **" فن الفهم وتأويل النصوص"**[1]، فالفهم يشمل النصوص الدينية والدنيوية، وهذا المصطلح قديم استخدم في الدراسات اللاهوتية ليشير: **" إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني"**[2] أي الكتاب المقدس.

ويعتبر ريكور من رواد التأويلية، ولتوضيح هذا وجب التعريج على مسارها التاريخي حيث نلحظ أنها مرت بمرحلتين: المرحلة القديمة والوسيطية والمرحلة الحديثة والمعاصرة.

1- المرحلة الأولى للتأويلية: اقتصرت على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون، وقد عرفت بالتفسير حيث نجد في العقيدة المسيحية القديس أوغسطين* الذي جسد لنا هذه التأويلية، ورأى بأنه يوجد نوعين من العبارات ترتكزان على التأويل وهما: أ- عبارات غامضة والتي يكون فيها المعنى مستترا وهنا وجب تأويلها، ب- عبارات غرائبية "عجائبية" وهي التي يمكن تفسيرها من طرف علماء اللاهوت فقط.

2- المرحلة الثانية للتأويلية: فنرى في العصر الحديث ظهرت حركة الإصلاح الديني مما جعل المؤمنين يرون بأنه يمكنهم العودة إلى الكتاب المقدس دون توسطات علماء اللاهوت، وفي الفترة التي سعت فيها التأويلية القديمة على تفسير بعض النصوص في مجال الأدب والدين والقانون راحت التأويلية الحديثة إلى أن كل النصوص وجب أن تخضع للتأويل دون تمييز فشملت ميادين العلم والمعرفة، وحتى أنها وضعت الحياة الإنسانية في ظل التأويل[3]، ويعتبر فريدريش شلايرماخر** أول من ساهم في تأسيس التأويلية الحديثة والمعاصرة، وهو الأب الروحي للتأويلية الحديثة، حيث أراد وضع تأويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص الدينية، ورأى

---

1 - المرجع السابق، ص 18.

2 - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط07، 2005، ص 13.

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

3 - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، ط01، 2005، ص ص 110-111.

** - شلايرماخر فريدريش Schleirmacher Friedich (1768-1834): لاهوتي رومانسي ألماني، يرى بأنه بين الدين والعقل يوجد تنافي مطلق، فبالنسبة للعقل يسيطر على الحياة العملية بينما الدين ينفتح على العكس من ذلك في اللاتناهي، من مؤلفاته: الأخلاق الفلسفية، الجدل. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص 396-397.

بأن الفهم من شروطه التأويل حيث أنه ليكون الفهم منتجا يجب أن تكون القراءة موجهة بفعل التأويل[1]، أي أنه يكون للتأويل القاعدة التي يتخذها القارئ للوصول إلى الفهم، وهنا يرى بأن التأويل هو: **"فن الفهم"**[2]، ويأتي بعده دلتاي*، والذي رأى في الهيرمنيوطيقا تبحث في الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية أو الإنسانية، أي أنها تقتصر على فهم ما يقوم به الإنسان من أفعاله وكتاباته وفنونه، حيث يرى بأنه من شروط التأويل يجب وجود فعل من الفهم التاريخي أي معرفة شخصية بما يعيشه كائن آخر[3]، وهذا يعني أن أساس التأويل عند دلتاي يكمن في فهم العلوم الإنسانية، ومن شروط التأويل حسبه:

- الاعتماد على كل معطى تاريخي وفلسفي وواقعي.
- النظر إلى أجزاء النص بصفة كلية أي الإلمام به.
- النظر إلى الذات المبدعة للكاتب لفهم بنيته النفسية.[4]

ثم بعده تطورت التأويلية مع مارتن هايدغر**، والذي رأى بأن: **" الوجود ذاته عملية تأويلية"**[5]، أي ربط عملية التأويل بالوجود الإنساني، فوجود الإنسان هو وجود تأويلي، وهنا علق ريكور بأن هيدغر قد: **"نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي"**،[6] وهذا معناه أن هيدغر أبعد التأويل عن الحياة النفسية ومعرفة الآخر ونقله إلى الوجود، بحيث يصبح تأويله تأويلا أنطولوجيا.

---

1 - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 112.

2 - عادل مصطفى، فهم الفهم :مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص 72.

*- فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911): فيلسوف تاريخ وحضارة ومؤرخ للفلسفة ألماني، تأثر في تجربته التاريخية بكل من هيجل وكنت، وأحدثت أبحاثه التاريخية تأثيرات عظيمة في فهم وضع الإنسان في العالم. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص ص 475-476.

3 - عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص ص 72-73.

4 - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 113.

**- مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1985): فيلسوف ألماني من أكثر فلاسفة القرن العشرين إثارة للجدل، وضع كتابه "الكينونة والزمان"، ومن عمله هذا صارت الكينونة المشكلة المركزية لكل تاريخ الفلسفة. علي عبود المحمداوي ،مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 710.

5 - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 114.

6 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبعد هيدغر أتى فيلسوف تأويل آخر وهو هانز جورج غدامير* والذي ركز على معضلة الفهم وهي بالنسبة إليه تتعلق بالوجود، حيث يحاول فهم العلوم الإنسانية عن حقيقتها[1]، وقد بين في كتابه "الحقيقة والمنهج" أن الوجود الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، والتأويلية عنده هي: **"فن الشرح والتأويل"**[2]، وهذا يعني وجود أساليب للغة تقرب القارئ من النص وفهمه عن طريق التأويل.

وفي ظل هذا الأفق الجديد يتحول التأويل إلى فلسفة التأويل التي تتناول الطابع اللغوي لتجربة البشر من جهة ما هو محايث لها وللوجود في العالم[3]، ومن هذا دخل ريكور إلى عالم التأويل حيث يرى بضرورة اللجوء إلى "عطفة" أو منعرج هيرمنيوطيقي لأنه لا يمكن القيام بوصف مباشر للظواهر دون خضوعها للتأويل، وقد دخل باب الهيرمنيوطيقا ابتداءا من بحثه حول مشكلة الشر "Mal" والذي لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال هيرمنيوطيقا الرموز[4]، يعني أن بداية دخول ريكور باب الهيرمنيوطيقا كانت من معالجته وبحثه في مشكلة الشر، حيث حسب نظره بأنه لوصف أي ظاهرة وصفا صريحا ومباشرا وجب انصياعها لمنهج التأويل.

كما قلنا سابقا وتحدثنا عن أن الإنسان خطاء، وذلك لأنه لا يتطابق مع ذاته ومحدوديته هاته هي الضعف الأساس الذي ينبثق منه الشر ومع ذلك: **" فإن الشر لا ينبثق عن هذا الضعف إلا لأنه يتموضع، وهذه المفارقة الأخيرة ستكون في قلب رمزية الشر".**[5]

---

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

1 - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والآليات التأويل، ص ص 37-38.

2 - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 115.

3 - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط01، 1992، ص 14.

4 - جان غراندان، المنعرج الفينومينولوجي للهيرمنيوطيقا، تر، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط01، 2007، ص ص 141-142.

5 - بول ريكور، فلسفة الإرادة :الإنسان الخطاء، ص 217.

ينطلق ريكور من حكمة مفادها: " **إن الرمز يطلق التفكير**"[1]، فكل شيء كان مبهما وغامضا "كاللغز"، لذا وجب البدء في سعة التفكير، فبوضع الرموز يكون هناك باعث على التفكير فبالرمز يحدث الفهم ويتوسع التفكير.[2]

يرى ريكور بأنه بوجود أي أسطورة * يوجد رموز وهذه الرموز تدل على وجود الشر ومنها الاعتراف والذنب " **فأن يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يعترف بأنه فريسة للشر الذي يحاصره، فإنه يقوله أولا ودفعة واحدة في رمزية نستطيع أن نرسم لها تمفصلاتها بفضل الشعائر المختلفة للاعتراف**"[3]، فالشر موجود ومن معانيه الرمزية الذنب والألم والاعتراف، الإنسان عند اعترافه بالخطأ يكتشف أنه من أوجد الشر وهنا الأسطورة تروي هذا الاعتراف بالخطأ المنبعث عن هشاشة الوضع الإنساني وهكذا: " **تحصر أصل الشر في لحظة رمزية تنهي البراءة وتبدأ اللعنة** "[4]، يعني هنا يفهم أصل الشر من خلال الأسطورة التي تعبر عنه برموز، وهذه الرموز تبين كيف كان الإنسان بريء من الخطأ وكيف انتقل إلى الدنس.

الإنسان لا يمكنه الفرار من الشر بسبب هشاشته وهو ميال للوقوع في الزلل وهنا توجد أساطير تروي ما يحدث للإنسان وتعبر عن وقوعه في الخطأ، ولما يعبر عن هذا الفعل يكون من خلال الاعتراف، واعترافه هذا هو من الرموز لذا لا يمكن فهم الأسطورة دون تأويلها ووضع رموز لها.

وتبعا لما نقول عن الأسطورة يرى ريكور بأن الفكر هو إزالة للأسطرة ولما يدخل الفكر في الأسطورة فإنه يمحو وظيفتها وكل ما تحويه ويدخلها في مجال اللغة وهذا عن طريق التأويل، لذا لا يكون تأويل الأسطورة إلا باختزالها إلى المجاز[5]، وكمثال في هذا عن مسألة الشر يرى ريكور: "**إن الفكر حول رمزية الشر ينتصر في**

1 - بول ريكور، صراع التأويلات، ص 340.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* الأسطورة: قصص خيالية أو حديث خرافي عن أشخاص يكون لممارساتهم ومغامراتهم معان رمزية كأسطورة الجنة المفقودة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 79.

3 - بول ريكور، صراع التأويلات، ص 340.

4 - المصدر نفسه، ص 347.

5 - المصدر نفسه، ص 353.

في الرؤية الأخلاقية للشر كما نسميه من الآن فصاعدا"[1]، وهنا لما تخضع الأسطورة للتأويل تظهر رموز منها الاعتراف بالذنب والخطأ وهذا يدخل في الرؤية الأخلاقية للشر حيث يصدر فعل الشر من حرية الفرد التي تفتح له باب الولوج فيه.

ومن بين الذين اعتمدوا فكرة إزالة الأسطرة القديس أوغسطينوس، حيث أراد تأويل الشر بسبب أنه: **"ليس للشر طبيعة، فالشر ليس شيئا من الأشياء وليس مادة من المواد ولا جوهرا ولا عالما"**[2]، وهذا يعني أن الشر بالنسبة له ليس شيء ولا يمكن أن يكون ملموسا وهذا ما دعاه لتأويله عن طريق الرمز، وهنا نأخذ أسطورة السقوط لآدم فنقول: القصة التوراتية لسقوط آدم الذي يعبر عن الإنسانية ومعاناتها وكيف انتقل من البراءة حيث كان أصله جيدا ويحمل الخير إلى الجرم، أي ما أصبح عليه الآن من ممارسته لأفعال الشر، **"فالأسطورة لا تستطيع أن تمارس وظيفتها الرمزية إلا بالطريقة الخاصة للقصة "**[3]، إنها أسطورة أنتروبولوجية فالإنسان هو من يتهمه النبي وأثناء اعترافه بالخطايا يكتشف أنه مصدر الشر وهنا تروي الأسطورة انبعاث الشر من قلب الخلق الطيب وبهذا فإنه **"عن طريق أخبار الإنسان الأول يصبح معنى تاريخ الإنسانية جميعا مكشوفا"**[4]، وهذا يعني أنه بارتكاب آدم الخطيئة تصبح شيئا متوارثا عبر الأجيال.

ولهذه الأسطورة وجهان: 1- قصة لحظة السقوط، أي سقوط آدم، 2- قصة الإغواء والتي لها مدة زمنية طويلة وفيها شخصيات عديدة وهي: الله الذي يمنع وموضوع الإغواء والمرأة المفتونة والأفعى التي تغري وهذه الأسطورة ذاتها ترتكز على شخص واحد وهو آدم ويوظف فيها مجموعة من الشخصيات وهنا يظهر الانتقال من البراءة إلى الخطأ حيث تظهر لنا الأسطورة الإغواء والانزلاق غير المحسوس نحو الشر وتدخل في القصة صورة أسطورة عليا للأفعى في هذه الأسطورة والتي تمثل الوجه الآخر للشر، حيث تحاول الأساطير الأخرى أن ترويه: فالشر موجود من الماضي ويحاول أن يوقع الإنسان، والأفعى تعني أن الإنسان يجد الشر ولا

1 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
2 - المصدر نفسه، ص 355.
3 - المصدر نفسه، ص ص 345-346.
4 - المصدر نفسه ، ص 347.

يبدأه وعندما يبدأه فإنه يستمر فيه[1]، أي الشر بدأ مع آدم حيث وجده ولما بدأ فيه استمر فعل الشر وانتقل إلى الإنسانية جميعا وأصبح الإنسان خطاء.

خلاصة:

ما نستنتجه أن الذات التي أراد ريكور الدفاع عنها ضد أسياد الريبية هي ذات واعية لذاتها رغم ما حل بها من إهانة واحتقار وإذلال من طرف فلاسفة الشك، ومن هذا المد المتنكر لها جاء بول ريكور ورد لها اعتبارها بأنها هي كل شيء بفاعليتها وقدرتها على التفكير معتمدا في ذلك على " الأنا أفكر" و لم يبقها وحدها بل وجه لها الآخر، حيث بوجوده تتعرف الذات على ذاتها من خلال ممارستها لأفعالها معه، كذلك وجهنا ريكور إلى أن الشر موجود بوجود الإنسان الأول وهو بهذا يبقى ملازم للبشر فيقعون فيه بسبب ضعفهم وهنا يعانون البؤس والألم ولتخفيفه يتوجهون للاعتراف به من خلال ما نراه في الأساطير وذلك بإخضاعها للتأويل.

1 - المصدر السابق، ص ص 347-348.

الفصل الثاني: الأخلاق بين التراثين الأرسطو طاليسي والكانطي

المبحث الأول: التراث الأرسطو طاليسي- أخلاق الغائية-.

المبحث الثاني: التراث الكانطي- أخلاق الواجبيَّة-

المبحث الثالث: الحكمة العملية.

تمهيد:

ريكور في تناوله لفلسفته الأخلاقية يتحدث عن الإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعات أفعاله و يعرض علينا نوعين من الأخلاق حيث الأولى بصحبة أرسطو وهي أخلاق الغائية الهادفة للعيش الجيد مع الغير و من أجله في مؤسسات عادلة و الأخلاق الواجبية بصحبة كانط التي تهدف لتعميم قانون كلي و هو صوري و يخضع لطابع الإلزام و الواجب و هذا كله يدور حول الإنسان الذي يتيه في الآلام و الأحزان و يعيش أوضاع مأساوية مما يجعله يحتاج للحكمة العملية المرتبطة بتجاربه و خبراته في الحياة .

المبحث الأول: التراث الأرسطو طاليسي- أخلاق الغائية-.

ميز ريكور بين نوعين من الأخلاق: الأولى وهي الأخلاق "etique" والثانية أخلاق الواجب morale، الأولى أتى بها الفيلسوف اليوناني أرسطو وتتعلق بكل ما هو حسن وجيد وخير وبهذا تصبح الحياة طيبة أما الثانية أتى بها الفيلسوف الألماني كانط وتتعلق بكل ما يعتبر كعمل إجباري أي فيه إلزام وإكراه غير أن ريكور أعطى الأولوية للأولى أي للأخلاق و هي في نظره هذه الأخلاق لها غاية وهدف معين[1] أي ريكور في تمييزه بين الأخلاق والواجبية فضل الأولى على الثانية، لأنه في الأولى "الأخلاق" تحمل هدف محدد منبعه من الرغبة ولتحقيق هذه الرغبة يكون بالفعل والممارسة وهذا أمر واقي وله أن يحدث.

المطلب الأول: الحياة الأخلاقية "الحياة الخيرة":

ميز ريكور بين الأخلاق وأخلاق الواجب يعني بين الاستهداف والمعيار وكان هذا التميز من خلال التراثين الفلسفيين التراث الأرسطو طاليسي حيث الأخلاق تسعى لغاية وتراث كانطي حيث أخلاق الواجبية يحددها الطابع الإلزامي للمعيار[2]. وفي رأي ريكور فإن الواجبية ليست سوى تحقيق محدود للاستهداف الأخلاقي أي الأخلاق تحتوي الواجبية وهنا تظهر علاقة بينهما وهي علاقة تكامل وخضوع حيث يقول ريكور: «**ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين هي في آن معا علاقة خضوع وتكامل وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية الأخير إلى الأخلاق ليقوي نهائيا مثل هذه العلاقة**»[3]وهذا يعني أنه توجد علاقة بين الاستهداف الأخلاقي وأخلاق الواجبية وهي علاقة متبادلة وكلاهما يكمل الآخر غير أنه وفي الأخير تلجأ أخلاق الواجب إلى الأخلاق لتقوى العلاقة بينهما وتكون حقيقية مجسدة لأننا نرى في أخلاق الواجب أنها تدعوا إلى ما هو نظري وباندماجها مع الأخلاق التي تتجسد في الممارسة تظهر علاقة قوية بينهما وتكون لها فائدة.

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 52.
2 - المصدر نفسه، ص 343.
3 - المصدر نفسه، ص 344.

يطرح ريكور تمفصل العلاقة بين الاستهداف الأخلاقي وأخلاق الواجب حيث ميز بينهما على مستوى الذات، وهذا التمفصل نلاحظه على مستوى التطبيق أي العمل حيث يوجد صفات: الخير الجيد وصفة الإلزام ويرى بأن الاستهداف الأخلاقي يقابله تقدير الذات (estime de soi) وأخلاق الواجب يقابلها احترام الذات (respect de soi) وفي نظره:«**تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات**»[1] نشرح فنقول: ريكور أعطى الأولوية للاستهداف الأخلاقي لأنه له غاية العيش الجيد وهذا أمر واقعي لذا وجب تقدير الذات أكثر من احترامها لأن احترامها يقابله أخلاق الواجب والتي تدعو للإلزام والإكراه وهي صفات نظرية غير مجسدة.

يعرِّف ريكور الاستهداف الأخلاقي:« **استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة**»[2] ، وهذا يعني أنه عند الحديث عن الحياة الجيدة والخيرة يجب استحضار العدالة باعتبارها صفة تتواجد في علاقة الذات والآخر مع بعضهما البعض، الحياة الجيدة غاية سعى لها كل إنسان وهذا يتحقق في الأخلاق واستهداف الحياة الخيرة، يحدث تفاعل بين الذات والآخر بصفة إيجابية ويكون هذا التفاعل في إطار مؤسسات عادلة[3]. أي أنه أي إنسان يسعى لتحقيق غاية معينة وهي الحياة الطيبة وهذا لا يكتمل إلا بوجود الآخر ويحدث بينهما تفاعل وتبادل وهذه العلاقة بين الذات والآخر يوجد سلطة أعلى منها وهي سلطة العدالة لأنه بوجود مؤسسات عادلة كل فرد يصل إلى ما يهدف إليه.

الذات تسعى لتحقيق الحياة الخيرة والجيدة انطلاقا من تحديدها لأهداف معينة ووضعها لوسائل تساعد لتحقيق السعادة حيث يعترف أرسطو بصراحة أن: «**هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته بل السعادة لأننا**

1 - المصدر السابق، ص 344.

2 - المصدر نفسه، ص 346.

3 - موالك فاطمة الزهراء، رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور- نموذجا- ، ص 87.

نختار السعادة لذاتها لا لشيء آخر»[1]، وهذا يعني أن الذات تسعى لتحقيق مطلب كلي وهو السعادة وليس لشيء سوى لذاتها "أي السعادة".

