الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عباس لغرور – خنشلة –

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم: العلوم الاجتماعية

شعبة: الفلسفة

الرقم التسلسلي:.....

سؤال الغيرية في فلسفة بول ريكور

مذكرة مكملة نيل شهادة الماستر الأكاديمي شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبتين:

- آسيا سعودي
- العطرة بلعيدي

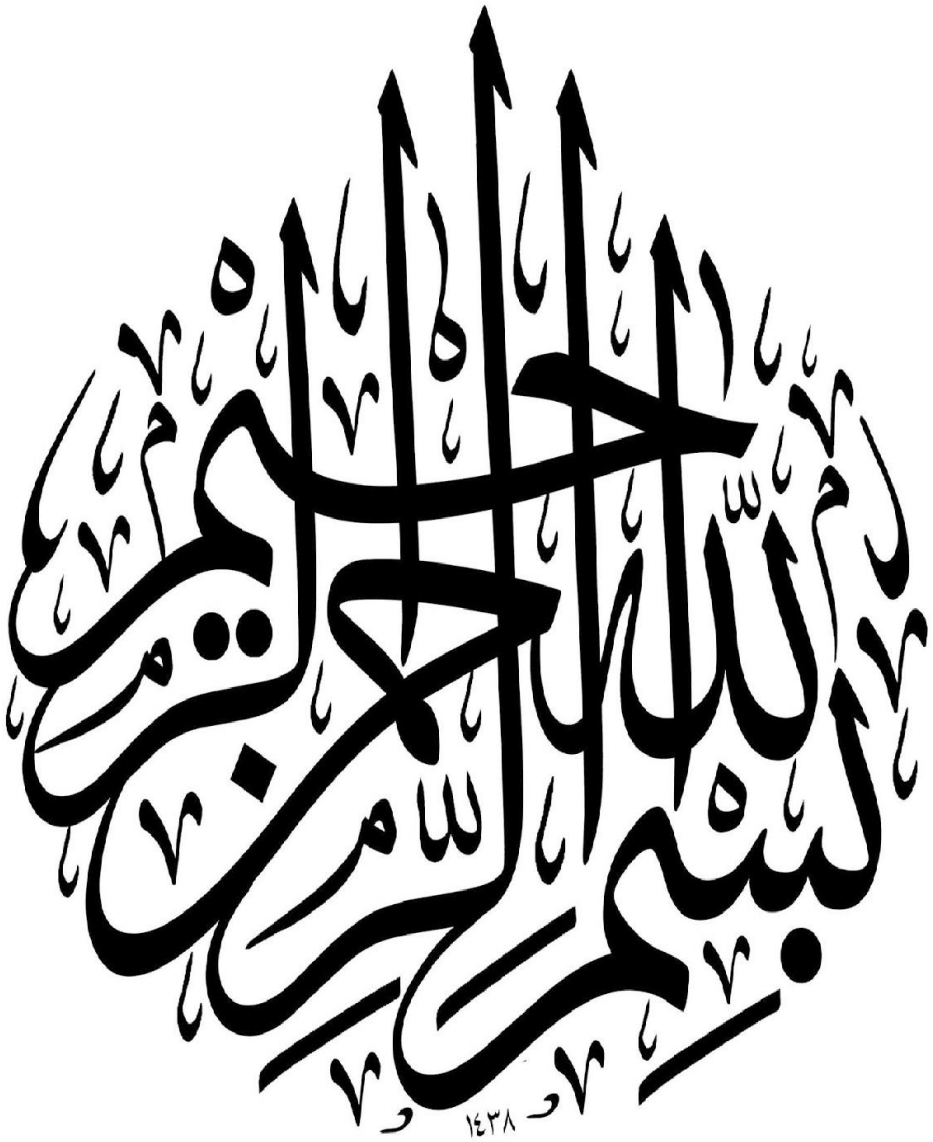
تحت إشراف الدكتورة:

• فرفودة فاطمة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة	الرتبة العلمية
أ.مليكة عمرون	رئيسا	أستاذ مساعد–أ–
د.فرفودة فاطمة	مشرفا و مقررا	أستاذ محاضر–أ–
د.محمد أمين زدك	ممتحنا	أستاذ محاضر–أ–

السنة الجامعية: 2022–2023


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

شكـــر وتقـــدير

يتراءى لنا وكأن للكلمة صرف معنى اعتباطي لا يؤدي الحاجة
أو محض دلالة متداولة، إعتادت على أن تسمعها الآذان، دون تقدير
أو مجرد ضرب من اللغات، يكتسي طابع الأدب والتملق
قد لا تفي كل استعارات المدح ومفاهيم الثناء حق مكانتك
فأنت تستحقين من الكلمة أكثر من إعتبار...واعتبار
فمثلنا مثل الغريق الذي وجد في النهاية زورقًا للأمان، أو فاقدًا للبصر
وقد لاح بجانب فكره بصيصًا للنور، ذلك الزورق، وذلك النور
إنما تحركهما إرادة فاعلة، هي إرادة حب العمل والبحث
منك أستاذتنا الكريمة "فرفودة فاطمة"،فتشجيعاتك على خوض غمار هذا الموضوع الرحيب
كانت تحمل القوة والعزيمة وحب الوصول، فشكرنا لا متناهي لأنك كنت نعم الناصح والمجيب
فمتابعتك للموضوع البحثي حتى اكتمل وانتظم صلبه فكان:
وجودًا
وذاتًا
وتحقق عالمًا يكتب:
ذاتا
وغيرًا.
شكرًا دكتورة
إلى كل أساتذة قسم الفلسفة كل باسمه وكل بمقامه، باقة ورد وريحان وياسمين لكم جميعًا
تنثر عبقها عليكم أساتذتي الأفاضل،(معيرش، مولف، نعمون، زدك، هري، عمرون، مداسي) كنتم من
خيرة البناة لقلائع العلم، وسلم نجاحنا يُسرعلى أيديكم، فأنتم أحفاد لإبن باديس لا يشق لهم غبار
وأنتم الإكسير، أنتم البناء، أنتم الضياء الذي ترسم به ظلالنا.
ووافر الشكر إلى الأستاذة الدكتورة رئيسة قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية
"شيحاوي سمية"
التي كان لها الفضل في إتمام مشوارنا الذي كان حلمًا فأصبح واقعًا بفضلها
تقديرًا واحترامًا منا أستاذة.

س.آسيا ب.العطرة

إهــداء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

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

سورة البقرة الآية (32)

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولم نكن لنصل لولا فضل الله ونعمه

أهدي ثمرة هذا العمل إلى:

- روح والدي تغمّده الله برحمته وأسكنه الفردوس الأعلى.
- إلى الوالدة الكريمة أطال الله في عمرها.
- إلى أخي وأخواتي وأبناءهم خاصة محمد عبد الجليل ومعاذ سندي في الحياة
- إلى من قاسمتني هذا العمل أختي **العطرة بلعيدي** رمز المحبة والإيثار والكرم.
- إلى جميع أساتذتي بقسم الفلسفة، وزملاء الدفعة، وكل من تلقيت منهم النصح والدعم لإتمام هذا المسار.

س.آسيا

إهـــــــــداء

عندما أقلب دفاتر أيامي أجد حلمًا... أملا...وسط زحام متاعبي...
لكن في مقابل ذلك بزغ بصيص من بعيد يناديني تأهبي و ابدئي...
«...قد أنسى التعب... قد تغفل ذاكرتي لحظة عما عانيت...
لكن لن أنسى شقاءكم في سبيل أن أكون دائمًا الأفضل».
أهدي ثمرة جهدي:

- إلى التي أوضعت ذاتها في داخلي وجعلتني أومن بالحلو فيها وبالسقوط في مساحات كونها الشاسع، إلى التي حملتني وهنا على وهن، وخرجت إلى الدنيا فباعتها لتصونني..."**أمـي**".
- إلى القنديل الذي استلهم منه دروبي في الحياة إلى من رباني صغيرة فتعانقت أرواحنا فكانت واحدة إلى الذي أفتخر وأعتز به دومًا..."**أبي**".
- إلى من هاجمته الموت وهو يتأهب للحياة في مقتبل العمر، وترك لنا جراحًا وذكرى حزينة، ولم يتح لنا فرصة الوداع الأخير، إلى الذي لم يمهله الزمن ليشهد فرحتي وانطفأت شمعته قبل الأوان، إلى روح أخي "**يوسف**".
- إلى كل أفراد عائلتي، وأخص بالذكر العين التي تنفجر طيبة وسلامًا "**هارون**".
- فتشت طويلاً في كهوف المفردات وشققت عباب بحار الكلمات علني أجد فيها ما يصف فرحًا بهيجًا بطلته الفراشة الأنيقة زاهية الحضور بألوان شتى من الابتسام والآداب والمرح والجدية والانضباط، أختي الأستاذة "**آسيا سعودي**" مهلاً أيتها الكلمات فأنا أمام إنسانة رائعة روعة قارة آسيا بتاريخها وعراقة حضاراتها، منحتني القوة يوما ما بدأت مشتتة فوجدت أيادي آمنة، كرم، وطيبة خاطر. إليك أهدي باكورة هذا العمل لأجلك أنت.
- إلى كل طلبة ثانية ماستر دفعة 2022-2023.

ب. العطرة

مقدمة

مقدمـة:

تميز التفكير الفلسفي في بداياته الأولى باهتمامه بتعظيم الذات، الذي فرضته عليه فلسفات الوعي، والتي شهدنا معها ميلاد الذات المتعالية، التي تم تمجيدها بفعل "الكوجيتو" الذي اعتبر بداية التفكير هي بداية الوجود، وبهذا أصبحت "الذات" هي السيدة على حساب المختلف عنها "الغير"، من هنا تشكلت تلك الصورة الدوغمائية التي ترفض فكرة التعايش مع ولأجل الغير، فحُقِر الآخر وذلّل وكانت النتيجة في ذلك " العنف"، الذي عانت منه البشرية لمدة طويلة ولنقل قرون من الزمن، حيث دُمِر "الإنسان كذات" وتم إلغاء استقلاليته.

هنا تشكل الفكر الدوغماطيقي الرافض للغيرية ولمبدأ العيش معا، وفتح الطريق لإنتشار العنف بكل أنواعه مادي ومعنوي، وتولدت عن ذلك الحروب والفتن وتشتت العلاقات البينذاتية وانتشرت قيم خارج ما هو أخلاقي، قيم الرفض التخاصم، العداوة، التدمير، واستبعاد قيم الأخوة الصداقة، الرعاية، والإيثار، ولعلّ الحربين العالميتين شاهد على توتر العلاقات بين الأنا والغير فالإنسان يظهر هنا عدو لأخيه الإنسان، هذه المتناقضات شيدها الفكر الحداثي، الذي كان مسعاه تحرير الإنسان من جميع السلطات، وبذلك جاء عصر الأنوار رافضا كل وصاية على العقل، لكن الشيء الذي يلاحظ على هذا التفكير التنويري أنه حقا حرر الإنسان، وفي مقابل ذلك فرض غرامة باهظة ألا وهي تجريده من إنسانيته.

لكن هذا التفكير لم يعمر طويلا، إذ سرعان ما لاقى رفضا ورفضت معه كل القيم الحداثية التي أقصت معها كل قيم التحضر، وبهذا تظهر "فلسفة الغيرية" تلوح في سماء الفكر الإنساني محاولة في ذلك إزالة المركزية التي حظيت بها "الذات"، لتحل محلها علاقة تفاعلية تبادلية بين الأنا والآخر، علاقة موسومة بالتعامل والإستفادة من "الآخر" تحكمها أخلاق التواصل والتوافق والتجاذب، التي تهدف كلها إلى بناء مجتمع ثقافي واع متحرر من كل أنواع الوثوقية والإقصاء وشعاره في ذلك إرساء قيم العدالة بين "الأنا والآخر"، وكذا قيم التسامح والمساواة، وكل هذا سنته فلسفة الغيرية.

فكان "الحوار البناء" هو شعار هذه الفلسفة، والذي يحدّ بدوره من التشوهات الموجودة على مستوى علاقة الإنسان بغيره، هذا التشوه الذي كان لصيقا بكل جوانب الحياة، كان هذا في الفكر الغربي الحديث والمعاصر على حد سواء، الذي اعتبر " الآخر هو الجحيم".

هذه المتناقضات فرضت على الفلسفة المعاصرة طرح إشكالية الغيرية، وفق نظرة إيتيقية تتجاوز المحن التي حلّت بالإنسانية، وأصبحت بذلك الغيرية سلوك على عاتق الأنا تجاه الغير يحمل في ذاته قيم وأبعاد فرضتها الضرورة لتخليص الإنسان من الأنانية والتعالي، ومن كل ضروب السلوكات التي تقضي على إنسانيته، لفتح المجال لسؤال الغيرية كبديل إيتيقي متعدد الأبعاد، كاستجابة للاضطرابات التي دمرت العلاقات الإنسانية عامة، وتوسيع الهوة بين الأنا والغير وتجاوز لكل فكر أو عمل يهدد الواقع الإنساني، بالتشتت والإعلان عن مبدأ الفردانية رغم الإعلاء من شأن الأنا والإعلان عن تحرّره، لكن في مقابل ذلك تم تجريد الإنسان من كل القيم التي تسمو به فعلا إلى المثالية، وفق قيم حداثية بمعايير أخلاقية، كل هذا أدى إلى ضرورة التخلص من خطاب العنف، وإزاحة مركزية الذات.

جاءت بذلك فلسفة الفيلسوف "بول ريكور" محاولا إحداث شرخ في تلك القيم الهارية التي عودنا عليها الإرث الفلسفي الحداثي والأنواري، متبنّيا في ذلك "فلسفة الغيرية"، التي أتى بها كنظرية فلسفية متأملا في ذلك إحداث نوع من التغيير على الصعيد العلائقي الإنساني والحضاري، ونظرا لأهمية الآخر أو الغير في حياة الأفراد والمجتمعات، باعتباره فرعا من الفلسفة العملية، إقتضت مشكلة البحث طرح الإشكالية التالية:

إذا كانت فلسفة الوعي إختزلت الإنسان في ذاتية متعالية، تطمس الغير وتلغيه في زمن الصراعات وتوتر العلاقات البينية، ففيم يتمثل مشروع الغيرية وأبعاده عند الفيلسوف "بول ريكور" انطلاقا من تقويض المفهوم الأحادي للذات؟ وإلى أي مدى تمكن من تجاوز فلسفة الوعي والصراع بين الأنا والغير وتأسيس براديغم الغيرية ؟

تندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية أهمها:

- ماهي المرجعيات الفكرية والفلسفية التي أسست للغيرية عند الفيلسوف بول ريكور؟

- ❖ وكيف تناول الفكر الفلسفي مشكلة الغيرية عبر حقبات التاريخ الفلسفي؟
- ❖ وإلى أي مدى حاول " بول ريكور" تجسيد فلسفته الغيرية بأبعادها الإنسانية؟
- ❖ وماهي الرهانات والآفاق التي آل إليها سؤال الغيرية في ظل مستجدات الراهن وجدل الأنانية والغيرية في زمن وباء كورونا (Covid 19)، التي يواجهها المجتمع الإنساني؟

اعتمدنا في معالجتنا لإشكالية هذا البحث على المنهج التاريخي، حيث كانت هناك محاولة للإطلاع على نصوص بعض الفلاسفة السابقين للفيلسوف "بول ريكور" حول فلسفة الغيرية بالإضافة إلى المنهج التحليلي الذي توخينا منه الإقتراب من فكر الفيلسوف، وتتبع أصول أفكاره وشرح معالم مشروعه حول الغيرية، بالإعتماد على نصوصه.

للإجابة عن الإشكالية المطروحة سابقا، حاولنا التعرض لخطة تتضمن مقدمة تحيط بمشكلة التنافر والتجاذب بين الناس في الحقب التاريخية الفلسفية المختلفة، وصولا إلى الفكر المعاصر بالضبط للطرح الريكوري، ومنه طرحنا إشكالية تتضمن عدة مشكلات ستجيب عنها الفصول الثلاثة، مع العلم أن كل فصل مرفق بخلاصة إستنتاجية.

قبل الشروع في تحليل الفصول، إرتأينا الإنطلاق إلى مدخل مفاهيمي لضبط التصورات التي لها علاقة بالغيرية عند الفيلسوف "بول ريكور"، وتحديد مرجعيته الفكرية والفلسفية التي أثرت في فلسفته حول الغيرية.

تضمن الفصل الأول المعنون بـ "جينيالوجيا و إركيولوجيا الغيرية " التأمل في الفلسفات السابقة خاصة فيما ارتبط بسؤال الغيرية، لندرك تطور هذا المفهوم منذ ظهوره عبر التاريخ ودخوله إلى مجال السؤال الفلسفي، بحكم أن سؤال الغيرية ليس موضوع جديد، بل له جذور سابقة لطرح الفيلسوف "بول ريكور".

أما الفصل الثاني المعنون بمشروع الغيرية في فلسفة الفيلسوف "بول ريكور"، حيث سنطرح مشروعه حول الغيرية، والذي تميز بالمرحلية المجسدة في نقده لخطاب التمركز حول الذات وصيغة الآخر في المشروع الريكوري مع الآخر ومن أجله، للكشف عن العلاقات البينذاتية وحلول

الإيثار محلّ الأنانية والإنفتاح على الآخر، وبروز الغيرية التي تجعل من الذات عينها كآخر وفق قيم الصداقة والرعاية والعدالة.

أما الفصل الثالث المعنون بالغيرية بين الرهانات والأفاق، حيث تناولنا فيه المنعطف الإيتيقي والمسؤولية تجاه الآخر، والوساطة التي يؤديها الوجه في تثبيت الهوية الإنسانية عند الفيلسوف إيمانويل لفيناس، ثم تعرفنا على براديغم الإعتراف عند الفيلسوف"أكسيل هونيث" لضمان العيش المشترك ونبذ العنف والعنصرية والخوف من الآخر، رغم تصاعد خطابات الغيرية وردّ الإعتبار للآخر بهدف العيش معا لتنقلب موازين التعايش في ظل الجائحة (Covid 19) بين الأنانية والغيرية والتدرج إلى خاتمة جاءت كمحصلة لأهم النتائج التي توصلنا إليها في علاقتها بالإشكالية المطروحة سالفاً.

هذه أهم المحطات التي تمثل الإطار العام لدراسة المشروع الريكوري، وما حققه من نتائج على المستوى النظري والعملي والتفتح على مخرجات جديدة للغيرية.

ومادام لكل بحث فلسفي دوافع وأسباب تدفعنا لاختيار الموضوع منها ما هو ذاتي وما هو موضوعي:

أما الذاتية فهي منحصرة في:

- إنجذابنا لكل مواضيع الفلسفة المعاصرة إذ أنها تعالج موضوعات نتعايش معها.
- إستجابة لانجذابنا للتعرف على فلسفة الغيرية عند الفيلسوف "بول ريكور" منذ إقتراح المشرفة لهذا الموضوع .
- كذلك الإعجاب بأفكار الفيلسوف "بول ريكور" ودوره التوسطي بين الفلسفات المتعالية .

أما الموضوعية تنحصر في:

قيمة الغيرية وبعدها الإيتيقي ومشروعيتها لمواجهة الواقع، وما يفرضه من قيم تصدع علاقات التواصل والتسامح والمحبة بين الناس.

أما بخصوص الهدف من هذه الدراسة، يتمحور حول إمكانية التعرف على موقف الفيلسوف "بول ريكور" من سؤال الغيرية، وكيفية تجاوزه لمركزية الذات والصراع بين الأنا والغير لتأسيس براد يغم جديد بأبعاد إيتيقية.

فيما يتعلق بالدراسات الأكاديمية السابقة حول موضوع البحث تتمثل في:

أطروحة دكتوراه وهي دراسة للعربي ميلود " الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور (رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر)، والتي حاول من خلالها الباحث إكتشاف السيرورة التي تسلكها الذات لاكتشاف ذاتها .

وفيما يخص الصعوبات التي واجهتنا أثناء إعداد هذا البحث تمثلت في:

عدم ظهور فلسفة الغيرية بصورة مباشرة في مصادر الفيلسوف "بول ريكور"، ويمكن إستنتاجها من خلال مؤلفاته خاصة الذات عينها كآخر، تشعب أفكاره وفق أبعاد ومصادر متعددة ومختلفة، قلة المراجع التي تناولت فلسفة الغيرية عند الفيلسوف "بول ريكور" وصعوبة فهم المصادر.

مقاربة مفاهيمية

أولا : مفهوم الغيرية

ثانيا: مفهوم الغير

ثالثا: مفهوم الآخر

رابعا: مفهوم الأنا

تمهيد:

يقع الكثير من الباحثين عند طرحهم لمفهوم الغيرية، لدى فيلسوف محدد في مشكلة دقة ضبط هذا المفهوم، ويرّد ذلك إلى تداخل مفهوم الغيرية مع عدة مفاهيم لها صلة بها كمفهوم الغير والآخر ويقابله الأنا، وعليه نتساءل: مالمقصود بالغيرية، الغير، الآخر، والأنا ؟

أولا : مفهوم الغيريـة

1.الغيريـة مقاربـة لغويـة ALTRUISM

الغيرية **حسب "جميل صليبا"**(Altérité) مشتقة من الغير (Autre) وهو كونه خلاف الآخر، ويقابلها الهوية والعينية، وهي كون المفهوم من الشيء عين المفهوم من الآخر، قال ابن رشد إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هوهو هي الغيرية[1]، هنا جميل صليبا لا يميز بين الغيرية والغير إذ تعني المخالف والمتميز ولا تؤول إلى الإيثار.

2. إصطلاحا:

هذا "المصطلح ابتكره **أ.كونت** مقابل égoïsme، تبنّاه سبنسر، وصار متداولاً في اللغة الفلسفية[2]، وهو أول من إستخدم كلمة غيرية انطلاقا من إختزاله الأخلاق الإنسانية في فكرة مفادها أن الإنسان يحيا من أجل غيره، وبالتالي فهو يهدف من وراء ذلك تهذيب الغريزة البشرية الكونية والإنسجام الأخلاقي يقوم على صفة الغيرية والتخلي على الأنانية والهمجية فالحياة من أجل الغير هي الوسيلة الوحيدة لتطوير الوجود البشري والإرتقاء به.

الغيرية في علم النفس: تعني "شعور بالحب amour تجاه الآخر: الشعور الذي ينجم غريزيا عن الأواصر القائمة بين الكائنات الحيّة من نوع واحد، وذلك الذي ينجم عن الروّية والإيثار الفردي [إنكار الذات] يشتمل على التعلّق والتبجيل والطيبة "[3]

---

[1] – *جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية** ، ج1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت، لبنان، 1982 ، ص130.

[2] – أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد 1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2002 ص47.

[3] – المرجع نفسه، ص47.

يفيد معنى الغيرية حسب تصور علماء النفس، الشعور بالحب والتعاطف اتجاه الآخر، وما تنطوي تحتها من مفاهيم التذاوت، والإعتراف بالآخر، وتقديره بشيء من التوقير والإحترام رغم إختلافه عن الأنا .

في الأخلاق: "عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعيّة Hédonisme والأنانية وإلى حد ما للنفعية utilitarisme (وذلك بقدر ما يرغب هذا المذهب عن الإستعانة مبدئياً بأي دافع أخلاقي آخر، ما خلا بحث الفاعل عن مصلحته الحقيقية): الغيرية نظرية الخير التي تضع في منطلقها مصلحة نُظرائنا، بصفتها هذه كهدف للمسلك الأخلاقي ."[1]

فالغيرية من الناحية الأخلاقية، تشير إلى نظرية في الخير، تضع في الحسبان مصلحة الآخر كغاية أخلاقية سامية، تتجسد في العيش من أجل الآخر وفي العيش المشترك.

في المعنى الفلسفي: الغالب على مفهوم الغيرية نجدها تحمل معنى الإختلاف، فمفهوم الغيرية يعني في المقام الأول ذلك الإختلاف البسيط بين التحديدات المعروضة من خلال ما هو مختلف، وما هو خارج عنها ويحظى بتبادل مستقل، وبهذا المعنى ستؤول الغيرية إلى الإختلاف الظاهري غير مبال بمفهوم المميز، فالفروق الفردية الملاحظة بين الأنا والغير محددة أنطولوجيا وأي محاولة لإلغائها تؤدي بالضرورة إلى المماثلة ويصبح بذلك الأنا هو الآخر والعكس.

[1] – أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المرجع السابق، ص48.

ثانيا: مفهوم الغير

1.لغة:

جاء في لسان العرب المحيط "غير" مشتقة من التغاير بين الأشياء ، وهو ما يفهم منه أن الغير هو المخالف والمتباين، والغيرية خلاف العينية، وهو كون كل من الشيئين خلاف الآخر بمعنى غير.[1]

المعنى اللغوي للغير يفهم منه أن الغير هو المخالف، فكل شيء على خلاف الآخر وتغاير الأشياء يحول إلى التنوع والتعدد، ويمكن أن نستنتج من هذا المعنى أن الغير مقابل للأنا فمفهوم الغير يوصف بأنه مفهوم سلبي لأن كل ما يخرج عن الذات صار غيراً أي غريبا والغريب مجهول ومبهم بالنسبة للذات، وفي هذه الحالة يستخدم بمعنى الآخر مادام كلاهما يفيد الإستثناء للدلالة على الأشياء والأشخاص.

2.إصطلاحا:

يعرف جميل صليبا" لفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ (أنا) فكل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة أو مستقلاً عنها كان غيرها، ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا أو الآخر".[2]

فلفظ الغير له نفس معنى لفظ الآخر وهو المخالف والمغاير والمباين، فالغير هم الآخرون من الناس بوجه عام، والآخر هو ما ليس نفس الشخص، وما ليس نفس الشيء والمتميز.

---

[1] – *ابن منظور أبو الفضل جمال الدين*، **لسان العرب**، ج 5، دار صادر، ط 2، 2003، ص 49.

[2] –*جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي**، ج2، المرجع السابق، ص131.

ثالثا: مفهوم الآخر: "Alter"

1. لغة:

يعرف الآخر في اللغة العربية " **يقابل الأول وهو صفة والآخر بفتح الخاء إسم خاص للمغاير بالشخص من جنسه**"[1] فالآخر هو المختلف عني فهو الذي يشكلني، وإنما يكون مغايراً على مستوى التجنس، أو على مستوى الفكر، وقد يكون مختلفا عني كذلك من الناحية الثقافية أو الاجتماعية أو الدينية أو حتى سياسيا وجغرافيا، ومن هنا يمكن القول أن الآخر يشير إلى كل ما اختلف عن الذات والجنس.

2.إصطلاحا:

الآخر بالمعنى الإصطلاحي يقصد به "**الآخر"The Other" إسم خاص للمغاير، يقال للأشخاص والأشياء والأعداد ويطلق على المغاير في الماهية، ويقابله الأنا والإثنان يتمثلان في الوعي وكلما زاد الوعي كلما زاد الإحساس بالأنا وبالآخر، والآخر المقصود به هو الغير ليس كما هو في الواقع وإنما كما أعيه أنا**". [2]

فالآخر هنا يدل على الإختلاف والمغايرة، ويستعمل للحديث أو الدلالة على الأشياء والإنسان معاً، نقول مثلا كتاب آخر، رجل آخر.

أما في "**علم النفس يشير إلى مجموعة من السمات/ السلوكات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي ينسبها فرد أو جماعة ما إلى الآخرين، مما يحيل إلى الآخر حاضر في المجال العام للهوية** ".[3]

فالآخر ليس أنا والعكس، وبالتالي يحدد الأنا آخر بالنسبة للأنت، والأنت آخر بالنسبة للأنا، وبالتالي لكل واحد فينا كينونة وهوية خاصة مبنية على الإختلاف. فالآخر كمخالف للأنا يعبر عنه كذلك بلفظ **الغير**.

---

[1] – *ابن منظور*، **لسان العرب**، المرجع السابق، ص 14.

[2] – *عبد المنعم الحنفي*، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية** ، مادة الأنا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص2.

[3] – *أفاية* محمد *نورالدين*، **الغرب، المتخيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص17.

رابعا: مفهوم الأنـا

1-لغة:

كلمة الأنا تقابلها في "**اللغة الفرنسية Moi, Je وفي الانكليزية I ,Self، وفي اللاتينية Ego وأنا ضمير المتكلم، والألف الأخيرة فيه لبيان الحركة في الوقف**"[1]، تطلق أنا في جميع اللغات على الشخص المتحدث، بحيث تنسب له كل الفاعليات التي يقوم بها دون غيره.

ويقول" **أندريه لالاند** ": André Laland 1963/1867 م " **أنا Je ضمير الشخص الأول المتكلم استعمل قديما بمنزلة حالة فاعل، بينما استعمل Moi بمنزلة مفعول به مباشر أو غير مباشر أو بمنزلة لفظ مستقل، في اللغة الفلسفية يغلب استعمال الشكلين بلا تمايز في المعنى** "[2] هذا التصور كذلك لا يخرج عن نطاق المعاني السابقة لذلك يمكن القول أن الأنا في اللغة يطلق على الذات في مقابل الآخر.

2-إصطلاحا:

الأنا من المفاهيم التي يتعذر إيجاد مفهوم يحدد معناها بدقة بدليل إختلاف الباحثين والفلاسفة في ضبط ماهيتها.

يعرفها "**مراد وهبة**" في قوله: "**الأنا هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسر فصله عن أعراضه ويقابل الآخر والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية**".[3]

---

[1] – *جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، المرجع السابق، ص139.

[2] – *أندريه لالاند*، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المرجع السابق، ص711.

[3] – مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص95.

حسب هذا التعريف يستعمل الأنا للإشارة إلى النفس المدركة كماهية ثابتة رغم تغير الصفات العرضية، فهي تشير إلى الذات الواعية المستقلة بذاتها، أي الشعور بالتميز عن الغير وتلحق بها كل الأفعال الصادرة عنها (تحمل المسؤولية).

بالمعنى النفسي والأخلاقي: "تشير عبارة «أنا» **في علم النفس**، إلى الذات من جهة وعيها بذاتها، حسب "**وليام جيمس**" (W.JAMES): « **في نفس الوقت الذي أفكّر فيه يكون لديّ وعي بذاتي وبوجودي الشخصي، فالأنا هو الذي يعي ذاته، بحيث تصبح شخصيتي كأنها مزدوجة، إذ هي في الوقت عينه الذات العارفة وموضوع المعرفة** ».[1]"

فالأنا هي الذات الواعية بكل نشاطاتها، سواء كانت عمليات عقلية كالإدراك والتذكر والتصور والإنتباه، وما إلى ذلك من العمليات العقلية أو السلوك، وبالتالي كل ما يصدر عن الذات يصاحبه الوعي فأنا الشجاع وأنا الجبان وأنا الطاغية وأنا المتواضع ولا أحد يدرك ذلك سِوايا، هذا ما يولد الشعور بالوجود الذاتي والإختلاف عن الآخر.

بالمعنى الوجودي: "تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، سواء كانت هذه الأعراض موجودة معاً أو متعاقبة، فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدله ولا يتغير بتغيرها، حسب قول (رويه كولارد): «**إن لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وجميع إحساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ**»"[2]، فألانا موجود قائم بذاته، وهو مركز الشعور يتميز بالثبات رغم تغير الأعراض من أحوال نفسية وعقلية وجسمية، لكن يبقى الأنا جوهر ثابت.

المعنى المنطقي والنقدي: تعرّف بكونها "**ذات مفكرة، بحيث تكون وحدتها وهويتها مع الشروط اللازمة، المضمنة بتوليف المعطى المتنوع في الحدس وبترابط هذه التمثلات في وعي ما**"[3]، نفهم من هذا التعريف أن الأنا هي الذات الواعية المتعالية، التي تجتمع فيها عدة جوانب

---

[1]– *جلال الدين سعد*، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، (د س)، ص57.

[2] – *جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص140.

[3] – *اندريه لالاند*، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المرجع السابق، ص850.

موحدة ومتكاملة، تحدد هويتها التي تجعلها تتميز عن الغير كحقيقة ثابتة، رغم التغيرات العرضية التي تطرأ عليها كالتبدلات النفسية والجسمية.

المعنى الفلسفي للأنا: يختلف باختلاف الإتجاهات الفلسفية:

1- مدلول الأنا حسب"**ديكارت**": " **تعني القوة المفكرة والشاكة والحاسة والمتصورة والنافية**"[1]، فالأنا حسب التعريف الديكارتي تطلق على الذات المفكرة العارفة لنفسها، في مقابل الموضوعات التي تتميز عنها، فهي الوعي المصاحب لكل فعاليات الذات، فالأنا من هذا المنظور هي الأساس في المعرفة، وهي تستغني كامل الإستغناء عن الآخر والواسطة المعرفية ويعني هذا أن الذات المفكرة تستطيع أن تصل إلى الحقيقة واليقين، عن طريق التفكير والشك من أجل بلوغ الهدف المعرفي المنشود، لذا يطرح ديكارت مفهوم الكوجيتو: (أنا أفكر إذن أنا موجود أو أنا أشك إذن أنا موجود).

2- أما بالنسبة **لوليام جيمس** فالأنا إتخذ معنى آخر **فـ"الأنا هو الذي يعي ذاته بحيث تصبح شخصيتي كأنها مزدوجة، إذ هي في الوقت عينه الذات العارفة وموضوع المعرفة**"[2] فالأنا حسبه يملك القدرة على وعي ذاته ووعي الموضوعات التي تجري بفكره، فهي ذات عارفة وموضوع المعرفة في آن واحد.

رغم تعدد تعاريف الأنا، لكن في مجملها لا تخرج عن كون الأنا هو الذات الشاعرة التي تدل على ما يميز الشخص عن غيره، في مختلف الجوانب التي تشعره بالإستقلالية والتفرد وهو مصدر المعرفة والسلوك، لكن هذا المعنى هل سيوافق عليه كذلك الفيلسوف "**بول ريكور**" أم له تصور مخالف؟ هذا ما سنكتشفه فيما بعد.