حسب رأي ريكور فإن الذات تقدر ما تقوم بفعله وهذا هو المعيار للعمل الجيد الخير لحياتها، غير أنها لا تعيش في هذا الواقع أو العالم وحدها بل تكتشف الآخر الذي تفتح باب الحوار معه ويتواجد معها في كل يوم مما يجعلها تهتم بالآخر وتعتني به[2] فـــ: «**تقدير الذات ينعكس احتراما للآخر من دون هذا الاحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر**»[3]. و هذا يعني أنه لما تقدر الذات عملها فهي تحترم الآخر ولا تتعدى عليه ومن دون احترامه لا يكون هناك تحاور مع الآخر.

المطلب الثاني: مبدأ الصداقة والرعاية:

تكملة لما قلناه سابقا على لسان ريكور بتعريف الاستهداف الأخلاقي بأنه: «**استهداف الحياة الحقيقية مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة**»[4]، نتحدث هنا عن نقطة مهمة أشار إليها الفيلسوف اليوناني أرسطو* و تأتي وسيطا بين الحياة الحقيقية و العادلة و هي الصداقة حيث يقول: «**الصداقة تقع في معبر وسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رأينا انعكاسها في تقدير الذات ... و استهداف العدالة و هي فضيلة إنسانية تعددية ذات طابع سياسي**»[5]، وهذا يعني أن الصداقة تكون بين الذات والآخر كل يقدر ذاته لبناء حياة خيرة في وسط فضيلة العدالة وتكون العدالة في ظل مؤسسات أي في ظل قانون.

1 - ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ص 86.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 52.

3 - المصدر نفسه، ص 53.

4 - المصدر نفسه، ص 359.

* أرسطو طاليس (Aristotales): فيلسوف يوناني، أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية يمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريبا ولقّب بالمعلم الأول، له مؤلفات عدة منها: المقولات، التحليلات الأولى. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص ص 98-100.

5 - بول ريكور، الذات عينها كآخر ،ص 262.

من الناحية الأخلاقية يرى أرسطو أن الصداقة متنوعة بحسب الأسباب التي تتولد عنها وبهذا فهي أنواع صداقة اللذة وصداقة المنفعة وصداقة "الخير" الفضيلة،[1] ففي صداقة المنفعة: الناس هنا يحبون بعضهم بعضا لأجل منفعة لا غير وهذه المنفعة تخدم كلا الطرفين حيث لا يتبادلون حب ذواتهم بل يحبون نفس الشيء الذي يكسبهم ربحا وما يحتاجون إليه ويشتركون في حبه وهنا تصبح صداقتهم مبنية على كل منفعة ولما تنتهي المصالح بينهم تنتهي صداقاتهم كذلك بالنسبة لصداقة اللذة: هنا مثلا شخص يعجبه خلق شخص آخر وهذا الخلق استحسنه وأثار فيه لذة ما ولكنه لم يحب الشخص في ذاته، بل أحب خلقه لأجل لذة جلبها له وهذه تعتبر صداقة لأجل لذة وهي كذلك زائلة ولا تدوم وفي كلا الصداقتين "المنفعة" و"اللذة" يقول أرسطو: «**متى أحب الناس بالفائدة والمنفعة فإنه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يعني في الواقع إلا هذه اللذة نفسها، وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما**»[2]، ما نفهمه من هذا القول أن: الصديق الذي يحب صديقه من أجل منفعة فهو لا يحبه بل يسعى لكسب خير يخدمه في شخصه، كذلك الصديق الذي يحب صديقه ويرى فيه لذة تخدمه فهو في الحقيقة يصاحبه لأجل تلك اللذة، فهما صداقتين من أجل مصلحة ولا تكملان العلاقات بين الأشخاص بل تزولان بزوال المنفعة واللذة.

أما صداقة الخير فهي مربوطة بالأخلاق واعتبرها أرسطو فضيلة حيث قال: «الصداقة هي فضيلة»[3] ، وهذه الصداقة تنشأ بين الناس الطيبين الذين يحبون الخير لبعضهم البعض دون هدف وراء صداقتهم وهم أناس أخيار، حيث يقول أرسطو: «**الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم... إن**

1 - المصدر السابق، ص 363.

2 - أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر، أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة،(د.ط)، 1924، ص ص 227- 228.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 362.

صداقة من هذا القبيل باقية»[1] أي أن هذا النوع من الصداقات يعبر عن الصداقة في أعلى درجاتها ويبين قيمة الناس الذين يحملونها وينعتهم بالفضلاء حيث يحبون الخير لبعضهم البعض لا لغاية ما وصداقتهم أبدية وتبقى روابط المحبة بينهم، كذلك أعطى الأولوية للصداقة الفاضلة على صداقتي المنفعة واللذة.

وبما أن أرسطو ربط الصداقة بالأخلاق واعتبرها فضيلة رأى بأنها يمكنها أن تصل إلى مستوى الملكة والاستعداد ومعنى هذا لا تتوقف على أن تتحقق وتصبح ممارسة فعلية[2]وحيث: **"يعيد أرسطو التوازن بينهما [الفضيلة والمعرفة]، بتبيان أن المعرفة الخلقية لدى الإنسان هو الكفاح orescis، وتطوره إلى سلوك ثابت (hescis) فكلمة "الأخلاق thics" ذاتها تدل على أن أرسطو قيم الفضيلة على الممارسة والسجية ethos"**[3]، وهذا يعني أن الفضيلة المرتبطة بالأخلاق تقوم على الممارسة والفعل وعلى الإنسان أن يكافح من أجل الصداقة كفضيلة.

فكرة حب الذات تجعل من كل شخص أو كل واحد منا يكون صديق ذاته ومهما كان لحب الذات من دخل في نشأة الصداقة فإنه في صداقة الذات والآخر تكون علاقة متبادلة بينهما فكل صديق يريد الخير للآخر والعكس وهنا يكون تبادل لإرادة فعل الخير وتصل إلى إقامة نوع من العيش معا، أي العيش الجيد فتصبح العلاقة حميمية.[4]

كذلك تطل علينا الأخلاق النظرية التي نادى بها الفيلسوف المعاصر أما نويل ليفيناس*، حيث يرى بأن الأخلاق النظرية والتي أعطاها أولوية كذلك كما فعل ريكور بأنها تقدم ذاتها وجها لوجه للناس وتصبح علاقة لقاء مع الآخر وهنا تظهر مسؤولية الفرد اتجاه الآخر وجهه فلما تقابل الذات الآخر في وجهه فهذه القفزة تعتبر

1 - أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 230.

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

3 - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ط01، 2007، ص424.

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

* - أما نويل ليفيناس levinas Emmanuel (1906-1995): فيلسوف فرنسي درَّس الفلسفة في جامعة فرايبورغ، حيث كان يعلم إدموند هوسرل ومارتن هايدغر ، فلسفته الخاصة في الوجود عرضها من خلال كتابه: من الوجود إلى الموجود. جورج طرابيشي،معجم الفلاسفة، ص 583.

مسؤولية اتجاه الآخر وهي مسؤولية أمام الله[1] حيث هنا تصبح الذات مسؤولة عن الآخر دون أن تنتظر أي مكسب ومقابل، وبهذا فالأخلاق النظرية عند ليفيناس مصدرها التعالي التوراتي حيث يقول ليفيناس: «**إنني في الوجه أدرك وأسمع كلام الله، الحضور الحقيقي لله**»[2]، وهذا ما معناه أن الذات لما تقابل وجه الآخر وكأنها تسمع كلام اللانهائي وحضوره.

أيضا بفضل فكرة التبادل بين الصديقين فإن الصداقة تجاور العدالة وهنا قول قديم معروف: «**الصداقة المساواة**»[3] ،حيث أنه على كل ذات في صداقتها مع الآخر تتبادل معه نفس المقدار في المعاملة وهنا يكون التساوي بينهما غير أنه لا يعني بأن الصداقة هي نفسها العدالة لأن الصداقة ترتبط بالعلاقات الموجودة بين الأشخاص ويشترك فيها عدد صغير من الناس حيث تكون دائرتها ضيقة والأشخاص الذين يحملون فضيلة الصداقة هم أناس فاضلين وخيرين ومتساوين في هذه الصفات، أما العدالة فهي تختص بالمؤسسات وتحتوي على عدد هائل من المواطنين، وهؤلاء المواطنين لا تكون لهم نفس المساهمة في العدالة وهنا لا يكونون متساوين ما يستنتج هنا بأن الصداقة هي وحدها تستهدف العيش المشترك.[4]

يذهب ريكور إلى مصطلح آخر لم يرد ذكره مع الصداقة وهو الرعاية، حيث ينطلق من العلاقة بين هو (autos) وهو عينه (héauton) للحصول على مفهوم كامل لكلمة رعاية يرتكز على التبادل بين العطاء والتلقي، حيث تكون الرعاية مرتبطة بالآخر، هذا الآخر حين يصبح كائن متألم يحتاج لمن يساعده ويرعاه وألمه لا يتوقف على الأوجاع الجسدية ولا الأوجاع العقلية بل يتعدى إلى عدم المقدرة على العمل لما يتوقف الآخر على القدرة على العمل تأتي الذات والتي لها القدرة على تعويض النقص الموجود في الآخر فتعطيه تعاطفها وحنانها وهنا تتقاسم مع الآخر العذاب الذي يعيشه وتتحمل مسؤوليته، هذه الذات التي لها القدرة على التحرك

1 - جالكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.
2 - المرجع نفسه، ص 66.
3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 365.
4 - المصدر نفسه، ص 366.

تفوق قدرة الآخر، تتأثر به حيث يقدم لها هذا الآخر العطاء المستمد من ضعفه وهنا تظهر أعلى درجات الرعاية حيث يكون هناك تبادل في المقدرة حتى لو أنها ليست بالتساوي مثلا يكون هناك بين الذات والآخر حركة تشابك اليدين وشد كل واحدة للأخرى وفي هذه النقطة بالذات يظهر سبب تميز أرسطو بين الصداقة الفاضلة التي تدوم وتتعدى للرعاية والصداقة النافعة والصداقة اللذيذة اللتين تنتهيان بانتهاء المصالح.[1]

ما يفهم من هذا أنه في ظل الصداقة تكون الرعاية موجودة حيث الصداقة الفاضلة التي لا ترتبط بمصلحة يتوفر فيها مبدأ الرعاية فلما يكون الآخر متألم ولا يستطيع ممارسة أي فعل فإن الذات تبادر وتحن لمساعدته وإعطائه يد العون وبهذا تحسسه بمقاسمتها للألم معه حيث تظهر علاقة تبادل بينهما.

وهنا لما يجعل أرسطو من الصداقة متبادلة فإن إدراكه هنا يحلل إلى قابلية الانعكاس وعدم قابلية الاستبدال والتشابه، ففي الأولى: لما نذهب للغة فتأخذ نموذج التخاطب والذي يكون فيه تبادل الأدوار بين الضمائر المنفصلة فمثلا لما أخاطب آخر وأقول له أنت فإنه يفهمني على أني أنا بالنسبة إليه وحين يخاطبني فإني أحس بالأمر يهمني بصيغة "أنا" المتكلم، وهنا تظهر قابلية العكس في الأدوار، أما الثانية: فتأخذ بالحسبان الأشخاص الذين يقومون بهذه الأدوار ففي ممارسة الخطاب مع الشخص في ذاته لا يستبدل شخصه يبقى "أنا" أي الفاعل في الاستعمال ولا يغادر مكانه[2]، وفي هذا يقول ريكور: « **إنما تعلمه اللغة بما هي ممارسة تثبت صحة كل الممارسات، إن فاعلي العمل ومتلقيه يوجدون داخل علاقات تبادل تخضع مثل اللغة لقابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص**»[3]، وهذا معناه أن الشخص الذي يقوم بعمله تجاه الآخر والآخر يتلقى ما أتاه من الذات يكون هذا العمل داخل علاقة متبادلة ولما تستعمل اللغة للتعبير عن هذا الموقف فإنها تستطيع تغيير الأدوار ولا تستطيع تغيير الأشخاص، غير أن ريكور يضع حلا لهذا الأمر فيضع التشابه بين تقدير الذات والآخر ففي نظره لا يستطيع فرد أو شخص تقدير ذاته دون أن يقدر الآخر مثلما قدر ذاته أي

1 - المصدر السابق، ص 377.
2 - المصدر نفسه، ص 380.
3 - المصدر نفسه، ص 381.

عينه فلما يقوم الآخر بعمل ما ويحدد أهدافه ويقدر ذاته فتقدر الذات ذاتها فيكون تساوي بين الذات والآخر كل يقدر ذاته[1]، حيث: «**تقدير الآخر كالذات عينها، وتقدير الذات عينها كآخر**»[2].

المطلب الثالث: المكون الثالث للاستهداف الأخلاقي "العدالة":

الذات في علاقاتها اليومية تلتقي بالآخر وتتعايش معه حيث لا يمكنها العيش منعزلة وبعيدة على الآخر، وهي تحتضن هذا الآخر لأن تقدير الذات يظهر في احترامها للآخر، وهنا يظهر بين الذات والآخر ثالث مكون من الاستهداف الأخلاقي وهو العدالة والتي تقتضي الاهتمام بأي إنسان وهو الآخر فهي تدل على أنه يحصل كل فرد في مجتمعه على حقه أو نصيبه الذي يستحقه من الخير العام،[3] إن الذات تهدف للعيش الجيد بينها وبين الآخر وهذا لا يكون بينهما فقط بل يمتد إلى حياة في ظل مؤسسات، وهاته المؤسسات تطبق فيها العدالة والمساواة كمحتوى أخلاقي للعدل وهنا ريكور يرى بأن الذات تأخذ تعيين جديد وهو: «تعيين كل واحد لكل واحد حقه»[4]، أي أن استهداف الحياة الجيدة يكون في ظل العدل وتكون هذه الأخيرة في ظل المؤسسات تحتمل فضيلة العدالة والمساواة بين الذات وهنا يأخذ كل واحد نصيبه.

وفكرة المؤسسة التي يتحدث عنها ريكور لها ميزاتها الأخلاقية ولا تحوي قوانين الإكراه والزجر فـــ: «**فكرة المؤسسة تتميز أساسا بأخلاقيات (العادات والتقاليد) وليس بالقواعد الإكراهية**»[5]، أي هنا يظهر بأن المؤسسات الاجتماعية تحكم بما هو متعارف عليه وسائد بين الأشخاص أي ما تعودوا عليه من عادات وتقاليد دون ترغيب وترهيب.

1 - المصدر السابق، ص 381.
2 - المصدر نفسه، ص 381.
3 - علي عبود المحمداوي، مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص 1288.
4 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 382.
5 - المصدر نفسه، ص 383.

حيث تضيف هنا حنا أرندت* أن السلطة تصدر من مقولة العمل والتي تقتصر على الشغل فقط والانجاز الفردي أو كذلك لا تقتصر على ما هو خاص بأمور الدولة بل تتعدى إلى إشراك الأفراد وتشاورهم في أمور السلطة[1].

تعرض بول ريكور في كتابه الذات عينها كآخر في فكرته عن العدالة إلى الفيلسوف المعاصر جون رولز** الذي يرى بأن فكرة العدالة لا يمكن الحديث عنها إلا في صياغ كانطي لـــ"أخلاق الواجب" وبهذا فهو يفضل العدالة في ظل أخلاق الواجب على الأخلاق غير أنه وحسب ريكور فإن رولز وضع فكرة العدالة كفضيلة في كتابه نظرية العدالة في التمهيد، حيث يقول: «**إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى للأنساق الفكرية**»[2]،أي هنا رولز يعترف بالعدالة كفضيلة تجعل من الخير الذي يكون بين الأشخاص يتعدى إلى المؤسسات، ولكن الفضيلة الحقيقية تكون في ظل أخلاق الواجب.

وإضافة إلى فكرة العدالة كفضيلة يسمي ريكور فكرة العدل بالحس بالعدالة ويدخل كذلك الحس بالظلم، ويظهر هذان الموقفان عند البدء بالشكوى حيث لما يحس الإنسان بالظلم فإنه يشتكي طلبا لأخذ حقه في حين أن الحس بالعدالة كذلك يشتكي الشخص عند المحاكم ويكون وقع الحس بالألم أشد وأعمق من الحس بالعدل[3]، وفي هذا التضاد بين العدل والظلم يقول أرسطو: «**قد نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا**

* - أرندت حنة arrandt hannah (1906-1975): فيلسوفة ألمانية واختصاصية في النظرية السياسية، تتلمذت على يد ياسبرس وهايدغر، حررت العديد من المجلات بتعاونها مع مؤسسات يهودية، درست في الجامعة ثم تفرغت لتدريس بمدرسة جديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك، من مؤلفاتها: الكذب إلى العنف. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 09.

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 383.

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

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 388.

3 - المصدر نفسه، ص 389.

عدلا ذلك الكيف الأخلاقي الذي يعمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه»[1]، وما يعنيه هذا القول في العدل والظلم أنه في العدل يتفق جميع الناس بإطلاق صفة العدل على ما هو عادل والذي يجعل من الناس أن يقوموا بأفعال تدل عليه وهو السبب في قيامهم بالعدل بإرادة نابعة منهم والعدل ميزة كيفية أما الظلم فيأتي ضد العدل.

عرَّف أرسطو العدالة على أنها عدالة توزيعية ورأى ريكور في هذا المفهوم على أنه لا يقتصر على المستوى الاقتصادي بل يتعدى إلى المؤسسات حيث تقوم هذه الأخيرة بتقسيم المهمات والأعمال بين أفراد المجتمع بالتساوي ويشارك كل شخص في المجتمع بجزء في المؤسسات، وهنا يرى ريكور في التوزيع أنه يؤمن المرور من المستوى البينشخصي أي بين الذوات إلى المستوى المجتمعي أي إلى المجتمع في إطار الاستهداف الأخلاقي[2]، أي تكون العلاقات بين الذات والآخر ويقومون بالعمل في إطار مؤسسات اجتماعية وهذا داخل في استهداف الحياة الجيدة الخيرة وهنا تتجسد العدالة التوزيعية أي وجود تكافؤ في الفرص بين الأفراد وكذلك المساواة.

ويرى ريكور أن المساواة هي:«**النواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية**»[3] وهذا يعني أن العدالة التوزيعية تنطلق من المساواة بين الأفراد المجتمع.

المبحث الثاني: التراث الكانطي- أخلاق الواجبيَّة-

تأخذ الأخلاق هنا طابعا آخر غير الطابع الذي جاء به أرسطو وهو استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات تحفظ لهم العدالة، حيث هنا تتعرض الأخلاق إلى معيار الواجب والإلزام وتصبح أخلاق الواجب وتكون بطبيعة الحال صورية وقد دعى إليها إيمانويل كانط وهي ذات طابع كوني ففي

1 - أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ص 55-65.
2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 392.
3 - المصدر نفسه، ص 394.

المرحلة الأولى نتناول الأخلاق الكلية "العالمية" النابعة من إرادة الإنسان وهي عقلية وخاضعة لقانون أخلاقي يدعى الواجب، أما في المرحلة الثانية فنتناول مبدأي الرعاية والاحترام، حيث الذات تتعدى علاقتها للآخر من خلال رعايته واحترامه وفق قانون أخلاقي نابع من الإرادة الخيرة، أما في المرحلة الثالثة يأتي كانط بالحس بالعدالة حيث الأخلاق صورية، فعلى كل فرد أن يحس بالعدل وهذا عمل فردي ويتعامل به مع الآخر في إطار القانون وتكون كذلك صفة المساواة متواجدة مادام العدل موجود.

المطلب الأول: العالمية الأخلاقية.

كما رأينا مسبقا في الحديث عن الحياة الخيرة الجيدة أنَّ ريكور أعطى الأولوية للاستهداف الأخلاقي على الأخلاق الواجبية، لأنها تسعى لغاية ويمكن تحقيقها على أرض الواقع ليس كما الأخلاق الصورية، والتي هي أخلاق نظرية أي تبقى شكلية تدور على مستوى العقل ولا يمكن تجسيدها، حسب ريكور: لا يمكن إنكار وجود اختلاف كلي أو كما يسميه قطيعة من التراثيين الأرسطي "الغائي" والتراث الكانطي "الشكلاني" غير أنه في نظره يعتقد بأنه في غير محله أن يشير إلى الإدراك المتعلق بأخلاق الواجب يبقى مرتبطا بالإدراك المتعلق بأخلاق الغائية[1].