---

[1] – *عبد المنعم الحنفي*، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**، المرجع السابق، ص108.

[2] – *جلال الدين سعد*، **معجم المصطلحات الفلسفية**، المرجع السابق، ص57.

المرجعية الفكرية

و

الفلسفية

لبول ريكور

المرجعية الفكرية والفلسفية لبول ريكور:

يعتبر الحديث عن الفيلسوف **بول ريكور*** بمثابة الحديث عن سفر طويل في الفلسفة حديث عن مسيرة فكرية تجاوز عمرها خمسين سنة من العطاء، فكانت فلسفة " **الفيلسوف** "**بول ريكور**" **Paul Ricœur (1913-2005)** متعددة المشارب، ويظهر ذلك جليا من خلال الترجمة المتعلقة بسيرته الذاتية الفكرية، " **لقد تقولب الإنهمام الفلسفي الأساس عند بول ريكور وفق المنظور الفينومينولوجي- كما أسلفت- وكذا المنظور التأويلي الهرمينوطيقي، بتأثير مباشر من هوسرل، وياسبرس، وهيدجر، وغادامير وشلايرماخر**"[1]، وهو يعد من رواد الظواهرية ويظهر ذلك من خلال ترجمته لكتاب الفيلسوف "**إدموندهوسرل**" **Husserl Edmund (1859-1938)** وهو مسجون أثناء الحرب العالمية الثانية، بإمكاننا إكتشاف المنطلقات الأولى للهرمينوطيقا وتأثرها بالظاهراتية، رغم الإختلاف القائم بينهما، فالأولى ركزت على مشكلة المعنى والثانية التي ربطت بين الذات والموضوع .

أشار **ريكور** في كتابه "من النص إلى الفعل" إلى فينومينولوجيا الفيلسوف "**هوسرل**" **Husserl (1859-1938)**، حين اعتبر هذا الأخير أنه من خلال التفسير بإمكاننا فهم الذات الإنسانية فكل من الهيرمينوطيقا والظاهراتية لهما هدف واحد، وهو فهم النفس البشرية "**إنني لن أتردد في القول إذن يجب على الهرمينوطيقا أن تتطعم بالظاهراتية وليس هذا فقط على مستوى نظرية المعنى للأبحاث المنطقية، ولكن على المستوى الإشكالي للكوجيتو.**" [2]

---

* ريكور بول: (Ricœur Paul) فيلسوف فرنسي ولد في فالانس عام 1913م، علّم تاريخ الفلسفة في كلية ستراسبورغ للآداب بين سنتي 1489 و1956، ثم علّم في باريس ونانتير، كما حرّر في مجلة "فكر"، من مؤلفاته" الإرادي واللاإرادي (1950)، التناهي والإثم (1960)، الإنسان المعرّض للخطأ (1960)، رمزية الشر (1963)، كارل ياسبرس وفلسفة الوجود (1947)، محاولة في فكر فرويد (1965)، محاولة في التفسير (1969)، الإستعارة الحية (1975)، الزمان والرواية في ثلاثة أجزاء، ج1(1983) الشكل في رواية الخيال(1984)، الزمان المروري(1986) توفي في20 ماي 2005. *(الريس شارل:* **موسوعة أعلام الفلسفة الغرب و الأجانب**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1962 ص516).

[1] – *بول ريكور*، **بعد طول تأمل، السيرة الذاتية**، تر: فؤاد مليت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص7.

[2] – *بول ريكور*، **صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية)**، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص ص48-49.

حسب **ريكور** الظواهرية تهتم بدراسة الظواهر كما تبدو للوعي، في حين أن الوعي يستطيع فقط معرفة حقيقة الظاهرة، أما التأويل بإمكانه معرفة ذلك وحده دون أي سند.

رغم النقد الذي وجهه للظواهرية، لكن تبقى هي الأساس الذي تنطلق منه الهيرمينوطيقا ففلسفته وتأويليته تميزت بحوار دائم مستمد من الفينومينولوجيا، وسماه بالتأمل الملموس، والذي يؤكد التخلي عن الوعي الديكارتي، الذي انبهر به الفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938).**

لا يقلد ريكور فكرة الوعي كما هي عند هوسرل، وكمصدر للحقيقة ولإدراك العالم الخارجي، إذ يقول في كتابه" صراع التأويلات" فالرمزي هو الوسيط الكوني للروح بيننا وبين الواقعي، الرمزي يريد أن يعبر قبل كل شيء عن كون فهمنا للواقع توجّه غير مباشر.[1] فلا توجد علاقة طبيعية مباشرة بين الإنسان والعالم، والمقصود من ذلك أن الذات لا يمكنها أن تعرف عن طريق التأمل المباشر مادام نشاطها متعدد يوجد في وضعيات متعددة ومختلفة، وهذا يقتضي تحليل العالم الرمزي، وفي العلاقات الدالة عليه هذه وظيفة التأويل .

لقب الفيلسوف "بول ريكور بالفيلسوف التخوم، نظرا للروافد المتعددة والمختلفة التي كانت مرجعا لفلسفته، "**تفاعلت فلسفة ريكور إلى جانب الفينومينولوجيا بالعديد من التيارات الفلسفية التي سبقتها أو عاصرتها كالفلسفة الوجودية، ممثلة في كيركجارد S. Kierkegaard، وهيدجر M.Heidegger، غابريال مارسيل G.Marcel، والتيار الحيوي ممثلا في برغسون H.Bergson إضافة إلى تأثرها بالتيار البنيوي، وبالدين المسيحي في نزعته البروتستانتية**".[2] وبهذا جاءت فلسفته جامعة بين مجموعة من التيارات الفلسفية المتعددة والمختلفة إنعكس على فلسفته، فجاءت متضمنة لكل مجالات الحياة النظرية والعملية، فجمعت بين التأويل والتفسير، الفلسفة، التاريخ اللغة، التحليل النفسي، الشعر، العلم والتقنية، الأخلاق وما إلى ذلك من قضايا إنسانية واجتماعية.

---

[1] -*Paul Ricoeur* ,***Le conflit des interprétation, Essais d'herméneutique***, *aux édition du* seuil, paris, 1969, P2.

[2] – *نابلي بوعلي*، **بول ريكور والفلسفة**، منشورات ضفاف، الرباط، ط1، 2013، ص9.

" الآخر...لن يكون أبداً أنا Ego بالمعنى الذي أكون فيه أنا بالنسبة لنفسي "
" مرلوبونتي"، ظواهرية الإدراك، ص(287)

الفصل الأول:

جينيالوجيا وأركيولوجيا الغيرية

المبحث الأول: حفريات الغيرية

المبحث الثاني: سؤال الغيرية في الأقطاب الفلسفية المعاصرة

(الجينيالوجيا – الفينومينولوجيا – الهيرمينوطيقا)

المبحث الثالث: مركزية الأنا واحتقار الغير

تمهيد:

تشترك مجموعة من العوامل منها الثقافية والسوسيومعرفية من أجل البحث والتفكير في علاقة (**الأنا بالغير**)، مما جعل الباحثين ينظرون إلى الغير من منطلق الغيرية، وهذا المفهوم يتعارض مع فلسفات الهوية التي تدافع وتؤسس لمركزية الذات ورفض الآخر.

فالمتتبع لظهور مصطلح الغيرية كفلسفة في تاريخ الفكر الفلسفي، يلمس بعض الغموض الذي يكتسي هذا المفهوم، وبالتالي أصبح إستقراء التاريخ ضرورة لفهم سؤال الغيرية شرط التقرب من بعض المفاهيم، لأن الغيرية تحولت من مجرد خطاب فلسفي ضمّنه الفيلسوف في فلسفته، إلى سؤال فلسفي جوهري أتعب الفلاسفة وأثار حفيظتهم، بحكم أن هناك فرق شاسع بين الخطاب والسؤال، فقد بين المفكر "**جميل صليبا**" في معجمه أن الخطاب مأخوذ من الخطابة Rhétorique والخطابة هي الكلام المنثور المسجع، أما عند المنطقيين الخطابة قياس مركب من مقدمات مقبولة ويسمى القياس خطاباً وصاحبه يسمى خطيباً.[1]

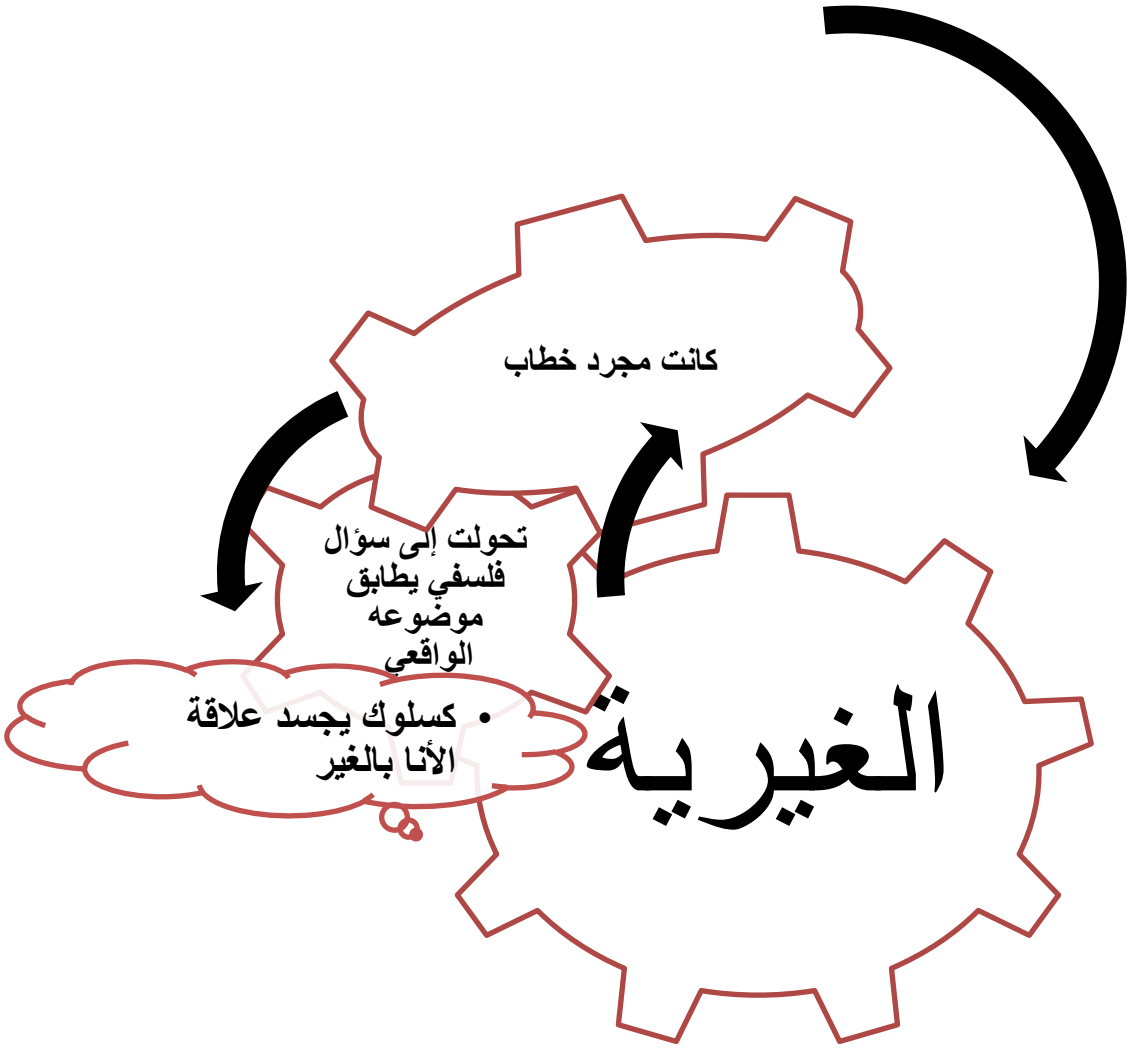
أما السؤال Question فهو إستدعاء المعرفة، وقد يكون للإستفهام والإستعلام، وهو الطلب ومن شروطه أن يكون مطابقا لموضوعه، وواضحا، ومعقولاً لأنه إن لم يكن كذلك أدى إلى مغالطة .[2]

---

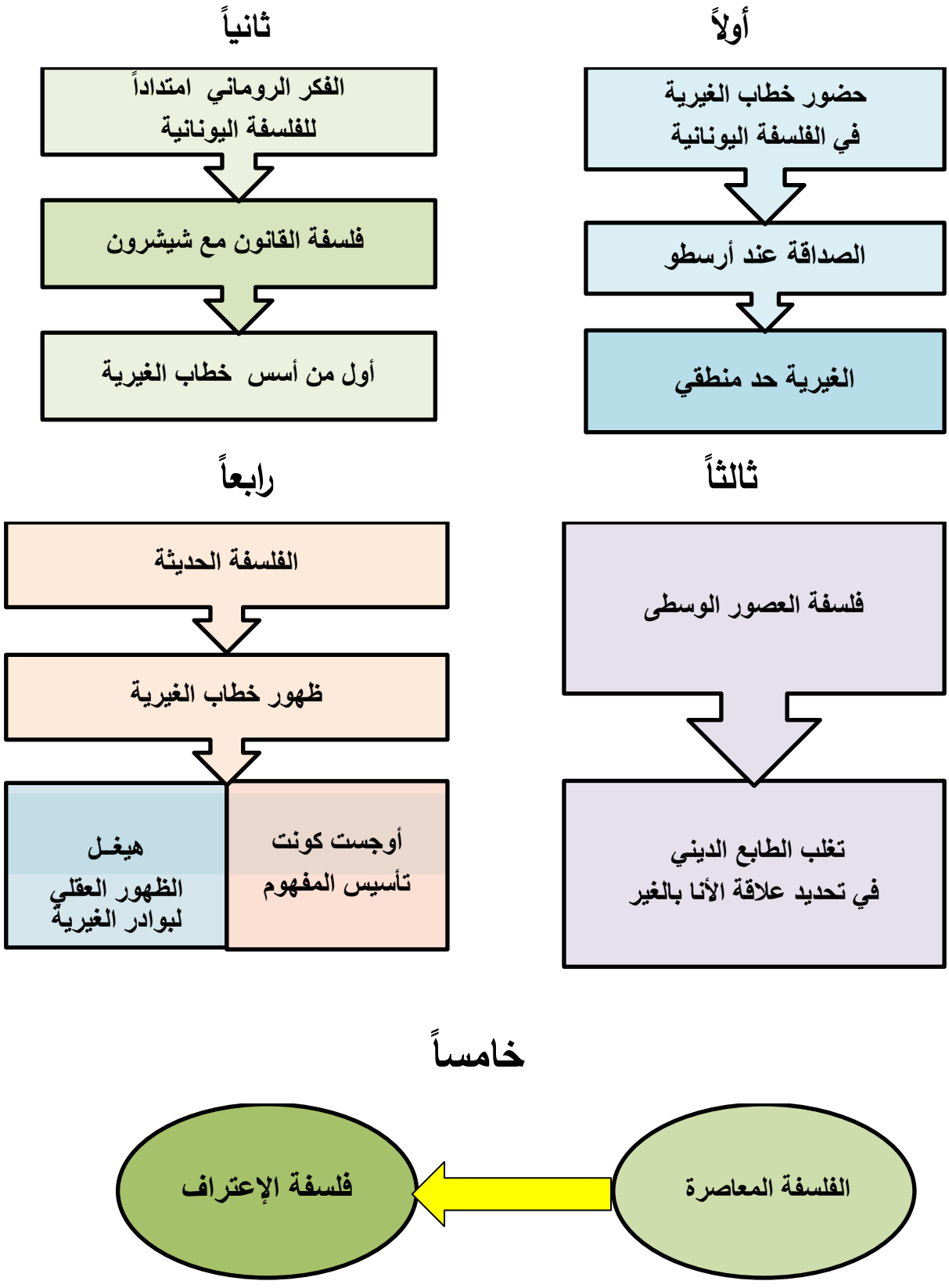
[1] – *جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ج1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت، لبنان، 1982 ، ص 531.

[2] – المرجع نفسه، ص 675.

⟸ هنا يبدو الفرق واضحا بحيث :



التتبع التاريخي للغيرية يقتضي الحديث:



خامساً

المبحث الأول: حفريات الغيرية

المطلب الأول: الغيرية في الفلسفة اليونانية والرومانية

أولا: الغيرية في الفلسفة اليونانية

إن المتطلع في جذور التفكير في مفهومي "**الغير والغيرية**"، يجد أنها بدأت مع بدايات التفكير الفلسفي، بدأت مع الفلسفة اليونانية، ونلمس هذا بشكل واضح وجلي من خلال التشريعات والقوانين في بلاد اليونان القديمة، والتي ينظمون من خلالها علاقة المواطن الأثيني بالأجنبي (غير أثيني)، والذي يُحرم من مختلف الممارسات والحقوق، ليس لديه مثلا حق التدخل في تدبير الشؤون العامة للمدينة، فما عليهم سوى التطبيق، وبالتالي عدم التدخل والإعتراض عن هاته القوانين.

نلمس كذلك هذه الإرهاصات – فلسفة الغير– مجسدة في الجانب "**الميثولوجي**" و"**المسرحي**" في بلاد اليونان، فالآخر ينظر إليه كغريب مفكك لوحدة المدينة، ويقول في ذلك المفكر "**محمد بهاوي**": إن كلمة "**إرهابي**" قد استعملت منذ ما يربو على ثلاثين قرناً من مسرحيات **(أخيل وأوريبيد)** للدلالة على الآخر.[1]

فالفلسفة اليونانية لم تتكلم عن الغيرية كما نفهمها اليوم، وإنما تكلمت عن الغير كحد منطقي فقط، من خلال مبدأ عدم التناقض، كما يطلق عليه البعض مبدأ الغيرية، ويعني أن الشيء يكون **(أ أو لا أ)** ولا يكون **(أ و لا أ)** في آن واحد، هذا يلزم عنه أن **(أ هي أ)** و**(غير أ)** يكمن في حدود أخرى ب، ج ، د.... .

فالغير ظهر كمصطلح في المنطق الأرسطي، رغم أن هناك من رفض الحديث عن الغيرية عند اليونان، وهذا الزعم ليس له ما يبرره، لأن المتتبع للفكر الفلسفي الأرسطي يدرك بشكل جلي أن الفيلسوف "**أرسطو**"**Aristote (384ق.م–322ق.م)** في حديثه عن الصداقة*

---

[1] – محمد *بهاوي*، **في فلسفة الغير**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013، ص6.

* الصداقة: علاقة عطف ومودة بين الأشخاص تقوم على الاختيار والتفضيل، منشؤها التعاطف والمشاركة في الميول وأساسها المساواة، تقومه الألفة والمخالطة (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص722).

في كتابه " **إلى نيقوماخوس** " تبين أنه تناول فكرة العلاقة بين الأنا والغير " **كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الإعتصام به في البؤس والشدائد المختلفة الأنواع، فحينما نكون شبانا نطلب الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصير شيوخا نطلب إليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا** "[1]، ويؤسس "**أرسطو**" العلاقة مع الغير على الصداقة وخصوصا الصداقة المبنية على الفضيلة، ويؤكد على أهميتها وقيمتها لكونها صداقة دائمة لا تفنى ولا تزول، إنها صداقة ترسخ القيم السامية وأهمها العدل، ومن هنا تكون صداقة الآخر، ضرورة اجتماعية وهي أحد الحاجات الضرورية للحياة، التي لا يمكن الإستغناء عنها، فدافع المحبة بين الناس يؤسس للصداقة "**بديهي أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فإن الإنسان لا يحب إلا الشيء القابل لأن يحب أي الخير أو الملائم أو النافع**".[2]

فالصداقة بهذا المعنى تدل على علاقة التفاعل والتجاذب بين طرفين تحكمها المحبة، فلا تدل الصداقة على التضحية أو العناية بالغير، بل تدل على الحب المنزه عن الأغراض النفعية فالإنسان بحكم طبيعته مدفوع إلى بناء علاقات طيبة مع غيره لتحقيق هويته الإنسانية، وهذا ما يفتقر إليه الفرد الذي يعيش بمعزل عن الآخرين.

يقسم "**أرسطو**" الصداقة إلى ثلاثة ضروب تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة:

1- **صداقة الفضيلة:** هي صداقة تقوم على الخير والفضيلة، "**الناس المتحابون يريدون الخير لبعضهم في نفس معنى السبب الذي هم به متحابون**"[3]، هي صداقة الناس الخيريين وهي الصداقة التامة، تتوفر على كل الصفات التي يجب أن تتوفر في الصداقة ويسمى أطراف هذه العلاقة **(رجال خيرين)** وهم الفضلاء **(أبطال العقل والشخصية)**، فهذا النوع من الصداقة منزه عن كل غرض نفعي.

---

[1] – *أرسطو طاليس*، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ج2، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتاب المصرية ،1924، ص220.

[2] – محمودي *خليفة*، *بهادي منير*، **الغيرية في الفلسفة الغربية من القول إلى البراكسيس**، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران2، الجزائر، المجلد8، العدد1، 2021 ، ص449.

[3] – *أرسطو طاليس*، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، المرجع السابق، ص 227.

2- **صداقة المنفعة:** تقوم على الفائدة، "**مثال ذلك الناس يحب بعضهم بعضاً للفائدة التي تكون عند كل منهم للآخر، فهم متحابون لذواتهم بالضبط، ولكن من جهة أنهم يصبون خيراً وكسباً ما من علاقاتهم المتبادلة**"[1]، فالغرض من هذه الصداقة تحقيق مصلحة أي منفعة فهي ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لتحقيق غاية، على خلاف الصداقة الأولى المجردة من كل غرض نفعي.

3- **الصداقة من أجل اللذة:** يختلف هذا النوع عن الثاني لكونه موجه لتحقيق مصلحة "**والأمر كذلك في حال أولئك الذين يتحابون إلا للذة، فإذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلف هؤلاء الناس نفسه، بل لأجل اللذات التي يجلبه لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير**"[2]، فالصداقة هنا بعيدة عن المحبة من أجل المحبة، وإنما تهدف إلى تحصيل اللذة وهي توجد حيث تريد الخير للطرف الآخر لذاته وتكون الإرادة الخيرة متبادلة، أما من يريد الخير لطرف ولا يريده للآخر هؤلاء ميالون للخير وليسوا أصدقاء، فالصداقة هي الإرادة الخيرة المتبادلة بين الطرفين، فهو يفرق بين الصداقة الفعلية والصداقة المزيفة المبنية على المنافع، **فالأولى:** تقوم بين الأفراد المتساويين في الفضيلة يجمعهم حب الخير، أما **الثانية:** تقوم على أسس خاطئة كصداقة المنفعة واللذة.

إذ فرّق بين الصداقة الفعلية الحقة التي تقوم بين الأفراد المتساويين في الفضيلة يجمعهم حب الخير، والصداقة المزيفة تقوم على أسس خاطئة كصداقة المنفعة أو اللذة، حسب "**أرسطو**" يكون للصداقة دلالات أخلاقية، واجتماعية فهي تمثل أحد أساسيات الحياة الفاضلة، تساعد على العيش في انسجام، ووئام، رغم أنه أشار إلى الصداقة في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** حدد فيه ماهية الصداقة، أنواعها، شروطها، وأهميتها، إلا أنه ربطها بجماعة محددة دون تعميمها على الإنسانية جمعاء، وتكون بين الناس الفضلاء دون غيرهم" **تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى حب الغير أو حب الإنسانية؛ فليست آلام الإنسانية بمثيرة من الوجهة العاطفية**

---

[1] – *أرسطو طاليس*، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، المرجع السابق، ص 227.

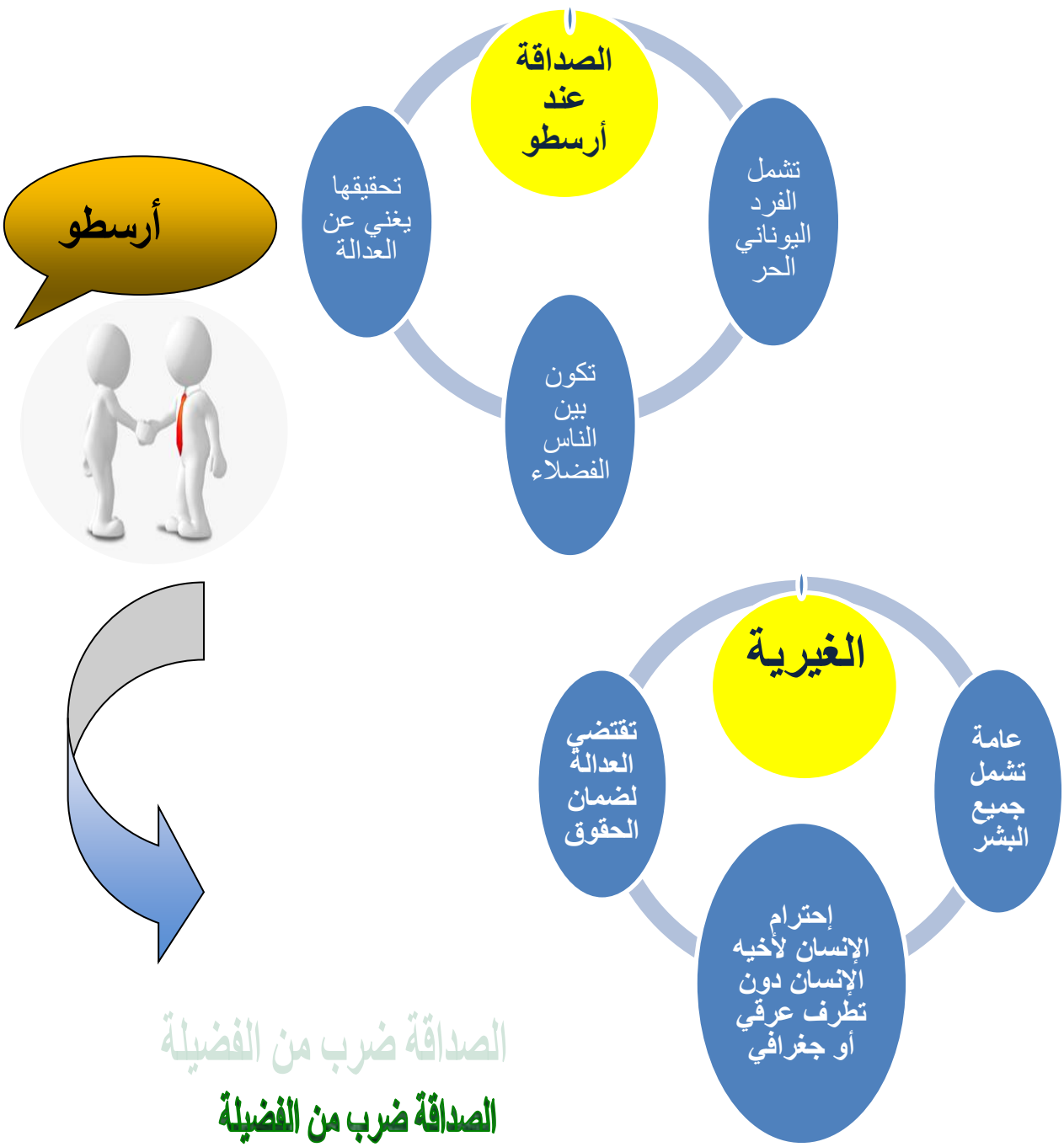
[2] – المرجع نفسه، ص227.

بمقدار ما هو مدرك لوجودها فهو يحكم عليها – من الوجهة العقلية- بأنها شر، لكن ليس هناك أبداً ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاء إلا حين يحدث أن يكون المعذبون أصدقائه".[1]

لكن حديث "**أرسطو**" عن الصداقة لا يهدف إلى التأسيس للغيرية كمشكلة أساسية، لإثبات الذات، والإعتراف بالآخر، لأنه حصر الصداقة في طبقة معينة وشعب خاص، هم اليونان الأحرار، ولا يظهر أن الغير الذي يقصده يمتد إلى الإنسانية جمعاء دون تحديد العرق والجنس.

[1] – *برتراندراسل*، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، 2010 ص 291.

الفرق بين الصداقة الأرسطية والغيرية يوضحها المخطط التالي:



ثانيا: الغيرية في الخطاب الروماني:

اهتمت الفلسفة الرومانية بالغيرية، ويظهر ذلك في فلسفة الفيلسوف " **شيشرون**" بالضبط فلسفة القانون، التي أسسها على المساواة، إذ نادى بوجود عدل أعلى من النظم والقوانين الوضعية وبوجود قانون ثابت أبدي ملازم للطبيعة، والعقل ينطبق على كافة الناس وهو القانون الحقيقي المستقل عن تغيرات الزمان والمكان.

هذه الدعوة تؤسس للغيرية وفق القانون، والتي يظهر من خلالها إمتداد الفكر الروماني للفكر اليوناني، رغم أن الفيلسوف **شيشرون Cicero(106 ق.م- 43ق.م)**، إنتقد الصداقة الأرسطية، وانتشر الإعتقاد بأن الغيرية تأسست من خلال فلسفة القانون عند شيشرون، **فكيف أسس القانون الشيشروني للغيرية ؟**

الحفاظ على الكرامة الإنسانية وتحقيق العدالة هو الهدف الأساسي الذي كان يطمح إليه **شيشرون**، ففكرة المساواة مصدرها القانون الطبيعي، الذي يقر بوحدة الجنس البشري حيث يتساوى الناس باعتبارهم ينتمون للعالم الإنساني، يتساوون في القدرات والإستعدادات بالفطرة.

فتحقيق دولة مثالية يتطلب تطبيق القانون بشكل متساوي، فالقانون الحق في نظره قانون البداهة والتفكير السليم الذي يتماشى مع الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو الذي تسري أحكامه على جميع البشر والدول، ولا يستطيع أحد أن ينكره فيجعل من الصواب خطأ أو من الخطأ صواباً، " **قيل أنه لم يأمر قط بجلد أحد من مرؤوسيه بالعصا أو نزع ردائه، ولم يتفضل قط بكلمة بذيئة في سورة من غضب أو إنفعال، ولم يوقع عقوبة تجرح أو تصيب عزة النفس**".[1] والتشريع القانوني الذي نادى به شيشرون موجه لتجاوز الظلم المتفشي في الدولة الرومانية سببه الطغاة، فالقانون يحفظ الأخلاق والعدالة من الإنحرافات والمظالم، لذا كان الخطيب والرجل السياسي شيشرون داعياً إلى الغيرية بوضع القانون بالتساوي أمام الجميع، دون تمييز بين غني أو فقير أو عبد أو سياسي.

---

[1] – *بلوتارك فلوطرخوس*، **تاريخ وأباطرة وفلاسفة الإغريق**، المجلد3، تر: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت ط1، 2010، ص1605.

"**إننا نسن القوانين ليس فقط للمواطنين الرومان، ولكن لأجل صالح واستقرار المجتمعات البشرية**"[1]، فخطاب الغيرية يظهر في سن القوانين وتطبيقها على الجميع دون تخصيص فئة معينة أو مجتمع دون غيره، أي لا تخص المجتمع الروماني فقط، وبالتالي يكون هذا الخطاب تجاوز لقانون الساسة الطغاة. فتصور شيشرون ونظرته للقانون (الطبيعي) امتد تأثيرها إلى فلسفة التشريع عند الرومان، والتي تظهر في المساواة أمام القانون، المحافظة على المصالح العامة والخاصة والعدل في المعاملات وغير ذلك من السلوكات المبنية على معايير أخلاقية سامية .

بالإضافة إلى أن" **موضوع الصداقة من الموضوعات النبيلة التي يصعب عليه الحديث عنها، لأن الحديث عنها يحتاج إلى فيلسوف، ولكنه يستطيع أن يطلب منهم أن يضعوا الصداقة فوق أي شيء في العالم ، فليس هناك ما هو أنسب ولا أحب للإنسان منها سواء في الرخاء أو في الشدة**"[2]، يضع شيشرون الصداقة بين الأنا والغير في مرتبة الفضيلة فهي قيمة أخلاقية سامية تعد من أرقى المشاعر النفسية ومن أنبل العلاقات الاجتماعية التي تنشأ وتتطور، وقد تستمر بين الأفراد تبنى على المودة والتضحية، فالصداقة علاقة إنسانية حيث تعرض للصداقة في أغلب فصول كتابه، ويعتبره ضرورة اجتماعية لابد منها " **إن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو شدته، فهو محتاج إلى صديق يشاركه سعادته وسروره، كما هو محتاج إلى صديق يقاسمه متاعبه وآلامه**".[3]

فحسبه الصداقة غاية في ذاتها منزهة عن كل غرض نفعي، تجمع بين الأفراد بهدف المعايشة وتقاسم الأفراح والآلام، فهي ناشئة عن احتياج الشخص لمعاونة الغير وهذا ميل غريزي نولد مزودون به، فهي بمثابة قوة تنمو نتيجة التجاذب بين الأفراد على العيش المشترك، فقد تترتب عنها منافع لكن دون انتظار مقابل لأن الصداقة الحقة تقوم على الإخلاص لذلك تصنف ضمن مراتب الفضيلة.

---

[1] – محمد ممدوح عبد الحميد، **فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون**، المكتبة المصرية، مصر، ط1، 2015، ص83.

[2] – أحمد عبد الرحيم أبو زيد، **عن الصداقة لشيشرون**، مكتبة الأسرة، وزارة الثقافة، هيئة الكتاب،(د ط)،(د س)، ص ص45-46.

[3] – المرجع نفسه، ص 49.

المطلب الثاني: الغيرية في العصور الوسطى(المسيحي والإسلامي)

أولا: الغيرية في الفلسفة المسيحية:

اشتهرت الفلسفة في العصر الوسيط بغلبة التعاليم المسيحية، التي كانت تدعوا إلى المحبة (محبة الغير) حيث أنها أصبحت واجباً مفروضاً، وإلزاما على كل إنسان فكان شعارها الدعوة إلى المودة والحب، والتسامح، والتصالح مع الغير، وهذا الحب البشري كله متجها إلى حب الله دون انتظار أي منفعة أو مقابل، فكانت فلسفة داعية إلى التسامح حتى مع من أخطأ في حقك.

مكانة الغير في مدينة الله: جاء الحديث عن "**سؤال الغيرية** " في الفلسفة المسيحية فيه نوع من المفارقة الظهور والإختفاء، وهذا ما نلمسه من خلال فكر **القديس أوغسطين Saint August** (354- 430) والذي يعتبر من أكثر المهتمين بالبحث في هذه الفلسفة، فكان داعيا إلى المعاملة الحسنة مع الآخرين، وفق مبدأ المعاملة بالمثل أن يعامل الناس كما يحب أن يعاملوه وهذه فكرة الفيلسوف "**كانط**" و**القديس أوغسطين Saint August** (354- 430)" في كتابه "**الإعترافات**" يقول: "**نجد أن الضمير الذي يأمرنا بألا نضع للناس ما لا نريد أن يضعه الناس بنا، هو في طبيعتنا البشرية، أثبتْ من كل قاعدة علمية**"[1]، هذه القاعدة يعتبرها قاعدة وقانون أصدق وأوثق من أي قاعدة علمية، فحتى القانون العلمي نسبي يتغير، ويطور وقد يلغى في بعض الحالات عندما يثبت بطلانه، على خلاف هذه القاعدة التي أقرّ بها هي قاعدة أخلاقية منطبعة في كل إنسان.

القديس أوغسطين Saint August (354- 430) يؤكد أن الطبيعة البشرية دائما تميل إلى حب الآخر، ويقدم لنا مثالاً عن المجرم هو لا يقدم على فعل القتل حباً في القتل، فالطبيعة البشرية تأبى هذا الفعل المنافي للطبيعة، وهنا يأتي متسائلا بتعجب ورفض واستهجان قائلا: "**من منّا يصدق أن الإنسان يقتل أخاه الإنسان حبا في القتل؟ أعرف رجلاً كثيرًا ما تحدث الناس عن قسوته وجنونه لقد كان يجد لذّة خاصة في التمرس بالشر بطريقة وحشية**".[2]

---

[1] – *القديس أوغسطين*، **إعترافات**، تر: يوحنا الحل، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991، ص26.

[2]– المرجع نفسه، ص3.

يقصد هنا أن القتل لا يكون حبًا في القتل، وإنما بدافع حب المال، والجاه والسلطة، وحب الإنتقام، وبالتالي هنا الجريمة التي يقوم بها بمثابة وسيلة تؤدي به إلى السمو والرفعة، وهنا يفسر القديس أن سبب عدم إحترام الآخرين، والتعدي على حرماتهم وخصوصياتهم يعود إلى الشر الدنيوي الذي سببه حب المال والشغف إلى السلطة وتحقيق الثروة، لكن هنا نقع في نوع من الحيرة أمام هذا الموقف، إذا كانت الطبيعة والفطرة البشرية ترفض القتل ولا تقبله، لكنه يفعل ذلك وبدافع نفعي ومصلحي.

كيف يُبرر ذلك؟ وماذا نستخلص في النهاية؟

إن الإنسان يقدم على فعل القتل سواء كان فعل معارضاً للطبيعة البشرية أو إشباعاً لها لكن الشيء المضاف هنا عند **القديس أوغسطين Saint August** (354- 430) هو القانون الديني، والذي يؤكد على منع الإنسان على فعل القتل واحترام الآخرين، فكل الشرائع السماوية والقوانين كلها تدعوا إلى عبارة " **لا تقتل**"* وهي عبارة تحمل في طياتها تحريم قتل الإنسان، لأنه مشارك له في الحياة، وهي تخص الإنسانية جمعاء ولا تقترن "**بالقريب فقط**" فلا يجوز لإنسان مؤمن تقي أن يقتل غيره أو نفسه هروباً من الذنوب وعليه فالقاتل لغيره أو لنفسه هو مجرم في النهاية " **لا يجد القارئ في الكتب المقدسة والقانونية عن عبث، أمرًا من الله، أو أذاناً بالإنتحار، سعيا وراء الخلود، بل بالعكس نجد أمرا عن ذاك قائلا " لا تقتل" من دون أن تضاف كلمة " قريبك "...بقي علينا أن ندرك أن عبارة " لا تقتل" تتعلق بالإنسان وحده فلا يحق له أن يقتل إنسانا آخر، أن ينتحر لأن من ينتحر يقتل كذلك إنسانا**".[1]

فهذا الأمر مرفوض ولا يفعله سوى الجبناء الهاربين من الحياة، فقتل النفس جرم وقتل الآخر جرم، فإذا كنا نحرم قتل أنفسنا، فكيف نرتكب هذا الجرم إذًّا في حق الآخرين وعليه فهذه

* لا تقتل: يتبناها فيما بعد الفيلسوف الفرنسي" لفيناس " كأكبر شعار للغيرية، فليفيناس يندهش من قدرة أن يقتل الإنسان غيره فقتله قتل للذات.

[1] – *أوغسطين*، **مدينة الله** ،ج1، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2006، ص ص40-41.

العبارة تتضمن في فحواها معنى آخر وهو عدم إيذاء الآخرين، وهنا" **تكمن الغيرية** " فالديانة المسيحية لا تنظر إلى العقل فقط وإنما مجرد التفكير في فعله.

الخطيئة هي خطيئة في حد ذاتها وهذا حسب تصور **أوغسطين**، ويكون الفعل هنا خاضعًا لمقياس النية والإرادة، وبالتالي تصبح ماهية الخير والشر تفسر بالإرادة لأنها هي المسؤولة على أن تجعل حياة الإنسان حياة خيرية أو شريرة تملأها الفضائل أو الآثام كما يقول: "**وعلينا أن نفهم من كلمة الإرادة هنا، الدافع الحقيقي للقلب الذي يجعله يتجه نحو موضوع معين، أو نحو غاية معينة ويفضلها عن الغايات الأخرى، وتلك كانت باستمرار اللغة السائدة في مزامير داوود التي تعبر عن صحة أو صرخة القلب البشري الذي يستنجد بالله، وهي نفسها اللغة التي عبر عنها آباء الكنيسة بمصطلحات فنية خاصة** ".[1]

مثال ذلك اللص الذي ينتظر حلول الظلام لارتكاب جريمته فهو ارتكبها فعلا أمام الله لأن عزيمته بفعل هذا الفعل إطلع عليها الله، وهنا يكون قد ارتكب جرمه بالفعل، فالإرادة هنا تصرح لله بنواياها مباشرة، فجميع الشرائع السماوية وجميع الأخلاق الإنسانية تستهجن هذه الأفعال المقيتة الهمجية والتسلطية، وعليه فاحترام الغير والإبتعاد عن الظلم هما الطريقين الأساسين في تحصيل السعادة، وبهذا تكون هي الهدف والمبتغى، و"**السعادة**" لا تتحقق إلا بتوفر عاملين: **الحب والسلم.**

– **الحب:** فالله يدعونا إلى الحب والسلام والطاعة، فهو لا يدعوا إلى الحرب والإقتتال وإنما على العكس تماماً، فمحبة الله تستلزم محبة الإنسان، فحب الإنسانية جزء لا يتجزأ من الحب الإلهي، وبالتالي إن استطاع أن يحب غيره فهو محب لله، وهنا تتجسد الغيرية.

لكنها غيرية مشروطة بحب الله، والخوف من الخطيئة، وليس الإيثار، وبالتالي حب الغير طريق للوصول لحب الله، ولم تقتضيه الطبيعة البشرية، حيث أن " **الفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب أي حب الله أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضا، ولكنه حاول أن يرجعها جميعا إلى الفضيلة**

[1] – *إتين جلسون*، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط3، 1996 ص403.

الرئيسة وهي حب الله ".[1]

– **السلم:** السلام هو هدف كل مخلوق بالفطرة، فالسلام عند الحيوانات يتحقق من خلال تحقيق ملذاتها أو منافعها البيولوجية بخلاف الكائن العاقل (**الإنسان**) يحقق السلام من خلال إحداث التوافق والانسجام بين احترام الغير والعمل والمعرفة، ويتجلى السلام عند القديس **أوغسطين Saint August** (354– 430) من خلال مبدأ الغيرية الدينية، ويكمن ذلك في طريقة العيش مع الآخرين في سلام واحترام إنسانيتهم، ويقول في ذلك "**السلام البشري هو الإتفاق في النظام الذي لا يسمح لأحد أن يؤذي الآخر وتاليا بأن يكون نافعا لمن إستطاع إليه سبيلا**".[2] ويعتبر هذا السلام البشري هو السلام الذي لا يدعوا إلى الآخر واحترام إنسانيته هو "**مبدأ الغيرية**"، كما يدعو إلى فكرة أخرى وهي الإحساس بمعاناة الآخرين ومشاركتهم الهموم والمآسي لأن الإنسان في نظره الذي لا يحس بهموم الغير ويشاطرهم إياها يحس هو الآخر بالألم، وهنا يتساءل "**أوغسطين**" مندهشا عندما يقول:" **ولكن هل تستوجب الشفقة أسطورة تقدم على المسرح ولا تبعث في قلوب النظارة عاطفة لمساعدة الغير، بل تحركها لمشاطرة الآخرين آلامهم؟... إنما غرضي بالترثي لحال الغير ولكل ما يعقبه الألم حتما، وعلى هذا النحو فقط إنّا نحب الألم! ذاك هو عين الصداقة ...هل ينبغي للإنسان أن ينبذ من قلبه كل شفقة على الآخرين؟ كلاّ! إذا لابد وأن تحب نفسه الألم!**"[3]

فالصداقة هي مشاركة الآخرين آلامهم، وذلك عندما تميل إتجاه الغير بالشفقة، وهنا تتجسد الصداقة عن طريق التعايش مع آلام الآخرين، لأن النفس لا تميل إلى الألم إلا عندما تشارك الآخرين همومهم ومصائبهم.

لكن السؤال الذي يثير نوعاً ما جدلاً في فكر **القديس أوغسطين Saint August** (354– 430) هل الشفقة على الآخرين دائما تجسد لنا فكرة الغيرية؟ ألا يمكن أن يكون مصدر هذه

---

[1] – عبد *الرحمن بدوي*، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة مطبوعات القلم، الكويت، ط2، 1979، ص37.

[2] – *أوغسطين*، **مدينة الله**، ج3، المرجع السابق، ص40.

[3] – *أوغسطين*، **إعترافات**، المرجع السابق، ص42.

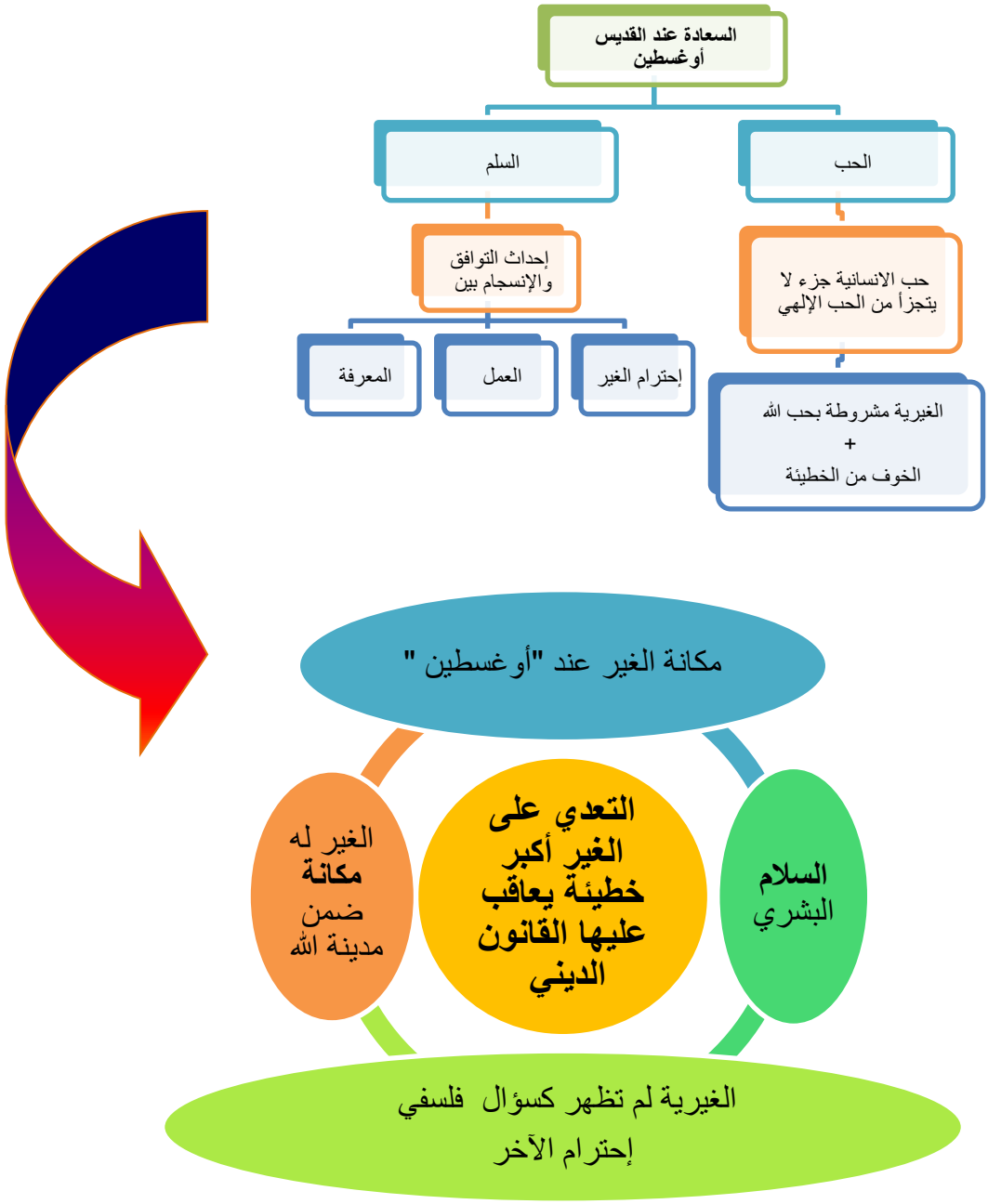
الشفقة هو تصور الإنسان لحاله وخوفه من نفس المصير الذي آل إليه هذا الشخص؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يفعل ذلك خوفاً من ربه ومن عذابه وإرضاء له، وهنا الملاحظ في كلا الحالتين الإنسان هنا الشفقة على الآخر مصدرها الخوف وليس الإيثار الخوف من أن يحصل له نفس المصير أو خوفا من ربه، وهذا لا يجسد الغيرية والتي تعني الإيثار في سبيل الآخر.

بالإضافة إلى الدعوة إلى الحب والتسامح، ليست سوى دعوات طوباوية بعيدة كل البعد عن أرض الواقع، فباباوات العالم الغربي أعلنوا الحروب المقدسة وكان شعارهم في ذلك الصليب على الشرق لنهب خيراته وثرواته، كذلك جعل من الحرب وسيلة لحماية العدالة، واعتبر أن العبودية شرًا لا بد منه في هذا العالم الناقص.

فحقيقة وعلاقة "**الأنا بالآخر** "يوضحها بدقة قول المفكر القبطي "**مراد وهبة**": "**وفي الحقبة المسيحية كان التعصب سائدًا، فقد تنوعت وتعددت محاكم التفتيش من أهمها محكمة التفتيش الملكية في إسبانيا، ومحكمة التفتيش المقدسة في روما، إختصت الأولى بالنظر في الهراطقة في خليج إيبويا وفي المستعمرات الأمريكية، وامتدت الثانية حتى شملت كل أوروبا وأحرقت في شمال أوروبا جان دارك، ومن جنوبها جيوردانو برونو.**"[1]

من خلال هذا التحليل يمكننا القول بأن فكر **القديس أوغسطين Saint August** (354-430) يغيب فيه نوعًا ما خطاب الغيرية، وحديثه عن الإحترام والسلام والشفقة ماهي إلا أبعاد دينية تقتضي أخلاق معينة، وإن صح التعبير أخلاقًا ذاتية إما خوفًا من الله أو مخافة من أن تؤول إليه الأمور **(المصير)**، أما بخصوص الخطاب الفلسفي "**لسؤال الغيرية**" فهو غائب في فلسفته وفكره.

[1] – *مراد وهبة*، **ملاك الحقيقة المطلقة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1999، ص ص35-36.


السعادة عند القديس أوغسطين
السلم
الحب
إحداث التوافق والإنسجام بين
حب الانسانية جزء لا يتجزأ من الحب الإلهي
المعرفة
العمل
إحترام الغير
الغيرية مشروطة بحب الله
+
الخوف من الخطيئة
مكانة الغير عند "أوغسطين "
الغير له مكانة ضمن مدينة الله
التعدي على الغير أكبر خطيئة يعاقب عليها القانون الديني
السلام البشري
الغيرية لم تظهر كسؤال فلسفي
إحترام الآخر

ثانيا: الغيرية في الفلسفة الإسلامية:

الحديث عن العلاقة بين الأنا والغير في الفكر العربي الإسلامي يظهر من خلال الصراع الفكري داخل المجتمع الإسلامي، بين المسلم وغيره من أهل الديانات الأخرى، دفاعا عن العقيدة الإسلامية ورفع الشبهات عنها في مواجهة أهل الملل الأخرى، رغم أن الدين الإسلامي في حد ذاته فسح المجال لبعض الأديان للتواجد معه، فجوهر الإختلاف بين الأنا والغير مبنية على اختلاف ديني كما يتجسد في الإختلاف الفكري، في تصورات الرحالة والتجار المسلمين، حين احتكوا بغيرهم من الحضارات المختلفة عن الحضارة الإسلامية.

الحديث عن الغيرية في الفلسفة الإسلامية يقتضي الرجوع إلى الثقافة اليونانية باعتبارها مصدر الفلسفات اللاحقة، إذ تأثر بعض مفكري الإسلام بالفكر اليوناني، حيث ترجموا مؤلفات الفلاسفة اليونان أمثال "**أفلاطون*Platon* (427 ق.م- 347 ق.م)** و"**أرسطو**" **Aristote(384ق.م-322ق.م)** .

الغيرية لم تظهر كفكرة بارزة في الفكر الإسلامي، لأن الفلاسفة المسلمين ركزوا على مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة، غير أنه يمكننا أن نلتمس بوادر الغيرية من خلال **نظرية السعادة عند الفارابي، فكيف أسس الفارابي للغيرية وما علاقتها بالسعادة؟**

عالج الفيلسوف الإسلامي "**أبو نصر الفارابي**" **al-Fârâbî (874م-950م)** "**نظرية السعادة** " وعرف السعادة في قوله: "**هي الخير على الإطلاق وكل ما ينفع أن يبلغ به السعادة وينال به فهو أيضا خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق**"[1]، السعادة تعني أعلى درجات الخير فهي ضرب من الفضيلة تمثل أعظم خير يمكن بلوغه من طرف الإنسان الفاضل، وهي غاية في ذاتها لا وسيلة، وأي عائق يحول دون تحقيقها فهو شر.

تحقيق السعادة من طرف الإنسان حسبه، تتطلب ضرورة الاجتماع البشري حيث انطلق من "**أن الإنسان مدني بطبعه، وأن الاجتماع البشري هو طريقة إلى تحصيل الكمالات التي فطر**

[1] – *مصطفى سيد أحمد صقر* : **نظرية الدولة عند الفارابي**، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، (د ط)، 1989، ص15.

عليها، ذلك أن الإنسان بمفرده لا يستطيع تحصيل كمالاته بنفسه، ومن ثم فإنه يحتاج إلى معاونة أناس آخرين غيره لكي يتمكن من بلوغ الكمال الذي به تكون السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة ".[1]

فالاجتماع الإنساني ليس غاية في حد ذاته، ولكنه مجرد وسيلة لبلوغ غاية سامية تتمثل في الكمال وتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة، والإنسان لا يمكنه تلبيته أغراضه دون سند أي دون وجود الآخر كوسيط، وهذا ما فرضته الطبيعة البشرية التي ألزمته التجمع وقوام ذلك التعاون حيث يقول **الفارابي: "و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ... فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه "**.[2]

دعوة الفيلسوف "**الفارابي al-Fârâbî (874م-950م)**" للعيش المشترك نابعة من الظروف الاجتماعية التي عاشها داخل المجتمع في القرن الرابع للهجرة، حيث كان المجتمع يخلو من الجماعة الكاملة تكفير التفكير العقلاني الحر والفلسفي، يصنف ضمن الرذائل، ويعتبر زندقة ومروق عن الدين، فالمضايقات التي عاشها الفيلسوف جعلته يعيش الغربة في مجتمعه "**ليس بوسع الفيلسوف أن يتعرف إلى ذاته إلا في قلب الجماعة الفاضلة، بعد أن أثبت استحالة تحقيق هذا الآمر في قلب الجماعة التي عزلت الفيلسوف أو أقصته "**.[3]

غير أن التجمع البشري أو الحياة الجماعية، لا تحيل إلى فكرة الغيرية التي تقتضي وجود الإيثار، وفي هذه الحالة يجدر بنا التمييز بين التجمع الإنساني كضرورة فرضتها الطبيعة البشرية وبين الغيرية التي ترتبط بالإيثار والتضحية والإعتراف بالغير دون مقابل أو منفعة فالسعادة

---

[1] – *مصطفى سيد أحمد صقر*، **نظرية الدولة عند الفارابي**، *المرجع السابق*، ص 14.

[2] – *أبو نصر الفارابي*، **أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص117.

[3] – *موسى عبد الله*، **المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي (من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية)**، ابن نديم للنشر والتوزيع، الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، ط1، 2013، ص86.

مشروطة بوجود الآخرين ضمن جماعة، يربطهم التعاون من أجل بلوغ السعادة، "**كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الإجتماع الفاضل** ".[1]

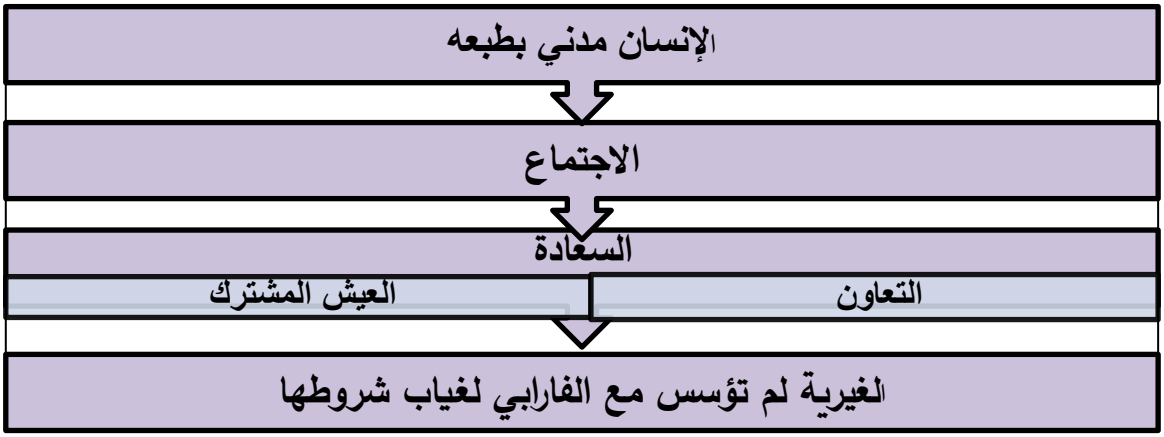
فتحقيق الكمال يحصل من خلال تعاون الأفراد فيما بينهم، الغير هو أساس بلوغ السعادة فالإجتماع مطلوب أولاً إستجابة إلى الطبيعة البشرية برفض كل فردانية وهذا ما فرضته الطبيعة ويكون مطلوب ثانياً لتحقيق السعادة كأقصى درجات الكمال، التي يسعى الإنسان إلى بلوغها هو وغيره من الناس عن طريق التعاون المتبادل بين الذوات، نلمس فكرة الغيرية من خلال دعوة **الفارابي** إلى العيش المشترك ونبذ كل أنواع القهر والظلم داخل المدينة، لأن هذه الصفات نجدها في المدن الضالة.

الفيلسوف **الفارابي al-Fârâbî (874م-950م)**"مثل الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384ق.م-322ق.م)** لم يؤسس للغيرية لأن اقتصاره على التعاون والعيش المشترك الذي فرضته الطبيعة الإنسانية كضرورة للاجتماع، لا يعني إحترام الغير وبالتالي فهو لم يحدد الشروط اللازمة لضبط العلاقات والتعاملات البينذاتية.

فنظرية السعادة لا يمكن إعطاءها توجه إلى الغيرية، لأنها تنطلق أساساً من الإجتماع كحتمية طبيعية دون تدخل الإرادة، كما أن البحث عن الغيرية من خلال فكرة السعادة التي تظهر في العيش المشترك والتعاون ونبذ القيم اللأخلاقية، كالغش والنفاق وهي أخلاقيات تؤسس للمدينة الفاضلة التي يحكمها رجل سياسي واحد يتحكم في كل أمور المدينة، فهذه الآليات تشرع للحكم المطلق وفيه إقصاء للغير، وهذا هدم للغيرية التي تبنى على التعدد والإختلاف والإعتراف.

[1] – *أبو نصر الفارابي*، **أهل المدينة الفاضلة**، المرجع السابق، ص118.

نظرية السعادة والغيرية عند الفارابي



المطلب الثالث: الغيرية في الفلسفة الحديثة

فلسفة الغير بدأت مع الأزمنة الحديثة وبالضبط مع الفيلسوف الألماني "**جورج فيلهلم فريدريش هيغل**"**George Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831)، وتنامت أكثر مع تنامي مظاهر التمييز العنصري والتي تحمل مظاهر الحقد والكراهية، فبينما كان العالم نحو صنع **كونية مشتركة** لازالت مجتمعات عريقة غارقة في أسطورة الدم الطاهر، وأسطورة الرجل الأبيض وأسطورة الشعب الآري أو السامي، وأسطورة شعب الله المختار.[1]

يعتبر منطلق الغيرية في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث من تحقق **الكوجيتو** الديكارتي على أرض الواقع، وبذلك كانت الذاتية هي البارزة مع تغييب كلي للغير، فجاء مبحث الغيرية كضرورة ملحة لتحقيق الإنسجام بين الذات والآخر **(الذات كوعي والآخر كأشياء في العالم الخارجي)**.

من هنا بدأت هذه الفكرة – **كيفية التعامل مع الإنسان المختلف** – تظهر في الفكر الغربي، وبدأت مرحلة الصراع الوجودي حول الملكية للأرض ومن له الحق في استغلالها من له حق السيادة ومن عليه واجب الخضوع، آخذين في ذلك معيار العرق والثقافة واللغة والمعتقد والتحضر، فكان الغربي ينظر لهذا الغير نظرة تصغير، وأنه أقل منزلة ومتوحش وغير متحضر

[1] – محمد *بهاوي*، **في فلسفة الغير**، المرجع السابق، ص7.

وبربري ويجب عليه الخضوع والإستكانة، فجاءت الذاتية متعالية مما أدى إلى نشوب الحروب وطغيان الأنانية وحب الذات وبالتالي أصبحت "**الغيرية**" كفلسفة ضرورة وحتمية للخروج من هذه الأزمة الإنسانية .

فكان أول من دعا إلى **التعايش مع الآخر** كضرورة الفيلسوف" **أوجست كونت**" **Comte Auguste(1778-1857)**، وكان هو السباق للتأسيس للغيرية، حسب المفكر الفرنسي "**لالاند**" **André Lalande (1876-1963)** ثم يأتي الفيلسوف "**هيغل**" **Hegel** (1770-1831) جاعلاً من الغيرية بنية للنفس ولا يتم معرفة الذات إلا بتوسط الآخر "**ومن أجل ذلك يبدو أن أول من اهتدى إلى مسألة الغير من حيث هو بنية للنفس هو" هيغل" (في الصفحات الشهيرة من الفصل (4) من فينومينولوجيا الروح**"[1].

الفيلسوف **هيغل Hegel**(1770-1831) يجسد لنا موقف الأنا من الآخر، وعند رجوعنا لنصوصه في كتابه "**علم ظهور العقل**" نجد أنه قام بتحليل العلاقة القائمة بين الأنا والآخر منطلقا من الوضع الأول للذات والتي تتحدد هنا "**[الوعي المزدوج بالذات] الوعي بالذات يواجهه وعي آخر بالذات وإنه ليمثل له كأنه وافد من خارج، ولهذا معنيان: أولا أن الوعي بالذات قد فقد نفسه، لأنه يرى نفسه كماهية أخرى، ثانيا أنه بهذا عينه قد ألغى الآخر، لأنه لا يراه كأنه أيضا ماهية وإنما يرى نفسه هو فيه**".[2]

هنا نلتمس حدسا من أقوى حدوس الفيلسوف **هيغل Hegel**(1770-1831) وأشدها نفاذاً وهو حدس يؤكد العلاقة العميقة بين الأنا والشبيه أو العزيم، أو يسميها أيضا **(دراما الغيرة أو صراعها)**، فالأنا سلبية شبيهة كيانه هذا أولا وثانيا يظل حبيس نفسه حين يظن أنه يدرك الآخر وعليه تظهر حتمية وهي إبطال هذا المختلف**(الآخر)** وينتج عن ذلك معنى مزدوج " **هذا الإبطال المزدوج المعنى لآخروتية المزدوجة المعنى عوْدٌ على نفسه مزدوج المعنى كذلك لأنه أولا**

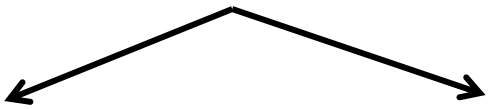
---

[1] – *فتحي المسكيني*، **ضمن مقدمة مجلة الفلسفة والغيرية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 42-43، 2007-2008، ص5.

[2] – *هيغل*، **علم ظهور العقل**، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط2001،3 ، ص141.

يسترجع نفسه بهذا الإبطال أو يصير مساوياً لنفسه من جديد بعد أن أبطل آخرويته لكنه ثانيا يرد أيضاً إلى الوعي الآخر ما سلب، لأنه ما أيقن إلا بنفسه في الآخر، فإن أبطل كونه هو فيه صيّره حرا من جديد "[1]

تتراءى لنا هنا وجود ضرورة وهي إبطال الآخر وإلغاءه ونفي وجوده، وبالتالي ينتج معنى مزدوج:



أولاً	ثانياً
فالذات تسترجع ذاتها في خضم هذا الإبطال أو يسترجع قيمة نفسه من جديد عن طريق إلغاء الآخر	في نفس الوقت يحس الآخر بذاته ويعي ما سلب منه، فهو يعي نفسه من خلال الآخر وبالتالي تصنع الحرية من جديد

فالآخر هنا يحظى في الواقع باستقلالية وهو أيضا حبيس نفسه، فالحركة المزدوجة هنا صادرة عن الوعيين بالذات، فكل منهما يرى الآخر يفعل ما يفعل، فكلاهما يأتي ما يريد أن يأتيه الآخر، ومن ثم لا يأتيه إلا من حيث يأتي الآخر المِثل، وهنا يكون الفعل الصادر من طرف واحد عديم الفائدة لأن الوعي لا ينتج إلا بفعل الطرفيين.

[1] – *هيغل*، **علم ظهور العقل**، المرجع السابق، ص 142.

الصراع بين الوعيين بالذات المتقابلين

بالذات الغير بالنسبة (معارض ومناف)

في أول الأمر قيام بسيط وهو كذلك يعي ذاته

لذاته متساو معا

وهنا ينتج :

فمسلك الوعيين بالذات:

- يمتحن كلاهما نفسه ويمتحن الآخر في صراع من أجل الموت أو الحياة.

- هذا الصراع حتمية وضرورة لابد منها، لأن كليهما قد وجبت عليه تعلية يقينية بكونه لذاته على مرتبة الحقيقة عنده وعند الآخر .

الملاحظ أن الفيلسوف **هيغل Hegel**(1770-1831) اعتبر الوعي الخالص والمختلف عن الآخر، والذات هنا تقوم على نفسها دون أن تعير أي اهتمام بالآخر لذلك: "**إن الوعي بالذات هو وجود لذاته بسيط ومساوٍ لنفسه ينفي من الذات كل ما هو آخر، فماهيته وموضوعه المطلق معهما بالنسبة إليه الأنا**"[1]، فالعلاقة بين الذات والآخر تتسم بالصراع، صراع من أجل الحياة والموت في الوجود، فالذات حسبه " **وعي منشغل على أنحاء شتى، مسعاه الوجود وعليه أن يحدس أخرويته كقيام خالص لذاته أو بوصفه نفيا مطلقا**"[2]، وعليه فالذات والآخر هما شكلان

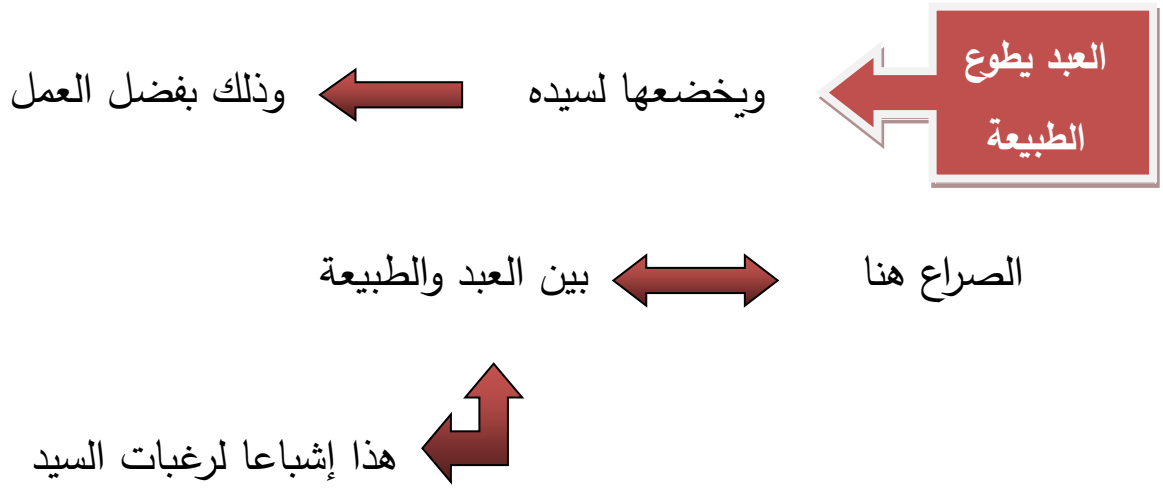
---

[1] – *ميخائيل أنورد*، **معجم المصطلحات** ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ص 237.