وضع أرسطو معيارا تشترك فيه الفضائل جميعها دون استثناء وبهذا فهو كلي وكوني: «**هو الوسيط أو الحد الأوسط أو التوسط، فإن عمله هذا يأخذ استعاديا معنى الشروع بالكلية (الكونية)**»[2]، أي هنا كان سباقا بوضع معيار كوني تلتقي فيه كل الفضائل وينعته بالوسيط.

أعطى فيلسوف الواجب إيمانويل كانط صورة جديدة للأخلاق، بحيث يكون فيها "القانون" أو "الواجب" أو "الإلزام" ركيزة للأخلاق وهذا ما وضعه في كتابه "نقد العقل العملي" و"أسس ميتافيزيقا

1 - المصدر السابق، ص 399.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأخلاق"[1]، حيث هنا يتحدث عن الإرادة الصالحة فيقول: «**لا يوجد هناك شيء في العالم أو خارجه يمكن أن يكون خيرا في ذاته سوى الإرادة الصالحة**»[2]، يقصد بهذا أنه يوجد مبدأ أساسي يجب الاعتراف به وهو الإرادة الصالحة أو الطيبة والتي تكون خيرا في ذاتها ليس لأجل غاية محددة ومعينة بل لأجل ذاتها وهي الخير كله الذي لا يهدف لشيء.

كذلك رأى كانط بأنه من الضروري تأسيس أخلاق كلية ويكون أساسها العقل وليس ما تعود عليه الإنسان أي الاعتماد على التجربة، بحيث تكون طبيعة الأخلاق التي يبحث عنها: كلية ومطلقة وأيضا تكون قبلية مادام أساسها العقل، وبهذا يوجد قانون أخلاقي يخضع له جميع الناس وهو الواجب لأجل الواجب، بحيث يكون عقلي خالص لا صلة له بالمنفعة وهذا الواجب "الكلي" لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال الإرادة الخيرة أو النية الطيبة[3]، حيث يعرف كانط الإرادة الخيرة بأنها: «**من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق دون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة**»[4] ،في نظر كانط كل شيء مقيد ما عدا شيء واحد هو الإرادة الطيبة في ذاتها لأنها نابعة من ذاتها ولأجل ذاتها، وبهذا تمثل الإرادة الخيرة الخير الأقصى في نظر البشر وهي تتخطى حدود الزمان والمكان لأنها الخير في ذاته[5].

حسب كانط تعتبر الإرادة الخيرة بمثابة إرادة الفعل بأمر من الواجب ولا تعطي اعتبار لأي شيء وبهذا فهي لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب، فكل فعل أخلاقي يقوم به الإنسان يفترض أن يكون لأجل الواجب احتراما وتقديرا وإجلالا له فقط وإذا خالف هذا المبدأ فهو ليس فعل أخلاقي، فمثلا: أي شخص

1 - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص 155.

2 - وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، تر، علي عبد المعطى محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط02، 2000، ص 283.

3 - جلول مقورة، نقد الخطاب السياسي للحداثة عند يورغن هابرماس ، مذكرة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2007-2008، ص 80.

4 - إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر، عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، 1925، ص 17.

5 - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 157.

يحب العيش يحافظ على حياته وهذا واجب وبهذا ينشغل بالمحافظة عليها وهنا يراوده قلق تجاهها، وهنا ينعدم الفعل الأخلاقي أو القيمة الأخلاقية الأصيلة لأن المحافظة على الحياة في هذا الموقف لم تأتي لأجل الواجب ذاته وإنما اتفقت معه، غير أنه وفي محل آخر يتجسد الواجب فلما نرى شخصا يئس من العيش في هذه الدنيا وأراد أن يموت إلا أنه رغم هذا بقي محافظا على حياته دون رغبة ولا خوفا منها، بل لأنه شعر بأن المحافظة عليها واجب عليه، وهنا سلك مسلكا أخلاقيا وحقق مطلبا كليا[1]، وهذا يعني أن الإرادة الخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالواجب ولصيقة به وينبغي عليها احترام هذا القانون الكوني، حيث هنا يظهر من المثال الأول: أن الإنسان الذي يحافظ على حياته ويحب العيش له غاية الحفاظ عليها وهنا يتفق مع الواجب وليس الحفاظ لأجل الواجب، وفي المثال الثاني: الإنسان الذي مل من حياته ويئس منها بقي محافظا عليها دون رغبة وهذا لأجل الواجب الذي يشعر به تجاهها وهنا يحقق مطلب كلي ويسلك طريق أخلاقي.

يقول كانط: «**القانون الأخلاقي... بالنسبة لكل كائن عاقل مخلوق قانون الواجب، [قانون] الإكراه الأخلاقي و [قانون] تعيين أفعال [هذا الكائن] نفسه باحترام القانون**»[2]، أي القانون الأخلاقي يشمل الكائنات العاقلة وله صفات وهي أنه يدعوا للواجب وللإكراه في ظل الأخلاق والأمر وعلى الكائنات العاقلة احترامه.

القانون الأخلاقي يتخذ طابع الإلزام لا الضغط على الإرادة، وبهذا يفترض إلزاما تمارسه الذات على نفسها وتضحي بنزواتها ورغباتها في سبيل الانقياد والخضوع لأوامر العقل، وقد ذكرت ميزات للواجب على أنه:

1- تشريع كلي وصوري، 2- يطلب لذاته وليس لبلوغ سعادة حيث يعلم الناس كيف يكونون جديرين بالسعادة وليسوا سعداء. 3- الواجب قانون سابق عن كل حكم أولي "قبلي" وهو ضروري وغير مشروط للفعل[3].

1 - المرجع السابق، ص 159-160.

2 - إمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر، غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2008، ص 157.

3 - محمد عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط02، 1999، ص ص 64-65.

أي أن الواجب بما أنه عقلي فهو صوري وشكلي شامل، وليس له هدف، كذلك له أحكام قبلية وليست مرتبطة بالممارسة، إضافة لهذا وكتوضيح فقد ميز كانط بين نوعين من الأوامر:

1- أوامر شرطية مقيدة: وهي الأوامر التي تتبع الوسائل لتصل إلى الأهداف أو الغايات.

2- الأوامر القطعية المطلقة: وهي عكس المقيدة بشرط وهي ما تحبذ الأمر الضروري الخير بذاته بغض النظر عن ما يحققه من نتائج[1].

نشرح فنقول: مثلا في الأولى: إذا أراد فرد ما أن يكون محبوبا لدى الناس فعليه أن يقوم بخدمات لصالحهم، أما في الثانية: لما نرى شخص طيب، فطيبته هذه غير مشروطة بشيء سوى أنها صفة لذاتها وليس لها مقصد.فالأخلاق العالمية أو الكونية مرتبطة بفكرة "الإكراه" والإرادة هنا حسب ريكور هي: «**العقل العملي الذي تشترك فيه مبدئيا كل الكائنات**»[2]، والإرادة في نظر ريكور لما تكون خيرة فهي تأخذ طابع الاستقلال الذاتي والحرية وتصبح قانون ذاتي لا تحكمه شروط بما أنها نابعة من العقل وليس لها غاية سوى ذاتها، وهنا تجد الذات مرتكزاتها في ظل أخلاق الواجب حيث لا تستمع للآخرين ولا تأتيها الأوامر من الخارج بل تتبع قانون كلي[3]. فيقول كانط في هذا: «**اعمل بحيث يصير فعلك في نفس الوقت قانونا كليا**»[4]، هنا يدعو للواجب لأجل الواجب ليكون الفعل الذي يقوم به الفرد قانون عام خارج عن الأحوال والظروف ويصلح لكل الناس.

يرى بول ريكور بأن كانط وضع قاعدة التعميم الكوني والتي تخضع لها جميع مبادئ قواعد العمل وبواسطة هذه المبادئ الخاضعة للقانون الكلي نستطيع أن نخضع ميولنا للفحص ونرى إن كانت صالحة أو لا، حيث يضع مثالا بأنه لما يقوم بفعل ما ويريد معرفة ما إذا كان تقدير هذا الفعل مطابقا للتقدير المطلق الذي تفعله الإرادة الخيرة وجب أن يطرح تساؤلا إذا كانت قاعدة العمل الذي يقوم به قابلة للتعميم الكوني؟[5]، يعني

1 - المرجع السابق، ص 66.
2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 402.
3 - المصدر نفسه، ص 403.
4 - وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، ص 284.
5 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 405.

هذا أنه ما يصدر من ميول وأفعال من الفرد وجب إخضاعها لقانون التعميم لمعرفة ما إذا كانت صالحة لتكون فعل أخلاقي كلي أو لا، وقانون التعميم هو قانون كوني صالح لكل زمان ومكان وعلى مر العصور.

يرى ريكور بأنه في مبدأ الاستقلال الذاتي لم يبقى مرتبطا بالإرادة وحدها بل تعدى ذلك للحرية[1]، حيث الحرية هي الإرادة.والاستقلال الذاتي هو أن الإنسان لما يضع القانون يخضع له، ولما تخضع إرادته للقانون فهذا لأنها مصدر هذا القانون لأنها غاية في ذاتها، وخضوعها له يعني بمثابة خضوع لنفسها[2].

كما يرى ريكور بأنه يوجد تعارض بين الاستقلال الذاتي والتبعية للغير وهنا تبلغ الأخلاق الصورية ذروتها[3]، أي أن الإرادة الحرة للفرد تتعارض مع الآخرين لأنها تعمل لأجل الواجب ولا يهمها غيرها، وهنا ترتقي الأخلاق الشكلانية إلى أعلى المراتب حيث يقول: «**حين يستبدل الاستقلال الذاتي إطاعة الغير بالطاعة للذات عينها فإن الطاعة عندها تفقد كل صفة تبعية وخضوع، ويمكننا أن نقول بأن الطاعة الحقيقية هي الاستقلال الذاتي**»[4]، أي الإرادة الحرة لما تطيع ذاتها وتخرج عن طاعة الغير "الآخر"، فإنها تبقى مستقلة عنه ولا تكون تابعة له، حيث الطاعة الحقة هي إطاعة الإرادة الحرة المستقلة بذاتها الواضعة لقانون أخلاقي كلي نابع من الإرادة وصالح في كل وقت.

يذهب بنا ريكور إلى نقطة أخرى حسب كانط والذي لما يتحدث عن حب الذات فهو يتحدث عن تقديرها، وهذا التقدير جرفه النزوع إلى الشر وهنا ريكور شكك في الاستقلال الذاتي للإرادة الحرة[5]، وهذا يعني الذات التي تحب نفسها وتكون بعيدة عن كل شيء وتطيع أوامرها النابعة من إرادتها الخاصة يمكن أن

1 - المصدر السابق، ص 409.

2 - بومانة محمد، الأصول الفلسفية للتربية عند كانط، رسالة الدكتوراه في فلسفة التربية، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الجزائر، 2012-2013، ص 96.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 409.

4 - المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

5 - المصدر نفسه ، ص 417.

تنحرف عن مكانها وتتبع الرغبات والنزوات وتقع في الشر وهذا لأنها حرة وتضع قوانينها بذاتها، وهذا ما جعل ريكور يرى بأن الاستقلال الذاتي فيه ريب.

يميز كانط بين الانحراف "النزوع للشر" والاستعداد لفعل الخير الذي يعتبر لصيقا بالإرادة، ويرى بأن الشر صفة عرضية معروفة على مستوى التاريخ البشري، وهنا ريكور يرى بأن النزوع نحو الشر يؤثر في أن يكون المرء مستقلا ذاتيا أي يؤثر في استعماله الحر الذي يقوم على الواجب وهذا مشكل، لأنه حسبه يؤثر في ممارسة أخلاق الواجب وفي تحقيقها حتى وإن لم يصل مبدأ أخلاق الواجب[1].

المطلب الثاني: مبدأ الرعاية والاحترام والمعيار.

يبدأ بول ريكور حديثه هنا عن أن الاحترام المبني على أخلاق الواجب للأشخاص هو احترام مصدره الإلزام بحيث يكون نابعا من الإرادة الخيرة للذات التي تصدر أحكاما وقوانين نابعة من ذاتها وهي هنا تطيع هذه القوانين كقانون كلي لأنها هي المشرعة لهذه القوانين، كذلك يرى بأن معيار احترام الأشخاص مرتبط بالرعاية على الصعيد الأخلاقي[2]، أي أنه باحترام الأشخاص في أخلاق الواجب له صلة مع الرعاية الموجودة في استهداف الحياة الخيرة على مستوى الأخلاق.

حسب ريكور فإن القاعدة الذهبية هي التي تفتح باب العبور بين الرعاية وأخلاق الواجب وحيث تقول القاعدة الذهبية الموجودة في الإنجيل: «**وكما تريدون أن يفعل الناس بكم كذلك افعلوا أنتم بهم**»[3] ومعناه أن هذه القاعدة تدعو إلى الواجب وفي نفس الوقت الرعاية حيث ما يرضاه الشخص لنفسه من غيره من الناس عليه أن يرده بالمثل لهم، فما يحبه الشخص لنفسه فليحبه لغيره، وهنا يكون تبادل بين الأطراف بالمثل حيث يفعل كل شخص ما هو دال على الخير وهكذا بتبادل الأدوار.

1 - المصدر السابق ، ص 419.
2 - المصدر نفسه، ص 422.
3 - المصدر نفسه، ص 423.

كذلك يوجد في إنجيل متى: «**أحبب قريبك كنفسك**»[1] هذه الوصية حسب ريكور هي وصية إيجابية تحث على فعل الخير وتشير للقرابة بين الرعاية والمعيار الأخلاقي[2]، أي أن هذه الوصية التي تدعو أي شخص لفعل شيء إيجابي لغيره كما يرضاه لنفسه محدودة على فعل الخير و لم تترك المجال لفعل الشر، وبهذا فهي إيجابية حددت فعل الخير فقط وهنا فهي تربط الصلة بين الرعاية والمعيار الأخلاقي حيث الرعاية هنا محدودة بواجب فعل الخير وهي خاضعة لمعيار أخلاق الواجب.

أيضا الإنسان له خاصية الاحترام وهي عاطفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالواجب، وباعتبار هذا الأخير ذا طبيعة عقلية فإنه يبرز في سلوكات الفرد ما يشعر به أي أن الإنسان بإتباعه الواجب أو الإلزام النابع من إرادته فهو يستحق تقدير الذات واحترامها[3].

كما أن القاعدة التي سبق وأن تحدثنا عنها والتي تدعو للتبادل في العمل يخبرنا ريكور بأنه يوجد فيها عدم التساوي بين القائمين على العمل والمشاركين فيه، حيث يضع عدم التماثل هذا الشخص الأول في رتبة الفاعل الحقيقي والمتلقي وهو الآخر ليس سوى متلقي وليس قائم بالفعل، وهنا فالانتقال من الرعاية إلى المعيار الواجبي له علاقة وثيقة بغياب التساوي، ومن عدم التماثل هذا فإنه تنجم عنه انحرافات حيث لا يوجد تشارك في العمل ومن هذا الوضع أو الحال ينتج فعل مذموم وهو جريمة القتل[4]، ما يعني أنه لما تأمر القاعدة الذهبية الأشخاص برعاية الآخرين في ظل أخلاق الواجب يكون الفاعل الحقيقي وهو المأمور مؤديا لفعله غير أن المتلقي لا يشاركه نفس العمل وهنا ينتج عدم التماثل للمشاركين في العمل مما يؤدي بظهور أفعال خبيثة كالقتل والتعذيب والتعدي على الغير وهذا كله من أشكال العنف.

1 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

3 - عماري خيرة، الإنسان في فلسفة كانط، مذكرة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص 51.

4 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 424.

وكتكملة يرى ريكور أن الفرصة السانحة لممارسة العنف تكمن :«**في السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة أخرى**»[1]، حيث حسبه أنه مثلا لما تقوم جماعة بعمل مشترك فيما بينها ويكون في هذا العمل تفاعل بين الأشخاص وفي ظل هذا التفاعل لا يمكن تخيل أنه لا توجد سلطة لأحد على الآخر فهذا أمر لابد من وجوده بمجرد ما يقوم به الشخص من فعل[2]، يقول ريكور: «**إن السلطة على الملتصقة باللاتماثل الأولي القائم بين ما يفعله الأول وما يفعل للآخر -أي بتعبير آخر ما يتلقاه الآخر- يمكن أن تشكل المناسبة الأفضل لقيام شر العنف**»[3]، أي أنه في ظل السلطة وبوجودها فإنه يوجد لا تماثل بين ما يقوم به فاعل الفعل لمتلقيه أي الآخر وهذا الوضع اللامتوازن بين الأشخاص هو الفرصة السانحة لدخول العنف وشروره.

والعنف الذي يتحدث عنه ريكور ضمن إطار السياسة حيث لما يمارس الحاكمين السلطة على المحكومين فإنه يظهر العنف كاستعمال التعذيب الجسمي وهو شكل أقصى لإساءة استعمال السلطة[4].

يعتبر العنف أمر معروف منذ سنين على مر التاريخ وليس أمر جديد، ويلاحظه خاصة من يتوسع في أمور التاريخ والسياسة ويبحث في الماضي لما له من وقع كبير على البشرية ولا زال إلى حد الآن ولن ينتهي حيث تقول حنة أرندت في شأنه بأنه: «**لا يمكن لأي شخص أعمل فكره في شؤون التاريخ والسياسة أن يبقى غافلا عن الدور العظيم الذي لعبه العنف دائما في شؤون البشر**»[5]، توضح هنا حنة أرندت أن العنف ملازم للبشر منذ وجدوا، فوجوده أمر معروف بأنه سبب آلام البشرية بشتى أنواعه وهو من فعل الشر.

1 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص 425.

4 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5 - حنة أرندت، في العنف، تر، إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط01، 1969، ص10.

المطلب الثالث: الحس بالعدالة

في البداية يذكرنا ريكور بأنه تطرق في دراسته لفلسفة الأخلاق إلى موضوع الحس بالعدالة، وكون هذه الأخيرة توجد ضمن مؤسسات حيث توفر العيش معا وتضمن المساواة للجميع، وبهذا تظهر فكرة العدل التوزيعي التي تحدث عنها أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوما خوس[1].

يرى ريكور بأن التراث الأرسطي ترك فكرة الحصة العادلة المبنية على المساواة إلى التراث الكانطي وقد أخذت أخلاق الواجب هذه الفكرة أي الحس بالعدالة على أنها تميل إلى الفردانية، حيث الفرد يحس بالعدالة عكس الجماعية، كذلك أدخل فكرة المساواة ورأى بأنها هي القوة الأخلاقية للعدالة، حيث يوجد نوعين من المساواة: مساواة حسابية "بسيطة" ومساواة تناسبية أي مساواة في النسب[2]، أي أن فكرة العدالة تحدث عنها أرسطو في ظل المؤسسات وهي فضيلة وتحمل كل معاني المساواة بين الأطراف المشاركة فيها لتحقيق الحياة الجيدة والخيرة، ولما تبنى كانط هذه الفكرة وبما أنه يدعو إلى أخلاق الواجب التي توجد على مستوى الذهن فهي بطبيعة الحال نظرية ولهذا يصبح لدينا حس بالعدالة، حيث تأخذ طابع الفردانية أي كل فرد على حدى يحس بفكرة العدل، وهكذا يكون الحس بالعدالة يحمل في صميمه المساواة ويكون لها وجهان مساواة بالحساب حيث يكون لكل الأشخاص حصص وهي متساوية، وكذلك مساواة في النسب بحسب التفاوت بين الأشخاص.

كما هو واضح فإن أخلاق الواجب في تطبيقها لفكرة العدالة لم تكن على مستوى المؤسسة، بل كانت على مستوى فكرة التعاقد حيث تشير: «**إلى مواضعة بها يكون الناس قد انتضموا في مجتمع سياسي**»[3] أي التعاقد هو أن الناس يتواضعون فيما بينهم ويتفقون على وضع شيء معين يخدمهم وهذا في ظل قانون هم واضعوه بإرادتهم.