[2] – *كريم حسن الجاف*، **إشكالية فهم الآخر في بواكير ما بعد الحداثة(المقارنة الفينومينولوجية)**، مجلة الفلسفة، العدد17 بغداد، 2018، ص 35.

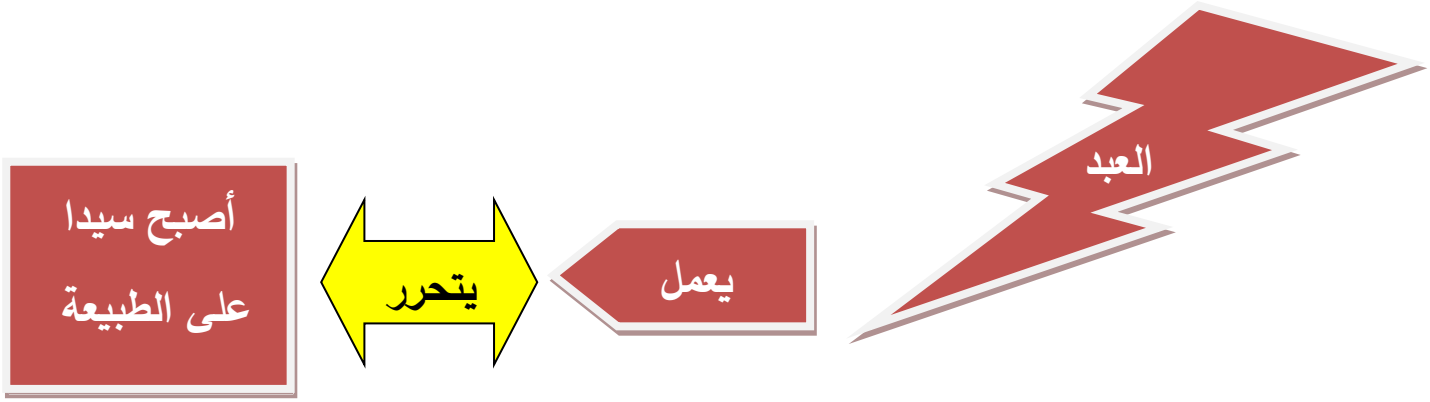
مختلفان من أشكال الوعي: أحدهما الوعي المستقل وهو تمثل قيامه لذاته، والآخر هو الوعي التابع الذي ماهيته العيش أو الوجود بغيره أحدهما السيد والآخر العبد.

لأجل تأكيد الذات في الوجود للحصول على الإعتراف وجب أن يكونا في حالة صراع إذ يقول في ذلك: "**الوعيان بالذات والآخر متضادان، الوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه إنها دراما اللامساواة بين العبد والسيد، والملاحظ بالنسبة إليه أن هذا الصراع من أجل الحياة أو الموت**"[1]، وهنا يتراءى لنا أن جدلية السيد والعبد أصبحت حتمية وضرورة، فالصراع يفرض ويحتم على أحدهما أن يجازف ويغامر بحياته لغرض الإنتصار على الآخر الذي اختار حياة العبودية وهذا ما يؤكده لنا هنا على أنه وبالرغم من حصول السيد على وعيه بذاته، إلا أن هذا الوعي ليس وعياً حقيقيا وإنما مجرد وهم، لأن الذي إعترف به لم يكن سيدا مثله مجازفا ومغامرا بل كان مجرد عبد، والعبد هنا حسبه لا يمكن أن يكون إنسانا وهذه الفكرة أرسطية بامتياز، وعليه فالوعي الحقيقي بالذات مشروط بحيث لابد أن يعترف به إنسان سيد مثله.



[1] – *ألكسندر جوجاييف*، **جدلية السيد والعبد من المدخل إلى قراءة هيغل**، تر: وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، الكويت، العدد 114 .115، (د س)، ص 54.

ومادام العمل قيمة إجتماعية، وعليه فإن العبد هنا يصبح سيدا على الطبيعة متحررا من ضغوطها والنتيجة أن العمل حرر العبد.



يشير الفيلسوف "**هيغل**" **Hegel**(1770-1831) إلى حرية رواقية كما قال «**الرواقيون**»: "عش على وفاق مع الطبيعة"، لأن العبد يعيش تمزقا وشتاتا بين وعيه للحرية ووعيه للواقع.

فمن خلال التتبع الجينيالوجي لسؤال الغيرية عبر العصور استخلصنا ما يلي:

- **الفلسفة اليونانية** لم تتحدث عن الغيرية كإنسان، ولم تؤسس لسؤال الغيرية وإنما إهتمت بالبعد الأخلاقي للعلاقة بين الأنا والغير للإرتقاء إلى الفضيلة وتحصيل السعادة، بدليل أن المجتمعات اليونانية تعيش في ظل الطبقية، الأمر الذي يؤكد وجود خلل في العلاقات البينية، رغم أن هناك من طرح موضوع الغير وإن كان مقتصرا على طبقة معينة من المجتمع، وهذا ما لاحظناه في فكرة الصداقة عند الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384ق.م-322ق.م)**، وظهر الغير كحد منطقي للتعبير عن مبدأ عدم التناقض. كما تم التلميح للغيرية في الفكر الفلسفي الروماني مع "**شيشرون**" عندما حاول الدفاع عن العبيد وعن حقوق الغير انطلاقا من مبدأ المساواة وكانت معه البوادر الأولى لخطاب الغيرية.

- **أما في الخطاب الفلسفي المسيحي والإسلامي**، لم يتم التأسيس للغيرية بشكل واضح بل كانت مجرد أفكار عرضية، ولا وجود لها كموضوع مستقل بذاته نتيجة التأثر بالفلسفة اليونانية

كما أن الدين المسيحي والإسلامي حددا العلاقة بين الأنا والغير لذلك لم يثر الفلاسفة المسيحيين والمسلمين سؤال الغيرية مادامت محددة شرعا.

بوادر حضور هذا السؤال بدأ بشكل جلي مع الفيلسوف "**أوجست كونت**" **Comte Auguste(1778-1857)**، واتضح مع الفيلسوف **هيغل Hegel** (1770-1831) الذي جعل وجود الذات تتوسط في العالم بواسطة الغير من خلال الصراع والتناقض بين قطبين: وهما الذات والغير لذلك عاد الفلاسفة المعاصرون لإثارة الغيرية كمشكلة.

المبحث الثاني: سؤال الغيرية في الأقطاب الفلسفية المعاصرة (الجنيالوجيا–الفينومينولوجيا–الهيرمينوطيقا)

لا يمكن فهم سؤال الغيرية إلا في ظل خطاب الأنا ومركزية الذات، بحكم أن الغيرية جاءت كرد فعل نقدي على فلسفة الوعي، واعتبر الغير هامش لا يقام له وزن ولا اعتبار ودخلت بذلك الذات في صراع مع الغير، نجمت عن ذلك حروب وكوارث لا تعد ولا تحصى لذلك جاء خطاب الغيرية كبديل لتجاوز مركزية الذات والصراع في الفكر المعاصر، لذا نتساءل: **إلى أي مدى يمكن لخطاب الغيرية في الأقطاب الفلسفية المعاصرة الجينيالوجيا، والهيرمينوطيقا، والفينومينولوجيا أن يضع حداً لتمجيد الأنا والوعي؟**

المطلب الأول: الجنيالوجيا والغيرية

الجنيالوجيا النتشوية، كبحث عن الأصل والنسب تقوم عبر الهدم للموحد وتقويض الهوية (تفجير منطق الهوية)، والميتافيزيقا، تتوخى إثبات الوحدات وإقامة الهويات والوقوف عند الماهيات، فترمي الجينيالوجيا إلى إظهار الإنفصالات التي تخترقها، "**ذلك أن الجينيالوجي ما أن يسمع الحديث عن المعنى، والفضيلة، والخير حتى يأخذ في البحث عن إستراتيجيات الهيمنة إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات السلطة** "[1]، العودة إلى البدايات عند الفيلسوف "**فريدريش فيلهيلم نيتشه**" **Friedrich Nietzsche (1844–1900)** الهدف منها تبرير الحاضر وإدراك المفارقات والتناقضات التي يطغى عليها الطابع الميتافيزيقي، الذي يفلت من قبضة الواقع ويعلن زيف الحقائق، فالفلسفة حسبه انبثقت وتطورت داخل فكر تراجيدي، فالفكر الغربي الحاضر تميز بنوع من المفارقة والتباين– تناقض واضح بين الفلسفة والحياة – "**الإنسان الحقيقي حسب " نيتشه "وحده هو صانع الأشياء بإرادته لإبادة الآخرين فلا معنى للتخفي وراء الوعي، لصناعة أخلاق زائفة توجه فكرنا وتتحكم فيه بشكل مطلق، فما تعتقد هو الذي يسير الإنسان من الإرادة والعقل**

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر** ، رسالة دكتوراه منشورة، إشراف مزيان بن شرقي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2010–2011، ص59.

بمعزل عن الجسد، لا وجود له وهو مجرد وهم"[1]، وهو بهذا يعتقد أن الإنسان واقع تحت فكرة الوعي الزائف، الذي يطمس ويقصي الجسد ودوره في صناعة الحياة وتحولت جهود الفلاسفة انطلاقا من الفيلسوف" **نيتشه** **Nietzsche** (1844-1900) إلى الأنا الإنسانية، من خلال فكرة موت الإله وردّ مركزية العالم للإنسان.

فأصبحت بذلك الأنا محور التفلسف ومشكلة تفرض نفسها للبحث، فسيادة الأنا بدأت من الأنا العارفة مع الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)**، كمصدر لكل حقيقة نجم عنها السيطرة على الطبيعة، وبالتالي نتج ما يعرف بمركزية الذات، التي ألغت بدورها وطمست الغير، الأمر الذي ولد الأنا المتمركزة على ذاتها، فتحولت الأنا إلى سلطة متعالية أدت إلى ظهور أزمة وعي، التي انعكست على بروز الإنسان الفردية مستقلة واحتقار الآخر وتمجيد القوة " **أزمة وعي مثلتها أزمة الذات ...وهذا ما غير جذريا في طريقة تفكير الإنسان المعاصر إذ أصبح فردانية**".[2]

سلطة الأنا حسب **نيتشه** قائمة على القوة التي تمتلكها الذات في مواجهة مختلف المواقف والوقائع، فسبب تخلف الإنسان يرجع إلى التفكير من منطق ردّ كل شيء على وجود قوة مفارقة للإنسان، فهذا التصور المتعالي على الواقع هو السبب الرئيسي في مرض الإنسان وجنوح عقله هذا ما قاله "**زرادشت**"*: "**أرجوكم إخوتي أخلصوا لهذه الأرض ولا تصدقوا من يصورون لكم أحلاما تتعالى فوقها، إنهم يغرونكم بالمستحيل فيبقون لكم السمر سواء جهلوا وعلموا، هؤلاء هم الكارهون المحتقرون للحياة، لقد تآكلت أحشاؤهم من السم، إنهم يحتضرون لقد ملت الأرض بقاءهم فليرحلوا عنها**".[3]

---

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص63.

[2] – المرجع نفسه، ص19.

* زرادشت، (Arathoustra) رجل دين ومصلح إيراني فارسي (نحو 660-583ق م) يعد مؤسس الزرادشتية ظلت تعاليمه وديانته منتشرة في وسط أسيا حتى موطنه، وتتميز الزرادشتية بوعي رفيع للخير والشر، اتخذه نيتشه بطلا لكتابه " هكذا تكلم زرادشت" (*جورج طرابيشي*، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص343).

[3] – *فردريك نيتشة*، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: ياسمينة بريهوم، دار الألمعية، قسنطينة، ط1، 2003، ص08.

فإيمان الإنسان بوجود قوة مفارقة للإرادة، شلّ لطاقة الإنسان وكل قدراته يجعل منه مجّرد شيء ففي نظر الفيلسوف" **نيتشه**" **Nietzsche** (1844-1900) تخطي هذا الوضع يتم بإعلان موت الإله، أي موت الوصاية والنمطية العقلية، التي سيطرت على الأذهان، الأمر الذي جعل الإنسان ينغمس في دائرة التخلف والجهل، فتجاوز هذا الوضع يقتضي التمرّد على كل السلطات الدينية والأخلاقية، والإعلان عن ميلاد أنا متعالي في قوته، يجعل علاقة المرء بالغير علاقة صراع وإثبات الذات، ولا يمكن أن تكون علاقة مبنية على التعاطف يقول: "**إن إنسانيتي لا تتمثل في التعاطف مع الإنسان في وجوده، بل في أن أتحمّل الشعور به إلى جانبي ...إنسانيتي هي تجاوز متواصل للذات، إلا أنني بحاجة إلى العزلة، أعني إلى المعاناة وإلى العودة إلى المعافاة وإلى العودة إلى الذات والتنفس من هواء خفيف لاعب طلق**".[1]

في اتصال الأنا بالغير حسب الفيلسوف" **نيتشه**" **Nietzsche** (1844-1900) معاناة وضجر، لذلك يجب إنعزال الذات عن الغير بهدف تحقيق السعادة والتمسك بقوة الأنا في إثبات وجودها، والإعتقاد السائد أن الغيرية نقيض الأنانية مجرد خدعة ومراوغة فكرية"، **إن المقولات التي يتوحد حولها مجمل الناس ...تبدو لديّ مثل سذاجات ناجمة عن خطأ في التقدير: مثلا ذلك الإعتقاد بأن " الغيرية" و" الأنانية" نقيضان، في حين أن الـ «أنا» (ego) في حد ذاتها مجرد «خدعة كبرى» و«مثال»**"[2]، وهو يرفض مقابلة الغيرية بالأنانية، فإذا كانت الأنانية تعني حب الذات أما الغيرية تؤول إلى التضحية والإيثار في سبيل الآخر، وبالتالي حب الذات لا يلغي ولا يتناقض وحب الغير، "**أي محاولة لجعل المفهومين متناقضين مجرد عبث وسذاجة، ليس هناك تصرفات أنانية ولا تصرفات غيرية: المفهومان كلاهما محض خلط سيكولوجي**".[3]

لا يوجد تناقض بين المفهومين، لأن الحب كعاطفة لا يعني حب الذات بل الحب هو نقيض الأنانية أي التضحية في سبيل الآخر ومحاولة إمتلاكه، من هنا اعتبر نيتشه تقديس الأنا

---

[1] – *فردريك نيتشه*، **هذا هو الإنسان**، تر: علي المصباحي، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2006، ص34.

[2] –المرجع نفسه، ص75 .

[3] –المرجع نفسه، ص75.

والعودة إليها أساس تجاوز الغير والآخرين، وبالتالي تجاوز القيم والإرث القديم الذي يحط من قيمة الإنسان عن طريق الإرادة " **لأن إرادة القوة عند نيتشه هي إرادة الحياة والحياة في عنفوانها فهو لا يقبل الحياة التي تهدى من طرف الآخر لأن الأخر لا يهبك إلى الذّل والألم**"[1]، فدعوته إلى الفردانية إعلاء من شأن الأنا كمصدر لكل حقيقة ودونية الآخر، لأن نكران الذات والتفاني في حب الغير والتمسك بهم حط من قيمة الإنسان وطمس لهويته " **والواقع إني كنت أرى فيها أكبر عقبة تنتصب في وجه البشرية، كنت أرى فيها الغواية والتضليل الأعظم الذي من شأنه أن يعود بالبشرية ...إلى أين إذن؟ ...إلى العدم؟ كنت أرى في ذلك بداية النهاية، توقف المسيرة** "[2] ففلسفته تدعو إلى تعالي وتفوق الأنا على الغير، ويظهر ذلك في الإرادة، وإرادة القوة، وفي السوبرمان كل هذا يؤكد تعالي الأنا وتفوقه إلى الغير وبالدعوة إلى الفردانية والهيمنة والتسلط.

كما ينبه في كتابه هذا هو الإنسان على أن كل واحد يعرف بذاته لا يُعرف بغيره، فحفظ الكبرياء يكون من خلال الإنطواء على الأنا " **في مثل الأحوال يغدو من الواجب عليَّ القيام بعمل هو في الواقع مما يستثير عادتي السلوكية، وأكثر من ذلك كبريائي، وهو أن أقول إسمعوني فأنا فلان الفلاني، لا تخلطوا بيني وبين شخص آخر**".[3]

أن يظل الإنسان مجهولا وتطمس حقيقة أناه، إذا حاول كل واحد أن يثبت وجوده على غيره هذا عبث، لأن تعاطف الغير معك يسلبك أناك ووجودك وتصبح عدم فرضي الروح والعقل فالإنسان الحكيم حسبه يكون في الوحدة أي يتجاوز غيره ويجد نفسه كذات مستقلة عن الآخرين "**إنني لأفضل أن أشتكي بالأحرى – كما عبرت عن ذلك من حين – من النوايا الطيبة التي سببت أضراراً غير هينة على حياتي، تبيح لي تجربتي أن أكون متوجّسًا تجاه كل ما يدعى بالغرائز «الغيرانية»، وبصفة عامة ذلك «الحب الأخوي» ذي الإستعداد الدائم لتقديم النصح**

---

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص ص113–114.

[2] – *فريدريك نيتشه*، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، (د ط)، 1971 ص 13.

[3] – *فريدريك نيتشه*، **هذا هو الإنسان**، المرجع السابق، ص 07 .

والمعونة إن ذلك الحب الأخوي يمثل بالنسبة لي ضعفاً في حدّ ذاته ".[1]

فالشفقة* اتجاه الغير حسب نيتشه هي من الأخلاق الدونية تحط من قيمة الأنا وتؤدي إلى عدم تميزها عن الغير، لضمان التفوق يقتضي الكبرياء فهي لا تعبر عن جوهر الإنسان والدافع الحقيقي للعلاقات الإنسانية هي الأنانية، والأخلاق الحقيقية هي أخلاق القوة وليست الشفقة فالذات البشرية منفردة ولا توجد أية إمكانية لوجود علاقات متبادلة أو بين الأنا والغير، لذلك لا مجال للحديث عن الغيرية مادام كل فرد مستقل بذاته، فقيم التعاطف والشفقة والإيثار تضعف من الأنا والغير وتحمل إلى الإعتقاد بالعدمية، فالشفقة مرتبطة بالغيرية، وهذه الأخيرة في نظر نيتشه مجرد إفتقار الذات وإضعافها، وإنسانيته تكفر بالشفقة وتثور ضد العواطف التمثيلية الكاذبة والمخادعة ،لذا دعا إلى هدم الأصنام لبناء إنسان أعلى متحرر من كل القيم لتحقيق ذاته بغض النظر عن الغير.

المطلب الثاني: الفينومينولوجيا والغيرية:

إذا كانت الفينومينولوجيا تميز بها الفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938)** وطورها الفيلسوف "**موريس ميرلوبونتي**" **Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)** إلا أن البدايات الأولى للفينومينولوجيا كانت مع الفيلسوف أفلاطون ***Platon*** **(427 ق.م – 347 ق.م)** حيث تأثر الفيلسوف **هوسرل**" **Husserl (1859-1938)** بالعلم الكلّي عند الأفلاطونية، فأفلاطون يميز بين عالمين، عالم المثل كعالم عقلي متعالي هو مصدر كل حقيقة وعالم حسي مزيف مجرد ظل لعالم المثل، فما تُصوِره أمثولة الكهف يوحي بوجود حدوس فينومينولوجية.

واستخدم "**إيمانويل كانط**" **Emmanuel Kant (1724- 1804)** الفينومينولوجيا أو علم الظواهر ليعبر على الشيء كما يبدو للذات في التجربة **(الشيء لذاته)** القابل للمعرفة وتقابله

---

[1] – *فردريك نيتشه*، **هذا هو الإنسان**، المرجع السابق ، ص 26.

* الشفقة: الشعور بالحزن أو الأسى تجاه معاناة الآخرين ومصائبهم، مع الرغبة في تقديم المساعدة، أي انها تعني مشاركة المعاناة (مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص366).

الميتافيزيقا التي لا تقبل المعرفة **(الشيء في ذاته)**، لأن العقل يقع في تناقضات ومعضلات لا مخرج لها، ويستمد الفيلسوف **هوسرل**" **Husserl (1859-1938)** من "**إيمانويل كانط**" **1804) Emmanuel Kant (1724-** تصوره لفكرة التعالي الصوري التي تؤسس لظواهر الوعي، وهذا ما جعل فينومينولوجيا الفيلسوف **هوسرل**" **Husserl (1859-1938)** تكتسي الطابع المثالي في مقابل التفسير الوضعي، الذي يفسر الوقائع بالوقائع ويقصي الفلسفة ويجعلها عديمة المعنى نتيجة إغراقها في الميتافزيقا والتفكير المجرد .

أما مع الفيلسوف "**فردريك هيغل**" **F.Heguel(1770–1831)** تتخذ الفينومينولوجيا معنى الفكر المادي والواقعي، ففي فينومينولوجيا الروح بين أن كل ما هو واقعي عقلاني وكل عقلاني واقعي، فالواقع والعقل منسجمان رغم أن الواقع حسبه متعدد لكن الواقع الحقيقي واحد ومطلق ويسمي الفيلسوف"**هيغل**" **Heguel(1770–1831)** التنوع بعالم الظواهر أو الفينومينولوجيا.

غير أن مصطلح الفينومينولوجيا إذا استخدم في الفلسفة قبل الفيلسوف **هوسرل**" **Husserl (1859-1938)** فهو لا يحمل عنده نفس المعنى، فقد أقامها على مبدأ القصدية وهي " **كلمة لا تدل على شيء آخر غير هذه الخاصية الأساسية والعامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعورا بشيء ما وأن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر موضوعه المفكر فيه**"،[1] تعني الإدراك المحايث للشيء، وأنه لا وجود لفكر خالص، فأنا أفكر يعني أفكر في شيء ما، القصد هو قصد دائم نحو الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، أي التوجه نحو الشيء ذاته.

تعد القصدية الأساس الذي انطلقت منه البحوث الفينومينولوجية، إذ ارتبطت بالبحث في مواضيع الوعي(الشعور)،"**الذات الفينومينولوجية تسعى لأن تلحق الوعي بموضوعاته من خلال إدراك العلاقة الكائنة بين الذات الفاعلة وموضوعية الفعل، لذا يطرح هوسرل فكرة القصدية، حين يتجه الوعي صوب شيء مافهو وعي بشيء ما، والإدراك هو إدراك لشيء ما، وعليه فالثنائية الفينومينولوجيةالذات/الموضوع، لا تتضح إلا بالقصدية لأنها تحتضنها، حيث تمثل المقوم الأساس**

[1] – إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية**، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1970م، ص141.

للمنهج لأنـها تجمع الوعي بموضوعاته".[1]

فالقصدية تعني أن الوعي الذاتي قصدي، يقصد إلى موضوعه، لذلك يكون الوعي دائما وعي بشيء ما ولا وجود لوعي خالص، وتعد القصدية مبدأ المبادئ في الفينومينولوجيا، ويتضح هذا المبدأ أكثر في العلاقة بين الشعور والموضوع، وهي كذلك محاولة منه لتقويض الأنا الديكارتية المفارقة للآخر، ومحاولة إحالتها نحو موضوعات مقابلة لها، "**كان اهتمام هوسرل في مؤلف(تأملات ديكارتية) Méditation Cartésiennes ومؤلف (المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي) Logique formelle et logique transcendantale موجها لدحض التوحّدية والتأسيس لفلسفة الغيرية عبر مفهوم التذاوت".**[2]

كان الفيلسوف "**هوسرل**" **Husserl (1859–1938)** الدعامة التي عملت على دحض عقدة الأنا المتعالية أو الأنا وحدية، التي تأسست مع روني ديكارت دون الإستعانة بالغيرية أو الآخر حسبه أن الذوات الأخرى ليست مجرد موضوعات متمثلة في ذاتي بل هم الغير الذين لهم وعيهم ووجودهم الخاص بهم، كما أنا في عالمي الخاص بي وهو عالم الأغيار، ولن يكون حضورهم في الواقع كظواهر عينية بل يجب حضور الأخر في عالم العيش، يُأول "**مفهوم الغيرية عند هوسرل بمصطلح البنذاتية (intersubjectivité) لما يحمله هذا المصطلح من مفاهيم الإنتقاء،الإدراك الموضعن، التشارك، الإمتلاك التذاوتي، المونادية ...الخ**"[3]، فالغير ليس موضوعا مستقلا عن الأنا بل هو ذات تختلف عن الأنا وتشبهه، إن الغير يوجد مع الأنا في العالم، ووجود الغير في علاقته بالأنا وجود مزدوج، فهو يوجد في العالم كموضوع وكذات تدرك العالم من خلال تجربته وتجربة الآخر، هذا ما يعرف بالبنذاتية عنده وهي علاقة تفاعل بين ذاتين باعتبارهما وعيين يوجدان داخل إدراك مشترك ومتساوي، يجعل كل ذات غيرا بالنسبة للأخرى، وعن طريق التوحد ببين الأنا والغير حدسيا، يصبح هو أنا وأنا هو، يتم معرفة الغير حسب هوسرل من خلال

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص144.

[2] – *مجاهد عبد الناصر*، **مفهوم الغيرية عند هوسرل**، مجلة لوغوس، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران2، المجلد5، العدد 08 2017، ص 114.

[3] – المرجع نفسه، ص115.

التجارب المتبادلة بين الأنا والأخر،"**يسلك هوسرل انطلاقا من التأمل الخامس من التأملات الديكارتية منهجية جديدة لتحقيق المطلب الفينومينولوجي [التأسيس لفلسفة ترنسندنتالية وفلسفة أولى]، ذلك المطلب كان مدفوعا بسؤال البحث عن ماهية الآخر بصفته كيانا مغايرا لي، فإذا كان الآخر وفقا للمسعى الفينومينولوجي يخضع لعمليات التعليق والرد والتقوّم، كان من الضروري البحث أولا عن الكيفية التي يتقوّم بها معنى الآخر في الذات** ".[1]

فرغم أن الآخر يماثل الأنا ويختلف عنها، إلا أن في التقوّم الذاتي يتكون أنا ترنسندنتالي فرداني بجسد مغاير، لأنهما يشتركان في العالم الموضوعي هذا ما يفرض المشاركة ونقطة الإلتقاء بين الأنا والأنا المغاير، فالعالم الموضوعي يختلف عن العالم الذاتي باعتباره واحد وثابت بالنسبة لكل الذوات، على خلاف العالم الذاتي ما يعرف بعالم الإنيّة، العالم التذاوتي يجعل الأنا تفقد عزلتها عن الآخرين، فتصوره للغيرية يمثل لحظة دحض مركزية الذات والفردانية التي فرضها الفكر الديكارتي.

المطلب الثالث: الهيرمينوطيقا والغيرية:

يعتبر البحث في تاريخ الهيرمينوطيقا شبيه بمرحلة استكشافية لإمكانية التأويل اللامتناهي والتي يتميز بها العقل الإنساني بالخصوص أمام التوتر المعرفي، وبهذا أحدث الفيلسوف "**مارتن هيدغر**" **Martin Heidegger (188-1976)** قفزة نوعية إذ جعل من الهيرمينوطيقا "**الحق أن الهيرمينوطيقا مع هايدغر لم تعد مجرد منهج في قراءة النصوص لأن «العالم نفسه أصبح نصا أي أفقا لغويا يحدد الوجود – في– العالم كما أن الهيرمينوطيقا ليست مذهب أو فلسفة أخرى تضاف إلى التاريخ الطويل للمذاهب والفلسفات؛ إنما هي فلسفة الإنسان الأخير».**"[2]

بهذا انتقلت من مبحث الإبستيمولوجيا وجاءت فلسفته عكس فلسفة الفيلسوف "**فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر**"**Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834)** مما أحدث تغيرا

---

[1] – *مجاهد عبد الناصر*، **مفهوم الغيرية عند هوسرل** ،المرجع السابق، ص115.

[2] – *علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة*، **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2016، ص122.

جذريا من السؤال كيف نفهم إلى كيف نوجد؟ فأصبحت عملية الفهم عند **الفيلسوف هيدغر**" **Heidegger (1889–1976)** مسألة أنطولوجية مرتبطة مباشرة بوجود الإنسان، وأصبح الإنسان قادراً على فهم وإدراك ممكنات الوجود ضمن سياق معين **(العالم الذي يحي ويعيش فيه)**، إذ أن "**الفهم ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكونه**".[1]

أي الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم **(Dasein)**، وبهذا دحض **الفيلسوف هيدغر**" **Heidegger (1889–1976)** فكرة الذات – الموضوع التي كانت سائدة، وأكد على أن الذات بوجودها في العالم هو تفهم الموضوع وليس هناك موضوع منفصل عن الذات لأنه مسألة آنية وبالتالي الفهم عنده ليس بمثابة موهبة خاصة يتميز بها صاحبها أو قدرة على الشعور بموقف شخص آخر، ولإدراك تغيرات الحياة على مستوى أدق، فهو سابق لكل أفعال الوجود فهو متعلق دائما بالمستقبل.

أغلب الباحثين يؤكدون بأن هيدغر حاول تجاوز ثنائية الفيلسوف "**ديكارت**" **Descartes (1596–1650)** الفاصلة بين العقل والطبيعة، ولجأ إلى تطبيق المنهج الهوسرلي الفينومينولوجي الذي كان يربط بين الذات والموضوع، لأن الوجود عنده لا يفهم إلا من خلال الموجود، والذي يتحقق **بالكينونة**، وهذا ما جعله يعطي الأولوية للوجود في جميع مواضيعه، معطي في ذلك الأخلاق المنزلة الكبرى والأهمية القصوى، وبهذا أصبحت فلسفته الأولى تتجسد في الوجود، هذا ما حاول الفيلسوف" **ليفيناس**" **Levinas (1905–1995)** فيما بعد تجاوزه، وجعل الغيرية هي الفلسفة الأولى، الأمر الذي يدفعنا للتساؤل: هل الوجود الذي يتحقق عن طريق وعي الكينونة هو دعوة إلى فلسفة الذات أم تحقيق الذات بتحقق الكينونة يعتبر إلغاءً لفلسفة الغيرية ؟

الكينونة عند **الفيلسوف هيدغر**" **Heidegger (1889–1976) كينونتين:**

الأولى كينونة الوجود لذاته، إذ يرى أن هذه الكينونة لا تعرف ولا يمكن تعريفها وهي حقيقة الوجود الوجود هو كينونة، فالإنسان لا يستطيع تعريف وجود وجوده، لأنه سابق عنه ولا يمكن أن

[1] – *عادل مصطفى*، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، الناشر مؤسسة هنداوي 2018، ص 127.

يتعرف عليه، والأمر الذي يمكن معرفته في هذا الوجود هي الأشياء حيث يقول: "**إن تصور الكينونة هو غير قابل للتعريف، وهذا يستنتجه المرء من كُليته القصوى، وهو محق في ذلك إذ كان لا يمكن في الواقع أن نتصور الكينونة باعتبارها كائنا** ".[1] فلا يمكن تعريف إلا الشيء الكائن والماثل أمامنا في هذا الوجود وما دون ذلك لا يمكن تعريفه، وإن حاولنا تعريفه سنقع في خندق الميتافيزيقا، وهذا ما يرفضه بشدة.

أما الثانية هي كينونة الكائن، حيث يبين معناها من خلال فهم كينونة الذات والتي تحقق الوجود، وإن لم يستطع الإنسان تحقيق كينونته، أصبح عدماً وغير موجود **(العدم أو اللاوجود)** وعليه فإن الكينونة هي ما وجد عليه الشيء في العالم، والواعي لهذه الكينونة هو الموجود، وهنا يكون الإنسان فقط على خلاف الكائنات الأخرى، فهي تكون ولا توجد وبالتالي الإنسان وحده من يكون موجوداً لأنه واعٍ لكينونته.

بالتالي ينتج تقابل بين لفظ الوجود وكينونة الذات "**(أن نكون كما يكون أي شيء داخل العالم) و«الوجود» الإنساني خاصة (أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تتميز عن كل صنف آخر من الكائن أنها تحمل فهماً ما لمعنى كينونتها)**".[2]

فتحقق وجود الذات في العالم حسب **الفيلسوف هيدغر" Heidegger (1889-1976)** لن يتم إلا من خلال العيش في هذا العالم، مع الإشارة إلى أنه حتى الحيوانات أو النباتات تقاسمنا هذه الخاصية، لكن الوجود الإنساني مختلف عندما يكون واعياً لكينونته (حقيقة ذاته)، وعليه يكون متميزا ومختلفا عن بقية الكائنات، وحتى على الآخرين من جنسه، لأن لكل فرد كينونة تختلف عن الغير، حيث يقول: "**ولا يحق لنا أن نوجد بقدر ما ننتبه للأخر، لا يمكننا إلا أن نعطي ما نطالب به أنفسنا ذاتها، وما هو حاسم في وجودي مع الآخرين هو عمق ما أطالب به نفسي في**

[1] – *مارتن هيدغر*، **الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1 ، 2012 ، ص ص51-52.

[2] – *فتحي المسكيني*، **التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من عصر التأويلي** للعقل ، جداول ، بيروت ، ط1، 2011، ص39.