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 437.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 98.

وبتعبير آخر كان سعي أخلاق الواجب في تطبيقها لفكرة العدالة بافتراضها بوجود قصة متخيلة لعقد اجتماعي حيث يستطيع الأفراد تخطي الحالة الطبيعية التي يعيشونها وإنشاء حالة أخرى تحوي الحق والقانون ومن هذا الإجراء التعاقدي تنتج مبادئ للعدل[1]،وحسب ريكور فإن العقد الموجود على مستوى المؤسسات له نفس المرتبة مع الإرادة الحرة الموجودة على مستوى الأخلاق الواجبية، لكن الإرادة الحرة حسبه يمكن أن تدعى واقعة منبعها العقل أي واقعة أن أخلاق الواجب موجودة، غير أن العقد ليس سوى قصة مؤسسة وستبقى قصة لا غير[2]، أي أن فكرة التعاقد تبقى على مستوى الخيال عكس الإرادة الحرة التي تشرع قوانينها بذاتها وهذا الأمر موجود في ظل أخلاق الواجب.

وفي ظل هذا الوضع يدخل رولز، حيث يتبنى فكرة وهي: «**وجود عقد أصلي بين أشخاص أحرار وعقلانيين همهم أن يدافعوا عن مصالحهم الفردية التعاقدية والفردانية**»[3]، أي هنا يقترح رولز مذهب تعاقدي بحيث يتخيل وجود أشخاص أحرار يجتمعون لوضع مبادئ وقواعد لقيادة المجتمع وذلك بتوزيع الحقوق والحريات والثروات فيما بينهم[4]، أي أن الأفراد في المجتمع يتعاقدون للدفاع عن مصالحهم الفردية بالتوزيع العادل للحقوق والحريات وذلك في ظل المجتمع.

هنا نرى بأن رولز جاء ليعطي تصور جديد للعدالة بعيد عن النفعية التي يدعمها جون ستورت ميل* حيث اعتبرت مبدأ غائيا أي يأخذ العدالة على أساس أنها الحد الأقصى للخير لأكبر عدد من الناس، وبعيدا عن هذا الوضع فإن نظرية رولز في العدالة هي نظرية تدخل ضمن أخلاق الواجب وهنا يرى ريكور بأن رولز ينكر فيما يجب توفيره بوصف الوضع الأصلي بأنه منصف[5].

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر،ص ص 438-439.

2 - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص 441.

4 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 96.

* جون ستورت ميل John Stuart Mill (1806-1837): فيلسوف انجليزي، برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن كبر دعاة مذهب المنفعة. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج02، ص 466.

5 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ص 441-442.

يوجد وضع افتراضي خيالي حيث رولز يتصور وجود أشخاص لهم كامل الحرية اجتمعوا لتوزيع الخيرات فيما بينهم وفق مبادئ، وهؤلاء الشركاء رغم وعيهم لها هو متصل بتاريخ الإنسانية فهم جاهلون الجهل كله لخيراتهم الفردية ولمنزلتهم في ظل[1] **"حجاب الجهل"**[2]، والذي يعني أنه لا أحد يعلم وضعه أو حاله الاجتماعي ولا يعرف نصيبه في هذا المجتمع في توفير القدرات كالذكاء، أي أنه يجهل الناس أوضاعهم في ظل المجتمع ولا يعرفون مكانتهم بالنسبة للمؤسسات، ومن قصة حجاب الجهل سيضع رولز مبادئ للعدالة وهي حسبه توزيعية من ناحية توزيع الحقوق والواجبات هذا من جهة وتوزيع مكاسب وأعباء من جهة أخرى[3]. وقبل ذلك نعرج على ما يعلق عليه ريكور على أن رولز يواجه كما حصل مع أرسطو وكل فلاسفة الأخلاق مفارقة ناتجة من المعادلة والمساواة حيث يفكر رولز في عدم المساواة في الحياة ليظهر من عدم المساواة تفاوت في مساهمات الأفراد وذلك باختلاف مهاراتهم وفعالياتهم في ممارسة ما يتوجب عليه من مسؤوليات وهذا التفاوت لم يستغني عنه أي مجتمع فأرسطو مثلا: لما عرف المساواة أدخل التفاوت فيها لأنه موجود وجب الاعتراف به، كذلك رولز وضع مبدأ الاختلاف الذي يرى بضرورة قبول التفاوت الاجتماعي والاقتصادي والفوارق بين الأفراد[4]، أي أن الأفراد خلقوا ولكل فرد ميزاته ومهاراته وقدراته في الاكتساب فهي تختلف من فرد لآخر وبهذا ينشأ تفاوت واختلاف في أداء المسؤوليات وهذا الأمر موجود في كل مكان لا أحد ينفيه حتى مسألة المساواة لما عرفها أرسطو أدخل فيها التفاوت، وبهذا توجد المساواة رغم وجود تفاوت وفروقات بين الأفراد ومن هنا يتحقق الإنصاف.

وهنا نصل إلى أن فكرة العدل تولد مبدأين للعدالة، المبدأ الأول: «**يؤمن الحريات المتساوية للمواطنين (حريات التعبير والتجمع والتصويت)، وإمكانية التعيين في الوظائف العامة**»[5]، أي يضع فكرة المساواة في

1 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 98.
2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 443.
3 - المصدر نفسه، ص 446.
4 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 43.
5 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 448.

تحديد الحقوق والواجبات حيث وحسب رولز يصبح لكل شخص حق يساوي الجملة الواسعة من الحقوق الأساسية[1]، أي أنه من مبادئ العدل المساواة في كل شيء سواء في حرية الرأي والتعبير أو في الحقوق والواجبات أو أخذ مناصب الشغل.

أما المبدأ الثاني فإنه: «**يطبق على ظروف اللامساواة التي لا يمكن تجنبها... إنه يضع في قسمه الأول الظروف التي يجب وضع بعض التفاوتات فيها... أما في قسمه الثاني فإنه يساوي بقدر المستطاع بين التفاوتات المرتبطة باختلافات السلطة والمسؤولية ومن هنا جاء "مبدأ الاختلاف"**»[2]، أي أنه ثاني مبدأ للعدالة يتجسد في ظل اللامساواة والتفاوت وهذا أمر لا يجب تجاوزه حيث يوجد فيه مرحلتين أو قسمين:

1- يوجد مواقف يجب فيها وضع التفاوت 2- تجب المساواة حتى في وجود تفاوت واختلاف على مستوى السلطة، ومن هذا يعترف رولز بوجود مبدأ الاختلاف.

وبهذا يعتبر هذين المبدأين هما المعبران عن تصور العدالة الاجتماعية وهذا يتطلب من جهة يكون التوزيع العادل في كل الخيرات الاجتماعية، ومن جهة أخرى تقبل كل الفروقات بحيث تعود على كل فرد بفائدة لخدمته، وبوجود هذين المبدأين وترتيبهما فإن الحرية المتساوية للجميع تكون فوق كل شيء وتحقق المساواة لكل أفراد المجتمع[3].

المبحث الثالث: الحكمة العملية.

تطرقنا في الدراستين السابقتين للاستهداف الأخلاقي وإلى أخلاق الواجب، أما في هذه الدراسة فسوف نتطرق إلى الحكمة العملية التي تلجأ إلى الاستهداف الأخلاقي لما تجد أخلاق الواجب تأخذ طابع الإلزام فتخلق صراعات لا تستطيع حلها، وبهذا ينشأ الاقتناع حيث الذات التي تعيش صراعات تسعى إلى

1 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 99.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 448.

3 - علي عبود المحمداوي، مجموعة من الأكاديميين العرب، الموسوعة الفلسفية، ج02، ص 1217.

تحقيق حياة هنيئة وجيدة مع غيرها في مؤسسات عادلة حيث يسعى الفرد للعيش في دولة تحفظ له الأمن ويبتعد عن الصراعات وذلك بفضل السياسية وتكون ذات طابع أخلاقي.[1]

المطلب الأول: الطابع المأساوي للوجود.

بداية نقول بأن ريكور ينتقل بنا إلى الأدب وهذا التخصص يأتي به للفلسفة حيث يتحدث عن المأساة فحسب رأيه بأن أخلاق الواجب التي أتى بها كانط لا تفيد كثيرا أمام الواقع المحير الذي يعيشه الإنسان، حيث يعاني الناس المأساة، ونحن في طرحنا نخص بالذكر الفاصل الذي وضعه ريكور لابنه أوليفيه حيث ترك طابعا مأساويا لأبيه بواقعة انتحاره وجعلت والده يحس بمعنى الألم، وفي ظل هذا الطرح يعرج بنا إلى تراجيديا أنتيغوني* Antigone والتي ألفها اليوناني سوفوكلس، وتعبر هذه المسرحية عن حال البشر حيث لما يجد الإنسان نفسه يعيش وضعا مأساويا يدرك بأنه فات الأوان وقد ضاعت حياته[2].

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

يعبِّر ريكور: بأن العلاقة التي تربط أنتيغوني بأخيها ترتفع عن ماهو سياسي الذي يفرق بين العدو والصديق، كريون يخدم المدينة بأن يحرم من القبر من أصبح عدوه بعدما كان صديق له وهذا ما منحته له

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ص 457-458.

* مسرحية إنتيغوني: يروي لنا ريكور مسرحية أنتيغوني التي لها شقيقان، واحد يتقلد منصب الحاكم ويدعى ايتوكلس والآخر يقود حملة ضد بلده وهو بولينيسيس، فيقتلان بعضهما نظرا للوضع المتأزم بينهما، وبطبيعة الحال يأتي حاكم آخر ويتولى الحكم في الدولة ويدعى كريون فيأمر بدفن الحاكم الأول أما بولينيسيس فيمنع إقامة قبر له ودفنه، وهنا تأتي أنتيغوني بقلبها الطيب وبضميرها الحي وترفض أوامر الملك ويكون التزام أنتيغوني بإيجاد قبر لأخيها، وهذا في رأيها واجب يتمشى مع الأوامر الدينية رغم أنه ضد البلد وبهذا فهي تتجاهل أوامر السياسة وتقوم بدفن أخيها، ولما يعلم الملك بما حدث يأمر بقتل أنتيغوني عن طريق وضعها في كهف حتى تموت، فتدخل شخصية أخرى لتحذير الملك بأن لا يقتلها ويدفن أخاها وإلا فإن ابنه هيمون يقتل نفسه، وهنا يتراجع الملك عن فعلته ولكن يكون الأوان قد فات حيث أنتيغوني شنقت نفسها وانتحر خطيبها هيمون بسماع هذا الخبر المؤلم وتلحقه والدته كذلك وتفعل ما فعل ولدها. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 460.

2 - المصدر نفسه، ص 55.

السياسة والقانون، ومن هذا الوضع ينعت ريكور أنتيغوني وكريون بالبطلين المتنازعين وكلاهما له طريق مختلف عن الذي يسلكه الطرف الآخر، فكل منهما يضع وجهة نظره حول من هو الصديق ومن هو العدو، وبما أنهما دخلا الوضع المأساوي فلا سبيل للتراجع عنه، ويشبه هذا الأمر في التعارض ما حدث مع أرسطو وكانط فلكل منهما وجهة نظره الخاصة[1]، حيث: «**الهوس العاطفي الذي يدفع كلا من البطلين المتنازعين إلى اتخاذ المواقف المتطرفة القصوى يجعلنا نستغرق في عمق مظلم من الحوافر والبواعث لا يستطيع أي تحليل للنيات الأخلاقية أن يحيط به كليا**»[2]، أي كل واحد يتبع عواطفه سواء أنتيغوني عاطفتها تجاه أخيها أو كريون عاطفته اتجاه الوضع السياسي وبهذا هما متناقضان في اتخاذ القرارات التي لا يمكن التقاءهما أبدا وبهذه الإرادة الموجودة في كل منهما تدفعهما إلى المأساة التي لا فكاك منها حتى أن الأخلاق لا يمكنها أن تحيط بنواياهما.

نعود إلى الحديث عن كريون والذي يقوم بواجباته اتجاه مدينته حيث حصر التعارض والتضاد بين العدو والصديق ضمن مقولة سياسية ولا وجود لوسط بينهما وبتضييقه هذا ضمن مقولته السياسية فإنه ينعكس في تقييمه للفضائل حين يحصر الجيد فقط في ما يخدم مدينته، أما ما يراه سيئا فهو في نظره يضر بالمدينة وحصر العدالة في المواطن الصالح الذي يخدم المدينة، وبنظريته الضيقة هاته تؤدي إلى هلاكه وبعد فوات الأوان يدرك أنه تأخر في تغيير موقفه[3]،هنا يحدثنا ريكور عن نظرة كريون المحدودة في واجبه السياسي تجاه مدينته حيث حصر كل ما يخدم المدينة في إطار الجيد وغير ذلك فهو سيء، وبهذا حصر الفضائل وجعل العدالة تقوم على خادم المدينة فقط وضيق وظيفتها، وبعمله هذا وصل إلى أنه لا ينفع الندم بعد وقوع المأساة بحيث هذه الأخيرة هي التي تعلمنا بأن الوضع المأساوي نحس به بعد ضياع الحياة.

كذلك رؤية أنتيغوني مشابهة لرؤية كريون فهي كذلك ضيقة ورغم هذا تبقى المفضلة حسب ريكور ربما تعبر عن هشاشة المرأة وعاطفيتها وتعبر عن اللاعنف المتجه نحو سلطة الملك، وبحيث هي أخت ربما

1 - المصدر السابق، ص 461.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص 464.

الواجب الديني يدعوها للقيام بواجب دفن الميت، وهنا تظهر الحدود الضيقة لماهو سياسي[1]، أي أن أنتيغوني لا تحمل أي معنى للظلم، فهي تحمل صفات توحي عكس ذلك وهي أرادت القيام بالواجب رغم أن نظرتها ضيقة مثل كريون وبرغبتها بالقيام بالواجب يؤكد على أن للسياسة حدود ضيقة حيث أهملت واجب الدفن حتى ولو كان المعنى ظالما لأنها حددت العدالة للأفراد القائمين على خدمتها.

إن ما عرض من القصة الخيالية **"تراجيديا أنتيغوني"** والتي تعبر عن المأساة والصراعات ليست لها حلول ولا يمكن وضعها في نفس مكانة ما يتم تعليمه، حيث المأساة لما تأخذ كما هي عليه فإنها تؤدي إلى خلق إشكال أخلاقي لا يمكن حله، وبهذا فمن وظائف المأساة بالنسبة للأخلاق هي أنها تخلق فرق بين الحكمة المأساوية والحكمة العملية، ولما تجعل القصة الخيالية المأساة لا تأتي بحلول للنزعات فإنها تظلل الإنسان وتجره في ممارسته العملية بأن يختار على حسب الظروف توجيه ما يقوم بفعله، وبهذا فهو يخاطر وهو من يتحمل المسؤولية[2].

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

المأساوي بالنسبة لريكور لا يتم البحث عنه في بداية الحياة الأخلاقية فقط بل يتعدى ذلك لأخلاقيات الواجب وذلك داخل الصراعات التي تكون في الطريق بحسب الظروف والأوضاع أي باختلافها، وكذلك الجدل بين الأخلاق الأرسطية والأخلاق الكانطية يترابط ويتفكك في الحكم الأخلاقي الظرفي[3]، أي أن في بداية الأخلاق الغائية التي تسعى للعيش الجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة وصولا إلى أخلاق

1 - المصدر السابق، ص 466.
2 - المصدر نفسه ، ص ص 470-471.
3 - المصدر نفسه ، ص 474.

الواجب التي تدعو إلى وضع قوانين أخلاقية تحمل طابع الإلزام وهي إرادية، هنا يظهر ما هو مأساوي ويكون في ظل الصراعات والنزاعات التي تكون في نفس المسلك الذي يؤخذ من قاعدة الواجبات ليطبق الحكم عليها وهو الحكم الأخلاقي الظرفي الذي يحكم على النزاعات بحسب الأحوال والظروف.

المطلب الثاني: الأخلاق و السياسة.

يتحدث ريكور عن الأخلاق والسياسة بوضع صيغة جديدة بينهما حيث لا يرمي لوضع تبعية أي منهما للآخر بل يضع مصطلح آخر وهو التقاطع بين الأخلاق والسياسة وهنا ريكور يريد توسيع مجال التقاطع فيدخل الدائرة الاقتصادية كنقطة ثالثة تتقاطع مع الأخلاق والسياسة وبهذا النحو هدف ريكور من كل هذا هو جعل السياسي في مواجهة الأخلاقي حيث لما يثير السياسي مشكلات وأزمات لا يمكن حصرها في المجال الاقتصادي هنا يتدخل الأخلاقي فيما هو سياسي[1]. أي هنا يرى ريكور بأن كل من الأخلاق والسياسة والاقتصاد يتقاطعون فيما بينهم، وضع هذا التقاطع لأنه في الحديث عن السياسة في أي بلد لابد من وجود اقتصاد، وفي ظل هذين المجالين تدخل الأخلاق وهي القيم التي تواجه ما هو سياسي، وتشترك الأخلاق والسياسة في أن فكرة استناد المجال الاقتصادي-الاجتماعي «**على الكفاح المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للشغل وترشيد العلائق بين الإنتاج والتبادل (التجاري) والاستهلاك**»[2]، أي أنه يكون اشتراك السياسة والأخلاق لما يكون مجتمع في مجاله الاقتصادي حيث يعتمد اقتصاده على تنظيم طريق الشغل وتوجيه علاقات الإنتاج ويرتفع التبادل التجاري ويكون كل هذا في إطار ضد الطبيعة.

تتخذ الدول قرارات فتكون الحياة الاقتصادية التي تعيشها أي دولة مرتبطة بالسياسة يندمجان معا ورغم هذا الوضع إلا أن النظام الاقتصادي - الاجتماعي حسب ريكور هو مجرّد، حيث هذا النظام يكون قويا لما يكون مستقل ذاتيا نتيجة تكوين سوق عالمية وتوسيع طرق الشغل، وهنا يوافق ريكور ماركس بأن تنظيم

1 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 310.

2 - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الشغل بشكل عقلي هو نظام مفروض على الفرد[1]، هنا يتضح أنه رغم اندماج الاقتصاد والسياسة إلا أن النظام الاقتصادي يكون قوي بارتباطه بالسوق العالمية فيتسع مجاله في إطار الشغل وبهذا يصبح نظام شامل مفروض على الفرد.

إضافة إلى هذا فقد سعت الأنظمة الاقتصادية إلى نشر إيديولوجياتها وهيمنتها على العالم، حيث الأنظمة الشمولية تركت الدعاية واهتمت بتلقين العقائد واتخذت في ذلك العنف والظلم سبيلا لها وتحقيق مزاعمها ومطالبها الإيديولوجية وكان هذا مبتغاها أكثر من نيتها لإخافة الناس[2]. ما يفهم من هذا هو أن الأنظمة التي لها قوة وتدعمها الدول الكبرى وهي لها طابع كلياني ابتعدت عن الدعاية وأرادت تحقيق نظام واحد يحكم العالم بتحقيق معتقداتها وتوجهاتها حتى عن طريق استعمال العنف.

باتساع النظام الاقتصادي-الاجتماعي للمجموعات التاريخية ظهرت الدولة الحديثة وجودها كان بوجود مجتمع يهتم بتنظيم الشغل ويهدف للكفاح ضد الطبيعة[3]. وهنا حسب **إريك فيل*** الإنسان غير راضي في المجتمع الحديث لأمرين: «**أولا... فإن الشغل على مستوى المجتمع الاقتصادي بما هو عليه يبدو في آن عقليا من الناحية التقنية، وجنونيا من الناحية الإنسانية من جهة ثانية، ... كف عن أن يكون الملقن الكبير للعقلنة**»[4]، أي المجتمع يعتمد على الشغل في النظام الاقتصادي يعتمد على ما هو عقلي وغير ملموس فتشيع الفوضى بين أفراده واللااستقرار والظلم وذلك عن طريق المنافسة والنضال وهو أمر لا معقول على المستوى الإنساني، بينما في الجهة الثانية فإن الشغل في المجتمعات المتطورة جعل الفرد غير راض بهذا الوضع ولا يعرف

1 - المصدر السابق، ص 311.