وجودي فقط»[1]، يؤكد هنا أن وجود الإنسان في هذا العالم لن يتحقق بطلب مساعدة الآخر بل لمطالبة الإنسان لذاته، ويضيف كذلك أن فهم الإنسان لكينونته لا يمكن الأخذ بها كمثال يتبعه الناس لفهم كينونتهم، فهو فهم خاص به فقط، وهنا يتكون التمركز على الذات **(فهم الذات لذاتها)** فلا تشابه بين ذاتين وبالتالي يغيب التشابه في الفهم **(الفهم ذاتي خاص بكل ذات)**، ويؤكد ذلك من خلال قوله: "**إن الكينونة التي بها يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن في كينونته هي في كل مرة خاصة بي، وبذلك فإن الدزاين لا ينبغي أبداً أن يدرك من جهة أنطولوجية بوصفه حالة أو مثالا على جنس من الكائن بوصفه شيئا قائما وهذا الكائن لا يكترث بكينونته**".[2]

الإنسان يعيش ويتعامل مع الأشياء في هذا العالم، ودور الدزاين هنا هو إدراك الموضوعات التي تقع تحت استجابته وتفاعله وحاجته لها، فهو يسعى لجعل نفسه وسط هذه الأشياء.

– ولفهم " **الدزاين**"* يجب تحليل تركيبته الأنطولوجية، وهي تتمثل في" الوجود– في "**يقصد به أن العالم والآخرين هم مؤسسي الدزاين ذاته، ويؤكد بذلك هيدغر لقوله " يفهم الدزاين نفسه بادئ الأمر و أغلب الأمر انطلاقاً من عالمه، ويلاقينا الدزاين - معاً الخاص بالآخرين بأوجه عدة انطلاقاً مما هو تحت – اليد داخل العالم** " [3]، "**الوجود – مع**" يقصد به هنا الوجود مع الآخر أو الـ(هم) أو الغير، أي الموجودين مع الدزاين الخاص بي فالآخر هنا هو مكون من المكونات الآتية، وهنا يكون وجودي مع الآخر مختلف عن علاقتي بالأشياء والأدوات، وبالتالي

---

[1] – حنة أرندت، *مارتن هيدغر*، **رسائل حنة آرندت ومارتن هيدغر 1925–1975**، تر: لشهب ، جداول، بيروت، ط1، 2004 ص70.

[2] – *مارتن هيدغر*، **الكينونة والزمان**، المرجع السابق، ص112.

* Dazein تعبير ألماني يعني حرفيا (الوجود هناك)، وقد إستخدمه "هيدغر" للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين، وهو وجود مدمج في علاقة وجدانية بالأشخاص والأشياء المحيطة أي "لعالم المرء"، ومن هذا يطلق عليه "هيدغر" أيضا "الوجود في العالم" لتوكيد الوحدة التامة بين الإنسان والعالم ، وانتقاء العقل الديكارتي الذات والموضوع، بين عالم داخلي مكتف بذاته، وعالم خارجي منفصل، ذلك الفصل الذي يورث الميتافيزيقا سوى مشاكل كبرى تتعلق بالتفسير (مارتن هيدغر، **إنشاد المنادى**، تر: بسام حجار المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1 ، 1994، ص 15).

[3] –المرجع نفسه، ص242.

تكون وجود الذات مع الآخرين شرط من شروط الدزاين (تفاعل بين الذات والآخرين)، وعليه يكون عزلة الذات سبب دخولها في الأوهام بعدم وجود الآخر .في حين الشعور به (الآخر) ينتج شعورًا جمعي .

بحكم أن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يمكن أن نتصور وجود الذات دون آخر وبهذا فلسفة **الفيلسوف هيدغر" Heidegger (1889-1976)** ليست فردية ذاتية متطرفة، وإنما هي تدعوا إلى أن الموجود (الآخر) يمتلك هو كذلك الدزاين الذي أمتلكه، وبهذا يكون مكون أساسي و شرط ضروري لكل وجود، من خلال هذا التحليل يتبين أنه تكلم عن الغير ولم يتكلم عن الغيرية كعلاقة بين الكينونة والغير أو الذات و الغير، فهو فرق بين الإنسان والحيوان، فالإنسان ينفتح عن كينونة الغير محاولاً في ذلك فهمها أما سلوك الحيوان فهو خالي من مفهوم الغير، فهو مختلف تماماً عن الإنسان الذي له القدر في فهم كينونة غيره وكينونته في نفس الوقت، وهذا الإنفتاح لا يرقى إلى فعل الغيرية، فهو يرى أن جوهر الإنسان هو الوجود المنفتح على كينونته ، فهو يتعرف على ذاته بمعزل عن وجود الغير، وهنا يكون الغير مجرد شاهد على هذا الإنفتاح فقط، وغيابه في نفس الوقت لا يؤثر على حقيقة معرفة ذاته، وبهذا أراد أن يجعل من الإنسان مسؤولا على ذاته فقط متحملا كل العواقب لكي لا يلقي لومه إن فشل على غيره، وبهذا أنتج فلسفة ذاتية إنسانية تؤكد على تعرف الإنسان على ذاته بذاته فقط .

هانز جورج غادامير(1900-2002):تميزت فلسفته عموما بالطابع الفينومينولوجي وتأثره بفلسفة الفيلسوف"**مارتن هيدغر" Martin Heidegger (188-1976)** في الوجود بصفة عامة كان واضحاً، فكانت الهيرمينوطيقا بالنسبة "**لغادامير**" متميزة تميزًا واضحا "**إن الهيرمينوطيقا الجادميرية تتميز بحضور سيطها وطابعها، رغم تعدد المصادر التي ساهمت في تأسيسها فهي تعتبر أسلوبا في التفكير «متحررا من شتى النزاعات المذهبية ومضادا لكل النزاعات التعاملية ودوجماطيقية التي تدعي الوجود الحقيقة الموضوعية، فالحقيقة تظل دائما حقيقة إنسانية» حقيقة بالنسبة لنا وليس حقيقة في ذاتها** ".[1]

[1] – *علي عبود المحمداوي*، إسماعيل مهنانة، **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، المرجع السابق، ص137.

تأثر الفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900–2002)** بأستاذه وزميله الفيلسوف" **هيدغر**" **Heidegger (188-1976)** حيث أعجب بتصوره حول "**الدزاين**" فاعتبره هو الحقيقة الإنسانية، لأن هذا الموجود ليس كباقي الموجودات الأخرى، فهو ينفتح أمام نفسه ويكشف وجوده في العالم لأنه يحمل نوراً في داخله، ويتم ذلك بفضل الفهم الذي يعتبر من أهم شروط إرتباط الأنا بالآخر، ليس طريقة لفهم السلوكات الذاتية المتنوعة وإنما هو أسلوب للوجود الأساس للدزاين.

هنا يكمن الارتباط بتأويلية هيدغر من طرف غادامير لذلك نجده يثني على أطروحة هيدغر في قوله: "**إن الأنا لوطيقا الهيدغرية لزمنية الدزاين ذاته، بهذا المعنى جرى إستعمال مفهوم الهيرمينوطيقا، فهو يعين الحركة الأساسية للوجود التي تشكله من حيث تناهيه وتاريخيته وتحتضن مجموع تجربته بالعالم ...**" [1]، ويجعل الفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900–2002)** من العالم رابطة وصل بين الأنا والآخر، فجل العلاقات والتفاعلات التي تحدث بين الأنا والآخر تتم في هذا العالم، وعليه يكون "**الدزاين**" يحقق الوجود مع الآخر وفي هذا العالم "**العالم إذن ليس شيئاً لا شخصيا، ولا هو دائرة مغلقة على فرد معزول كأنها بالون هائل من إسقاط عقله وإدراكاته، والأقوّم أن ننظر إلى العالم على أنه (بين الأشخاص) إنه الفهم المشترك بين الأشخاص والوسط الحامل، لهذا الفهم والشيء الذي يتجه ويجعله ممكنا هو اللغة** ". [2]

لهذا أسس الفيلسوف " **غادامير**" **Gadamer (1900–2002)** لبلوغ الفهم والإتفاق والتفاهم مع الآخر، ويتم ذلك عن طريق " الحوار" ، وهو ذو صلة وطيدة بالهيرمينوطيقا، وهذا الحوار يتم بين الأنا والآخر ومنطلقه الأساسي من الآن حاملا أفكاره ولغته من أجل تبليغها للآخر، ومنه ينتج الإحتكاك و تبادل الخبرات، بالتالي يتم تجاوز إنعزال الذات عن الآخر ويكون الحوار هذا دليل على تقبل الآخر، ويتم الفهم عبر الحوار وبالحوار يتحقق الفهم وعليه " **ثمة تماسك نسيجي**

---

[1] – *نبيهة قارة*، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 58.

[2] – *عادل مصطفى*، **مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، مؤسسة هنداوي، (د ط)، (د س) ص197.

بين الحوار والفهم، فإن تفهم هو أن ننخرط في حوار مع الآخر أو / والعالم".[1] وبالتالي الحوار يعبر عن طريقة وجودنا في هذا العالم.

يكون الفهم هو فهمنا للعالم بالدرجة الأولى، وبهذا يكون الحوار فناً و مهارة، والفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900-2002)** إستقى هذا الفن من " **الحوار السقراطي** " القائم أساسا على تثمين ما يقوله الآخر، وهذا ما يجعل الحوار ذا أبعاد تربوية، وعليه لا يكون الهدف من الحوار هو تقيد الآخر من أجل إعلاء مكانة الأنا و إثبات صوابه، لأن الحوار هذا ليس مجال هيمنة بقدر ما هو تغيير عن مشاركة فعلية بين الأنا والآخر، وبالتالي يكون الهدف هو الفهم الأفضل وبعبارة أخرى "**أننا ومن خلال العلاقة بالآخر نرتقي فوق الضيق الذي تمثله الضمانات الذاتية للمعرفة في هذا الإطار، ينفتح أفق نحو المجهول، وهذا يحصل داخل كل حوار أصيل.**"[2] والحوار الحقيقي يعتبر أن الوجود المشترك هو الهدف الرئيسي، لأن الوجود معاً لا يمحي فرادة المتحاورين، فثمة مجال للمحافظة على الغيرية وحماية الإختلاف كذلك بين المشاركين في الحوار لأنه ينتج أفكاراً مختلفة فيما بينهم، لأنه " **كل حوار حقيقي يستوحى تفاعلاً مع ما يقوله الآخر واعترافاً بوجهة نظره ، وأن نضع أنفسنا في مكانه** ".[3]

فالأنا في هذه الحالة تقدم رسالة عبر الحوار للآخر، و تفرض عليه الإصغاء لها والآخر ينتظر نفس الشيء منها، وهنا ينتج التبادل الحواري "**علاقة تبادلية**"، لأنهم يخرجون في الأخير بهدف وبنتيجة عكس ما كانوا قبل تبادل الحوار بينهم فيدخلان له بجهل و يخرجون منه بالتراضي والتفاهم، وهذا لا يعني هيمنة رأي الأنا وسيطرته أو إخضاع الآخر، وإنما الهدف منه هو مشاركة الآخر والتعايش السلمي معه، ولا من الصحيح حتى أن نقول إن المتحاورين يتكيف أحدهما للآخر بل هما يقعان في محادثة ناجحة، تحت تأثير حقيقة الموضوع قيد الحوار، وبذلك فهما يوثقان أحدهما بالآخر في تشاركية جديدة.

---

[1] – *حمادي عبيد*، **حوارية الفهم عند هانز جورج غادامير**، مجلة مؤمنون بلا حدود، 2019، ص2.

[2] – المرجع نفسه، ص2.

[3] – المرجع نفسه، ص3.

إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرد أن يقدم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحول إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذلك، وبهذا يكون الحوار إنفتاح على قيم ومعايير وتصبح القدرة على الإصغاء شرطا ضروريا للحوار، وهذا يسمح لهم بتجاوز أحكامهم الخاصة، وبالتالي حوارية الفهم تعتبر إنفتاح على غيرية الآخر وغيرية العالم.

بهذا يتمظهر الطابع العملي لهيرمينوطيقا الفيلسوف " **غادامير**" **Gadamer (1900-2002)** بواسطة الحوار الذي يعد سلوكا نسلمه تجاه الآخر، وبما أن الحوار إنفتاح على الغيرية فمن المتعذر فهمه خارج المنظومة الإيتيقية، يجدر التنبيه هنا أنه لا يوجد لإيتيقا معلنة لديه، بمعنى لا وجود لنظرية إيتيقية لديه، كذلك الحوار لديه هو إمتداد لتصور التعايش السلمي مع الآخرين عند "هيدغر"، وبالتالي فالهيرمينوطيقا مع غادامير تعكس فلسفة هيدغر في كثير من الأحيان، حتى أن هناك من النقاد من يعتبره "**هيدغر** " الثاني، وفلسفة دخيلة ومقلدة.

المبحث الثالث: مركزية الأنا وإحتقار الغير

المطلب الأول: إستعلاء الأنا

عالجت الفلسفة قديما قضايا تتعلق بالوجود الخارجي، ولم تهتم بالإنسان إلى حين قام الفيلسوف "**سقراط**" **Socrates (470 ق.م-399 ق.م)** بإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض على حد تعبير الفيلسوف "**شيشرون**" **Cicero (106 ق.م- 43ق.م)**، في هذه المرحلة أثار **السوفسطائين** مشكلات أخلاقية، وإجتماعية إنطلاقا من إعترافهم بالإنسان كمقياس لكل شيء ومن خلال ذلك عبروا عن النزعة الأنانية ومركزية الأنا وعدم الإهتمام بالغير أو ما يعرف **بمركزية الذات***.

فالأنا محور كل حقيقة ومقياس الصّح والخطأ والخير والشر، رغم أن "**تصدي سقراط لتلك الأخلاق السفسطائية والنسبية وتتمثل عدالتها في مصلحة الأقوى من أجل الانتصار للإنسان وللقيم الأخلاقية الموضوعية المطلقة وسار على دربه أفلاطون وأرسطو وهؤلاء هم العمالقة الثلاثة في الفكر اليوناني القديم، لكن ثلاثتهم إتفقوا على النظرة الدونية والإحتقارية للآخر** "[1].

تمركز الأنا كان واضحاً في الفكر الفلسفي اليوناني سواء من خلال التمييز بين اليوناني وغير اليوناني والقول بالتفوق العرقي للإنسان اليوناني وإباحة الرّق، فمركزية الأنا وسؤال الذات سؤال سابق للفلسفة الحديثة والمعاصرة، فلمساته بدأت مع النصيحة السقراطية ﴿**أعرف نفسك بنفسك**﴾، هذا ما أسس الفكر الأحادي المتمركز حول الفرد دون الإهتمام بالدور الذي يلعبه الغير، كما أدركت الحداثة الغربية في بداية إنطلاقها الفكري، أن العلاقة بين الوعي والعالم هي علاقة معرفية تقوم على مبدأ ثنائية الذات والموضوع، ويتم التحقق من وقائع الأشياء عن طريق عينية الذات

---

* مركزية الذات، ميل الفرد إلى إرجاع كل شيء إلى ذاته، ومركزية الذات صفة الطفل الذي لا يشعر بالحاجة إلى مكاشفة الآخرين بما في نفسه، ولا بالحاجة إلى الاقتداء بهم في تفكيره، ومعنى مركزية الذات قريب من معنى الانطواء على الذات. (.جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج1،المرجع السابق، ص 580).

[1]- *غيضان السيد علي*، **الغيرية في التفكير الغربي(بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر)**، مجلة الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، لبنان، المجلد 4، العدد10، 2018، ص 272.

المتأملة (**الأنا أفكر**) وليس من غيريتها، لهذا ما ينتمي لغير الذات أي للآخر، أصبح عبارة عن موضوعات تخضع لهيمنة مقولات الذاتية، كما هو الحال عند المثالية التي شاعت منذ المشروع الثقافي الغربي في عصر الحداثة العقلاني الذي إفتقد لعنصر التواصل بين الأنا والغير، وهذا يعني أن الآخر بوصفه ذاتا أخرى لم يحفل بذاتيته، بقدر ما أصبح موضوعا تهمين عليه قيم الذات المفكرة وسلطتها، التي ذوبت خصوصيته الذاتية أي كينونته، لأجل تشكيله على وفق تصوراتها الخاصة.

يعد أبو الفلسفة الحديثة "**رينيه ديكارت** "**René Descartes** **(1596-1650)** المعلن عن الفكر الأحادي وفق تصوراته حول معرفة الذات التي تلغي الغيرية، حيث ينطلق من رسم صورة الإنسان وخطاب الذات "**أي شيء أنا إذن ؟ أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك، ويدرك ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل، ويحس، حقا ليس بالأمر اليسير أن تكون كل هذه الأشياء من خصائص طبيعتي**".[1]

كل العمليات التي تجري داخل الذات تعبر عن الوعي وتعلّي من شأن الأنا، الإنسان حسبه ذات مفكرة تضفي صفة الوجود على الأشياء، فلا معنى للعالم وموجوداته دون ذات واعية تدركه ويظل هذا الوجود دون معنى إذا تلاشى التفكير، الأنا في هذه الحالة مصاحبة للعقل المفكر، والبحث عن هوية الأنا لا يكون في الجسم لأنه يحتل حيز في المكان ويمكن تحريكه، وصفاته مشتركة مع بقية الأجسام، ومادام التفكير هو ما يميز الإنسان عن غيره، تجري فيه كل العمليات (**الشك الفهم، التصور، النفي، الإثبات ...الخ**) لذا نحكم على الأنا أنه جوهر مفكر "**من صفات النفس الفكر، هنا أجد أن الفكر صفة تخصني، هي وحدها لصيقة بي أنا موجود، هذا أمر ثابت، ما دمت أفكر، إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود انقطاعا خالصا** ".[2]

مرافقة الفكر للذات دليل على الوجود وهذا ما توضحه فكرة الكوجيتو، ويكون الوعي في هذه الحالة مصدر لكل حقيقة، فقد تمكن ديكارت من خلال تجربة الشك تبيان طريق الوصول إلى الحقيقة، إذ شك فيما تقدمه الحواس فهي خادعة ولا يمكن الوثوق فيها على خلاف

---

[1] – *روني ديكارت*، **تأملات متافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1991، ص74

[2] – المرجع نفسه، ص 72.

الرياضيات، فهي حسبه العلم الوحيد الذي يتمتع باليقين رغم ذلك فقد شك في هذا العلم كما شك حتى في وجوده، ليصل في الأخير إلى أن الحقيقة الوحيدة التي لم يشك فيها، أنه يشك ومادام يشك فهو يفكر ومادام يفكر فهو موجود فوجود ذات تفكر، دليل على أن الأنا واعية مدركة لكل الحقائق لذلك قال: أنا أفكر إذن أنا موجود ما يعرف بالكوجيتو "، **يجد ديكارت ضالته في العقل بدلا من البحث عن الحقيقة في العالم الخارجي يجب رصدها داخل الذات** " .[1]

تمكن الفيلسوف "**رينيه ديكارت**" **René Descartes (1596-1650)** من التغلب على الشك من خلال الإعتراف بالفكر كحقيقة بديهية لإثبات الوجود، ما يسميه بالوعي الملازم للأنا وهو مصدر كل معرفة، فالذات الإنسانية جوهر مفكر لذا يمكن إعتبار الأنا الديكارتية مكتفية بذاتها لا تحتاج لأي مبدأ آخر لتأسيسها فالإنية وحدة بسيطة تقصي كل غيرية .

يظهر أن فكرة الكوجيتو تنفرد بقيم نكاد لا نجدها في الفلسفات السابقة، "**يؤسس الكوجيتو قيمتين غير مسبوقتين في تاريخ المثالية الفلسفية: أولاهما أن الإنسان بوصفه فكر خالص بات مساويا لله، والثانية هي ظهور مفهوم الذات اللامبالية بالعالم وبالغيرية**".[2] فوجود الأنا ووعيه بذاته يمثل يقينا لا يقبل الشك، أما وجود الغير لا يمثل إلا وجودا إفتراضيا ولا يشترط وجوده، فوعي الأنا لا يمر عبر الآخر، هذا ما يبرر وحدانية الذات وإستقلاليتها ومركزيتها.

المطلب الثاني: ثالوث التظنن المضاد للكوجيتو الديكارتي

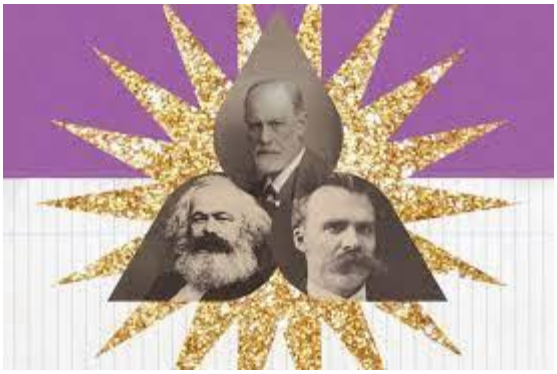
إن التعظيم الذي عرفته الذات بدءا من الفيلسوف "**رينيه ديكارت**" **René Descartes (1596-1650)** والتي كانت تعتمد على طريق مباشر للأنا، والتي كانت تدعي أنها قادرة على النفوذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية، بالإضافة إلى إدعائها بأنها تستطيع تأسيس يقين العلم الحديث، وهذا ما صرحت به تأملات ديكارت الميتافيزيقية. كذلك عظمت من قبل فينومينولوجيا

[1] – *مصطفى بن تمسك*، **الذات المتعددة لدى بول ريكور:** مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، العدد6 2015، ص 05.

[2] – المرجع نفسه، ص 06.

الفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938)** إلا أن هذا التعظيم لم يدم طويلاً إذ سرعان ما طالته ألسنة الفلاسفة منتقدين في ذلك الأنا المتعالية " **لديكارت** " وأعلنوا بذلك موت الذات، وكان السبق في ذلك إلى الفيلسوف" **فريدريك نيتشه**"**Friedrich Nietzche (1844-1900)** محاولا في ذلك تحطيم هذا "الكوجيتو الديكارتي" وإنتصاره لإرادة الحياة وغرائزها .

فجاءت الذات إذن بين المطرقة والسندان بين من قام بتعظيمها وبين من قام بتحطيمها وبالتالي كانت النتيجة لمعركة "**الكوجيتو**" بين القوة والضعف، ونتج عنها ذاتا تشك كما عبر عنها فلاسفة الشك ورواد الرّيبية الفيلسوف" **فريدريك نيتشه**"**Friedrich Nietzche (1844-1900)** العالم النفساني "**سيغموند فرويد**" **Sigmund Freud (1856-1939)** و **الفيلسوف** "**ماركس**" **Karl Marx (1818-1883)** ما يجمع هؤلاء الإرتياب ناحية كل ما نسميه عقلانيا، ومنطقيا، وحقيقيا وبهذا سيكون ثالوثا للإرتياب لأنهم جددوا الشك الديكارتي، طبقوه على شيء وحيد لم يطبقه عليه الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** ألا وهو " **الأنا**" الذات الواعية، فالهادمون الثلاث أسسوا بطرق مختلفة تتقاطع فيما بينها للكشف عن كل ما هو مزيف، وسعوا لتحرير الوعي ومعالجة الزيف الموجود في ذلك الوعي .



أولا: فريدريك نيتشه"**Friedrich Nietzche (1844-1900)**: يصف الفيلسوف "**نيتشه**" **Friedrich Nietzche (1844-1900)** فلسفات الوعي الممتدة من "**سقراط**" و"**أفلاطون**" و"**ديكارت**" و"**كانط**" بأنها فلسفات زهدية وثنائية، قائمة على تقسيم الإنسان إلى شطرين متفاضلين بالقيمة والماهية (جسد وروح)، وتجعل التفكير مستوطنا داخل الروح وتعتبره إحدى صفاتها، وتلغي بذلك جميع الدلالات الأنطولوجية والمعرفية للجسد وتكتفي بوصفه بالوعاء، وبهذا فهو يعتبر أن مثل

هذه الفلسفة التي إختزلت الأنا في التفكير والفضيلة المتعالية عن نزوات الجسد، وقعت في المحظور الأقصى ألا وهو العدمية وإبادة كل قوى الحياة وقهر جميع الرغبات.

بهذا إفتتح نيتشه كتابه "**هذا هو الإنسان**" في مقدمته بقوله: " **في مثل هذه الأحوال يغدوا من الواجب عليّ القيام بعمل هو في الواقع مما يستثير عادتي السلوكية، وأكثر من ذلك كبريائي، وهو أن أقول إسمعوني فأنا فلان الفلاني، لا تخلطوا بيني وبين شخص آخر**"[1]، فهو يلح أنه يجب على المرء أن يكون معروفا بذاته لا بغيره، لأنه عندما لا تكون معروفا بذاته لا بغيره، لأنه عندما تكون معروفا بواسطة غيرك سيكون هناك خلط، فهذا الشخص سيحتويك ويسلبك وجودك كأنا فاعلة ويلغيها، هنا يجب التخندق والإنطواء على الذات، وهذا ما تعلمه نتشه عن زرادشت فكان يدعوا إلى تحطيم الأصنام وفي مقدمتها الإيمان، فالإيمان على الطريقة المسيحية يعتبر بمثابة إنحدار للذات وضياع الأنا و عبودية للآخر، لأن الإنسان هنا سيضع نفسه ويؤمن بالآخرين، والواجب هو إيمان الإنسان بأفكاره وأناه إذ يقول لمريديه: "**تقولون إنكم تؤمنون بزرادشت؟ لكن ما أهمية زرادشت ! وأنكم تؤمنون بي ولكن ما أهمية المؤمنين! أنتم لم تبحثوا بعد عن أ نفسكم :هكذا وجدتموني، كذا يفعل كل المؤمنين، ولذلك ليس الإيمان بشيء ذي بال والآن أطالبكم بأن تضيعوني وأن تجدوا أنفسكم** ".[2]

فوجود الآخر والإيمان به فقدان للذات، فالإنسان بتمجيده للآخرين سيحتقر نفسه هنا نيتشه يدعونا إلى التمسك بالذات لا بالغير، فالعلاقة هنا طردية بين الذات والآخر، فالتمسك بطرف يعني فقدان الطرف الآخر، وعليه فنتشه يجعل من هذه العلاقة علاقة صراع وإثبات الذات وبالتالي هو يدعو إلى تفوق الأنا على الغير، ويدعوا كذلك إلى تجسيد قيم جديدة تحقق الذات الإنسانية ولا تقصي الآخر عن الوجود .

إن زرادشت تعلم من الأسد الرفض كما تعلم الطفل أن يقبل ويرفض ببراءة ويتعلم الفنان أين تصبح الحقيقة تجربة حياة لها معنى، أي لا توجد حقائق بل توجد معاني وتأويلات ليصبح

---

[1]– *فردريك نيتشه*، **هذا هو الإنسان**، المرجع السابق، ص07.

[2] – المرجع نفسه، ص 12.

المبدع مانحا للمعنى، أما الرجل القطيعي الجبان يحمل معاني جاهزة معاني الآخرين كالقطيع يعيش في خضوع على معاني الغير "**هي كلمة فولتير حين تتعاطى الدهماء التفكير، يصنع كل شيء**".[1]

فالإنسان الحقيقي هو الذي يضع الأشياء بإرادته لا بإرادة الآخرين، فلا إرادة ولا عقل بمعزل عن الجسد، ويقول نيتشه: "**ما يعتقد أنه هو الذي يسير الإنسان من الإرادة والعقل بمعزل عن الجسد، لا وجود له، وهو مجرد وهم** "[2]، ولهذا يطرح فكرة الوعي الزائف الذي يقوم بإقصاء سلطة الجسد فالوعي لديه: "**عقل صغير يتحكم فيه عقل أكبر هو " الجسد " الذي لا يتبجج بكلمة الأنا لأنه هو الأنا** ".[3]

ثانيا: سيغموند فرويد: لقد نجح "**سيغموند فرويد**" **Sigmund Freud (1856-1939)** في إحداث هزة هائلة في فلسفة الوعي حيث هاجم عرين الوعي، بهدف إعادة التفكير للكشف عن اللاوعي، فهو يعتبر أن الأنا المتعالي لفلاسفة الوعي تهاوى نهائيا نتيجة ما تعرض له من جروح نرجسية ثلاثة Les trois blessures narcissiques زعزعت كبريائه يقول في كتابه "**مدخل إلى التحليل النفسي**": "**وجه العلم على مدى قرون إلى أنانية البشر الساذجة تكذيبين خطيرين ، أما التكذيب الأول : فقد كان لما بين العلم أن الأرض بعيدة كل البعد عن أن تكون مركز الكون ... أما التكذيب الثاني : فقد وجهه البحث البيولوجي إلى البشرية لما قضى على إدعاءات الإنسان وذلك بتنزيله ضمن مملكة الحيوان ... ويتوقع أن يوجَّه تكذيب ثالث إلى جنون العظمة البشرى me'ga lomanie بفضل البحوث النفسانية الجارية في أيامنا** ".[4]

هنا كشف أن الأنا لا يمكن إعتباره مركز الشخصية، بل يمثل واجهتها الخارجية فقط، فهو لم يتشكل عن طريق التأمل والتفكير، بل منشأها هو العقد التي تكونت في فترة الطفولة الأولى

---

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص 61.

[2] – *فردريك نيتشه*، **هكذا تكلم زرادشت**، المرجع السابق، ص59.

[3] – المرجع نفسه، ص 59.

[4] – *مصطفى بن تمسك*، **الذات المتعددة لدى بول ريكور**، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المملكة المغربية، العدد6، 2016، ص4.

بالتالي فالشخصية لا تفهم من خلال ما يظهره الوعي، وإنما في مسكوت الوعي أي اللاوعي لأن وعي الإنسان لا يمثل قيمة جبل الجليد الذي يمثل ما بقي منه اللاوعي، وبالتالي الأنا لا يمكنها النظر فقط إلى الأمام، بل يجب عليها الرجوع إلى ماضيها وعقدها التي شكلت هويتها عبر ديمومة الزمان، وفي هذه الحالة فإن فهم الواقع النفسي مرتبط إرتباطًا وثيقا بالكشف عن العقل اللاواعي، وينطلق من فكرة أن كل ما هو واقعي ونفسي موجود في أشكال مختلفة تظهر في صور متنوعة مثل الخيال والأحلام والأوهام، ويمكن فهمها من خلال تأويلها، لأن هذه الأفعال والتعابير في التحليل النفسي حسبه: "**تتسم بشيء من الإزدواجية ... فمن جهة في أثناء وصف العمليات النفسية التي لا تعتبر واعية يكتشف ما يسمى باللاوعي الخفي الكامن ومن علاماته المميزة هو أن التصور الذي كان واعيًا في فترة ما، يتوقف عن أن يكون كذلك في لحظة أخرى، إلا أنه يصبح واعيًا عند وجود ظروف معنية تساعد على الإنتقال اللاوعي إلى الوعي**".[1]

الإنتقال هنا يكون بالنفاذ إلى الحالة النفسية وأعماقها من أجل فك رموز اللاوعي بفعل عملية التأويل، ومهمة التحليل النفسي هنا هي التفسير وتأويل ما تحمله النفس داخلها، لأن المعنى الظاهر والباطن يمثلان قطبين لمعنى واحد، والحياة النفسية ذات وجهتي لعلة واحدة **(الوعي و اللاوعي)**، وفي هذا الصدد يقول "**فرويد**" **d Freud (1856-1939)**: "**إن التحليل النفسي لا يمكنه أن يقبل الرأي الذي يذهب إلى أن الشعور هو أساس الحياة النفسية ذات وإنما هو مضطر إلى إعتبار الشعور كخاصية واحدة للحياة النفسية، وقد توجد هذه الخاصية مع الخصائص الأخرى للحياة النفسية أو قد لا توجد**"[2] وبهذا فهو يسعى إلى إستكشاف النفس اللاشعورية، ومحاولة تخليصها من الأوهام عن طريق الشك، لأن الحالات النفسية سواء كانت شعورية أم مرضية تحمل فجوات يجب تأويلها، ومن هذا يمكننا أن نلاحظ بأن النزعة الشكّية لم

---

[1] – *فاليري لينيني*، **فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة** ، تر: زياد الملأ، دار الطليعة الجديدة، سوريا ط1، 1997 ص22.

[2] – *سيغموند فرويد*، **الأنا والهو** ، تر: عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط4، 1982، ص25.

تقتصر على فرويد وحده بل سنلمسها أيضا مع الفيلسوف "**ماركس**"**Marx (1818-1883)**، فكيف ستكون نظرته إلى الوعي في ظل الإنقسامات المتعددة التي شهدتها الذات؟

ثالثا: كارل ماركس Karl Heinrich Marx (1818-1883): يعتبر ماركس من أبرز فلاسفة الإرتياب تأثيرا في الحقبة المعاصرة وهو أحد أهم فلاسفة التاريخ، بنقده للكوجيتو الديكارتي تساءل : ما مصير الشعور في سياق المادية التاريخية كمنهج يعتمد على دراسة الحياة الإقتصادية والإجتماعية؟ وما هو تأثير نمط العيش على أفكارنا وتطوراتنا؟

يؤكد **ماركس** أن الأسباب الحقيقية التي تجعل السلوك الإنساني غريباً عن الفكر الواعي لأن إنتاج الأفكار والشعور مرتبط إرتباطًا مباشرًا بالنشاط المادي للبشر، وهذه هي لغة الحياة الواقعية، فهذه الأفكار في نظر " **المادية التاريخية عند ماركس ما هي إلا وثائق تعمل على تبرير وجودها، إنطلاقا من البحث عن مصدرها ومصدر هذه الأفكار هو الواقع المادي، وهو أساس العلاقات الإجتماعية فالشعور هنا مشروط بالواقع المادي والإجتماعي، وفي ذلك يقول: " ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل على العكس من ذلك، إن الحياة هي التي تحدد الوعي**".[1]

ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ، نكشف بأن القوة الإنتاجية هي التي تمتلك سلطة القرار وهي المهيمنة على علاقات البشر وتحددها، "**فماركس كان دائما يبحث عن ذلك العالم الواقعي لذا نجده يعرض المفاهيم المتصلة بالحياة والوعي إلى الشك في غاياتها وجعلها تتناسب أكثر مع هذا الواقع الإجتماعي، فليس وعي الناس هو من يحدد وجودهم الإجتماعي، بل وجودهم الإجتماعي هو من يحدد وعيهم، لذا كان غرض التأويل الماركسي للدين هو البحث في عالم الواقع، وكذا مجموع العلاقات الواقعية بين الناس** ".[2]

---

[1] – *كارل ماركس*، **نقد الاقتصاد السياسي**، تر: راشد البراوي، النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1969، ص 89.

[2] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص ص73-74.

فالتأويل عنده ليس البحث في الأسباب الموجودة وراء الأشياء، وإنما تغيير الواقع إلى واقع أفضل يقوده الوعي ومحاربة فكرة الإستلاب، وأكثر أشكال الإستلاب تتمثل في معايشة الواقع بالخيال وبالتالي ينتج عنه عالم مليء بالزيف والخداع، وبهذا يتحول من النقد الديني إلى النقد الإجتماعي – من نقد الديني إلى النقد الوضع الإجتماعي – أي من نقد الشرائع الدينية نحو نقد الإقتصاد والظروف الإجتماعية والسياسية، وتعدى ذلك إلى نقد كل السلطات المستغلة للإنسان والتي تعتبر نفسها الحقيقة، وفي هذا يكون النقد الماركسي مرتبط بالطبقة المضطهدة والمستغلة هي الصوت الذي يعبر عن النفي.

هنا يكون الانتقال من النقد النظري إلى الثورة ضد الواقع الإنساني للرأسمالية، أي من الفكر إلى الممارسة، وكان الهدف الكبير الأول " **الإستيلاء على السلطة السياسية من قبل البروليتاريا من حيث هو وسيلة لإعادة تنظيم المجتمع، إن مكانهم هو إلى جانب أولئك الذين يقولون في سبيل الحصول على مكاسب فورية في مصلحة الطبقة العاملة** "[1]، وبهذا أصبحت العلاقات الإنسانية خاضعة للجانب المادي والنظام الإجتماعي الرأسمالي، وبالتالي تظل العلاقات بين الوعي والوجود الإجتماعي، هي علاقات زائفة ينبغي تجاوزها.

المطلب الثالث: نظرة الأنا للآخر

يعاني الإنسان أثناء تحقيق وجوده الذاتي من حتمية الإصطدام مع الذوات الأخرى ومع العالم الخارجي، فوجود الغير عند سارتر هو وجود واقعي، لأن الأنا عندما توجد تجد الغير أمامها كواقعة فهو أنا آخر مماثل للأنا لكنه مستقل في وجوده ومختلف عن **(الأنا)**، فالأنا يمثل موضوعا بالنسبة للغير أو الأخر ويعرفه الفيلسوف" **جان بول سارتر**"**Jean Paul Sartre(1905–1980)** "**الغير هو ما ليس أياي ومن لست أنا إياه و« ليس » تشير هنا إلى العدم بوصفه عنصر فصل معطى بين الغير و نفسي** ".[2]

---

[1] – *ماركس و أنجلز*، **مراسلات ماركس وأنجلز**، تر: فؤاد أيوب، دار دمشقية ،(د ط) ،1981، ص 551.

[2] – *جان بول سارتر*، **الوجود والعدم(بحث في الانطولوجيا الظاهراتية)**، تر: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت ط1، 1966، ص 393.

الغير هو الأنا الذي ليس أنا كما يعتبر وجود الغير نفيا لوجود الأنا عندما يحوله إلى موضوع، الشيء الذي يجعل الأنا يحاول التعالي عليه وذلك من خلال جعله موضوعا له بدوره يفصل سارتر بين الأنا والغير الذي لا يمكن أن يكون سوى موضوعا بالنسبة للآخر فنفيه لوجود علاقة بينهما وعدم الإعتراف بدوره يدعو إلى فلسفة الأنا الواحدية ويؤسس لتلك الرؤى الأنانية تجاه الآخر. "**وهذا الوجود للغير ينكشف للذات في حالات عاطفية هي الخجل والخوف والزهو، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التي أتعرف بها على الغير، كذات لا أستطيع بلوغها كما أنها تنطوي على تعرف لذاتيتي، كدافع لي على تكوين الغير كموضوع وعندما أنظر إلى الغير كموضوع أتعالى على تعاليه وتنقلب إمكانياته إلى إمكانيات ميتة**".[1]

الغير ليس شيء بل أنا أخرى تقابل الأنا، وكل منهما يتعالى على الآخر وتحاول الأنا التعرف على ذاتها من خلال المرور عبر الآخر، كل منهما يريد أن يشكل ذاته وجعل الأنا الآخر موضوعا، لذا فالصراع بين كل منهما قائم لا ينتهي، وإدراك الذات في هذه الحالة يكون عن طريق مختلف الإنفعالات كالخجل والخوف والإعتزاز التي تشعر بها الأنا نتيجة ظهور الآخر فتصبح الأنا موضوعا للآخر والعكس .

فمن خلال التجربة الذاتية التي تعيشها الأنا، يتبين أن الغير لا يحيل الأنا إلى موضوع فقط بل هو يعدم أهم ما تتمتع به الذات في وجودها، وهي الحرية لأن الشعور بالخجل أو الخوف دليل على مراقبة الغير للأنا والتأثير فيه وهذا حد لحريته.

يعاني الإنسان أثناء تحقيق وجوده الذاتي من حتمية الإصطدام مع الذوات الأخرى ومع العالم الخارجي، ووجود الغير يحد من حريته، ويجعل الأنا يعيش صراع، وإستلاب، وتشيؤ وإغتراب، وبالتالي تكون العلاقة بين الأنا والغير علاقة قائمة على السلب **(فصل، عدم، نفي...)**.

لذا وجود الآخر لا يعتبر مشكلة بالنسبة للفيلسوف" **سارتر" Sartre (1905-1980)** لأنه شرط لوجود الأنا، وهو واسطة لمعرفة الأنا لذاتها، إن المشكلة في الحقيقة تكمن في العلاقة بالآخر، هذه العلاقة حسبه تأخذ "**شكلين أساسيين فإما أن تنكر الأنا حرية وسيطرة وسيادة**

[1] – *فؤاد كامل*، **الغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية**، دار المعارف، مصر، (د ط)، (د س)، ص43.

الآخر على نفسه ويتحول بذلك إلى شيء يعتمد كليا على الآخر، أو الإقرار بحرية الآخر على إعتبار أنها أساس حريته، فالأولى تؤدي إلى السادية* أو التلذذ بتعذيب الأخر والسيطرة عليه والثانية مفادها المازوخية وهي التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والرضوخ له والخضوع التام".**[1]

العلاقة بين الأنا والآخر قد تكون سلب لحرية الآخر وسيادته وجعله موضوعا يعتمد كليا على الأنا، هذا الفعل يؤدي إلى السادية **(حب تعذيب الآخر)**، وإما الاستبعاد الكامل للآخر الذي يحوله إلى شيء و ينزع حريته التي تسعى إليها الأنا لاستعادتها، يؤدي الفشل في الموقف السادي إلى إحتضان المازوخي والعكس صحيح، .فالصراع بين الأنا والغير مستمر لا ينتهي أبدا والعلاقة بينهما أشبه بالدخول في الدائرة، أي محاولة تعقب الأخرى وهكذا، فالأنا لا تستطيع إمتلاك حرية الآخر مهما فعلت.

* السادية: عبارة عن محاولة لتجسيد الآخر عن طريق العنف، وهذا التجسيد العنيف يجب أن يكون امتلاكا واستخداما للآخر في نفس الوقت ن وهما امتلاك واستخدام لا معنى لهما لأن السادي لا يدري كيف يتصرف بهما وعلى الرغم من ذلك يمضي في محاولته الفاشلة بعد ان اختفت عن ناظريه الغاية التي كان يسعى إليها.(*فؤاد كامل*، **الغير في فلسفة سارتر**، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر،(د ط)،(د س).ص67).

** المازوخية: أوالماسوتشية أو الخضوعية حالة اضطراب نفسي وجنسي ، تتجسد في التلذذ بالألم الواقع على النفس أو الاضطهاد إذ يجد الشخص المصاب بها متعة عندما يعتدى عليه بالأذى الجسدي أو النفسي.

https://www.kasakess.com

[1] – *حلوز جيلالي*، **علاقة الأنا والأخر في فلسفة جون بول سارتر**، مجلة لوغوس، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها،جامعة تلمسان، المجلد6، العدد7، 2018، ص27.

خلاصة الفصل:

إستقراء التاريخ منذ البدايات اليونانية للتفكير الفلسفي، حتى العصر الحديث، يبين أن الدراسات حول النزعات الغيرية :

← كانت أنانية تمركزت فيها الذات على ذاتها، وتميزت بإقصاء الغير أو النزعة الغيرية.

← رغم أن هناك بوادر توحي بحاجة الأنا إلى الآخر، لكنها لم ترقى إلى التصريح بوجود فلسفة الغيرية، بالمعنى الذي طرح في الفكر المعاصر لأن الفلسفة في العصر اليوناني، وفي العصر الوسيط اشتهرت بتفسير الوجود إذ تقدمت الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا على الأكسيولوجيا أما الإهتمام بالإنسان وسلوكه كان موضوعا ثانويا وهامشيا، لاشك أن النظام السائد في تلك الفترة كان سببا كافيا في إنتشار نزعة التمركز حول الذات و إقصاء الآخر، وبالتالي التأسيس للنزعة الأنانية، ودونية الغيرية، رغم وجود إشارة إلى بعض المحاولات التي إستحضرت الآخر ودعت إلى محبته والتصالح والتسامح معه.

«التصيير الغيرية» (الآخرية) يظل وقفاً على الخطاب التأملي في حين أن السلبية تصبح الإقرار نفسه بالغيرية(الآخرية)
بول ريكور الذات عينها كآخر(ص589)

الفصل الثاني:

مشروع الغيرية في فلسفة بول ريكور

المبحث الأول: ديالكتيك التمركز حول خطاب الذات

المبحث الثاني: شروط تأسيس الذات لدى بول ريكور

المبحث الثالث: أبعاد الغير(الأنا(الرعاية،الصداقة،العدالة)الغير)

تمهيد:

إن الإنسان في حاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى، إلى إعادة قراءة الذات والنظر بعمق إلى هويتها قصد الوعي بحقيقتها، نتيجة التضليل الذي أوقعته الفلسفات السابقة، والتي حاولت واجتهدت لفهم الإنسان وحقيقته وعلاقته بغيره، ومحاولة إدراك أناه رغم ذلك نجد أنفسنا في صراع وفي عتمة المفاهيم المتداخلة التي لا يمكن للعقل إستيعابها.

إذ حاولت الفلسفات التقليدية فهم الذات ومقارنتها بالآخر، وما يزيد الأزمة حده في فكر الإنسان المعاصر توتر العلاقات البينية، خاصة عند الإطلاع على الفلسفات التي أسست معرفة الذات على الوعي، والتي بنت العلاقات بين الناس على الصراع، من خلال هذا الوضع المتأزم نجد أحد فلاسفة هذا القرن يقدم مشروعا فلسفيا حول الغيرية :

ففيما يتمثل مشروع الغيرية وأبعاده عند الفيلسوف "بول ريكور" إنطلاقا من دحض المفهوم الأحادي للذات ؟

المبحث الأول: ديالكتيك التمركز حول خطاب الذات

حاول الفيلسوف الفرنسي "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** من خلال البحث في مجالات مختلفة ومتعددة عن الذات في علاقتها بالغير، أن يجردها من الطابع النرجسي بهدف إنفتاحها على العالم الطبيعي وعلى المجتمع، من خلال العلاقات البينذاتية وإعادة بناء الذات بمنهج هيرمينوطيقي.

هذا ما تطلب منه إخراج الأنا من الإنغلاق الأنطولوجي كما صورها الكوجيتو الديكارتي وتقويض كل ما قدمه أقطاب الشك **(نيتشه، ماركس، فرويد)** من إنتقادات لمركزية الذات وإعادة تأسيسها بشكل جديد.

لذا حق لنا أن نتساءل: **كيف استطاع الفيلسوف "بول ريكور" تقويض فلسفة الوعي و إعادة صياغة الكوجيتو المحطم في بناء الذات؟**

المطلب الأول: دحض بول ريكور للكوجيتو الديكارتي

اختزل الفيلسوف "**رينيه ديكارت**" **René Descartes (1596-1650)** الذات في الوعي وأسس لكوجيتو مكتفي بذاته ينحو إلى التعالي وعدمية الغير، فالكوجيتو المبجّل يؤكد قدرة الذات على تأسيس ذاتها بذاتها وتعظيم الأنا.

لذلك نجد الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** يقف على طرف نقيض منتقدا الذات المتعالية، حسب التصور **الديكارتي** ونادى بضرورة إخضاعها للتأويل، بكسر تلك الثقة المطلقة التي قال بها الفيلسوف" **ديكارت**"**Descartes (1596-1650)**، وزعزعة التعالي وجرح الكوجيتو الديكارتي، الأمر الذي أدى إلى ظهور أزمة الكوجيتو" **إنطلاقا من الأفق الفينومنولوجي، يعتبر ريكور أن عملية تأسيس الكوجيتو رغم ثوريتها داخل سياق عصرها، إفتقرت إلى حدين أساسيين لا بد أن يتموقع الوعي البشري بينهما وهما العالم الطبيعي والعالم المجتمعي**

الأنا الديكارتي صنع نفسه بنفسه في عزلة تأملية خالصة وأثناء صراعات سيكولوجية مفتعلة ونوبات شك إفتراضية تتراءى لها في أحلام اليقظة والنوم وفي وسوسات الشيطان الماكر".[1]

تكون الذات حسب الفيلسوف "**ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** قادرة على بلوغ المطلق دون سند، فهي ليست بحاجة لا لعالم الأشياء، ولا للمجتمع وهذا أمر غير معقول ولا يمكن أن يُغفر له حسب الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)**، فلحظة تأكيد الكوجيتو كانت لحظة راديكالية ،لأن ديكارت وظف شك لا يمكن فهمه وتوظيفه خارج الميتافيزيقا مصحوب بصورة خرافية (**شيطان، روح**) وهذا يوحي بتضليل الآراء.

كما أن التعالي الذي وصفت به الذات لم يقُل به الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** فقط بل امتد حتى إلى الفيلسوف "**كانط**" **Kant (1724-1804)** والفيلسوف "**فريدريك نيتشه**" **Friedrich Nietzche (1844-1900)** الفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938)**، لهذا ولدت فكرة الكوجيتو أزمة يشهد لها تاريخ الفلسفة " **الحقيقة أن هذا الطموح في التأسيس النهائي قد تثبت بطريقة جذرية من ديكارت إلى كانط، ثم من كانط إلى فخته وأخيرا مع هوسرل في كتابه تأملات ديكارتية، غير أنه يكفي أن نحاول أن نتحقق من هذا الطموح في مكان ولادته أي عند ديكارت نفسه، كي نرى أن فلسفته تثبت بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو**".[2]

كل هؤلاء عظموا الأنا وجعلوا منها محور الحقيقة واليقين، وله القدرة المطلقة في إدراك الطبيعة وتفسير العالم وفهم الذات، فهذا الإقرار يؤكد منهج التعالي عن الجسد الإنغلاق عن العالم، وإقصاء الغير والنظر إليه كمثيل وتجاهلوا أن الوعي لا يمثل سوى الجانب البسيط السطحي للذات التي هي وهم خالص وما تحويه داخليا يكتنفه الغموض والخداع .

تركيز الفيلسوف"**ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** على الوعي جعله يقصي الجسد

[1] - *مصطفى بن تمسك*، **الذات المتعددة لدى بول ريكور**، مجلة ألباب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المملكة العربية، العدد6، 2015، ص 06.

[2] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، **تر**: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص74.

ويستبعده عن الفكر" **أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجساد هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم عن الأشياء كما نفعل دوما ونحن لم نتوانَ عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساماً كذلك، فلأن كل شخص هو بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به**".[1]

هنا يدحض الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** تصور الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** في إعتباره الجسد مجرد عائق للأنا الواعية وهو مجرد جزء منفصل عن الفكر، وهذا ما يرفضه الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** الذي حاول تخليص الجسد من التصورات التي وصف بها على أنه ثانوي ومصدر إزعاج للنفس فهو وسيلة ضرورية من خلاله نفهم الذات، كما أن الجسد يرتبط بمفهوم الغيرية – فينومينولوجيا الجسد– لها دور في بناء العلاقة بين الأنا والآخر.

فالفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** يرفض الإنطواء ويرفض كذلك جعل الذات في إنغلاق على ذاتها، وهذا تولد بفعل المكانة التي حظيت بها الأنا في الكوجيتو الديكارتي." **الكوجيتو الديكارتي حبس الأنطولوجيا في عزلة الذات، وجعل أي إنتقال من الفكر إلى الوجود (أنا أفكر إذاً أنا موجود) إنتقالا من الذات إلى الذات وبالتالي جعله حبيسا في زنزانة الفكر الإنفرادي، وإلا أفليس التفكير نفسه فعلا تأويليا؟**".[2]

فالفيلسوف "**ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** قرر بأن الكوجيتو أو الأنا المفكر سيكون موجود بمجرد ممارسة ا لتفكير، فجعل بهذه البداهة حسبه المتمثلة في الإنتقال من الفكر إلى الوجود، إنتقالا من الذات إلى الذات مستبعدا بذلك كل ما هو خارج ومختلف عن هذه الذات.

في حين يصرح الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** بأن الذات لا يمكنها الإستغناء عن الغير كطرف ضروري، يساهم في معرفة الذات لذاتها من خلال العلاقات المتنوعة التي تربطه بالآخر، سواء على المستوى الوجودي أو الأخلاقي، هنا تظهر بوادر مشروعه الذي

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص591.

[2] – *بول ريكور*،**الزمان والسرد(الزمان المروي)**، تر: سعيد الغانمي،ج3، دار الكتاب المتحدة الجديدة، ط1، 2006، صI.

ينطلق من التأويل بهدف الوصول إلى الوجود، ويرفض الإتجاه من الوجود إلى التأويل لفك قيود الأنا المتعالية والتفتح من الإنغلاق والعزلة الإنفرادية.

كما وقع الفيلسوف " **ديكارت**" **Descarte (1596-1650)** في خطأ حين إعتبر الوعي بعيدا عن الشك، فوقع في حلقة دور مثلها الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** بأسطورة **سيزيف** إذ يقول :" **إن أنا الكوجيتو حين تترك لذاتها تصبح مثل سيزيف Sisyphe المحكوم عليه بحمل صخرة يقينية والصعود بها في كل لحظة عكس إنحدار الشك** ".[1]

فالشك الإرادي الذي تبناه وطبقه الفيلسوف" **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** على كل ما هو موروث وعلى المعرفة العلمية بما في ذلك الفيزياء والرياضيات، بهدف الوصول إلى اليقين الأول وهو الكوجيتو إذ تم الوصول إليه عن طريق الأنا أشك، وهذا الأسلوب إعتبره الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913-2005)** مجرّد من معالم الزمان والمكان، والكوجيتو في نظره مؤقت لا يمكنه أن يتميز بالديمومة إذ يقول: " **لو كان الكوجيتو من كل النواحي حقيقة أولية بأن يقود من الأنا إلى الله ثم إلى الماهيات الرياضية، ثم إلى الأشياء الحسية وإلى الأجسام إنه يقلب النظام لصالح نظام آخر هو نظام «حقيقة الشيء»، أو نظام الماهية: نظام توليفي، وبحسبه فإن الله الذي كان مجرد زردة في سلسلة في النظام الأول يصبح الحلقة الأولى**".[2]

فاليقين الذي أراد الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** بلوغه لا يخرج عن نطاق الأنا الإنفرادي المغلق على ذاته، وللخروج من هذه العزلة، ومن هذا اليقين الذاتي يلجأ إلى البرهان على وجود الله، أي أن الكوجيتو ينتقل من الأنا إلى الله إلى الماهيات الرياضية ثم المحسوسات، ويضع مكانة الكوجيتو أدنى مرتبة مقارنة بالصدق الإلهي، ومن المفروض أنه يبقى صامدا مطلقا رغم كل الإعتبارات، هذا ما يبرّر هشاشة الكوجيتو.

كما تفطن الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** لفكرة تبناها كذلك الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)**، حول تعددية وإختلاف الحالات التي تشغل

---

[1]- *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق ، ص ص 81-82.

[2]- المصدر نفسه، ص 80.

التفكير وتعيشها الذات "**ما هو الشيء الذي يفكر، هو الشيء الذي يشك، الذي يتصور، الذي يثبت ، الذي ينفي، الذي يريد، الذي لا يريد، والذي يتخيل أيضا و يحس" إن هذا التعداد يطرح مشكلة الذات الفاعلة** "[1]، فتنوع مجالات التفكير الذي تتخلله عمليات عقلية مختلفة يقود بالضرورة حسبه إلى طرح مشكلة هوية الذات بين الوحدة والتعدد وبين المتغير والثابت والمتحول في الزمن فهو مجرد كوجيتو لحظوي لا يثبت الأنا أفكر إنيته بينه وبين غيره، بل يخرج عن هذا الوضع ليتقوقع على ذاته، وحتى يكون هو وليس غيره يكون مجبرا على الإنعكاس على ذاته وإختبار مختلف قدراته، فهذا الإنفصال لا يبالي بأهمية التاريخ والجدل القائم بين الأنا والآخر الذي يثبته التاريخ.

نفهم من مختلف الإنتقادات التي وجهها ريكور لمركزية الذات المتعالية وبالضبط للكوجيتو الديكارتي، وطالب إخضاعه للتأويل وكسر الثقة التي أحاطت بالذات والوعي بالرجوع للعلوم الإنسانية إذ أثبت علم النفس أنه لا يمكن المطابقة بين الذات والوعي الأمر الذي أدى إلى ظهور أزمة الكوجيتو الديكارتي، أراد من خلال هذا النقد إعادة توجيه الوعي بالذات وإخراجه من الإنغلاق الإنفرادي إلى التخوم البينذاتية لأنه يراهن على تأسيس مشروع هوية ذاتية منحوتة بمؤثرات غيرية.

المطلب الثاني: بول ريكور والكوجيتو المناضل

نعت الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** الكوجيتو الديكارتي بالمجروح والمناضل، نتيجة النقد الذي وجه من طرف فلاسفة الشك الثلاث: ("**نيتشه**"**Nietzche (1844-1900)- ماركس**" **Marx (1818-1883) – فرويد Freud (1856-1939)**)، الذين أعلنوا موت الذات إنطلاقا من موت الوعي والإنتصار للاوعي بعدما برروا الوعي الزائف .

كانت الذات مع الفيلسوف "**ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** تتمتع بمركزية متعالية فهي مصدر كل حقيقة وكل يقين، وتم إثبات ذلك عن طريق الشك في كل شيء ما عدا التفكير، الذي أعلنه كمبدأ يقيني بعيد عن الشك لبداهته، لكن ما لبث هذا التعالي حيث تمت

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق ، ص 78.

زعزعته مع ثالوث الإرتياب، فبعد الشك في الشيء بدأ معهم الشك في الوعي هذا الطرح جعل الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** يقف على طرف نقيض، فبعدما دحض الكوجيتو وبرر نقائصه إنتقل مرة أخرى إلى تقويض فلسفة اللاوعي فوصف الكوجيتو بالمجروح والمحطم والمناضل، **فما الذي يبرّر ذلك في نظره؟**

ينطلق ريكور بعد نقده للذات المتعالية التي إستمدت عظمتها من الكوجيتو الديكارتي إلى مواجهة ثالوث التظنن وهم ("**نيتشه**"**Nietzche (1844-1900)**- **ماركس**" **Marx (1818-1883)** – **فرويد Freud (1856-1939)**)، فهؤلاء الثلاثة شكوا في الوعي مؤكدين وهمه بإبراز دور وقيمة اللاوعي- مع العالم النفساني فرويد، عدمية نيتشه" وحدد ماركس الوجود الإنساني في الإيديولوجيات كما تعرضنا له سالفا – وتأثيره في تحديد الذات.

لكن الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** إعتبر الشك الثلاثي "**ليس شكاً ثلاثيا ولكن مكراً ثلاثيا**".[1] ففلاسفة الإرتياب حسبه أو الأجدر فلاسفة الهدم، حاولوا تقويض المشروع الفلسفي المؤسس على الوعي كبداهة وحقيقة ثابتة بُني على الشك في كل شيء ماعدا الفكر كعملية واعية، وهذا أخطر مراحل الشك الذي أحدث شرخاً في الفلسفة التي إعتبرت الوعي أساس فهم الذات.

أمام هذا التصور السلبي للكوجيتو من زاوية إرتيابية، الذي ظهرت من خلاله الذات في صورة تشاؤمية، وفي غياب كلي للغير الذي يعد ضروريا لترميم الذات المحطمة وجعلها منفتحة على العالم، إنطلاقا من هذا الفهم المخالف " **ثمة مشكلة جديدة: ولدت إنها مشكلة كذب الوعي والوعي بوصفه كذبا، ولا يمكن لهذه المشكلة أن تبقى مشكلة خاصة بين مشكلات أخرى**".[2]

فحسب ريكور ما تناوله ثالوث التظنن لا يخرج عن إطار التأويل، لذلك إتخذ صراع التأويلات مبدأ الكشف عن بناء الذات وتأسيس مشروع الغيرية، "**فيلسوف التأويل الفرنسي لم**

---

[1] – *بول ريكور*، **صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)**، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص 137.

[2] - *المرجع نفسه*،ص137.

يختر السُبُل السهلة والمباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية، وإنما إختار الطرق الملتوية والمنعرجة والقراءات العميقة والطويلة والحوارات البناءة والسجالات التمحيصية".[1]

هذا ما تؤكد لنا دراسة الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** إلى جانب منابع فكرية متعددة قراءته لثالوث التظنن، وإدراك ما في أفكارهم من أهمية وحدود من هنا عنون أحد كتبه الهامة "**صراع التأويلات**" لم يدرج **ريكور صراع التأويلات** سوى لعرض لعبته الخاصة على مسرح هذا الصراع، لأن تأويلا واحداً لا يفي بقواعد اللعبة، ولا يستنفذ أغوار المعنى، التأويل بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه جمع يكشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والإختلاف أو الذاتية والغيرية وسط هذا الصراع المؤسس، فهو تأويل يقرّ بحقيقة " **الهوية داخل الإختلاف وفق ممارسة جدلية، لا تنفك عن المعاودة والمجاوزة** ".[2]

فالتمعن فيما ذهب إليه، **نيتشه**"**Nietzche (1844-1900) فرويد Freud (1856-1939)** و**ماركس**" **Marx (1818-1883)** حسب الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** لا يمكن رفضه، لأن كل تأويل له ما يؤسسه، رغم ذلك ما يؤخذ على هذا الشك الثلاثي إغفالهم المطلق عن الوعي، إذ لا ينفي الفيلسوف " **ريكور**"**Ricœur (1913-2005)** أن في مقابل اللاوعي هناك " **وعي مباشر للأشياء من دون توسطات تأويلية لفك الرموز والشفرات وهو ما يشكل عمل الوعي الحقيقي** ".[3]

ففلاسفة الشك أعلنوا عدمية الوعي، وموت الذات الفاعلة، ونهاية الآخر الذي يمثل عين الذات، رغم أنهم شكوا في الوعي لكن وقعوا في تناقض لأنهم من جهة أخرى وسعوا من طبيعته دون وعي منهم " **إن هؤلاء الثلاثة يبدؤون بالشك المتعلق بأوهام الوعي، وإنهم ليتابعون بحيلة تفكيك الشفرة، وهؤلاء الثلاثة هم بعيدون عن أن يشنعوا "الوعي" إذ يتطلعون إلى توسيعه فما**

---

[1] – محمد *شوقي الزين*، **تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)**، منشورات ضفاف الأولى، بيروت، 2015 ص ص 67-68.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 70-71.

[3] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص83.

يريده ماركس هو تحرير التطبيق العملي (praxis) عن طريق معرفة الضرورة، ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن «إمتلاك الوعي» **الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف**"[1]، فوصفهم بالهدامين لا يعني الهدم بالمعنى الموجب وإنما يقصد كل هدم يعد تأسيسا جديدا:

- **فالفيلسوف "كارل ماركس" Karl Marx (1818-1883)** يصبو من خلال الإيديولوجيا إلى أن الوعي مستلب من طرف الطبقة البرجوازية، فالإنسان لا يمكنه أن يعي العمى الإيديولوجي المهيمن عليه والعامل يعيش الإغتراب، رغم أنه محور العملية الإقتصادية وهو بذلك يعمل على توسيع وعي العامل للتحرر من الهيمنة .
- فدرس الفيلسوف **نيتشه"Nietzche (1844-1900)** هو درس في القوة والمقصود بالقوة هنا ليس القوة بمعنى الفاشية والنازية . **ما يريده" نيتشه" هو زيادة قدرة الإنسان وإنشاء قوته** " [2]
- التحليل النفسي كما طبقه العالم النفساني"**سيغموند فرويد**" **Sigmund Freud (1856-1939)** يسعى من خلاله إلى الشفاء عن طريق الوعي." **ما يريده فرويد فهو أن المحلّل إذ يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه، فإنه يوسع حقل وعيه ويحي بصورة أفضل**"[3]

لهذا يدافع الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** عن تأويل يتصف بالتكامل، لأنه تأويل يأخذ النقطة المشتركة بين الثلاثة (الثورة ضد الوعي)، إن بلوغ الحقيقة حسبه يقتضي إعتماد التأويل لإستنباط البنية اللغوية والرمزية التي تدل على الحقيقة الأنطولوجية للذات فهو وسيلة ضرورية تكشف عن مدى الفصل بين عظمة الذات الديكارتية وعن الشك في هذه العظمة مع فلاسفة الإرتياب، رغم النقد الذي وجهه لفلسفة الوعي إلا أنه من جهة أخرى_حاول تضميد جراحه التي مارستها ضده فلسفات اللاوعي، والتي أدت إلى إقصائه وعدميته واختزال الطرف الآخر الذي هو شرط لوجود الذات الفاعلة، والغاية من ذلك عنده هي:

---

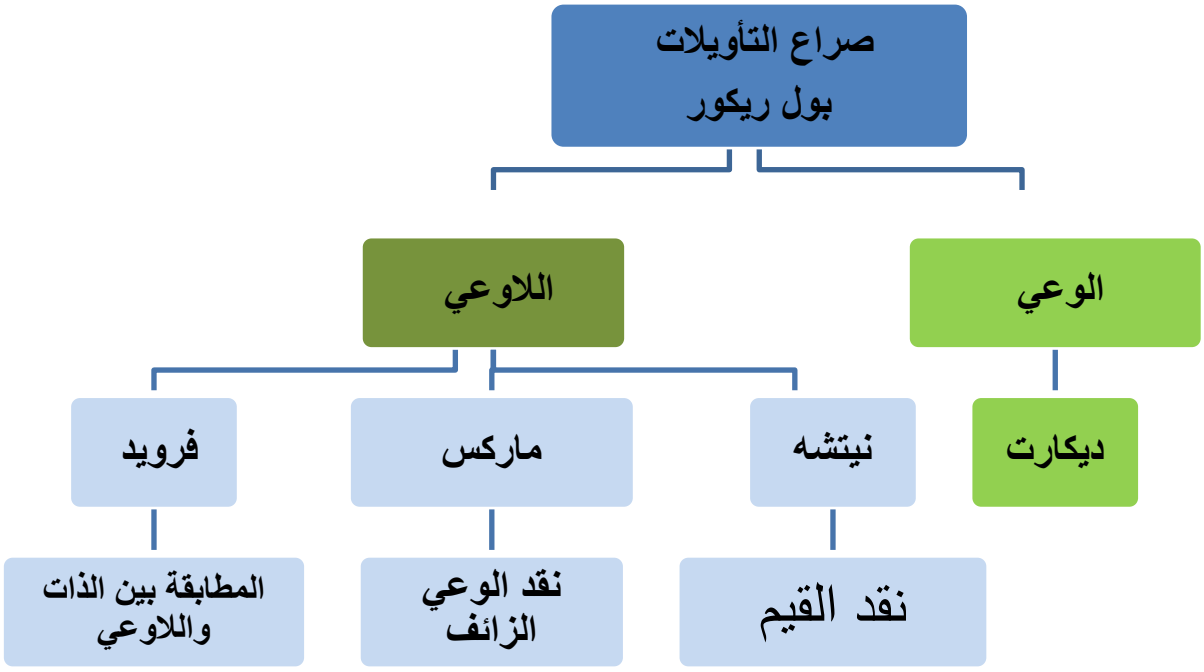
[1] – *بول ريكور*، **صراع التأويلات**، المصدر السابق، ص ص193-194.

[2] – المصدر نفسه، ص194.

[3] – المصدر نفسه، ص194.

ردّ الإعتبار للكوجيتو ، فالأنا لا يمكن أن يعرف مباشرة عن طريق التأمل الذاتي، ولا يمكن أن يفهم عبر الطريق غير المباشر لتأويل الرموز، إذ يمكن فك شيفرة هذه الرموز عن طريق الهرمينوطيقا، "**إن الحديث عن منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا يجد مبرره في نظر ريكور في إستحالة الإدراك المباشر للظواهر وللأنا ذاته فما تقطع معه الهرمينوطيقا ليس الفينومينولوجيا بل التأويل المثالي الهوسرلي القائل بأولوية الحدس كطريق لمعرفة الظواهر والبداهة الديكارتية لمحايثة الذات لذاتها**".[1]

فعجز الوعي عن معرفة الذات يتعين على الأنا أفكر تأويل الرموز ومختلف التعابير للكشف عن معنى الوجود، وهذا يؤكد أن تأسيس الذات عند الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913-2005)** له منطلقات فينومينولوجية **(الربط بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا)**، المقاربة التأويلية لفهم الذات عنده تقتضي التكامل بين الوعي واللاوعي.



المطلب الثالث: الذات والهوية

[1] – *سرير أحمد بن موسى*، **هرمينوطيقا الذات عند بول ريكور**، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أحمد بن أحمد، وهران2، المجلد12، العدد1، 2017، ص283.