2 - حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، دار الساقي، بيروت، ط02، 2016، ص 79.

3 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 311.

* - اريك فيل Eric Weil (1904-1977) : مفكر ألماني معاصر عُرف بتجديده للفكر الكانطي، درس الفلسفة في فرنسا وأخذ الجنسية الفرنسية، من مؤلفاته:الفلسفة السياسية

4 - المصدر نفسه، ص 313.

مكانته داخل هذه المجتمعات وبهذا فهو يبحث عن ما هو معقول وملموس لأن الشغل ترك وظيفة أن يكون هو الملقن للعقلنة.

الإنسان يبحث عن ما يصنعه السياسي أي عن المعقول داخل الكوني الملموس، وهذا السياسي يتحدث بالمكانة التي ترتكز عليها الدولة التي عرَّفها **إريك فيل** وشاطره الرأي ريكور حيث: «**الدولة هي تنظيم عشيرة تاريخية، وتكون العشيرة وقد نظمت في دولة قادرة على اتخاذ القرارات**»[1]، أي أن الدولة ينظمها شعبها وهذه حقيقة، حيث بوجود الشعب تكون المؤسسات والمرافق موجودة وكل شخص له وظيفته الخاصة يعرف ما عليه وما له، وبهذا يتشاركون في بناء الدولة وتكون له قرارات صائبة داخل الدولة.

.بما أن الدولة هي من تنظيم الشعب فهذا يجعلها مركز للقرارات التي تتخذها في عشيرة تاريخية، ومن خلال هذا الفعل فهي تهدف لاستمرارية الحياة وبقاء الشعب وحمايته من كل المطامع سواء كانت خارج الدولة أو داخلها، وهذه الدولة التي يتحدث عنها ريكور هي دولة الحق أي هي: «**الدولة التي تضع الشروط الحقيقية وضمانات مساواة الجميع أمام القانون**»[2]، وهذا معناه الدولة التي تحفظ حقوق المواطنين حسب القانون وتحقيق المساواة للجميع هي دولة الحق والقانون وهذه الوظيفة التي تتخذها تحقق النظام لأفرادها لأنها هي مركز القرارات وبهذا تحافظ على بقائها واستمراريتها.

أيضا الدولة الحديثة على هذا النحو تصبح حاملة لمهمة شريفة وهي أن تكون مربية من خلال بناء مختلف المرافق كالمدرسة والجامعة ووسائط الإعلام وتثقيف الشعب[3].

الدولة تتصف بالقوة وهذا وجه آخر مخالف للذي رأيناه سابقا والسلطة الموجودة فيها ينتسب لها العنف عبر التاريخ، حيث الدول الحديثة جاءت بسبب العنف والدولة الحق تحمل آثار العنف الأصلي للظالمين وصانعي التاريخ، كذلك يمكن أن نقول عن هذه الدولة أنها دولة طبقات ودولة مواطن وبتولي فئة للسلطة

1 - المصدر السابق، ص 314.
2 - المصدر نفسه، ص 315.
3 - المصدر نفسه، ص 316.

يكون العنف موجودا بشكل غير مباشر ويفسد الأوضاع بين الجميع من أجل السلطة، وهنا فالحياة في ظل السياسة يحكمها النضال لأجل الوصول إلى منصب الحكم والريادة[1]، أي الدول في جوفها تحمل العنف وذلك بسبب الظالمين وهي تحمل أجناس مختلفة من الناس حيث يوجد من يتولون الحكم ويوجد مواطنين عاديين يقومون بوظائف بسيطة، والعنف يأتي في أوضاع الحكم بشكل سري فيتنافس من هم حول السلطة كل يريد منصب الحكم، وكل هذا لا يكون في حياة المواطن العادي بل في الحياة السياسية التي يناضل من أجلها الساعين للحكم بغية الوصول إلى أهدافهم وهي السيطرة والاستيلاء على المنصب.

وفي ظل هذا التنافس لا يجب إنكار وجود الأخلاق، فأي مجتمع سياسي لابد من وجود أخلاق فيه حيث تفتح باب الاعتراف والتبادل بين الناس وأخلاق السياسي تسعى لخلق فضاءات أكثر للحرية فحرية شخص ما هي إلا حرية شخص آخر، ودولة الحق التي تنظم الشعب وتحكم بالقانون فهي بهذا الفعل أنجزت جانبا من الأخلاق داخل مجالها السياسي، ومن الأنظمة التي لها دلالة أخلاقية في رأي ريكور هي الديمقراطية التي مهما كانت الصراعات موجودة فيها فهي تفتح باب المفاوضات والنقاشات التي تتسم بالحرية، وهذه تكون في دولة القانون حيث تتعدد الأحزاب السياسية وبهذه القرارات المتخذة فيها تكون قابلة للتطبيق، ومن هذا الطرح يقدم ريكور تعريفا للديمقراطية[2] بأنها هي: «**النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار**»[3]، أي لا يصدر أي قرار دون وجود مبدأ النقاش والاتفاق حول هذا القرار ثم تطبيقه، فالديمقراطية تعبر عن ماهو أخلاقي من خلال تعدد الأحزاب وتطبيقها للقرارات الصادرة من باب المناقشة الحرة وبهذا فلا فرق بين سيد ومواطن أو حاكم ومحكوم، فهما متقاربان حيث يحملان نفس القيم الأخلاقية ويتفقان عليها من عادات وتقاليد وحرية ومساواة، وفي ظل النظام الديمقراطي تكون لهما نفس الحقوق.

1 - المصدر السابق، ص ص 316-317.
2 - المصدر نفسه، ص ص 318-319.
3 - المصدر نفسه، ص 319.

هناك نقطة أخرى أشار إليها ريكور عن القيم الأخلاقية الموجودة في الدول المتقدمة من حيث هي قيم متعددة المشارب ودخيلة لهذه الدول، وانفصال هذه الأخلاق عن جذورها تكون مجردة ومفرغة من محتواها وهنا تعاني الدول حيث تنتشر الرذيلة وكل ما ينافي الأخلاق[1].

المطلب الثالث: أخلاقيات التواصل

يرى ريكور بأن الأخلاق الواجبية للتواصل تستمد مصدرها وقوتها :«**بشكل أساسي من أنها دمجت في إشكالية واحدة الأوامر المطلقة الكانطية الثلاثة: مبدأ الاستقلال الذاتي بحسب مقولة الوحدة، ومبدأ الاحترام بحسب مقولة التعددية ومبدأ مملكة الغايات بحسب مقولة الشمولية، وبتعبير آخر، فإن الذات مؤسسة مرة واحدة في بعدها الكلي (الكوني) وفي بعدها الحواري البينشخصي والمؤسساتي**»[2]، أي هنا أخلاق التواصل الخاضعة لمبدأ الواجب يتضح أن مصدرها الأوامر الثابتة الكانطية حيث أن الإنسان هو الكائن الوحيد الحر والذي له أن يضع قوانينه بنفسه أي النابعة من إرادته وتصبح كونية، وهذا الكائن يوجد في إطار الاحترام بينه وبين الغير حيث يوجد تعدد الآراء وهذا الاحترام خاضع للإلزام، وهنا الناس باحترامهم لبعضهم البعض ينشأ الحوار بينهم في ظل مؤسسات تحكم بالعدل للجميع.

أقام ريكور الأخلاق الصورية "الشكلانية" وأعاد بناءها مع: «**ك.أ. أبل* ويورغن هابرماس** على أساس أخلاق التواصل**»[3]، حيث أنه تنشأ تجربة التواصل من خلال وجود أفراد يتفاعلون فيما بينهم ويتفقون في اللغة التي يتناقشون بها، وهؤلاء الأفراد يجمعهم عالم واحد ولكل منهم الحق في المشاركة في الحوار والتواصل بقدرته على استعمال اللغة استعمالا معقولا يحترم فيه خصوصية الغير الذي يتحاور معه بحيث يتقبل

1 - المصدر السابق، ص 320.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 526.

* - آبل كارل أوتو Apel Karl Otto (1922-.....): فيلسوف ومدرِّس ألماني للفلسفة، جدد الفلسفة المتعالية الكانطية من خلال ربطها بلغة الاتصالات الحديثة، فاللغة عنده تشكل شرطا قبليا لكل صحة فهم، من مؤلفاته: تحول الفلسفة. جورج طرابيشي،معجم الفلاسفة، ص7.

**- هابرماس يورغن Habermas Jürgen (1929-.....): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، يعد مع ماركيوز وهوركهايمر وأدورنو من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدرلبرغ وفرانكفورت. المعجم نفسه، ص 687.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 525.

كل منهما الحقيقة من الآخر ويضع في حسابه أنه ليس هو مصدر الحقيقة وحده[1]، أي يشترط في تجربة التواصل وجود أشخاص لهم لغة مشتركة بحيث لكل فرد الحق في التواصل باستعمال اللغة بصفة مقبولة ولا تجرح الغير الذي يحاوره، ويجب أن لا يرى بأنه هو الذي يعرف الحقيقة كاملة.

يقول هابرماس: «**لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه**»[2]، أي حسبه المجتمعات الحديثة ذهبت للإعلاء من شأن وقيمة التواصل لتخطي المشاكل التي وقعت فيها ومعالجتها، وهنا اهتمت البشرية بالتواصل ووضعت آمالها فيه[3]، أي هابرماس يحكي حال المجتمعات التي وضعت التواصل ركيزة لبقائها وتجاوزها لكل ما يعترضها من مشاكل وهنا التواصل يحمل طابع الشمولية.

كذلك يؤكد هابرماس أن أي فرد له القدرة على النقاش وأن يلج فيه بصفة كلية ومباشرة بشرط أن يتبع معايير أخلاقية من صنع الوعي الأخلاقي أو بالأخص الأخلاق النظرية، وهذه المعايير تكون محددة والهدف من هذا النقاش بين الأفراد هو الوصول إلى «**صيغة أخلاقية كلية وشاملة**»[4]، أي يسعى هابرماس إلى الوصول من خلال فتح باب النقاش والتحاور إلى وضع أخلاق كونية تشمل الجميع ويلتزمون بها.

يرى كل من هابرماس وآبل أن المعرفة لن تكون إلا بوجود شروط التواصل العقلاني (الصدق- الصحة- الصلاحية- الدقة- المسؤولية- المعقولية)، وبهذا فالتواصل بين الأفراد لن يتم إلا باستعمال لغة الخطاب بين الناس، ومن هنا يستند التواصل المبني على العقل والوعي إلى أخلاقيات المناقشة[5]، أي لبناء المعرفة يكون التواصل بين أفراد واعيين وله شروطه كما هي موضحة ولإتمام التواصل لابد من وجود اللغة فهي

1 - العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2010-2011، ص 177.

2 - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط01، 2005، ص 141.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - أبو النوري حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الاخلاق والتواصل، إشراف، أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، سنة الطبع 2012، ص248.

5 - المرجع نفسه، ص 250.

وسيلته، والتواصل العقلاني يرتكز على أخلاقيات المناقشة التي تكون بين الأفراد وهي مبنية على معايير أخلاقية وتحمل صفة الشمولية.

إضافة إلى هذا كما قلنا اللغة هي وسلة للتواصل وهي أساسه ، وحسب هابرماس فهي التي تدفع بالأفراد إلى التواصل والاتفاق في الحياة الاجتماعية، وبهذا فهي تفتح باب الحوار والنقاش والتبادل في الآراء وهي: «**وسيط تواصل يصلح للتفاهم بين أناس يرغبون في التواصل فالفعل التواصلي يحدد نوع التفاعلات التي تنسق بواسطة أفعال لغوية**»[1]، أي أن اللغة هي أساس التفاهم بين الناس لتواصلهم مع بعضهم البعض.

يبين ريكور بأن: «**نظرية المحاجة عند آبل وهابرماس تجري من أولها إلى آخرها داخل إطار النشاط التواصلي**»[2]، أي أن أخلاق المحاجة عند كلا منهما متواجدة في إطار الحوار أو التواصل أو المناقشة، وهذا هو مجالها من بدايتها إلى نهايتها، فيخضع المتحاورين في نقاشهم إلى معايير أخلاقية ويلتزمون بها وهي كونية أي قوانين أخلاقية خاضعة لمبدأ التعميم.

حسب ريكور فإن أخلاق المحاجة في المناقشات الحادة ليست سوى سير لغوي فيه عدد كبير من ألعاب اللغة يحركه مثلا عند الحديث عن قصص معاشة ربما تثير الإعجاب أو الحزن أو النفور، ومن خلال ألعاب اللغة يحدث التواصل بين الناس ويتعلمون معنى العيش المشترك معا، وللعبة اللغة مطلب الكونية أو التعميم الكلي ويشترط ريكور لفعاليته أن يقبل توسط الألعاب الأخرى أو المناقشات الأخرى، وعند الوصول إلى أحسن حجة من خلال أخلاق المحاجة تأخذ في الحسبان وتقدم إلى المشاركين في التحاور والنقاش، وهذه المناقشة من أساسها تكون حول "أشياء الحياة"[3]،وهنا يتناقش الأفراد في النهاية: «**عن أفضل طريقة لكل شريك في المناقشة العامة الكبرى، لأن يستهدف من وراء كل التوسطات المؤسساتية بلوغ حياة منجزة مع**

1 - المرجع السابق، ص 12.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 528.

3 - المصدر نفسه، ص ص 537-538..

الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة»[1]، أي أن أفضل مجال للتنافس فيه بين المتشاركين في الحوارات الكبرى من خلال المؤسسات بوضعها كوسيط للتناقش بهدف العيش الجيد مع الغير ومن أجلهم في مؤسسات تحفظ لهم العدالة والإنصاف.

ومن الأمثلة التي تحوي أخلاق المحاجة نجد النصوص الإعلانية لحقوق الإنسان والتي تعترف بها جميع الدول وهي من صنع الغرب، والقوانين التي تضمن هذه الحقوق هي قوانين غربية بحتة وبهذا العمل فإن الثقافة الغربية وقيمها هي السائدة ووافق عليها العالم بأسره، وأصبحت هذه القيم الغربية هي المنتجة في تاريخ البشرية ولا تتدخل فيها ثقافات الدول الأخرى، وريكور هنا يرفض هذا الوضع حيث لا توجد كلية كونية ببعض القيم فالكلية الكونية تكون بتشارك كل الدول بثقافاتها المتنوعة وهنا يكون اعتراف متبادل على صعيد تقبل الآخر، وكل واحد يتقبل قناعات الغير[2]، وفي هذا الصدد يقول ريكور: «**إن أوجه الحكمة العملية التي نلاحقها طيلة هذه الدراسة هو هذا الفن للمحادثة حيث تختبر أخلاق المحاجة داخل صراع الاقتناعات**»[3] ما يظهر من الحكمة العملية هو فن المحادثة والحوار، فيوضع المتناقشون بحججهم تحت الاختبار كل حسب قناعاته الخاصة وثقافاته وهنا يكون تقبل للآخر.

خلاصة الفصل:

ما نستنتجه أن ريكور قد عرفنا على أخلاق الغائية النابعة من التراث الأرسطي بأنها أخلاق تهدف للعيش في ظل الواقع مع الآخر ولأجله لتحقيق حياة طيبة تخدم كلا الطرفين وملئها العدالة والمساواة، وأخلاق الواجبية النابعة من التراث الكانطي وهي الداعية لوضع قوانين نابعة من إرادة الذات وتكون قانون كلي يتشارك فيه كل الناس، حيث تكون صالحة بحكمة أنه ما يحبه الشخص لنفسه يحبه لغيره، وبهذا تشيع العدالة والمساواة ويكون الاعتراف بمبدأ الاختلاف، وبما أن الحياة مليئة بالعنف والمأساة يحثنا ريكور على ربط

1 - المصدر السابق، ص 539.
2 - المصدر نفسه، ص 539-540.
3 - المصدر نفسه، ص 541.

الأخلاق بالسياسة لتكوين دولة القانون التي تحكم بالعدل فتشيع الديمقراطية، وهنا يتدخل الواجب لإعطاء كل فرد الحق في التواصل والنقاش عن طريق اللغة لحل المشاكل فتشيع أخلاق كونية في ظل الحوار ويتعايش الأفراد مع بعضهم بمعالجة مسائل الحياة الواقعية، و أخلاق التواصل هذه التي دعى لها ريكور يريد لها صفة الكونية، بحيث يتعدى التواصل بين الأفراد إلى التواصل بين الدول وهنا تتوسع الثقافات ويكون تقبل للآخر وقناعاته والاعتراف به.

الفصل الثالث: الهوية السردية في مختبر الحكم الأخلاقي

المبحث الأول: الهوية السردية والذات " السرد لمعرفه الذات"

المبحث الثاني: المضامين الأخلاقية للسرد.

تمهيد:

حياة الإنسان التي يحياها هي حياة مستمرة وللتعبير عنها لابد من إدخالها في الزمن حيث عندما يريد الإنسان استرجاع الأحداث التي وقعت له ، يعتمد على عنصر السرد فيرويها و بهذا يعيد ترتيب أحداثها و يظهر هنا بأن الحياة يمكن روايتها من خلال تأويلها و تتكون لكل فرد هويته السردية التي تختلف من شخص لآخر حيث هذا الآخر تنشأ بينه و بين الذات علاقة احترام متبادل و تأثير و تأثر وبما أن الإنسان خطاء توجد سلطة أعلى منه تجعله يعيد النظر في أفعاله فيحس بالمسؤولية ويتدارك أخطاءه و يخلف وعوده ، إضافة إلى هذا فتاريخ الإنسانية مليء بالمآسي و عندما تريد استرجاع ما حدث لابد من إعمال الذاكرة و لتخطي هذا الوضع المرير وجب فتح أبواب العفو و التطلع لما هو أفضل دوما.

المبحث الأول: الهوية السردية والذات "السرد لمعرفه الذات".

إن عنصر السرد مهم جدا في التجربة الإنسانية وهي تجربة زمنية فما يقوم به الفرد من أفعال يدخل ضمن الزمن وبهذا يمكن سردها، ومن خلال هذا يكتسب الفرد هوية سردية من خلال ما يروى عنه ويعرف من خلال طبائعه ومميزاته وتبقى معه هذه الهوية على طول الزمان.

المطلب الأول: الهوية السردية.

إن الذات العملية التي تلتزم بأفعالها وتقوم بها تتشكل هويتها عبر الصيرورات في الزمن أي "الما يحدث" ولهذا فالهوية لا تفهم إلا من خلال ما يعرف بالسرد حيث بطبيعته يعيد الأحداث التي مرت وحدثت وبواسطته يكون كتذكر في المخيال الجمعي لحدث ما أو عدة أحداث يهدف من خلالها الراوي أو المؤرخ أو غيره للإمساك **"بلحظة عابرة وتثبيتها في لا زمنية متخيلة"**[1]، يعني ما حدث في الماضي يرجعه الراوي في زمن غير متخيل ، وبهذا نقول عن السرد: **"هو شكل آخر من الوجود الفردي والجماعي قبل الحدث أثناءه وبعده، أنه الفعل في كل أزمنته، أنه الفعل المروري أو الفعل المتلفظ به في كل مراحله، لكن السرد ليس متلفظا فحسب بل هو نص وأثر يحمل دلالات لا حصر لها"**[2]، فالسرد يعبر عن وجود الفرد والجماعة في كل الأزمنة عبر ما يفعله من أفعال سواءا قبل الحدث أو في حينه أو بعده وبهذا فيحضر الماضي والحاضر والمستقبل وبهذا ففعل الإنسان مروري عبر كل زمن ويعبر عنه من خلال سرده وبهذا فالسرد يحمل دلالات كثيرة عن هوية الفرد أو الجماعة، وعن الهوية السردية يتحدث ريكور: **"إن الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تتكشف في نظري، إلا في ديالكتيك الذاتية والعينية وبهذا المعنى فإن هذه الأخيرة تمثل المساهمة الأكبر للنظرية السردية في تكوين الذات"**[3].