يعتبر التساؤل عن الذات والهوية، من أقدم التساؤلات المطروحة منذ بدء المجتمعات الإنسانية في الإنتظام، حيث أصبحت مسألة الهوية، وإبرازها في مواجهة الآخرين موضوعًا للجدل والصراع المتواصل.

إنطلاقا من الإسهامات الخصبة والمتضاربة لتنمية الهوية في تاريخ الفلسفة ينطلق الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913-2005)** من إبداء وجهة نظره في مسألة الهوية وتجديدها لطالما أن هذه المسألة تملكت ناصية التفكير الفلسفي في مختلف تمرحلاته، يبحث في الهوية بشكل مخالف، فهو لا ينظر إليها بأنها نوع لمقولة منطقية ولا من حيث أنها مسألة ترونستندالية أو وجودية، فهو ينظر إليها نظرة ثابتة، وساكنة لأن الطروحات الأخرى تختزل الهوية، وهذا ما حرص على توضيحه في كتابة "**الذات عينها كآخر***"، حيث إنطلق في مؤلفه هذا من ثلاث مقاصد لتحديد العلاقة بين الذات والآخر:

المقصد الأول: يتمثل في "**أولوية الوساطة التأملية على الوصفية المباشرة للذات التي يعبر عنها بصيغة المتكلم مثل «أنا أفكر» و«أنا موجود» .... الخ، ويجد هذا المقصد مرتكزه في نحو اللغات الطبيعية التي تسمح بوضع تقابل بين «الذات soi » « أنا Je » وبطبيعة الحال فإن هذا المرتكز يتخذ أشكالا مختلفة بحسب الخصوصية النحوية لكل لغة، ذلك أن قواعد نحو اللغات تختلف فيما بينها، على الرغم من الترابطات العامة التي قد نجدها بين ألفاظ مثل soi الفرنسية و self الإنجليزية و selbst الألمانية، وse الإيطالية و imisma الإسبانية [ذات العربية] ".**[1]

---

* يحتل كتاب "الذات عينها كآخر " موقعًا مميزا بين كل مصنفات ريكور، إذ أنه نشر سنة 1990 أي أنه جاء في مرحلة متقدمة من عمر المؤلف، وقد شاءه بحسب اعترافه هو نفسه بمنزلة تتويج لفلسفته وجردة كاملة لما كان قد صنفه وكتاب يعود من جديد إلى المشكلة التي شغلت الفكر الغزلي، وكانت وراء كل سجالاته السابقة مع الآخرين، وهي مشكلة الذات والذات الفاعلة التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكروا وجودها، والذات هنا ستقوم مع ريكور يقول زيناتي في مقدمته برحلات جديدة وسنزور بقاعًا لم نقم بارتيادها سابقا لتخرج مرة أخرى منتصرة و لو نسبيا.(خضر إ . حيدر، **الذات عينها كآخر للفيلسوف بول ريكور**، ص1).

[1] – خضر إ . حيدر، **الذات عينها كآخر للفيلسوف بول ريكور(الفصل المستحيل بين الأنا والغير)**، ملف الذاتية الغيرية مجلة الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، بيروت، العدد 10، 2018، ص361.

هنا تتبع هذه الركيزة طريقة التحليل والتفكر، وبالتالي تجنب التأكيد المباشر للأنا والذات ويكون هنا التوسط الفكري كنتيجة تفرزها حقول العلوم الإنسانية وغيرها، وعالم الرموز.

المقصد الثاني: فيتمثل في التأكيد على الفصل الموجود بين دلالتين أساسيتين تحوزهما الهوية التطابقية سواء في جذرها اللاتيني **(idem والتي ترادف عينه)** أو جذرها اللاتيني **(ipse والتي ترادف ذاته)**، فإذا كانت الهوية بالمعنى الأول تحيل على وجود تراتبية من الدلالات، فإن الهوية بالمعنى الثاني لا تتضمن أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير داخل الشخصية [1]، نلاحظ هنا أن مفهوم الهوية يتخذ صفتين هما :

1- **الهوية المماثلة:** تتعرف الذات إلى مثيلتها داخل طبقة أو عرق أو فئة أو جماعة ما.

2- **الهوية الذاتية:** الذات تكون متميزة ومختلفة عن الذوات الأخرى، حتى مع تلك المنتمية إلى نفس جماعتها، وبالتالي ينتج جدل حول مسألة الهوية بحيث تكون الذات أحيانا شبيها وأحيانا مخالفة ذات هوية متفردة.

المقصد الثالث: يتمم الثاني "**من منطلق أن الهويتين معًا تتفاعلان مع مفهوم الغيرية altérité؛ لأن الهوية الجماعية التي تتماثل فيها الذوات (فئوياً وعرقياً) تواجه هويات جماعية مغايرة كما أن الهوية الذاتية تسمح بإبراز جدلية العلاقة بين الذات وآخرها L'autre que soi لذلك، فنحن حينما نتحدث عن الهوية الذاتية نستدعي غيريّة الآخر إلى درجة يستحيل معها التفكير في الواحدة من دون الأخرى وبهذا المعنى نتحدث عن الذات كآخر**"[2]، هنا يمنح ريكور للهوية الذاتية جدلاً إضافيا، متمثلا في جدل الذات والآخر غير الذي للذات، كما يحرص على توضيح نوع العلاقة التي تربط الآخر بالهوية في طورها العيني أو طورها الذاتي، وعليه فالذات تنحل إلى نموذجين:

- **الهوية في دلالتها الشيئية** الجامدة أي الهوية العينية memeté .

---

[1] – *يوسف أشلحي*، **تأويل الهوية في فلسفة بول ريكور، قراءة في كتاب الذات عينها بوصفها آخر**، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 4، 28 مارس 2023، 10.15سا http/ / www.nama.center.com

[2] - حضرا . حيدر، **الذات عينها كآخر للفيلسوف بول ريكور (الفصل المستحيل بين الأنا والغير)**، المرجع السابق، ص361.

- **الهوية الذاتية** ipséité بدلالتها الحركية المرنة.

أ)- نموذج الهوية العينية: هي "**الهوية المتطابقة مع ذاتها، أي ما هو نفسه، ففي اللغات الأجنبية تكون الهوية كعينية (في اللاتينية idem وفي الانجليزية semeness وفي الألمانية Gleeucheit) إن الذات ليست العينية**".[1] إن الطابع الثابت للهوية يبدو أوضح في "**الهوية العينية**"، والتي تشير إلى معنى الوحدة والتشابه والتجانس بالمعنيين الكمي والكيفي والاستمرارية، هنا تكون متصلة ودائمة دون انقطاع بين المحطتين الأولى والأخيرة في مسار نفس الفرد (الميلاد ← الوفاة).

وبالتالي الهوية هنا عنصر لا متغير(جوهر أو ماهية)، وهذا ما يمنحنا خاصية الإستمرارية الدائمة عبر الزمن، والمقصود بالإستمرارية هنا " **الطبع**"**le caractère** وهو مجموع الصفات المميزة للفرد من حيث هو عين الفرد (الذات تتشبث للحفاظ على نفسها)، ويعرف الطبع كذلك "**الطبع يشير إلى مجموع الإستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرف على الشخص**"[2].

هكذا يمكن من خلال هذا التحديد تمييز الهوية العينية عن الهوية الذاتية، وبالتالي هنا الإستعدادات الدائمة تشير إلى العادات والتقاليد المعبرة عن تاريخية جامدة رافضة للجديد، وهي مجموع القيم والمثل والنماذج والأبطال والتي من خلالها يتعرف الشخص على نفسه، وحتى المجموعة على نفسها، وهنا تظهر مميزات هوية الطبع غير أن بول ريكور يبين أن جمود الطبع وثباته قابل لأن يأخذ صفة السردية التي تبرز الحركية المتحولة والتي تم تقليصها.

ب) - نموذج الهوية الذاتية: إن الهوية الذاتية تأتي عكس الهوية العينية التي تتصف بالسكون والثبات، فالهوية الذاتية تأتي متصفة بالقدرة والفعالية والحرية والمسؤولية الأخلاقية، فيؤكد الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913-2005)** " **الهوية الذاتية بدت لي مميزة بصورة أفضل لذات قادرة على أن تعين ذاتها بوصفها صاحبة أقوالها و أفعالها ذات غير**

---

[1] - *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 253.

[2] - *المصدر السابق*، ص 105.

متجوهرة وغير ثابتة ولكنها مسؤولة عما يصدر عنها من قول أو فعل"[1]، فتصوره للهوية الذاتية يتمثل في القدرة والفاعلية والمسؤولية الأخلاقية، وبهذا تحدد الهوية الذاتية كمقولة أخلاقية لا وجودية، أي يمكن النظر إليها على أنها هوية أخلاقية تتمظهر في هذا الوجود كفعل، مرتبط بالإلتزام والوفاء الدائم لهذه الأنا مع سيرورة الزمن المستقبل.

فيجب أن تتشكل هويتي الذاتية بأن أكون أنا الذات الشخص الذي رفع تحدي الزمن، فأن أطلق وعدًا مستقبليًا فمعناه أني أتحدى هذا البعد الزمني بكل وثوقية الأنا المحافظة على كيانها والمتحملة لتبعات أفعالها الخلقية، حيث يقول أن: "**الوفاء بالعهد والوعي يشكل على ما يبدو تحديا للزمن ونكرانًا للتغيير: على الرغم من تغيير محتمل برغبتي ومن تغيير لرأيي ولميلي فإن "أبقى على العهد**"".[2]

فهوية الوعد تكشف عن أفق آخر للإستمرارية الزمنية هو أفق اللفظ الموجه للغير، الذي يجسد شكلاً من الحفاظ على الذات، وهنا يكمن الفرق بين التمسك بالطبع والتمسك بالوعد الملفوظ أي فرق بين إستمرارية الطبع والتمسك بالوعد الملفوظ أي الفرق بين إستمرارية الطبع وإستمرارية الصداقة.

تتجسد هنا ديمومة الهوية في الزمان من خلال "**الوفاء بالعهد**" وهو متعلق بالهوية الذاتية الخاضعة لمتغيرات وظروف الحياة، لكن مع ذلك تبقى محافظة على ذاتها من خلال الوعد بالكلمة المقطوعة.

ففي الواقع " **هناك نموذج آخر للديمومة في الزمن غير الطبع، إنه نموذج الوفاء بالعهد في الأمانة للكلمة المقطوعة، إني أرى في هذا الوفاء الصورة الرمزية لهوية معارضة قطبيًا لهوية الطبع**"[3]، وبالتالي كان لزامًا بالنسبة إليه الجمع بين عينية الطبع، وهوية الوعد في جدلية التشكل الأنطولوجي للإنسان المؤهل للفعل الأخلاقي باعتبار أن الجواب على السؤال "**ما هو أنا**"؟

---

[1] – *بول ريكور*، **بعد طول تأمل (السيرة الذاتية)**، تر: فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص105.

[2] *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص106.

[3] – *بول ريكور*،**الذات عينها كآخر** ، المصدر السابق، ص 265.

والعكس صحيح فلا سبيل لمحو أحد القطبين لصالح الآخر، فكلاهما يقتضي الآخر "**وهكذا ينبثق مفهوم "الهوية السردية" باعتبارها إطار الوساطة (غير المكتملة وغير المرافقة للتعارض) بين بعدي الذاتية المتمايزين، السرد يجمع بين الإستمرارية التغيير، أي نوع الوقائع والأحداث المشتتة والفعل التأليفي التنسيقي الجامع الذي أطلق عليه " تأليفية المتنوع "،الشخص هنا هو شخصية "محكية " بمعنى أنها موضوعية في حبكة سردية تجسد هذه العلاقة الجدلية بين الهوية والعينية والهوية الذاتية** ".[1]

فهوية الشخص هنا تصبح بلا معنى في غياب هذا التأليف، فالهوية السردية تحقق هدفين في مسار تشكل الذات:

1- فيتحقق الاستمرار في الزمن وهذا حسب محددات الطبع.

2- والإستمرارية كذلك من خلال الحفاظ على الذات .

فالهوية السردية بإمكانها أن تحل الإحراج الأنطولوجي، أي أن تقدم مفهومًا للهوية يفلت من إحراج التعارض بين الهويتين العينية والذاتية، أو بين ديمومة الطبع وديمومة الوعد وبهذا المعنى تكون "**الهوية ذات بنية زمانية ومن ثم تفصح عن ضرب من المماثلة مع ديناميكية النص السردي، إنها هوية تقرأ ذاتها في أعمالها، مثلما يحدث لشخص ما عندما يقرأ نفسه في عمل عن سيرته الذاتية، أو ما يحدث لشعب ما أو أمة ما حينما تقرأ ذاتها في أعمال مؤرخيها إن توسط هذه الأعمال السردية هو الذي يمنح للهوية الشخصية بعدها الزماني، ومن ثم بعدها التكويني السردي** ".[2]

---

[1] – عبد الله السيد ولد أباه، **لتاريخ و الحقيقة لدى بول ريكور، الهوية السردية والذاكرة الحية** ، مؤمنون بلا حدود، 09 يوليو 2014، ص4.

[2] – *ميلود بلعالية دومة*، **تأويلية الذات و تجربة الاختلاف عند بول ريكور**، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد1 العدد4، سبتمبر 2017 , ص 3.

وهكذا يتراءى لنا أن الدلالة الإيتيقية للهوية السردية من حيث كونها تربط بين نظرية الفعل و النظرية الأخلاقية، فالوظيفة السردية هنا تؤدي من جهة إلى توسيع المجال العملي ومن جهة أخرى تشكل مختبرًا للعقل الأخلاقي.

المبحث الثاني: شروط تأسيس الذات لدى بول ريكور

عرفنا من خلال المبحث السابق أن البحث في الذات خلف شرخًا عميقا في المنظومة الفكرية، والذات حسب بول ريكور لم تعد منغلقة على ذاتها بقدر ماهي متماهية متخلية عن نزعتها المركزية المتعالية، إنها تمثل قطيعة مع الترسبات النرجسية للأنا وجروح الكوجيتو، ففيم تتمثل الشروط التي تؤسس للذات الريكورية ؟

المطلب الأول: التأسيس الهيرمينوطيقي للذات

عند الحديث عن مفهوم الذات في عرف الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)**، فالمنطق الأساسي لإعادة هذا المفهوم إلى سِكته المرنة والفاعلة ضد كل النزاعات التقويضية والتفكيكية، التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية بداية من الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** ومرورًا بالفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938)** وصولاً إلى الفيلسوف" **فريدريك نيتشه**"**Friedrich Nietzche (1844-1900)** وغيرهم كثير.

حيث أصبحت الذات بين المطرقة والسندان، بين التعظيم والتحطيم ولعلّ هذا ما جعل الفيلسوف "**بول ريكور**" **Paul Ricœur (1913-2005)** يقدم مشروعه الهيرمينوطيقي الطامح إلى إعادة قراءة الذات الإنسانية الحديثة، على ضوء مكتسبات العلوم الإنسانية وخاصة أفعال الخطاب، وحاول أيضًا ربط مشروعه الهيرمينوطيقي بالمقاربة الفينومينولوجية، وذلك من خلال البحث الماهوي عبر العلامات والرموز والنصوص هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاول الجمع بين التيارين في فلسفة واحدة تتجاوز فلسفات الكوجيتو والموضوعاتية البنيوية، وبالتالي تتجاوز الهيرمينوطيقا حدود النظرة الميتودولوجية، لأن غايتها أنطولوجية تتمثل في الكشف عن الكائن وذلك من خلال تأويل تغييرات جهده من أجل الوجود" **إنما يشتغل على ذاته ويفهم ذاته بفهم الآخر كل تأويل هو فهم الذات بفهم الآخر**".[1]

[1] – *شوقي الزين* محمد، **الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)**، منشورات الإختلاف، ط1، 2008، ص 12.

وبالتالي يكون الهدف هنا من المشروع الريكوري هو الإمساك بالإنسان كعارف لذاته وفاعل، ومنفعل فله وجود متعدد الأبعاد وبالتالي ستتعدد دوائر الحقيقة وتتبادل التأثير فيما بينها.

يقترح ريكور في هيرمينوطقيته تقويض الأنا بالذات، ويقول: "**إنني أستبدل الأنا القائمة بأمرها الذات المتتلمذة على النص**".[1] لأن هيرمينوطيقا الذات تريد أن تكون طريقاً ثالثاً تأخذ مسافة من تبجيل الكوجيتو ومن هدمه (لا كوجيتو مبجل، لا كوجيتو مهان) إنه كوجيتو جريح وبالتالي الأنا التي قامت بهذه الرحلات قد أُذلت وجرحت وتعبت لكنها لم تسقط في الطريق بل خرجت منتصرة.

يؤكد الفيلسوف "**بول ريكور**" "**Paul Ricœur (1913-2005) على دور الغير في تأسيس الذات**" **غير أن هذه الأنانوية لا تقود إلا إلى المتوحّداني (solipsiste)، غير أن كل وعي متوحد يقود إلى نكران أبسط الأشياء أمامنا وهو وجود مجتمع بشري يحوي العديدين غيري، وكل واحد منهم قادر على الدخول في علاقة ذات فاعلة إلى ذات فاعلة لا علاقة فاعل بموضوع، إن المرور عند آخر كآخر مختلف عني يشكل الشرط الأول لتشكيل ذاتي نفسها**"[2]، يقرّ هنا أن التعرف على ذاتي يتوقف على شرط وهو التعرف على ذات الآخرين، عن طريق الحوار والتفاعل معهم في علاقة إنسانية، وبهذا جاءت فلسفته ورحلته المعرفية متمركزة حول مفهومين أساسيين يشكلان الخيط الناظم لهذه الفلسفة:

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 84 .

[2] – المصدر نفسه، ص 45.

أولا : مفهوم الدورة Détour	ثانيا : مفهوم التماسف Distanciation
والذي يقتضي إدخال الذات في ميادين و مجالات مختلفة، بحيث يجعلها تتخلى عن نرجسيتها فكل فهم للذات تتوسطه الغيرية وأول مجال هو **اللغة** لأن كل تجربة إنسانية هي في الأصل تجربة لسانية مستخدما في ذلك : اللغة عالم الرموز النصوص والخطاب	هو شرط التعرف على الذات حتى لا تشعر بالغربة وهو جمع بين الحقيقة والمنهج التماسف هو اللحظة التي تبقينا داخل عالم سبقنا، عالم إنتمائنا لكنها تمكننا من التواصل مع الآخرين "الإنتماء إلى التراث التاريخي وهو إنتماء مشروط بعلاقة وجود مسافة تتأرجح بين الإبتعاد و الإقتراب ، وبالتالي التأويل يعني أن نجعل قريبا ما كان بعيدا (زمانيا ، جغرافيا ، ثقافيا ، روحيا)"[1]

أولا : اللغة ((الدورة) (Détour

لفهم الذات لا بد من القيام بدورة أو لفة ، و يعني عدم الذهاب بطريقة مباشرة وفي ذلك يعيب الفيلسوف "**بول ريكور**" **Paul Ricœur (1913-2005)** على **الفيلسوف هيدغر**"

[1] - *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق ، ص47.

Heidegger (1889–1976) إعتماده على أنطولوجيا مباشرة « **للدزايين**» دون المرور عبر تلك المسالك والطرق، ومن ثم إكتشاف حقيقة الآخرين.

كذلك يعتبر الفيلسوف "**بول ريكور**" **Paul Ricœur (1913–2005)** أن هذه الممارسة هي ظهور لأفق المسافة الكامنة بين الذات والعالم الخارجي، تحدد على أساسها حركية تأويل الذات من حيث الإحاطة بجدليات الهوية والغيرية، كما تؤسس لإبراز أنماط الوظيفة التكاملية لها إذ أن "**السمات الرئيسية الثلاث لكل تأويلية الذات، هي الدورة (détour) أي تحول التفكير عن الخط المباشر ومروره بالتحليل، ثم ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية وبعدها ديالكتيك الذاتية والغيرية** ". [1]

فمعرفة الذات لم تكن يومًا جاهزة ومكتملة، فهي تتميز بالتكون والتدرج والتشكل فهي في حالة بناء دائم تتميز بالديناميكية وعدم الثبات، لأنها تعمل على تحرير الأنا من نزعتها الذاتية وجعلها في حالة جدل مع الذوات الأخرى المتفاعلة، لأنها لا تحدد إلا من خلال إنعكاس صورتها في الآخر، المحقق لذاتيتها ووجودها داخل الزمن من ثم تنتج علاقة التأثر والتأثير، فتأويلية الذات تسير إثر الرهان الأنطولوجي لوجود الآخر.

بالإضافة إلى ذلك لكي تتخلى الذات عن نرجسيتها لا بد من إدخالها في ميادين مختلفة ومن ثم نشاهدها كيف تصبح، أي أن" **كل فهم للذات يمر إذا عبر توسط الآخرين وأول هذه الميادين التي فتحتها العلوم الإنسانية الحديثة وهو ميدان الإشارات، هذا الميدان هو ميدان اللغة وهو يؤكد بأن كل تجربة إنسانية منذ الأصل تجربة لسانية** ".[2] ومن هنا سنحاول الوقوف على أهم المحطات التي إهتم بها الفيلسوف "**بول ريكور**"**Ricœur (1913–2005)**:

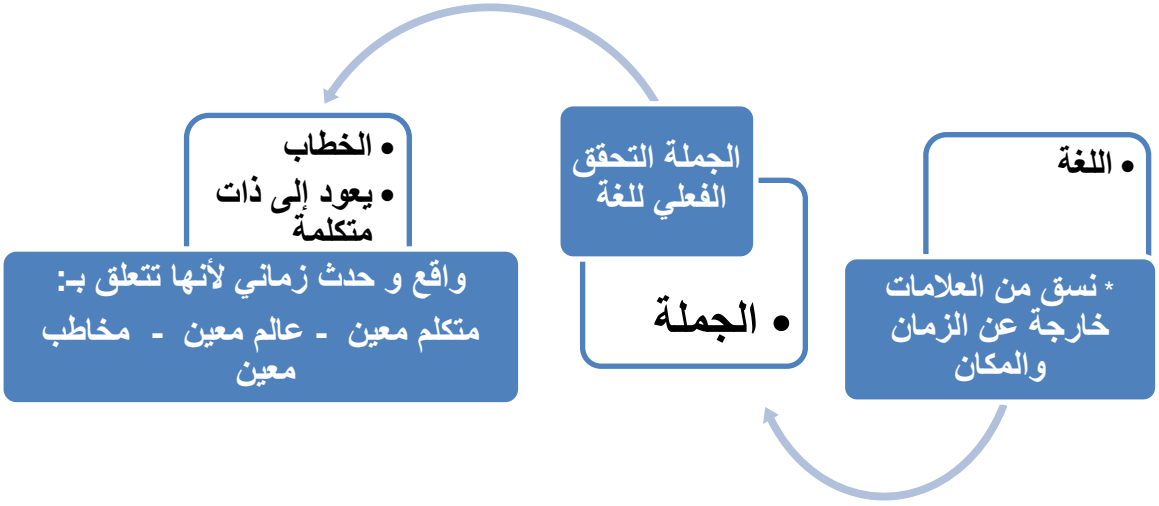
1– اللغة والخطاب: حاول الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913–2005)** التصدي للتيارات المنكرة لدور الذات، وقادها للمرور عبر مسلك الحقل المعرفي الحديث وهذا إيمانا منه باستحالة المعرفة المباشرة واليقينية كما تصورها الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596–1650)**

[1] – *العربي ميلود*، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، المرجع السابق، ص144.

[2] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 41.

والفيلسوف "**إدموند هوسرل** **Edmund Husserl (1859-1938)** مستخدماً في ذلك " نظرية الخطاب"، **التي استوحاها من "إيميل بنفنست Emile Benveniste " فإذا كانت اللغة عبارة عن نسق معين من الإشارات، وليس فيها سوى هذه الإشارات فإن الوحدة الحقيقية للغة حين نتكلمها، أي حين نحققها بالفعل هي إستعمالنا لجمل بأكملها، وبالتالي فإن الجملة هي الوحدة الحقيقية للخطاب الذي قد يكون كتابة أو شفهيا** ".[1]

وهنا يتجلى لنا إذا كانت اللغة هي نسقا من العلامات فإن الوحدة الحقيقية للغة هي عندما تحقق بالفعل، أي عندما نتكلمها وتتجسد في الجملة، ولذا فالجملة هي الوحدة الحقيقية للخطاب وهذا الآخر يعد واقعًا وحدثاً زمانيا على خلاف اللغة التي تعد إحتماليا خارجا عن الزمان والمكان وهي لا تتطلب فاعلاً أو ذاتا، في حين الخطاب هو دومًا خطاب أحدهم، وبالتالي تملك إحالة ذاتية (يعود إلى ذات متكلمة) كما يتميز بالعالم الذي يحيل إليه، فهو إذا خطاب في زمن معين يقوم به المتكلم معني، يخبر شيئًا من عالم معني موجه إلى مخاطب معين.



ينطلق الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** من قاعدة أساسية مفادها أن كل خطاب يتم إنجازه كحدث وفعل ويتم فهمه وإدراكه كمعنى يؤكد ذلك بقوله: "**الخطاب تلفظ ما هو فهم (نفسه) يجب إذن إعادة وضع خطاب في بنيات الكينونة لا هذه في الخطاب إن**

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 42.

الخطاب تلفظ "دال" لنظام الكينونة في العالم الممكن فهمه "[1]، ويعني هذا أن الخطاب هو حدث اللغة، أي عندما تتكلم يحدث شيء ما، والخطاب هو الذي يحقق هذا الحدث في الزمن الحاضر وهو تحقيق لتلك اللغة أما اللغة تكون حتى خارج الزمن.

كذلك هناك ميزة ثانية وهي مهمة بالنسبة لريكور، لا يوجد للغة ذات فهي لا تقترن لا بذات ولا بفاعل فلا يهم من يتكلم بخلاف الخطاب، فهو يدل على متكلمه لأنه مقترن بمجموعة من المؤشرات كالضمائر فيكون خطابًا لأحدهم وهو يعود على شخص معين محدد بذاته وهو مستعمله، وبالتالي هنا يكون للخطاب مرجعية ويملك إحالة لا يمكن نكرانها، كذلك لا يكون مقترنا بزمان وذات فقط بل بالعالم الذي يحيل إليه أيضا ويؤكد في ذلك أن "**يكون الخطاب دائمًا على علم بشيء ما يرجع إلى عالم ينوي وصفه والتعبير عنه بينما لا يكون للغة سوى شرط أولي للتواصل يقدم له العالم رموزه، يكون الخطاب ممكن تبادل كل الإرساليات وبالتالي للخطاب عالم ثان شخص آخر موجه إليه، والحدث بهذا المعنى هو ظاهرة التبادل الزمنية تبادل الحوار وبالتالي يمكن القول أننا قد بيننا إحدى طرفي الجدل الذي هو الحدث**".[2] هنا يتضح أن الخطاب إذا تم إنجازه كحدث، فهو يؤدي بالضرورة إلى الفهم، وهنا يصبح بمثابة دلالة (يدل على معنى معين)، وبالتالي نلمس الطابع الأنطولوجي للخطاب لأنه يعبر عن حدث.

كذلك يرى ريكور أن اللغة عند البنيوية لا يمكنها التعبير والإشارة إلى شيء خارج ذاتها فهي تشغل عالمًا خاصا بها ويؤكد ذلك بقوله أن: "**اللغة لا تشكل عالما لذاتها بل إنها ليست عالما ...فاللغة تشكل لذاتها نسق المطابق، والعالم هو «آخرها» فما يتلقاه القارئ ليس معنى الكلمة فقط، بل يتلقى من خلال معناها وإحالتها التجربة التي تحملها اللغة**"[3]، والشيء الملاحظ هنا أن للغة مكانة جليلة عنده وكان ذلك نتيجة ما أخذه من الوجودية وجسده في فلسفة اللغة.

---

[1] – *بول ريكور* **من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)**، تر: محمد براءة و حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001 ، ص 72.

[2] – المصدر نفسه، ص 74.

[3] – *بول ريكور*، **الوجود والزمان والسرد**، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1999،1، ص169.

2- **دورة عالم الرموز:** بعد عالم الإشارات يقوم الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** بدورة في عالم الرموز، باعتبارها حاملة للتراث الثقافي مميزا في ذلك بين نوعين من الرموز العامة والخاصة بثقافة معينة وحتى مفكر معين، ومن هنا يصبح الرمز* «إستعارة حية»، "**ومهمة التوقف عند الرمز ليس فقط كشف المعنى الباطن له بل محاولة إكتشاف كل ما فيه من غنى التجربة البشرية أي إكتشاف العالم الذي يحيلنا إليه بعد أن نكون قد كشفنا عن كل القوى الخفية التي كانت تتستر وراءه**".[1]

هنا يصبح الرمز إستعارة كما أسلفنا الذكر، ويصبح الهدف من وراء هذه الدورة في عالم الرموز ليس إكتشاف المعنى الخفي فقط، بل إكتشاف ما يحويه من ثراء هذه التجربة الإنسانية.

كذلك إهتم ريكور بتحليل الرموز العامة كالماء، والهواء، والنار، والأرض بحيث تحمل هذه العناصر الأخرى معاني، وبالتالي تصبح رموزا، كذلك إشتغل برموز الأبعاد الهندسية كالعلو والهبوط، والعمق، والإرتفاع، والإنخفاض، إلى جانب هذه الرموز العامة التي ركز عليها وخصها بالتحليل هي تخص ثقافة واحدة فقط، وفي مقابل هذا توجد رموز خاصة بفكر معين، كذلك الإستعارة بما أنها تتيح لمعنى جديد أن يظهر وبنفس الطريقة تتبدل الإشارة في الجملة ، وتحل محلها إشارة ثانية وهي التي تحملها تلك الإستعارة.

بالتالي تصبح الوظيفة الإبداعية للإستعارة هنا خلق إشارة جديدة، وتتيح لنا وصف العالم أو إعادة وصفه، وبالتالي اللغة الشعرية هنا تؤدي إلى ظهور عالم جديد "**هذا العالم الشعري يندمج بالعالم الحياتي وينصهر بعالم الفعل اليومي، ويمثل بالنسبة لي عالما ممكنا، عالمًا بوسعي أن**

---

* الرمز: symbole هو علامة يتفق عليها للدلالة على شيء أو فكرة ما ومنه الرموز العددية والرموز الجبرية ويقبل الحقيقة الواقعية، أما الرمزي symbolique نسبة إلى الرمز ، ومنه الكتابة الرمزية والتصوير الرمزي (*إبراهيم منكور*، **المعجم الفلسفي** الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،(د ط)، 1982، ص96).

[1] - *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص43.

أعيش فيه، وأعمل وأعاني، وباختصار يتيح لنا الإبداع الشعري للإستعارة أن نقول شيئا ما جديدًا عن عالم خبرتنا المعاشة ".[1]

إن إعتبار «**الإستعارة**» قضية متعلقة بالوجه الدلالي للكلمة التي أضحت تشغل كتابات الفيلسوف "**بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** المتميزة والذي وضع أسس مشروع لدراسة الإستعارة، والذي أعاد من خلاله مكانة البلاغة لساحة الدراسة، وفي عام **1975** صدر كتابه "**الإستعارة الحية**" وهو بمثابة رد مباشر في صميم معركة البنيوية واللسانيات، فالبلاغة تنظر إلى الإستعارة على أنها كلمة ومرجعيتها هي المعنى الأصلي الذي تمدد هنا ليحل محل معنى آخر نحن هنا نستعيض عن كلمة بكلمة أخرى.[2]

هنا يمكننا القول أن الإستعارة هي من يكشف لنا جوانب الرموز التي لها علاقة باللغة ويخضع الرمز بدوره للتنافر والتوتر الدلالي باعتباره نموذجًا لاتساع المعنى، وهو بمثابة قانون تخضع له الإستعارة، مع أننا في مستواها نقابل بين الدلالة الحرفية والمجازية، بينما في مستوى الرمز نعثر فقط على حركة واحدة يتم نقلها من مستوى لآخر والدلالة الأولية هي من يجعل الدلالة الثانوية باعتبارها معنى المعنى.

3- دورة حول النص: بعد عالم الرموز يتوقف الفيلسوف "**بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** عند النصوص، لأن الخطاب بعد تثبيته يصبح نصاً مؤلفاً من عدة جمل، وهو يكتسب إستقلالية بالنسبة إلى كاتبه، فالنص في نظره هو كل خطاب ثبت بواسطة الكتابة والكتابة تأتي محل الكلام ذاته، أي أنه يحدث في نفس اللحظة التي حدث فيها الكلام، وعلى ضوء هذا ظهرت مشكلة القارئ بالمقروء لكن هاته المشكلة لم تعد موجودة في هيرمينوطيقا ريكور، وجاء للرّد على الفكرة القائلة **(بأن هناك تطابق بين عبقرية القارئ وعبقرية الكاتب)**، والسبب أن

---

[1] – *عادل مصطفى*، **فهم الفهم (مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)**، مؤسسة هنداوي، (د ط) 2018، ص267.

[2] – *بول ريكور*، **(الذاكرة، التاريخ، النسيان)**، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ص08 .

قصد الكاتب الغائب عن النص أضحى هو عينه سؤالاً هيرمينوطيقيا فالنص عنده يكتسب إستقلالية كاملة بالنسبة إلى كاتبه.

فالنص الذي يكتب تصبح له حياة خاصة بعيدًا عن كاتبه، وبعيد كل البعد عن الظروف الإقتصادية والإجتماعية التي كانت دافعًا لإنتاجه ،" **الذات حين تتوقف عند نص فإن أمر فهمها لذاتها يصبح التخلي عن الأنا التي تأتي لتقرأ النص، وتتخلى أيضا عن البحث عن أنا المؤلف وظروفه النفسية والإجتماعية وتصغي لهذا النص الذي يشكل عالمًا مستقلا يفتحه أمام انتظارنا وتوقعنا، هذا العالم الذي يملك النص قوة نشره أمامنا هو "شيء النص"** ".[1] هذا يعني أن إندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص يحقق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل، وهنا يكون الإندماج مع النص بمثابة زحزحة للذات من موقعها الوهمي وهو، إدعائها لتملكها لهذا النص والذي سيعقبه الإنفصال التام فيما بعد .