1 - مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، ص 16.

2 - المرجع نفسه، ص16.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص294.

من هذا التعريف تتموقع الهوية السردية في ثنايا الديالكتيك بين الذاتية أي في هوية ذات كائنة وموجودة من خلال خصائصها العينية، أي هوية أخلاقية وجودها كائن بالتزامها الخلقي وهذا الدياكتاليك يرمي إلى إرجاع للإنسان وجوده في هذه الحياة، وإعادة النظر في مفهوم السرد الذي يمثل تجربة وممارسة بالنسبة للأنا وكل هذا لفهم الذات الفاعلة وتفاعلها مع الغير المخالف لها[1]، أي ما يفهم من هذا أن الهوية السردية في نظر يكور يتضح وجودها في ديالكتيك الهويتين الذاتية والعينية من خلال هوية ذات لها ما يميزها عن غيرها والهوية العينية وهي التي تتشبث بالفعل الأخلاقي وتظهر به من خلال التزامها والهدف من ديالكتيك الهويتين رد الاعتبار إلى اغتراب الفرد في هذا الكون والنظر في السرد الذي من خلاله الأنا تعبر عن تجربتها وأفعالها في الزمن ومن خلال هذا الفعل تفهم الذات الفاعلة في علاقتها مع الآخر.

إضافة إلى ما قلناه ريكور يرى بأن الهوية السردية هي: **"ذلك النوع من الهوية الذي يكتسبه الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية"**[2]، هذه الهوية يكتسبها الناس من خلال وظيفة السرد حيث لما يأتي عنصر السرد فأنه يحكي عن شخص ما أو مجموعة من أشخاص أو أي شيء حصل لهم عن حياتهم وما فعلوه وبهذا وظيفة السرد هي أنه يعبر عن هوية الشخص وتصبح هوية سردية.

في نظر ريكور أنه لما يتكلم أي فرد عن نفسه فأنه يتكلم عن الطبع والوفاء بالوعد ويصفهما بالديمومة في الزمن أو البقاء في الزمن وهذه الديمومة تكون من الفرد أو الأفراد وهوية الشخص تعرف من خلال الطبع[3] حيث يقول ريكور: **"إني أعني هنا بكلمه طبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه هو عينه"**[4].

1 - العربي ميلود، الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علوم الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011، ص107.

2 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، تر،سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 1999، ص251.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص258.

4 - المصدر نفسه، ص 258.

الطبع هو ما يتميز به الفرد عن غيره من الأفراد حيث هذا النموذج لا يتغير وهو ما يعرف به الفرد عينه ويبقى الطبع وهذا ما يوصف به الفرد أثناء الحديث عنه أو سرد هويته وبهذا فهو لا ينقطع ويبقى في الزمن مستمرا لذا يصفه ريكور بالديمومة في الزمن كذلك الوفاء بالوعد مثلا لما يقطع شخص وعدا على شخص أخر فأنه يفي به مستقبلاً وهذا الوفاء بالوعد يسير في ديمومة الزمن إلى غاية الوفاء به فهو لا ينقطع ويبقى مستمرا.

والطبع تحدث عنه ريكور في كتابه الإنسان الخطاء وهو في نظره طريقة في الوجود أي ما تعود عليه الشخص من عادات مستمرة في حياته وانفتاحه على عالم الأشياء والأفكار[1].

إن الطبع هو ما يتميز به الفرد ومن خلاله نتعرف عليه من خلال عاداته المستمرة عبر الزمن وطبع الشخص هو موجود في هويته الذاتية الخاصة به وكل عادة تعود عليها وتعلمها واكتسبها تصبح استعدادا مستمرا وهو الطبع[2]. ريكور لما يحلل في اللغة الهوية يرى أنها تنطوي على معنيين هما:

أولا: المطابقة حين تضم الإنسان ونقيضه المتعدد فيبدو الإنسان هو على حاله برغم تعدد وتنوع مواقفه وأفعاله وممارساته.

ثانيا: الدوام والذي يضع كذلك الوضع المستمر ونقيضه المنقطع والمتبدل فالإنسان في استمراره في حياته تتغير مراحله العمرية وتنتقل من الطفولة إلى الشباب ثم الكهولة وبهذا فهذان المعنيان يتكاملان يعرف من خلالها هوية الشخص والفرد والجماعة واكتسابهما يتم من خلال وسيط وهو السرد ومن خلال ما يحكى عن الناس في قصص سردية تجمع بين التاريخ والقص والوقائع والخيال تصبح حياتهم معقولة حيث السرد يبين الطبع الذاتي لشخصيه ما.[3]

1 - المصدر السابق، ص 26.

2 - المصدر نفسه، ص 262.

3- منى طلبة، مجلة أوراق فلسفية، تحرير، أحمد عبد الحليم عطية، العدد 10، القاهرة، 2004، ص149.

يفهم من هذا أن هوية الشخص تبقى كما هي رغم تغير مراحل عمره منذ صغره حتى يكبر رغم تعدد آراءه ومواقفه إلا أنه يبقى الشخص ذاته **هو هو** وهذا ما يعرف من خلاله الشخص وحتى لو تناول شخص آخر حياته ووضعها في قصة وصار يرويها تصبح هويتة سردية ويدخل فيها جانب من الخيال أو الواقع والتاريخ وتتجمل بالمعقولية ومن خلال هذه الوضعية يتضح لما للفرد من طبع دائم ومستمر يعرف به.

المطلب الثاني: الذات في ظل السرد.

إن حياة الإنسان مستمرة ولا تتوقف وبهذا فهي لا تبقى كما هي وإنما تتغير أحداثها ومن خلال هذا الوضع نأتي بالسرد كحل لها فهو الذي يلم حياة أي شخص من خلال ما يرويه عنه وبالتالي فهو يحكي ماضي الإنسان وحاضره وحتى مستقبله ويضعه في قصص أو روايات حيث: **"الطريقة التي نتحدث بها في الحياة اليومية عن قصة حياة فنحن نضع الحياة بمنزله القصة أو القصص التي نرويها عنها"**[1] أي هنا الحياة المعاشة يوميا تروى على شكل قصة وهنا يكون السرد الذي هو كلام عن حياة الناس وأفعالهم.

يقترح ريكور نوعين من السرد وهما السرد التاريخي والسرد الخيالي ويرى أنهما يندمجان في الهوية السردية التي تتكون سواءا من طرف شخص أو من طرف جماعة تاريخية[2].

يقول ريكور: **"أنا أحصر مصطلح "قصص خيالي" بتلك الإبداعات الأدبية التي ليس لها طموح السرد التاريخي إلى إنشاء سرد حقيقي"**[3] فالسرد الخيالي هو إبداع أدبي وهو نابع من الخيال وليس واقعي أما السرد التاريخي فهو حقيقي وواقعي وليس آتي من الفراغ بل مبني على أحداث واقعية معاشة وبهذا فهذان النوعان من السرد يندمجان في الهوية السردية.

1 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، ص259.

2 - المرجع نفسه، ص 251.

3 - بول ريكور،الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي ج 2، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص22.

الذات تخضع للتأويل ومن خلاله يتم معرفتها وتجد هذا الوضع في السرد وفي هذا يقول ريكور: " **أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حيث يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟ ألا تصبح "قصص الحياة" نفسها أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية (أو الحبكات) المستمدة من التاريخ والخيال مثل مسرحية أو رواية؟ يبدو أن الوضع المعرفي (الإبستيمولوجي) للسيرة الذاتية يؤكد هذا الحدس ويثبته**"[1] أي ما يعيشه الناس في أرض الواقع لما يدخل مجال السرد فأنه يؤوَّل في الروايات ولهذا توصف أفعال الذات بكل معانيها وهنا نتعرف عليها أكثر وتصبح معروفة من خلال ما نرويه عنها بإدخال الواقع أو التاريخ وجانب من الخيال لشد القارئ وهو الآخر لمعرفة الذات.

ومن هذا حسب ريكور: الذات لكي تعرف نفسها وتدركها يجب أن تمر عبر علامات أو رموز من خلال وسيط لغوي وبذلك فهي "**لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية**"[2]، أي الذات لما تسعى لمعرفة جوهرها يكون ذلك من خلال تأويلها عن طريق رموز ومن ثم إدخالها في الحكاية، أيضا الحوادث التي تصير في العالم كل من يريد فهمها يكون ذلك بذهابه للحكاية.

المطلب الثالث: العيش والسرد.

إن نظرية السرد قديمة جدا وقد تجسدت حسب ريكور في كتاب وضعه أرسطو طاليس وهو "فن الشعر" ومن هذا الأخير أخذ ريكور عنه مصطلح الحبكة* Muthos هي: "**عملية تركيبية لعناصر متنافرة أو هي مجموع من التنسيقات التي تتحول من خلالها الأحداث المتفرقة إلى حكاية تامة**"[3]، يعني مهما كانت الحوادث متفرقة فإن الحبكة تجمعها في قالب وتنظمها حتى تصبح حكاية لها بداية ولها نهاية وللحبكة أهمية بالغة

1 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، ص 251.

2 - منى طلبة، مجلة أوراق فلسفية، ص 147.

* الحبكة Muthos : ميتوس باليونانية وتعني إله الأساطير والمرويات، وتشير الحبكة إلى الحكاية "fable" أي القصة الخيالية والى العقدة Plot أي حبكة القصة التي بنيت بإتقان. ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، ص 40.

3 - جنات بلخن، بول ريكور والفلسفة، ص 139.

سواءا في السرد أو في الحكاية حيث تلعب دور الوسيط بينهما[1]،يقول ريكور: **"إن كون الحياة ذات صلة بالسرد أمر كان معروفا دائما، وقد تكرر قوله كثيرا، فنحن نتحدث عن قصة حياة لنصف التواشج بين الميلاد والموت"**[2]،يفهم من هذا أنه للحياة التي يعيشها الأفراد رابطة وثيقة بالسرد وهذا أمر لا يخفى عنا وبهذا فالحياة ليست إلا حكاية من بداية الميلاد إلى غاية يوم الوفاة وهنا كأن الحياة ما هي إلا قصة محددة من بدايتها إلى نهايتها.

هناك مقولة: **"القصص تروى ولا تعاش والحياة تعاش ولا تروى"**[3] ما يقصد هنا أن القصص هي من صنع الخيال وليست واقعية لتعاش وبهذا فهي تبقى ضمن نطاق الروايات ولا يمكن أن تجسد في الواقع، كما أن الحياة هي التي يعيشها الأفراد لأنها أمر واقعي ولا يمكن أن يدخل ضمن الخيال ويروى.

وهذه الفرضية التي وضعها ريكور أراد إبطالها وهي في نظره مغالطة فالقول أن القصص تروى فقط ولا تعاش والحياة تعاش ولا تروى هنا يبدو أنه فصل بين السرد والحياة رغم أننا قلنا بان الحبكة هي الوسيط بينهما والتعريف الذي وضعه أرسطو أخذ به ريكور ليكون دليلا له حيث يقول: **"أرجو أن أستخرج من هذا المفهوم عن الحبكة جميع العناصر التي يمكن أن تساعد فيما بعد في إعادة صياغة العلاقة بين الحياة والسرد"**[4] يعني أن الحبكة هي حكاية تامة تجمع عناصر وأحداث الحياة وتنظمها لتدخل مجال السرد وهنا تكون العلاقة بين الحياة والسرد.

نكمل حديثنا عن هذه المغالطة ونبدأ بالجزء الأول منها وهو القصص تروى ولا تعاش في هذا المقام يركز ريكور على الجانب الخيالي أو السردي الذي يعيدنا للحياة حيث عملية تأليف القصص لا تأخذ وجهها الكامل في النص وحده بل تتعدى للقارئ وتكتمل معه ومن هذا يضع القارئ تجربة حياته في السرد والذي

1 - المرجع السابق، ص 140.
2 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، ص 39.
3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
4 - المرجع نفسه، ص 40.

تنبثق دلالته[1] من **"التفاعل بين عالم النص وعالم القارئ"**[2] أي عند وضع القصص في نصوص فهي لا تبقى دون حركة بل تتعدى للقارئ الذي يعيشها وبهذا القصص تخرج من الخيال للواقع لأن في عملية تأليف القصص لا تبقى في النص بل تتجاوز ذلك للقارئ حيث يكون للسرد دلالته من التفاعل بين عالمي النص والقارئ.

عالم النص هو عالم يمكن أن يعاش فيه وهو مفتوح للقارئ وليس منغلق على ذاته حيث يجد فيه القارئ مختلف الأحداث والأفعال والشخصيات وذلك على شكل قصة مروية، كذلك هو عمل أدبي وبهذا فهو ينتمي إلى مجال الأدب[3]، ومن خلال فعل القراءة فإن القارئ يعيش في عالم القصة (العمل الخيالي) وهذا رغم أن القصص هي روايات تقدم للقارئ لكنها أيضا **" تعاش على نحو متخيل"**[4]، يتضح أن القارئ لما يلج عالم القصص الخيالية التي تحوي شخصيات متنوعة وأحداث لا محدودة فأنه يندمج فيها ويعيشها عن طريق الخيال.

نصل إلى الجزء الثاني: الحياة تعاش ولا تروى، هنا بداية نقول بأن الحياة ليست سوى ظاهرة بيولوجية فارغة من المعنى ما لم تخضع إلى التأويل حيث هذا الأخير هو الذي يفتح المجال للخيال ويلعب دور الوسيط[5]، ونستعير هنا حكمة سقراط: **"إن الحياة بلا عناء لا تستحق أن تعاش"**[6] وهذا يعني أن الحياة هي نسيج بين الفعل والعناء وهذا النسيج هو ما يحاول السرد أن يحاكيه حيث توجد نقاط وضعها ريكور والتي يجدها السرد في التجربة الحية لنسيج الحياة كذلك هذه الأخيرة بحاجة له: **1-**الحياة الإنسانية فيها نسيج من الفعل والعناء وبهذا فهي تختلف عن حياة الحيوانات المألوفة ويفهم الفعل والعناء باستعمال التعبيرات التي تمنحها إياها اللغات الطبيعية وبهذا تكون للفعل دلالات وهذا ما تألفه من سلسلة المفاهيم للفعل الإنساني يكون مألوفا بنفس

1 - المرجع السابق، ص 46.
2 - المرجع نفسه،الصفحة نفسها.
3 - المرجع نفسه، ص 47.
4 - المرجع نفسه، ص 49.
5 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها
6 - المرجع نفسه، ص40.

الدرجة عن حبكات القصص التي نعرفها[1].**2**-هنا النقطة الثانية توجد في الأصول الرمزية للميدان العملي حيث الميدان العملي أو الفعل يمكن أن يروى ويؤول بواسطة رموز لأنه قائم بالألفاظ والإشارات مثلا: شخص ما يرفع يده يمكن تأويل هذه الإشارة استنادا إلى السياق الموضوعة فيه بوصفها إشارة ترحيب أو إيقاف سيارة أو غيرها[2].**3**-في هذا المظهر الثالث نتعرض للخاصية ما قبل السردية للتجربة الإنسانية ومن هذه المقولة يتحدث ريكور عن جانبين في الحياة الأول بوصفها عبارة عن قصه في طور الولادة والثاني بوصفها نشاط وعناء بحث عن السرد، حيث لا يقتصر استيعاب الفعل بألفة شبكة الأفعال المفهومة وبوساطتها الرمزية بل أنه يمتد بقدر ما يتعرف على ملامح الفعل الزمانية التي ترى ضرورة وجود السرد مثل أنه كثيرا ما يتحدث الناس عن قصص تحدث لهم، كذلك يضع لنا ريكور مثالا عن قصص تحدث للناس لكنها لم تروى سالفا مثل لما يذهب المريض لمحلل نفسي ويروي له أحداث متفرقة من قصص واقعية ومشاهد وأحلام ومن خلال الجلسات التي يقيمها له يكوِّن المحلل عن هذه القصص المتفرقة سردا ومن خلال هذا التأويل السردي لنظرية التحليل النفسي يعني أن قصة الحياة تنشأ عن قصص لم تروى بعد، ومن خلال النقاط التي صغناها بلسان ريكور نصل إلى أن الحياة المعاشة والمليئة بالمعاناة لا يمكن فهمها إلا من خلال القصص التي نرويها عنها، وهي هذه الحالة، حياة تروى وتعاش[3].

ما يفهم من هذا الجزء الثاني هو أن الحياة تروى كما تعاش وذلك أن يكون لها معنى وجب خضوعها للتأويل الذي يحوي الخيال وهدا الخيال يكون وسيطا بين الفعل والعناء اللذان يكونان نسيج الحياة وهذا الأخير يحاول السرد محاكاته وذلك من خلال نقاط وضعها ريكورهي:

1- أنه يوجد في الحياة فعل وعناء ومن خلال اللغة تؤول هذه الأفعال وتكون لها عدة معاني مألوفة ولها نفس المرتبة مع القصص المروية المعروفة.

1 - المرجع السابق، ص 49-50.
2 - المرجع نفسه، ص 50.
3 - المرجع نفسه، ص 52-53.

2- أنه في القيام بأي فعل فأنه يترجم بواسطة رموز مختلفة كالمثال الذي وضعه ريكور وهذه الإشارة الصادرة من فعل الإنسان تستند للغرض الذي وجدت من أجله.

3- توجد أحداث إنسانية تعاش ثم تروى فحياة أي فرد منذ بدايتها هي عبارة عن قصة في بداية نشوئها كذلك تحتوي أفعال ومعاناة تريد سردها وقصها، من هذا لما يمرض شخص ما ويذهب للمحلل النفسي ويسرد أحداث وقعت له وشظايا يحاول الطبيب النفسي أن يجمعها في قصة وبهذا هذه القصة لم تروى من قبل وهي من الواقع وبهذا الحال فالحياة التي يعيشها الأفراد لا تفهم إلا في إطار السرد وهنا هي تروى في الوقت ذاته.

وما نخلص إليه هنا كما قلنا في أنه عند التأليف لا تتوقف العملية على النص وحده بل على القارئ أيضا، فالقصص تعاش كما تروى وذلك بالقراءة كما أن الحياة تروى كما تعاش وهنا يزول التباين والاختلاف بين رواية القصة وعيشها وبين عيش الحياة وروايتها[1] وفي إطار هذا السياق يقول ريكور: **" أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية"**[2] أي تعرف الحياة أكثر في ظل السرد.

المبحث الثاني: المضامين الأخلاقية للسرد.

إن الذات والآخر يعتبران موضوعان في العالم أي هما جسدان ظاهران للعيان كل ذات ترى في الآخر جسما وهو يبادلها هذه الرؤية وتنشأ علاقة بينهما وهي علاقة تأثر وتأثير سواءا من الناحية السردية أو الأخلاقية بنوعيها، في إطار العلاقة بين الذات والآخر فإن الذات كي تحافظ على ذاتها وجب أن تحترم الآخر وتفي بوعودها له بتحملها المسؤولية وجعله يعتمد عليها ويكون الرقيب في هذا الضمير.

1 - جنات بلخن، بول ريكور والفلسفة، ص 141.

2 - نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الأول: الجسم الخاص "الجسد".

يرى ريكور بأنه يوجد كيان واحد بعينه يحمل دلالات متباينة نفسية ومادية وهذا مقارنة بالجسم البشري الذي هو جسم أي شخص وفي الوقت ذاته جسم المتكلم "أنا" وهنا يقول: **"لقد اكتفينا عندها بأن نعتبر أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجساد هو مجرد قيد لغوي حيث نتكلم على الأشياء كما نفعل دوما ونحن لم نتوان عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساما كذلك فلان كل شخص هو بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به"**[1] أي لما نعبر في اللغة عن الأشخاص فإننا نصفهم بالأجسام وهذا ما نفعله على الأشياء الأخرى وباعتبار هؤلاء الأشخاص أجسام فهي مختلفة من شخص لآخر لأن كل شخص يرى في ذات جسمه الخاص به حيث يتميز عن غيره لماله من صفات يعرف من خلالها وله طبائع مختلفة عن غيره وحركات وله شكله الفيزيولوجي الخاص وأسراره الكامنة، كذلك فوجود جسم واحد بعينه يحمل صفات خارجية مادية ظاهرة للعيان ويحمل خصائص نفسية كذلك عند القول بوجود جسم بشري هو يعبر عن جسم أي شخص وجسمي أنا.

-إن الجسد أو الجسم الخاص في وجهة نظر ريكور هو: **"واسطة بين الذات وعالم مأخوذ هو نفسه بحسب الدرجات المتغيرة لسلوكه أو قابلية تحقيقه"**[2] فهو بالنسبة لشخص ما يرى بأن جسده خاص به وحده لذاته وهو هيكل ظاهر للعيان ووسيط بين الذات الكامنة داخله والعالم الخارج عنه والمحيط به، كذلك وكما رأينا في الفصل الأول في المطلب الثالث من المبحث الثاني أن الجسد هو نافذة بين الذات والعالم حيث تعبر الذات من خلاله عن رغباتها فهي تتعرض للآخر المخالف لها وتنفتح عليه وهنا بوجود الغير فان الجسد هو وسيط بين الذات والآخر فترى الذات الآخر من خلال جسده ويقابلها الآخر برؤيته لها من خلال الجسد الحاملة له وكلاهما يوجدان في العالم.

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 591.

2 - المصدر نفسه، ص590.

في ظل انحرافات الذات ووقوعها في الأخطاء يدعونا ريكور إلى التفكر بوجود الآخر الذي يكوِّن معناها الحميمي وبوصفه عين الذات فالأنا والآخر يوجدان في العالم الموضوعي[1] ، أي الذات في تيهانها يكون الآخر هو عينها والحريص عليها بحميميته وكلاهما يوجدان في العالم.

تحدثنا فيما سبق عن أن الإنسان بوجوده في هذه الحياة يحس بالألم وهذا أمر معروف ولا يوجد سبيل للخروج منه ورغم هذا الحال فالحياة مستمرة وبما أننا نتحدث عن الجسد الخاص فأنه حسب ريكور يأخذ سمة السلبية فعن طريقه يحس الإنسان بألم فهو النافذة التي تطل بها الذات على العالم وهو الوسيط، كما قلنا فالإنسان يعيش مع الآخر ويتفاعل معه ومن أجل العيش الأفضل يتنافس الناس فيما بينهم ويخلق العنف وسطهم والشر، فيضر الناس بعضهم البعض ويضيق الإنسان للإنسان جميع أنواع الألم، وفي إطار الحديث عن الألم فإن ريكور يحدد لنا أشكالاً خفية للتألم وهي: **"عدم القدرة على السرد، ورفض السرد، والتشديد على ما يروى"**[2] وهذا يعني أنه توجد حالات يحس فيها الإنسان بشده الألم ولكنه يخبئها داخل نفسه وتبقى بينه وبين ذاته وبهذا لا يستطيع أن يسردها ويحيكها وعند حديثه في أي موضوع فأنه يشدد على أن لا يسرد ما يحس به من آلام ويراقب كلامه وفي هذا يذكرنا ريكور بأن القصة في روايتها تربط الفاعلين بالمتلقين للفعل أي لما يتعدى شخص على آخر بممارسته سلطة فينضره ويعامله على أنه مجرد متلقي للعمل وهذه قصص من الحياة الواقعية فتتشابك فيما بينها ومن خلال المعاملة السيئة فان الإنسان يحتقر ذاته ويكره الغير حين تفوق درجة التألم الوجع المادي هنا وكأن الإنسان حتى لو تألم جسديا فإن الألم النفسي أشد منه لدرجه لا يحس بالوجع المادي وبهذا فإن معظم الآلام هي التي يضيقها الإنسان للإنسان فالشر ينتج من العنف فيما بين البشر[3] هنا يقول ريكور: **"هنا تتقاطع السلبية الخارجية من الميتا-مقولة (...) للجسد الخاص مع السلبية الخارجية من الميتا-مقولة للآخر، إن سلبية تألم الذات عينها لا يعود من الممكن تمييزها عن سلبية الكائن الضحية**

1 - مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، ص10.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 592.

3 - المصدر نفسه، ص ص 592-593.

التي يعانيها الآخر غير الذات"[1]، أي الجسد الخاص له سلبيته وهي الألم كما للآخر هذه السلبية وهاتين السلبيتين خارجتان من بعد مقولة كل منهما " **الجسد الخاص والآخر** " ومن سلبية التألم في كل منها لا يمكن تمييزها، حيث لما تتألم الذات لا يمكن تمييزها في شدة ألمها مع الآخر وهو كذلك ضحية يعاني الألم .

يقر ريكور بعرفانه للفيلسوف مين دي بيران* الذي أعطى للجسد الخاص حقه **"لقد أعطى بعدا انطولوجيا مناسبا لاكتشافه الفينومينولوجي حين فصل مفهوم الجوهر و ألحقه بمفهوم الفعل- القول "انأ موجود" يعني القول "أنا أريد"، أنا أتحرك، أنا أفعل"**[2] يعني أن الفينومينولوجيا الخاصة بالأنا أعطاها بعدا وجوديا، حيث ترتكز على الجسد كفاعلية وجودية، فحسبه لما يقول شخص أنا موجود فيعني بأنه موجود بحركاته وأفعاله وبهذا كل شيء ظاهر ومجسد، فمحاولة بيران تتجسد في أنه خرج من دائرة الذات المغلقة في حدود الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر)- أي الذات توجه عند فعل التفكير فقط وهنا ترتبط بالعقل لا بالجسم- إلى فرض جسد يتعالى عن هذه الذاتية ويصبح كفعل له هوية في العالم الواقعي المعاش[3] نفهم من هذا أن بيران بعمله أنه مهتم بالبعد الوجودي فذات الإنسان تظهر من خلال الجسد الذي يقوم بأي فعل وبهذا هو حرر الذات من الكوجيتو الديكارتي وربطها بالجسم الخاص الموجود في العالم المعيش.

المطلب الثاني: آخرية الآخر.

توجد علاقة بين الذات والآخر غير الذات حيث الذات لا تتعرف على ذاتها إلا بوجود الآخر المخالف لها فهو يؤثر في الذات وبهذا تفهم ذاتها ويشكل الآخر الاختلاف والتنوع ويلغي تمركز الذات حول نفسها وانغلاقها على ذاتها ومن هذا الوضع تنفتح الذات على الآخر وتؤثر فيه وتتأثر به حيث يصبح: **"الآخر**

1 - المصدر السابق، ص 593.

* مين دي بيران Maine de Biran (1766-1824): فيلسوف فرنسي تقلد عدة مناصب منها الحرفة العسكرية ثم ميدان السياسة بشكل ثانوي ثم انتقل لمجال الدراسة لعدة سنوات وما أعطاه في مجال الفلسفة هو أن الكون والفرد لا يمكن تعقلها بمعزل عن بعضها البعض ومن مذكراته: انحلال الفكر.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص 665-666.

2 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 594.

3 - العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، ص ص 128-129.

هنا ليس فقط مجرد المقابل للعينه بل أنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه"[1]، هنا يعرفنا ريكور على علاقة الذات بالذات عينها حيث يرى بأن الآخر ليس فقط مجرد نظير للذات ومقابل لها يصبح معها بشكل أكثر تطابقا وحميميا بين الأنا والأنا عينه ومن هذا الموقف تتعرف الذات على ذاتها وتكتشفها من خلال وساطة الغير وباعتراف متبادل بينهما[2].

نتحدث عن التفاعل والتشابك والتبادل بين الذات المتأثرة والآخر المؤثر حيث لما ندخل في المجال السردي وعند المطالعة فإننا نتعرض لعالم القصة التي تحمل شخصيات أدبية وأحداث فتنتقل إلى عالم القارئ الذي هو الذات، وهنا القارئ يتأثر عند قراءته للقصة ويحس بما يقرئه فالأحداث والشخصيات الموجودة في القصة تؤثر فيه وكأنها الآخر بالنسبة للقارئ وهنا يتضح أن تأثر الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطا ممتازا[3]،بعد المرور على الجانب السردي تتعرض الآن إلى الجانب الأخلاقي حيث يأخذ تأثر الذات بالآخر السمات النوعية التي تنتمي إلى نوعين من الأخلاق الأولى الأخلاق الفعلية الغائية والثانية الأخلاق الواجبية التي تأخذ الطابع الإلزامي حيث عرفنا في دراستنا السابقة في الأخلاق بين التراثين الأرسطي و الكانطي بأن ريكور أعطى الأولوية للأخلاق الغائية على الواجبية وهنا يقترح تعريفا لها "بأنها العيش الجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"، وهذا التعريف يأخذ في الحسبان أنه لما يكون هناك حياة هنيئة وخيرة لابد من وجود الرعاية المتبادلة بين الذات والآخر حيث توفر الذات الرعاية للآخر وتتلقاها منه[4].

من خلال هذا نرى أن علاقة تأثر الذات بالآخر تجد طريقها على المستوى الأخلاقي بجانبيه الواجبي الإلزامي والغائي الهادف إلى تحقيق الحياة الخيرة الحسنة مع الآخر ولأجله في كنف العدالة التي تحملها المؤسسات وهذا الجانب الواقعي أولاه ريكور أولوية على الواجبية ووضعه كتعريف مقترح للأخلاق، كذلك في إطار تأثر الذات بالآخر وأثره في هذه الحياة اقترح ريكور مصطلح الرعاية الذي يقوي هذه العلاقة بينهما.

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 594.
2 - العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور، ص 139.
3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 608.
4 - المصدر نفسه، ص608.

إضافة إلى هذا تحدث ريكور عن مظهر من مظاهر التفاعل بين الذات الآخر والتأثير فيما بينهما وهو الصداقة حيث يقول: **"من أجل أن يكون المرء صديق ذاته بحسب الفيلاوتيا (صداقه الذات) (philoutia) الأرسطية عليه أن يكون قد سبق له ودخل في علاقة صداقة مع الآخر كما لو كانت الصداقة للذات عينها تأثيرا ذاتيا مترابطا ترابطا وثيقا مع التأثر بالغير الصديق ومن أجله"**[1]،هذا يعني أن ريكور يضع شرطا للمرء الذي يريد أن يخلق صداقة بينه وبين نفسه وذلك أولا عليه المرور بالآخر وإقامة علاقة صداقة ومودة معه وهذه الصداقة بينه وبين ذاته في ترابطها وتأثيرها تكون بنفس الوزن مع التأثر والترابط بالآخر وهو الصديق وبهذا فالعلاقة بين الذات والآخر تظهر في الصداقة فكما يحب الفرد أن يكون صديق ذاته عليه أن يكون صديق غيره بنفس الدرجة وهنا نكمل حديث ريكور حيث: **"الصداقة تغني عن العدالة، لأنها فضيلة من (أجل الآخر) بحسب كلمة أخرى لأرسطو"**[2]، أي هنا لما أعطى أرسطو للصداقة صفة الفضيلة التي تكون لأجل الآخر هذا معناه أنها تحافظ على العدل في ذاتها وعند الحديث عنها فأنها تعني الحديث عن العدالة، وهنا الصداقة تفتح المجال لممارسة الذات لأفعالها في ظل وجود الآخر واحترامه وتتخلص من انزواءها على ذاتها، وتقوقعها بتعرفها عليه ومصادقته وهنا يكون الدور متبادل بين الذات والآخر غير الذات.

يقول ريكور: **"كنت قد عرفت بأن الآخر ليس أحد مواضيع (objets) أفكاري، ولكنه مثلي فاعل حقيقي للفكر، وأنه يدركني أنا نفسي كآخر غيره هو وأننا معا نستهدف العالم كطبيعة مشتركة"**[3] هنا دائما وفي إطار الحديث عن الذات والآخر من الناحية الأخلاقية ترى الذات بأن الآخر ليس مجرد آخر تفكر فيه بل هو جسد متمثل مثله مثل الذات وهو كذلك يمارس فعل التفكير ويرى بأن هذه الذات بالنسبة إليه كآخر وكلاهما يوجدان في جسدان في هذا العالم، هنا نجد هوسرل **"يتكلم عن التعولم**

1 - المصدر السابق، ص ص 608-609.

2 - المصدر نفسه، ص609.

3 - المصدر نفسه، ص 612.

(mondanéisation) ... يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم"[1] أي الذات ترى ذاتها كشيء من الأشياء الموجودة في هذا العالم.

يتحدث ريكور عن الذات والآخر عن ذكريات كل منهما حيث أنه لا تعيش الذات ذكريات الآخر والعكس فلكل خصوصياته وذكرياته التي يعيشها وفي هذا فما قيل عن الذاكرة: **"إن سلسلة ذكريات الآخر لا تأخذ إطلاقا مكانها داخل سلسلة ذكرياتي الخاصة بي"**[2] هذا يعني أن الآخر يعيش ذكرياته الخاصة به وحده ولا يمكن أن يتعدى على ذكريات الذات فما تعيشه الذات لا يكون معيوشا للآخر.

يسمي ريكور خصوصية الذات التي تعيشها وكذلك الآخر أنها سمة سلبية مزدوجة بينهما أي لكل ذكرياته الخاصة هذه الصفة كلاهما يحملها وهنا هوسرل يتدخل ويضيف سمة ايجابيه وهي ما اكتشفه "الإهداء" أو "التقدمة" (présentation)، حيث تفهم الذات بأن الآخر موجود مثلها فتدرك جسمه كجسد مثل جسدها[3] أي الذات هي جسد والآخر بما هو جسم فلما ترى أناه هي كذلك جسم مثلها.

يقول ريكور: **"إننا نفهم جيدا بأنه فقط أنا متجسدة أي أنا في جسمها الخاص بها تستطيع أن تشكل زوجا مع جسد أنا أخرى"**[4]،هذا معناه أنه في هذا العالم توجد أجسام وفي كل جسم أنا متجسدة في هذا الجسم الخاص بها وهي تستطيع أن تقترن مع جسد أنا أخرى في جسمها الخاص بها كذلك، وبهذا نفهم أنه يوجد تشابه بين الأنا والأنا الأخرى في الأجسام كل أنا في جسمها ترى الآخر شبيها لها في جسمه وليس غريبا عنها فلما الأنا تمارس فعل التفكير فالآخر له كذلك أن يفكر ولما تمارس عملهما فأنها تتحمل تبعاته الأخلاقية فالآخر كذلك له بالمثل أن يمارس ويتحمل تبعات أفعاله وكل ما هو معروف في الحياة اليومية فأنهما يتشابهان فيها غير أنهما لا يتساويان كما قلنا فلأنه لكل خصوصياته وذكرياته.

1 - المصدر السابق، ص613.
2 - المصدر نفسه، ص614.
3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4 - المصدر نفسه، ص615.

يعيدنا ريكور في إطار الحديث عن الذات والآخر إلى إيمانويل ليفيناس الذي يرى الآخر في وجهه أي وكان ظهور الآخر معبر عنه من خلال وجهه ويقول ليفيناس: **"حيث يرتفع وجه الآخر في مواجهتي أو أعلى مني فهو ليس مجرد ظهور أستطيع أن أضمه إلى داخل حرم تصوراتي الخاصة بي بالطبع الآخر يظهر وجهه يجعله يظهر غير أنَّ الوجه ليس مشهدا أنه صوت، هذا الصوت يقول -لا تقتل-"**[1] هذا يعني أن الذات عند حديثها عن الآخر فهي ترى وجهه في مواجهتها وعند ظهوره لا يمكن أن تضعه ضمن تصوراتها ،لأن وجهه ليس مجرد صورة مقابله لها وكفى بل هو صوت ينبه الذات ويحذرها من فعل القتل وهذا فيه أمر "لا تقتل" وبهذا فالآخر يترك الخيار لهذه الذات ويدعها تتحمل تبعات أفعالها وبهذا تصبح مسؤولة أمام وجهه، حيث **"إن الالتقاء بالآخر هو دفعة واحدة مسؤولة اتجاهه"**[2]، أي الذات تبدأ مسؤوليتها عندما تتلاقي وجها لوجه بالآخر.

في إطار الحديث عن كل من إدموند هوسرل وإيمانويل ليفيناس يرى ريكور بأن كل من حركة الذات نحو الآخر وحركة الآخر نحو الذات لا تلغي إحداهما الأخرى لأن ما أتى به هوسرل عن علاقة الذات بالآخر كان في إطار بعد معرفي للمعنى أما ليفيناس فأنه وضع الذات والآخر في الإطار الأخلاقي للأمر حيث تتحمل الذات مسؤولية أفعالها[3].

أي أنه في نظر هوسرل علاقة الذات بالآخر كانت في إطار التشابه بينهما وعدم التساوي وهذا من الناحية المعرفية أما ليفيانيس حدد علاقة الذات بالآخر على مستوى المقابلة وجها لوجه بتلقي الذات للآخر مع الأمر بعدم الإساءة إليه، وهنا حسب ريكور فإن كلاهما تلغي الأخرى.

1 - المصدر السابق، ص 618.

2 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65.

3 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص626.

المطلب الثالث: الضمير.

إن الإنسان يعيش مع غيره في هذا العالم وهو يهدف لتحقيق الحياة الخيرة لبلوغ السعادة وهذا في ظل القانون والعدالة ووجود قيم مثل الصداقة والاحترام والرعاية، حيث لما يصاحب غيره فأنها تنشأ بينهما صداقة فيها الاحترام المتبادل وكذلك الرعاية ومن هذا لما يقابل الآخر فإن الآخر يستطيع الاعتماد عليه وبالتالي فهو قادر على تحمل المسؤولية، مثلا: لما يقطع وعدا على غيره فأنه يستطيع أن يفي به والذي يحفز على الوفاء بالوعد هو الضمير الكامن في كل نفس.

الضمير هو الوجدان وهو المكان الأصلي لديالكتيك الذات و الآخر ويمثل الصوت والنداء وهذا الضمير يتخذ شكلين:

الأول: يسميه ريكور الضمير المعذب: هنا عند الإحساس بالخطأ وعدم الاعتراف به.

الثاني: فيطلق عليه فرضية الضمير المرتاح حيث الذات لما تفي بوعودها وتخلص ذاتها من كل دين أو أي شيء يؤرق ضميرها فهي بهذا ترتاح[1].

إن الضمير هو كامن في وجود الأشخاص هو الصوت والنداء الذي يتكلم في كل شخص عند الحاجة وبهذا له وجهان ففي حالة ارتكاب فعل إساءة فان الضمير يعذب صاحبه أما في حالة أن الشخص عمل حسنا فإن ضميره يكون مرتاحا.

كذلك وحسب ريكور أنه عند الحديث عن الضمير فأنه يكون في أخلاق الغائية حيث يتحرك لما يسعى الناس للعيش الجيد الخير مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة وكذلك لما يكون في أخلاق الواجب فأنه يتحرك بحكم الإلزام والاقتناع[2] مثلا نجد الأشخاص الذين يسعون لحياة جيدة فإن سلطة الضمير فيهم تتحرك ويحترمون بعضهم لتحقيق الخير ويكون مع الآخر ولأجله وبهذا تحقق العدالة، أما الضمير الكائن على مستوى القانون فإن الأشخاص في ما بينهم يتعاملون بالقدر الذي يرضونه لأنفسهم وهذا في إطار الواجب.

1 - المصدر السابق، ص626.

2 - المصدر نفسه ، ص 627.

بوجود نوعين من الضمير المرتاح والمعذب يخبرنا ريكور أنه للخروج من هذه الحلقة المفرغة أن نلحق الضمير نفسه بظاهرة الإقرار[1]، يعني أنه للحديث عن الضمير دون نوعيه هو أن الذات عندما تضع وعودها يجب أن تفي بها لترتاح وان تقر بكل ما يعذبها ولهذا يبقى الضمير في الذات كرقيب عليها وموجه لها لأنه أعلى سلطة منها.

يرى ريكور بأن الضمير مرهون بالمعتقدات الشعبية حيث ما جاء به الأجداد من معتقدات يبقى هو السائر والمسموع وهو المحرك للضمير الموجود في كل شخص ولهذا تنتقل هذه الأعراض من جيل إلى جيل ويتوارثونها ويسميها ريكور "بالبعد الأجيالي"[2]، وفي هذا التوجه يعرضنا ريكور لفرويد في قوله: **"إن الضمير الأخلاقي هو اسم آخر للأنا الأعلى الذي يرجع إلى التماهيات (المترسبة والمنسية والمكبوتة) لصور الآباء والأجداد"**[3]، هذا يعني أن الضمير الأخلاقي هو حسب فرويد الأنا الأعلى الذي يراقب الهو لما يحويه من مكبوتات ويوجه الذات في القيام بأفعالها إلى ما هو سائد في المجتمع حيث لا تتجاوز ثقافة المجتمع في عاداته وتقاليده.

المطلب الرابع: الخطأ والغفران.

إن الإنسان له القدرة على التكلم والتواصل مع غيره والقيام بأعماله وممارساته في هذه الحياة، كذلك يستطيع أن يمارس السرد ويروي قصة حياته بما مرَّ عليها من أحداث بخيرها وشرها وحلوها ومرِّها، وما يرتكبه الإنسان من أفعال فإنه يستطيع أن يتحمل أعباء أعماله لأنه هو صانعها وهو مؤلفها، وما مرَّ عليه في حياته يمكن أن يتذكره، وبهذا فذاته قادرة على التذكر، حيث لما يريد الشخص أن يروي ما حدث له لابد من أن يلجأ لذاكرته، غير أنها لا تستطيع استيعاب كل ما مرَّ به في تجاربه اليومية وبهذا فسرده يمر كذلك عبر

1 - المصدر السابق، ص637.

2 - المصدر نفسه، ص647.

3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

النسيان، أيضا فالذاكرة هي الحافظة التي تحفظ التاريخ أولا[1]، يعني أن الذاكرة عنصر مهم لسرد أحداث الماضي سواء تعلق بالفرد أو تاريخه، مثلاً لو نعود للماضي نرى أن تاريخ البشرية مرَّ بحروب وصراعات وآلام وعانى الناس كثيرا شتى أنواع العنف و الهيمنة والسيطرة، حيث كان القوي يأكل الضعيف وأصل كل هذا الشر الموجود مع وجود البشر، والإنسان كما عرفنا ريكور هو ميال بطبعه للوقوع في الخطأ بسبب هشاشته ولا عصمته وبهذا يقع في الشر وهذا ما يجعله يفتح باب الألم والحزن سواء لنفسه أو لغيره، لكن بمرور الزمن يبقى يتذكر ما حصل له، وكذلك هو معرض للنسيان، لا يخفى علينا أنه مهما يكن يبقى جانب طيب في داخله يجعله يتغاضى عن ما حدث له ويكون مسامحا لغيره، وهنا يدخل الصفح والغفران، حيث إن: **" الصَّفح والغفران يتطلب وجود إساءة، أي اعتراف الآخر بارتكاب الإثم".**[2]

هذا يعني أن الإنسان لمّا يصفح عن غيره لابدّ من وجود سبب وهو الإساءة والظلم من طرف الآخر كذلك يقول ريكور:**" لا يمكن هناك غفران إلا حيث يمكننا أن نعلن أنّه المذنب ،ولا يمكن إلاّ أن نتّهم بناءا على أفعال يمكن أن تنسب إلى فاعل يعتبر نفسه صانعها الحقيقي"**[3]، يعني أنّ الغفران لا يكون إلاّ بوجود ذنب مقترف من طرف شخص ما واتهامه لهذا الفعل الخاطئ يكون لسبب ظاهر منسوب إليه وهو من افتعل الأمر.

إنّ الاعتراف بالخطأ أو الذّنب ينبثق من عمق الهوية الذاتية وهو الإقرار،فلمّا يرتكب الإنسان خطأ ما فإنّه يقرّبه و هذا الإقرار نابع من الذات و يقابله الغفران الّذي هو موجود كما توجد الحكمة و الجنون.[4]

إنّ ما يذكّر الفرد بتاريخه هو الذّاكرة فهي الّتي تحمل أحداث الماضي لكلّ جوانبها سواءا عند نشوب العنف أو عند الاحتفالات لإحياء ذكرى معيّنة، و هنا الذّاكرة تبقى في حيرة عن أي تاريخ تتحدّث و تستعيده من جديد و أي تاريخ تنساه ،والحل هنا يوضّحه ريكور: **"يكون في التّوصّل إلى ذاكرة عادلة ،ذاكرة**

1- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر،جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص ص 11-14.
2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 37.
3- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 665.
4- المصدر نفسه، ص 673.

متوازنة بمعنى ما،ذاكرة تستطيع أن تنسى و تخرج من الحزن ومن التّاريخ الشّقي المعذّب و المؤلم وأن تسامح وتغفر حتّى دون أن تنسى بالضرورة"[1]،يعني أنّه رغم المآسي والآلام الّتي يعانيها الإنسان و تذكّره للماضي الشّنيع الّذي حمله التّاريخ فإنّ له إمكانية العفو والمسامحة عند الإساءة رغم عدم نسيانه و ذلك عن طريق ذاكرته الّتي يمكنها النّسيان والخروج من الواقع المحزن.

ريكور لا يلغي العنف وهو يعترف به و بهذا يريد أن يكون منصفا نحو ما عانته البشريّة بوصفه للذّاكرة العادلة و المنصفة الّتي تدعو للتّغلب على الحزن رغم الآلام وتطمح للوصول إلى السّعادة وبهذا فهو يستهدف الغفران والعلو والترفع الذي يقابل الذنب والخطأ ويرمز إلى السماحة التي هي عطاء من دون مقابل تعلو عن كل الجراح، وهذا كله لا يأتي من الفراغ، فريكور قد عانى في حياته خلال الحرب العالمية الثانية وعانى المأساة بكل معانيها من خلال ما مرَّ عليه بفقدانه لأفراد عائلته ورغم ما مرَّ به إلا أنه لم يبقى منغلقا على ذاته بل دعى للتفكير في الجانب الإيجابي لاستمرار العيش وهو الخير متأثرا بكانط الذي أقر بوجود جانب خير في الفرد يدعو إلى التعايش والتآلف بين الناس رغم أنه يوجد الشرط المتجذر في الإنسان إلا أن الجانب الخيِّر هو أعمق من تجذر الشر وهو غائر في أعماق الإنسان.[2]

ومن هذا رغم الآلام التي مرت بها البشرية فكل إنسان في ذاته له أن يسامح ويغفر لنسيان الماضي للتفكير في مستقبل مشرق مليء بالسعادة.

1- المصدر السابق، ص 18.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خلاصة الفصل:

ما نستنتجه من ما سبق ذكره هو أنه لكل فرد هوية تتكون عبر الزمن وعند الحديث عنها تصبح سردية وهي تخص الذات والغير فلكل هويتيه، وبهذا يمكن إخضاع كل ذات لعنصر السرد ويكون هناك عيش وسرد، بحيث ما يعيشه الفرد له المجال للدخول في عالم الحكايات والروايات، وما يروى يمكن أن يعاش من خلال نشوء علاقة بين القارئ وعالم النص، ومن الناحية الأخلاقية توجد علاقة تأثير وتأثر بين الذات والآخر ولكل منهما ضميره الحي لمواصلة الحياة لتحقيق الوعود، كذلك ذكرنا بأنه من أخطأ في حق غيره له أن يطلب العفو وللآخر مسامحته وإكمال الطريق معه.

خاتمة

خاتمة:

من خلال دراستنا المتواضعة لموضوع الفكر الأخلاقي الذي تناوله فيلسوف الإرادة بول ريكور الذي احتل مساحة هامة في الساحة الفكرية و الفلسفية المعاصرة و لنا أن نقول أن نقطة البداية في دراسة الفكرة الأخلاقية عند بول ريكور من خلال الإرهاصات السابقة له و الدراسات التي تأثر بها والاتجاهات الفلسفية المختلفة التي تبلور من خلالها فكره المتميز وبُعد النظر الذي اختص به مجمل أعماله الفكرية في تناوله مسألة الأخلاق التي خصصنا لها دراستنا،نخلص لجملة من النتائج:

- أنّ الذات التي تناولها ريكور بالحديث هي الذات التي هُمِّشت من طرف ماركس ونيتشه وفرويد، حيث الأول أوْلَى أهمية للممارسة الواقعية على الوعي ورأى بأنَّ التفكير ينطلق من الواقع إلى الخيال فتتكوّن الإيديولوجيات،أما الثاني فقد أذلها و أوْلَى أهمية للجسد ووضعه كأداة للتفكير و اهتم بالسوبرمان، أيضا الثالث أوْلَى الأسبقية و الأهمية للجانب اللاواعي في الفرد ووصف وعي الإنسان بالكاذب و حسبه كل الحياة النفسية هي التي تُسيّر الفرد و بهذا يجهل ذاته بعدم معرفته ما يجول بداخله، ومن هذا الاحتقار خرجت الذات محطمة إلا أنها داوت جروحها بفضل الآخر وهو عينها والذي له الدور في أنها تتعرف على ذاتها، وهذه الذات لّما تنظر في داخلها فإنها ترى اللاتناسب الموجود في داخل الجسد وهنا تتعرض للوقوع في كل ماله علاقة بالشر و الآلام و للتعبير عن هذا الوضع تستند للرموز للاعتراف به.

- لقد ارتبطت نظرة ريكور للأخلاق باستحضار نوعين من التراث الأول: يوناني بحسب المعلم الأول أرسطو الذي ابتدع الأخلاق التي ترمي لغاية و هدف و يسعى لها البشر وهي الحاملة لكل معاني الخير بحيث يصلون إلى السعادة مع بعضهم البعض و يتعاملون في إطار العدل و المساواة بحيث يأخذ كل فرد نصيبه وما يستحقه في المجتمع و تنشأ بينهم علاقات الصداقة و الرعاية وهي طويلة المدى ولا تنتهي إلا بانتهاء أصحابها، والتراث الثاني الذي أتى به الفيلسوف الألماني كانط الداعي للواجب لأجل الواجب فهو ليس له غاية سوى الخير في ذاته و هذا حسبه لا يظهر إلا من خلال الإرادة الخيرة و الصالحة التي تضع قوانينها في إطار الواجب لتصبح

قانون كلي يتعدى حدود الزمان والمكان و هذا ما يخدم أخلاق الواجب التي ينبني عليها الاحترام فلما تضع الذات قانون ما وجب أن تقدره و تحترمه لأنها هي المشرعة له و كذلك في ظل احترام الواجب تكون العدالة موجودة وبحسب التفاوتات الموجودة بين البشر حيث تأخذ بالحسبان الفروقات بينهم وتعمم العدالة بالقيام بالواجبات و نيل الحقوق المستحقة.

- لّما كانت أخلاق الغائية تسعى للعيش الكريم مع الآخر ولأجله في ظل مؤسسات عادلة، كانت أخلاق الواجب تسعى إلى وضع قوانين أخلاقية كونية إلزامية ونابعة من الإرادة الإنسانية.

- نجد السياسة وكذا الاقتصاد أدخل عليها ريكور الأخلاق، فالذي يحدث في الدول من عنف سياسي وهيمنة اقتصادية لا يمكن تخطيه إلا في ظل نظام قيمي لحل هذه الأزمات و بهذا تنشأ دولة القانون و الحق في ظل النظام الأخلاقي الذي يحفظ حقوق المواطنين وذلك بمساهمتهم في اتخاذ القرارات في كنف الديمقراطية وهناك يكون حرية للتعبير وتبادل للآراء بدخول أخلاق التواصل التي تأخذ طابع صوري، بحيث يتفاعل الناس فيما بينهم بواسطة اللغة التي تخرج عن حدود الدولة ليتشارك العالم في الحوار للوصول إلى أخلاق كونية تشمل الكل ويلتزمون بها.

- إن الذات و الغير اللذان تحدث عنهما ريكور الحياة التي يعيشانها في هذا العالم هي حياة مروية من خلال سردها و بالحديث عنها تتشكل هويتهما السّردية التي تعبر عن تجاربهما اليومية في الزمن ويتميز الأفراد عن بعضهم من خلال طبائعهم التي تعودوا على فعلها طيلة مراحل حياتهم، أيضا لتعرف الذات ذاتها وجب خضوعها للتأويل و ذلك من خلال رموز تكون عند وضعها في القصص التي تعاش عندما تتصل بالقارئ الذي يمثل الآخر بالنسبة لها.

- اتجه ريكور إلى اعتبار الذات و الآخر جسدان ظاهران للعيان ويتبادلان العيش معًا ويتعرضان معًا للعنف حيث أنّ الإنسان يذيق الألم لمن هو من نفس جلدته وبهذا الجسد يأخذ صفة السلبية لكل منهما وهو المعبر عن وجودهما ويظهر أيضا بين الذات و الآخر في علاقة تفاعل و تأثير و تأثر في الجانب السّردي وكذلك على

المستوى الأخلاقي بجانبيه الواجبي و الغائي الذي هدفه تحقيق السعادة في ظل القانون،كما لا ننسى أنه ليحي الأشخاص هذه السعادة يجب أن يكون لهم حس المسؤولية عند إعطاء الوعود ومن يحركها هو الضمير الحي الذي تحمله كل ذات و يأخذ أعلى سلطة منها إذن يعيش الإنسان حياته بكل ما تحمله من أفراح و أقراح و يبقى يتذكرها و يسترجعها خاصة ما يتعرض له من حروب و نزاعات.

نقول جاء ريكور لرد الاعتبار للذات الإنسانية التي عانت الحروب و النزاعات و الإهانات و لم يبق لها في نظره سوى تذكر كل هذه المجريات الأليمة معتبرا أنها تحمل جانب من الخير داخلها يعطي لها القوة لتسامح وتغفر لغيرها، ومن هذا نستنتج أنه فيلسوف عظيم لا يتكلم من فراغ بل يتكلم انطلاقا من ما مر على حياته المليئة بالأحزان و المعاناة.

ونختم حديثنا بأنه إذا كان بحثنا هذا قد حاول تغطية جزء من فكر بول ريكور و المتمثل في معالجة المسألة الأخلاقية فإن جوانب كثيرة مازالت بحاجة إلى البحث و الدراسة .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

1. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر، جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

2. بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر،جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.

3. بول ريكور، بعد طول تأمل، تر، فؤاد مليت، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006.

4. بول ريكور، صراع التأويلات، تر، منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2005.

بول ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر، عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2008.

5. بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر، وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003.

6. بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2002.

7.بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر، محمد برادة -حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.

8. بول ريكور، الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي ج 2، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2006.

ثانيا: المراجع

1. أبو النوري حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف، أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، سنة الطبع 2012.

2. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر، أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1924.

3. إمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر، غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2008.

4. إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر، عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، 1925.

5. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر، سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط2،2004 .

6. جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر، عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.

7. جان غراندان، المنعرج الفينومينولوجي للهيرمنيوطيقا، تر، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط01، 2007.

8. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط01، 1992.

9. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط01، 2005.

10. حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، دار الساقي، بيروت، ط02، 2016.

11. حنة أرندت، في العنف، تر، إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط01، 1969.

12. ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور-، تر،سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 1999.

13. رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.

14.الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، ط01، 2005.

15.عادل مصطفى، صوت الأعماق: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2004.

16. عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003.

17. فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب، سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.

18. فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر، فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د.ط)، 1938.

19. محمد عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط02، 1999.

20. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.

21. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط07، 2005.

22. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ط01، 2007.

23. ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر، فتح الله محمد مشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.

24. وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، تر، علي عبد المعطى محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط02، 2000.

2/المعاجم والموسوعات

1/2/ المعاجم

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د.ط)، 1983.

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

3.جورج طرابشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.

2/2 الموسوعات

1. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

2. على عبود المحمداوي، مجموعة من الأكادمين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ، تقديم، علي حرب، دار الأمان، الرباط، ط1، 2003.

3/ المجلات و الدوريات

1. مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 6، صيف 2015، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 5 أفريل ،2016.

2. منى طلبة، مجلة أوراق فلسفية، تحرير، أحمد عبد الحليم عطية، العدد 10، القاهرة، 2004.

4/ الرسائل والأطروحات

1. العربي ميلود، الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علوم الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011.

2. بومانة محمد، الأصول الفلسفية للتربية عند كانط، رسالة الدكتوراه في فلسفة التربية، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الجزائر، 2012-2013.

3. جلول مقورة، نقد الخطاب السياسي للحداثة عند يورغن هابرماس ، مذكرة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2007-2008.

4. عماري خيرة، الإنسان في فلسفة كانط، مذكرة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005-2006.

5. موالك فاطمة الزهراء، رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور -نموذجا-،مذكرة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، 2013-2014.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة **أ-د**

الفصل الأول: مفهوم الذات عند بول ريكور

تمهيد:..... **06**

المبحث الأول: نظرة فلاسفة الشك للذات..... **07**

المطلب الأول: الذات عند كارل ماركس..... **08**

المطلب الثاني: عدمية المعنى عند نيتشه. **10**

المطلب الثالث: تغليب فرويد للاوعي على الوعي أو اهتمام فرويد باللاوعي..... **12**

المبحث الثاني: كيفية فهم الذات..... **15**

المطلب الأول: ضبط الذات فلسفيا..... **16**

المطلب الثاني: تصدع الكوجيتو وإصابته بجروح..... **18**

المطلب الثالث: منزلة الذات بين الكائن الأعلى واللاكائن. **21**

المبحث الثالث: وجود الشر من الإمكانية إلى الواقع..... **22**

المطلب الأول: مبدأ الهشاشة فكرة إمكانية الشر..... **23**

المطلب الثاني: تجربة الشر بين الألم والبؤس **24**

المطلب الثالث: تأويل الرمز والأسطورة في مسألة الشر..... 26

خلاصة..... 32

الفصل الثاني: الأخلاق بين التراثين الأرسطو طاليسي والكانطي

تمهيد:..... 34

المبحث الأول: التراث الأرسطو طاليسي- أخلاق الغائية-. 35

المطلب الأول: الحياة الأخلاقية "الحياة الخيرة"..... 35

المطلب الثاني: مبدأ الصداقة والرعاية..... 37

المطلب الثالث: المكون الثالث للاستهداف الأخلاقي "العدالة"..... 42

المبحث الثاني: التراث الكانطي- أخلاق الواجبيَّة-..... 44

المطلب الأول: العالمية الأخلاقية..... 45

المطلب الثاني: مبدأ الرعاية والاحترام والمعيار..... 50

المطلب الثالث: الحس بالعدالة..... 53

المبحث الثالث: الحكمة العملية..... 56

المطلب الأول: الطابع المأساوي للوجود..... 57

المطلب الثاني: الأخلاق و السياسة. 60

المطلب الثالث: أخلاقيات التواصل..... 64

خلاصة 67

الفصل الثالث: الهوية السردية في مختبر الحكم الأخلاقي

تمهيد:..... 70

المبحث الأول: الهوية السردية والذات "السرد لمعرفه الذات"..... **71**

المطلب الأول: الهوية السردية..... **71**

المطلب الثاني: الذات في ظل السرد..... **74**

المطلب الثالث: العيش والسرد..... **75**

المبحث الثاني: المضامين الأخلاقية للسرد..... **79**

المطلب الأول: الجسم الخاص "الجسد"..... **80**

المطلب الثاني: آخرية الآخر..... **82**

المطلب الثالث: الضمير..... **87**

المطلب الرابع: الخطأ والغفران..... **88**

خلاصة الفصل **91**

خاتمة **93**

قائمة المصادر و المراجع..... **97**

فهرس المحتويات..... **-**

تم بحمد الله