كذلك يؤكد على ضرورية العبور من خلال النص، لأنه يساهم في فهم الذات والآخر الذي يعتبره شرط ضروري لمعرفة ذواتنا وتشكلها، إذ يرى ريكور أن النص هو الآخر الذي يقودني إلى ذاتي إذا ما اخترت أن أنخرط في حبكته والدخول فيه، يحاول المتلقي أن يفهم النص كما يفهمه مبدعه " **يمكن تحديد التأويلية، ليس بوصفها بحثا في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص بل بالأحرى بوصفها تفسيرًا للوجود – في– العالم معروضًا في النص ما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن اسكنه وفيه يمكنني أن أشترع إمكاناتي الخاصة** ".[2]

إن الذات عنده لم تعد مدركة لشفافيتها، ولهذا لابد للفلسفة التأويلية أن ترتبط أشد الإرتباط بالفلسفة التفكيرية، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون بديهية ومباشرة، فهي تستوجب جهدًا من أجل الخروج من ذاتيتها والإقامة عند الآخر، لأن العالم أصبح موضوعًا للإستكشاف وبالتالي يكون هنا الولوج في العالم والآخر ليس ولوجًا للذات في موضوع غريب عن ماهيتها بل هو ولوج الشبيه في

[1] – بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 44.

[2] – *بول ريكور*، **الوجود والزمان والسرد** ، المصدر السابق، ص 82.

الشبيه **(التشابه بين الأنا والآخر)**، وبهذا تحصل تجربة اللقاء الفينومينولوجي مع العالم وكذلك مع الآخر.

فهيرمينوطيقا الفيلسوف "**ريكور**"**Ricœur (1913-2005)**" **هي في الحقيقة مفتوحة أكثر مما يجب، وهي تعمل كدائرة تأويلية أبدية، ولا تدرك أن بوسعنا تأسيس طرائق تأويلية تؤدي لا إلى دائرة لا نهاية لها، بل إلى «لولب» ينتهي بمعنى محدد مطابق للمعنى الذي قصده المؤلف ورمى إليه وعناه، معنى من حقنا أن نبحث عنه وأن نجده**".[1]

ثانيا: التماسف: Distanciation

يعتبر **هذا المفهوم ريكوري بامتياز**، إذ انطلق من فكرة أن تطبيق الفينومينولوجيا قد قادت هوسرل في النهاية إلى نوع من المثالية المفرطة، وإلى أنانوية لا تقود إلا إلى التوحد، لذا لابد من تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا والتي تستطيع الإستماع إلى عالم الرموز والإشارات والنصوص وكذا التراث والتحليل، والتي كانت البداية مع الفيلسوف "**فريدريك إرنست شلايرماخر**" **Friedrich Schleiermacher(1768-1834)** مرورًا "بالفيلسوف فيلهلم **دلتاي**" **Wilhelm Dilthey(1833-1911)** وكذلك **الفيلسوف هيدغر**" **Heidegger (1889-1976)**، وصولا إلى الفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900-2002)**، وهذا الأخير الذي كشف في مؤلفه العمدة "**الحقيقة والمنهج**" .

أن الهيرمينوطيقا تصطدم دائما عندما تتعامل مع التاريخ أو اللغة أو الفن مع عائق منهجي، لأن الحقيقة تكون معاشة في حين المنهج يوضح المجال الذي نتعامل معه، فنحن بانتمائنا للتراث لا يمكننا التخلص منه " **لكن المشكلة البادية للعيان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذ قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم، ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الإجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الإستقرائي للعلوم الطبيعية** ".[2]

---

[1] – *عادل مصطفى*، **فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، المرجع السابق، ص275.

[2] – *هانز جورج غادامير*،**الحقيقة والمنهج**، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، دار أويا، ليبيا، ط1، 2007، ص 51.

كأن الفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900-2002)** هنا يخاطب الفيلسوف "**بول ريكور**" **Paul Ricœur (1913-2005)** " **إن الذات التي أردتَ أن تُخرجها من مثالية هوسرل و تمر بها في رحلة طويلة عبر معطيات مختلف العلوم الإنسانية، هي ذات منذ البداية متجذرة في تقليد معين في تاريخ حصين، كلما إبتعدتَ عنه أصبحت غريبة عن نفسها مستلبة أمام حقيقتها، كل تطبيق لمنهجية تموضع هو نوع من إستلاب للذات، أي تحويلها إلى غريبة عن محيطها وعالمها** "[1].

فغادامير" **Gadamer (1900-2002)** هنا يساءل الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** أن الذات التي تريد إخراجها من مثالية الفيلسوف "**إدموند هوسرل**" **Edmund Husserl (1859-1938)** وتمر بها في رحلة طويلة عبر معطيات العلوم الإنسانية ، هي في الحقيقة ذات متشبثة بتقليد معين يتحكم فيها إنتمائها. وكلما حاولت الإبتعاد عنه أصبحت غريبة عن نفسها تشعر بالإستلاب أمام حقيقتها فكل موضعة هي إستلاب للذات، فالمؤول هنا حسب غادامير لا يمكنه التخلص من ذاتيته المشكلة لأفق تأويليته، وهذا الأفق قد يضيق وقد يتسع، وهذا ما دفع الفيلسوف "**يورغن هابرماس**" **Jürgen Habermas (1929)** لرفض كل التراث، لكن **ريكور** إعتبر الفلسفة التأويلية منهجية عامة تطبق على كل التراث الإنساني من أجل فهمه مركزًا على مفهوم التماسف وأشترطه كشرط للتعرف على الذات حتى لا تشعر بالغربة كما يعتقد الفيلسوف "**غادامير**" **Gadamer (1900-2002).**

حاول الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** إيجاد حل لهذه المشكلة حيث إستعان بمفهوم التماسف " **إن التماسف هو شرط أي فهم إنساني، وهو التصحيح الديالكتيكي لفكرة الإنتماء أي الوجود في العالم الذي لم نختره نحن ولكنه كان دومًا قائما قبلنا، لأن إنتماءنا هو دومًا إنتماء مساهم في تاريخ معين**".[2]

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق ، ص 46.

[2] – المصدر نفسه، ص 47.

وبهذا فالتماسف حسبه يشكل لحظة نقدية تبقينا داخل عالم سبقنا، أي نبقى في إنتماءنا ويسمح لنا بالتواصل مع الآخرين، وهذا التماسف يصبح شرطا لكل معرفة إذ يقول: "**الإنتماء إلى التراث التاريخي هو انتماء مشروط بعلاقة وجود مسافة تتأرجح بين الإبتعاد والإقتراب، وبالتالي فإن التأويل يعني أن نجعل قريبا ما كان بعيدًا (زمانيا ، جغرافيا وروحيا)** ".[1]

يكون الفهم هنا واضحًا عند إستعمالنا للغة العادية، ومحاولة تحليل نفسية الكاتب والظروف المساعدة على الإبداع، لأن لكل كاتب أسباب تدفعه إلى كتابة ذلك العمل وله غايات في ذلك فكلما فهمنا هذه الظروف والأسباب كلما توصلنا إلى الفهم الصحيح والسريع حيث " **إن أية قصيدة حقيقية تتخطى شاعرها و نفسيته وحياته، بل تتخطى نفسية القارئ المحتمل المعاصر له أو الذي سيأتي بعد زمن يقصر أو يطول وتذهب بنا بعيدًا لتفتح أمامنا أفقًا جديدًا للحياة** ".[2]

فالتماسف هنا يسمح لنا بإكتشاف المرجعية التي يحيلنا إليها كل نص، والذي يعبر بدوره عن تجربة إنسانية، كذلك له أهمية من نواحي متعددة سياسيا تمثل لحظة نقدية أمام كل الأيديولوجيات من أجل تواصل يتحدى كل العقبات، أما تاريخيا فهو يلعب دورًا كبيرًا في كتابة التاريخ والمحافظة عليه.

لكن رغم هذه الأهمية للتماسف ودوره الإيجابي خاصة في إكتشاف ألغاز وخبايا النصوص، إلا أن الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** في نهاية المطاف يقتنع أنه لا وجود لمعرفة مطلقة ويقينية " **لأن التماسف نفسه يظل ينتمي في نهاية المطاف إلى الإنتماء ويشكل جزءًا منه، إن تحليله النقدي لا يعطيه معرفة الإطلال على كنه الحقيقة الأخيرة هنا أيضا الذات مسلحة بهذا التماسف تجوب الآفاق وتحاور الثقافات غير أنها تكشف في**

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 47.

[2] – المصدر نفسه، ص 48.

النهاية أن المعرفة المطلقة غير ممكنة"[1]، وبهذا إقتنع ريكور أن كل محاولة لرفع النظرية النقدية إلى مستوى المعرفة المطلقة مجرد وهم.

المطلب الثاني: السرد وهوية الذات

على ضوء الصراع القائم بين التيارين **(ديكارت وأسياد الريبية)** في تاريخ إشكالية الذات يرى الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** أن الفلاسفة لم يعد بمقدورهم تجاهل التطور الحاصل في العلوم " **فالسمياء والألسنية والتحليل النفسي ... تصحح الوعي المباشر تريه أكاذيبه وأوهامه معناه الخفي، أي تصحح إتجاه الرؤية ومغزاها الأخير** ".[2]

لهذا يمكن النظر إلى "الذات "على أنها شخص ما موجوداً في هذا العالم، وتتم الإشارة إليه بضمير الغائب "**هو**" وهذه المقاربة يعتبرها أحادية النظرة، لأنها تقوم باختزال الذات في بعد "**العينية**" الثابت والخارجي، متغافلة بعد الذاتية الذي يتمثل في قدرة الذات في معرفة ذاتها والذي يتم من خلال فعل الكلام، واستخدام ضمير المتكلم "**أنا**" لا تتم هذه العملية – **الإشارة إلى الذات**– إلا في وسط حواري، فعل الكلام يستدعي معه وجود المتلقي، وهنا تتجسد عمق علاقة الذات بالآخر.

تكون بذلك اللغة ليست مجرد وسيط ينقل الأفكار بيننا، وإنما الأمر يفوق ذلك حيث تصبح بمثابة قوة في الخلق والإيجاد، ويتجلى هذا في الدور الذي أسنده ريكور للإستعارة الحية **(نقل المعنى)** التي ننظر من خلالها إلى العالم، بنظرة غير مألوفة كذلك الخطاب الذي يعد واقعة زمنية تحدث في العالم وهو لا يحيل فقط إلى ذاته، وإنما إلى عالم النص، والذي يصبح بدوره خطابا مكتوبا، يعمل على فتح إمكانية إنبثاق ذات داخل الأنا، وبالتالي الأنا لا تتحقق ذاتيتها إلا عندما تتخلى عن نرجسيتها، أي الكف عن إسقاط فهمها المسبق على النص، وأن تجعل النص هو الذي يأخذها إلى عالمه الخاص، وعندئذ يتحرر النص من قيود المؤلف والظروف والأوضاع المصاحبة

[1] - المصدر نفسه، ص49

[2] – *جورج زيناتي*، **لفلسفة في مسارها**، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2013، ص 124.

لتأليفه ويصبح هو بمثابة الوسيط الضروري لاكتشاف الذات عنده بعد رفضه القاطع لأي فهم مباشر لها، ولعل خير وسيط يصل بين الأنا وذاتها هو الخطاب السردي: وعليه يمكننا التساؤل **كيف يُنشئ السرد هوية الذات؟ وما هي علاقة السرد بحياة الذات (الإنسان)؟**

إن جعل السرد يلج عتبات عالم الذات هي ميزة العمل الكبير الذي قدمه الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)**، حيث جعل النظرية السردية تتموضع موضعاً مفصلياً بين نظرية العمل ونظرية الأخلاق، حيث تمثل الحبكة عملية عبور بين إسناد العمل إلى فاعله الحقيقي وبين تحميله مسؤولية أخلاقية لتبعة عمله، إن العلاقة بين نظرية السرد ونظرية الفعل هي أكثر من محاكاة، إنها علاقة تسليم وتحويل، فمن جهة يسلم كل سرد بوجود ألفة مع مصطلحات من مثل الفاعل، الهدف الوسيلة من لدن راويه وسامعه، بهذا المعنى فإن أصغر جملة سردية هي جملة فعلية بصيغة" قام".[1]

وبالتالي يصبح هذا الفعل هو موضوع السرد، وبدوره يحوله بإضافة ميزات تركيبية نحوية وظيفتها توليد طرف تأليف نمط الخطاب الذي هو بالأساس مروي.

إن فهم الذات ليس بالأمر السهل، بل هو إبتعاد عن مباشرية الوعي التي أقامها ديكارت ويتم الفهم عبر توسط النصوص أو الآخر كآخر، وهكذا يتم الإنتصار فقط " **يمكن الإنتصار على الوهم ، وعلى إدعاء الكوجيتو المثالي والذاتي و الأناناتي**"[2].

هذا التوسط في علاقة الذات بذاتها أو بالآخر يحتاج إلى تأويل والذي من خلاله تتشكل ذاتية الأنا، وتتشكل الهوية الذاتية في طابعها السردي، وهذه الهوية ينظر إليها **(كمقولة للممارسة)** أي [مَن فعَل الفعل و مَن هو الفاعل؟]، وتتحدد هوية الفرد هنا أو الجماعة من خلال الإجابة عن هذا السؤال، **مثلا:** عند وقوع حادثة ما نتساءل عَن المسؤول عن وقوعها وبالتالي يذكر إسم فاعلها أي إسم علم، وللتعرف على هوية الشخص لابد من رواية قصة حياته في نظر

---

[1] – *بول ريكور*، **الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)**، ج1، تر: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة طرابلس، بيروت، ط1، 2006، ص 100.

[2] – *بول ريكور*، **صراع التأويلات** ، المصدر السابق، ص 314.

الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** وسرد الحياة يمتزج بالضرورة بالخيال أي الإبتعاد نوعًا ما عن الموضوعية.

لكننا نميل في النهاية لوضع وترتيب هذه الأحداث في شكل قصة، وهذا ما يسميه ريكور بالهوية السردية ، أي سرد الذات لمسار حياتها و ما يحدث لها " **لأن صاحبها قادر على أن يروي قصة حياته، وأن ينسب إلى نفسه أحداثا معينة هو فاعلها ، وهذه الهوية السردية تتناول كل تغيرات مسار الحياة وتقلبات الزمن، ومع ذلك فإنها تبقى واحدة، ويبقى الفرد ذاته رغم التحول المستمر**"[1]، في غياب السرد لا سبيل حسبه للخروج من مأزق الهوية الشخصية فالممارسة السردية للذات التي تقص وتسرد ما فعلت، تصبح لها القدرة على الفعل كبعد أساسي لفهم الشخصية وفهم الذات، وما يترتب على فعله من مسؤولية أخلاقية، ومن خلال هذا الطرح يتجاوز الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** ذلك الفهم الخاص المرتبط بمسالة الزمانية * التي يراها " **الفرع الهش الصادر من وحدة التاريخ والقصص هو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية، وتفهم كلمة " هوية " هنا بمعنى المقولة العملية** "[2]، إلى مستوى من الممارسة العملية لذات فاعلة تقوم بالعمل السردي والذي يحمل مسؤولية قوله وفعله لشخص معين.

ضمن هذا الفضاء يطرح الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** نموذج الهوية السردية، والذي ينتج عن طريق التطابق والإختلاف بين الهوية العينية والذاتية فالهوية الذاتية تختلف عن الهوية العينية التي لا تقبل التغير وتبقى محافظة على ديمومتها مهما تغير الزمن " **في حين كل فرد يعيش هويته ويسرد من خلال ذاتيته، فتصبح هويته السردية مكان**

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر** ، المصدر السابق، ص 660.

* الزمانية: هذا الطرح لتشكل الهوية في إطار الزمانية عرضه بول ريكور في كتابه الزمان والسرد الزمان المروري، عبر المروريات والقصص تكون بينهما الذات لنفسها هويتها الذاتية ، عبلر حبكة سردية لحياة الشخص في مستوى الفردية أو على مستوى الهوية الجماعية (بول ريكور، **الزمان والسرد**، ج 3، ص 370).

[2] – *بول ريكور*، **الزمان والسرد (الزمان المروري)**، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط3، 2006، ص370.

إلتقاء الحدث والخيال الحقيقة والقصص المنسوجة حولها، ذلك أن الهوية السردية هي بالتمام عكس الهوية المجردة، وفي هذه الهوية يلتقي الزمن الكوني الخارجي مع الزمن المعاش "[1].

نلاحظ هنا أن ما يقال على الفرد يقال على الجماعة، بمعنى أننا نجد الهوية السردية كذلك في التاريخ، لأن كل أمة أو جماعة إنسانية تقوم بسرد تاريخها، ولا يمكنها في ذلك التخلص من القصص والحكاية، ومزج الخيال بالواقع وبالتالي يدخل هنا التاريخ هويته الذاتية في الزمان وتكون له الحاجة في صياغتها في قالب قصصي (الحياة) وبالتالي تنتج الهوية السردية الجماعية." **مما يدل على فائدة فكرة الهوية السردية، أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة، كما تنطبق على الفرد، ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تمامًا كما تحدثنا عنها مطبقة على ذات فردية، إذ يتشكل الفرد والجماعة معًا في هويتهما من خلال الإستغراق في السرود والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي** "[2]، هنا سنقدم مثالان يتوازيان مع بعضهما:

الأول : مستمد من عالم الذاتية **(الفرد)**.

الثاني : مستمد من تاريخ الثقافات والعقليات.

فالذاتية نبررها بتجربة التحليل النفسي والتي أبرزت أهمية المكون السردي والذي أسماه العالم النفساني"**سيغموند فرويد**" **Sigmund Freud (1856-1939)** الإنهماك مع الذات، فالهدف المرجو من عملية العلاج هو تحويل تلك القصص وشظاياها المتناثرة إلى قصة واحدة متماسكة ومقبولة،"**يستطيع المحلل نفسيا أن يتعرف فيها على بقاء ذاته أو ذاتها** ".[3]

أما المثال المستمد من تاريخ الثقافات تاريخ شعب أو جماعة يتواصل من خلال التصحيحات التي يقوم بها مؤرخ جديد الذي يقوم بتفسير أفعالهم وأخلاقهم خطوة بخطوة، بداية بنقض الأساطير والخرافات التي سبقت عمل هذا المؤرخ، وكما قيل فإن التاريخ يتولد من التاريخ،

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر** ، المصدر السابق، ص 661.

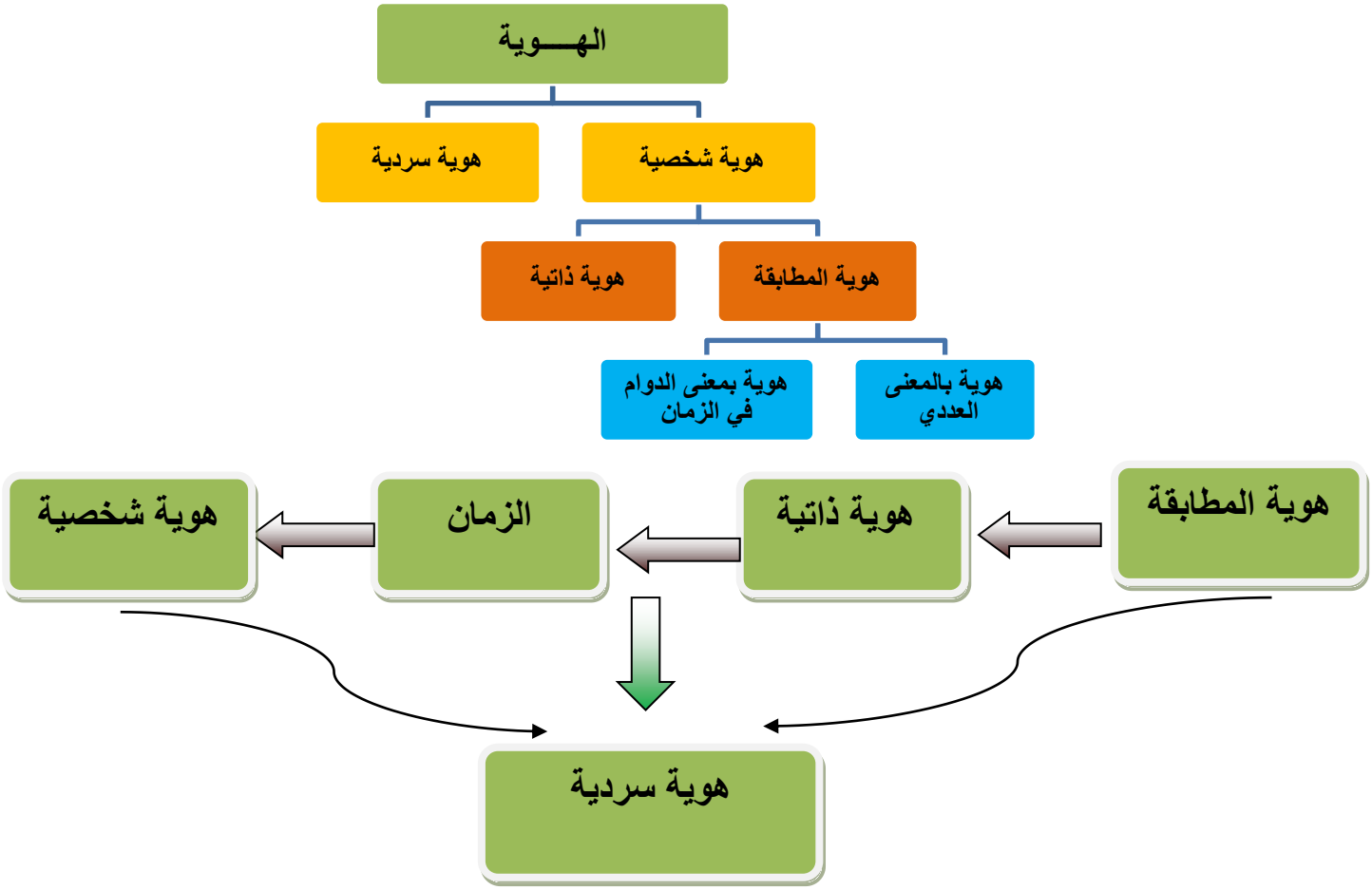
[2] – *بول ريكور*، **الزمان والسرد (الزمان المروري)** ، المرجع السابق، ص 372.

[3] – المرجع نفسه، ص372.

وهذا العمل التصحيحي والتصويبي إتضح كذلك على جلسات التحليل النفسي، إذ تتعرف الذوات على ذاتها من القصص التي ترويها عنها.

بالتالي يسمح السرد التدويني بإخراج الحدث الفردي أو الجماعي من لحظة زمانيته الضيقة إلى لحظة التاريخ الرحبة والدائمة، وبذلك نقاوم النسيان المهدد لذاكرتنا الفردية والجماعية بالتلاشي والتحريف .

إن السرد المدون ليس هناك إمساك بالذكرى بل قد يكون منهجًا تربويًا وأخلاقيا تنقل بموجبه الخبرات والتجارب إلى الآخرين، السرد هو لحظة التجميع التأليفي لمختلف المراحل المبعثرة من حياتنا، إنه لحظة الإمساك بمختلف ردهات حياتنا ككل لا ينفصم.[1]



فالهوية السردية هنا تؤدي دور الوسيط بين قطبي الهوية الشخصية، الهوية المطابقة والهوية الذاتية، كما تؤدي الوظيفة ذاتها بين الخيال والتاريخ وهي الوظيفة التي يشير إليها بقوله:

[1] – مصطفى بن تمسك، **الذات المتعددة لدى بول ريكور**، المرجع السابق، ص18.

"**طرحت بعد رحلة طويلة خلال السرد التاريخي والسرد الخيالي السؤال عما إذا كانت هناك أي تجربة أساسية يمكن أن تدمج هذين النوعين ...ثم توصلتُ إلى فرضية مؤداها: أن تكوين الهوية السردية، سواء أكان لشخص أم لجماعة تاريخية كان الموقع المنشود لهذا الإنصهار**"[1]

من هنا حاول ريكور أن يؤسس لهيرمينوطيقا سردية من خلال معرفة العلاقة بين التاريخ والخيال حيث أكد أن الأسلوب القصصي **(حياكة القصص)** تبرز الهوية الذاتية و كذلك الهوية الجماعية فهناك إذاً علاقة واضحة وهي علاقة جدلية بين القصة المتخيلة و تاريخ أمة معينة، ومن هاته القصة تنتج الهوية السردية الجماعية، وهنا تحدث نقطة الإلتقاء بين زمان كوني خارجي وزمان داخلي معاش.

من هنا يؤكد أن "**العلاقة التي تجمع السرد والتاريخ هي علاقة حتمية لا تعارض ولا تطابق فيها، إنما هي علاقة تطابق وذلك بسبب « قدرتهما على إعادة تصوير Ré figuration الزمن » فكلاهما يعبر عن تجربة زمنية عميقة، وهذا ما ترويه الانطولوجيا التأويلية الجديدة عند بول ريكور من خلال التعاون بين التمثيل التاريخي والتخيل القصصي**".[2]

فالهوية السردية هي نقطة تقاطع مجموعة من العناصر السرد، والزمان، والخيال الهوية الذاتية والمطابقة، فالهوية السردية إذن هي كل ما يكتسبه المرء عبر توسط الوظيفة السردية أي عن طريق القص، فضلا عن أن لكل جماعة تاريخية أحداثها المؤسسة لهويتها الجماعية، وهنا يكون قص القصص وفهمها ومتابعتها هو في الحقيقة محض إستمرار لهذه القصص غير المنطوقة، وبالتالي فالخيال السردي لا يقبل الإختزال من أبعاد فهم الذات، وإن صح أن الخيال لا يكتمل إلا بالحياة، وأن الحياة بدورها لا تفهم إلا من خلال القصص التي تروى عنها.

إذن فالحياة هي حياة تروى وبالتالي ستبدو حياتنا حقلا من الفعالية البنائية المستعارة من الفهم السردي الذي جعله ريكور وسيلة رئيسية في إكتشاف الهوية السردية التي تشكلنا، وفي

---

[1] – *جنات بلخن*، **السرد التاريخي عند بول ريكور**، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2014، ص76.

[2] – *حنان حطاب*، **هيرمينوطيقا المحكي عند بول ريكور**، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 03، العدد 08، ديسمبر 2018 ص 287.

النهاية نخلص إلى أن الحياة لا تفهم إلا بالسرد وأن الخيال يضفي على السرد اللمسة الإبداعية والإثارية للقراءة." **إن الذات تتصرف نحو السرد بصورة تلقائية فلا يمكن أن نفهم الذات خارج الفعل والمأساة والآلام والمتغيرات التي تطرأ على حياة الإنسان كما لا ننسى الجوانب الثقافية والإنسانية التي تطبع الذات في تكوينها، فكل ذات تقدم دور من الأدوار المسرحية داخل هذا العالم وغير هذا الاختلاف الكبير بين الحياة والخيال وبهذا المعنى يصح القول « إن الحياة تعاش أما القصص تروى»** ".[1]

المطلب الثالث: الآخر شرط لتأسيس الذات

تتمظهر النتيجة التي حققها الفيلسوف " **ديكارت**" **Descartes (1596-1650)** من خلال الشك، والمتمثلة في وحدانية الذات، أما وجود الغير فهو مجرد وجود إفتراضي يتوقف على إثبات عقلي وليس وجوداً بديهياً كما هو الحال بالنسبة للأنا، وقد شكل هذا التصور «**عدم ضرورة وجود الغير**» مواجهة وانتقال الفلسفات المعاصرة التي إعتبرت الكوجيتو الديكارتي جعل الأنا رهينة انغلاق وتمركز الذات على ذاتها ما يعرف بالإنية فنجد الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** رغم إعترافه بقيمة الوعي في تشكيل الذات، لكنه يدعو إلى ضرورة تجاوز النزعة الذاتية التي تأسست عليها فلسفات الوعي ويؤكد على ضرورة الآخر، لتأسيس الذات **لذا نتساءل كيف يساهم الغير في تأسيس الذات في نظر "بول ريكور" ؟**

تجاوز الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** لفكرة الثنائية للذات الإنسانية والإبتعاد عن التعالي والتمركز حول الذات، "**الذات عينيا كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى، ولقد أردنا حين إستعمالنا الكاف**

[1] – *فايزة شرماط*، **فلسفة الأخلاق عند بول ريكور**، مذكرة ماجستير، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص66 .

في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة – الذات عينها شبيهة بآخر– بل أردنا التضمين : الذات عينها، بما هي... آخر" .[1]

نفهم من خلال عنوان كتابه أن الذات لا تكون ذاتها إلا بغيرها، فالذات لا يمكنها أن تعيش التباعد والإنغلاق، الذات الفاعلة تتأسس على علاقتها بالآخر، واكتشفنا في مبحث سابق كيف تجهل الذات المتعالية حقيقتها، فهي فارغة من المعنى عاجزة عن فهم الوجود الإنساني في مختلف أشكاله.

فديكارت حين ميز بين الأنا و الآخر وقع في مفارقة ، شكه إستبعد الإعتراف بالآخر "**أنا أفكر حسب" ريكور" أصبحت تمثل ذات منغلقة على ذاتها، ومن ثمة أصبح الأمر ضروري من أجل ربط الذات بالآخر هو الذي سيقدم العون والمساعدة للذات لكي تنفتح على الوجود بأكمله ويتحرر حسب ريكور أن الذات في ضيافة الآخر الذي يتعايش معها ومن ثمة تصبح الذات والآخر في جدلية؛ حيث سيعمل الفعل على ربط جسر بينهما من أجل أن تتضح صورة الذات وتفهم ذاته على ضوء الغير(Altérité)**" .[2]

فالفيلسوف "**بول ريكور"Paul Ricœur (1913–2005)** يؤكد بأنه لا ذات دون آخر والعكس فمحور هذا التعاكس يبرز التعايش بينهما، فلا تكتمل صورة الذات إلا بالآخر فهو واجهة فهم الوجود، إن المنطلق الفينومينولوجي والهيرمينوطيقي للذات يجعلها متشبعة بالمرونة والتفتح على الآخر، ويؤكد كذلك على أن توسط الآخر ضروري للحفاظ على الذات وبقائها فالذات تتضمن غيريتها وغيرية الآخر.

كما تتضمن الغيرية ذاتيتها وذاتية الآخر لذا وجب الإعتراف بالآخر على أنه ذات حاملة للحقوق والمسؤولية. " **إن الذات في علاقتها مع الآخر حسب بول ريكور، تتلخص في علاقة قوية وهي(الذات عينها كآخر (Le soi même comme un autre) هنا يكون موضوع الذات هو الآخر**

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق ، ص 72.

[2] – معمر *بوعزة، سواريت بن عمر*، **الذات والانفتاح على الأخر في فلسفة بول ريكور**، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات جامعة أدرار، الجزائر، المجلد10، العدد01، جانفي 2022، ص 817.

ومن ثمة يكون تداخل وتقاطع بينهما مما يجعل الذات تنفتح عن كل الأفاق، ومن جهة أخرى، فالآخر هو أيضا مفهوم متعدد المعاني قد يأخذ صورة الوجود الفعل وصورة الوجود الأصيل، ومن هذا الإتحاد والتداخل يشكل صورة متعددة، وبهذا فالآخر يشكل جزءا من وعي لذاتي ".[1]

يرى الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** أنه من خلال العلاقة التي تتميز بها الذات والآخر، يمكننا البحث عن الغير داخل الفضاء الداخلي للذات، وحتى الأنا تستطيع أن تستشعر بتمايزها أمام أشياء العالم، وذلك من خلال وعيها بالعلاقة الوثوقية التي تربطها بالآخر وتستطيع أن تحدد وجودها في هذا العالم من خلال الإطار الذي يرسمها لها الآخر، فهذا الآخر يساعدني في تأسيس هويتي، فالآخر يمثل الجسر الذي يصل بين الذات والعالم الخارجي، فهو حامل للآليات التي تدرك من خلالها الذات العالم.

إن الوعي بوجود الذات لا يتم إلا من خلال تعاونها وتشاركها مع الآخر."**الغير عند ريكور هو الأنا المتماهية ...الباحثة عن الإنفتاح والتجلي عبر تلوينات معرفية عديدة وهي ذات فاعلة مكافحة، ترفض كل أنواع القولبة والإنغلاق، من هنا فإن التشابه الشكلاني بين المحاولتين يترك وراءه إختلافاً جوهرانياً لافتاً**".[2] إن فكرة التمركز حول الذات تغفل بشكل أو بآخر تعدد الذوات لأن منطلقها هو الثابت والمطلق دون الاهتمام بالمتحول، وهذا التمركز يؤدي بالضرورة إلى نسيان الآخر، فهدم هذه المركزية ينقل الذات إلى الإعتراف بالآخر بوجوده خارج عنها بل مؤسس لوجودها .

فهم الذات لا يكون دائماً بطريقة مباشرة أي عبر الذات إذ يقول: "**هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسّم بالضبط الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها**".[3]

---

[1] – معمر بوعزة، *سواريت بن عمر*، **الذات والانفتاح على الأخر في فلسفة بول ريكور**، المرجع السابق، ص ص817-818.

[2] – *بول ريكور*، **بعد طول تأمل (السيرة الذاتية)**، المصدر السابق، ص13.

[3] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 607.

فالذات لا يمكنها فهم ذاتها ولا معرفة خصوصياتها، إلا إذا وجدت مع ذوات أخرى، فمن خلال مقابلة أفعال الأنا وأفعال الآخر التي بدورها تبرز الإختلاف والتمايز من هنا فلا يمكن للذات أن تفرض وجودها وتحقق ذاتيتها إلا من خلال الآخر. "**يتلمس ريكور ثلاثة مواضيع للإنفعالية أو السلبية تحدد أفق العلاقة مع الآخر، الجسد، الغير، الضمير بما هو صوت الذات المتماهية مع ذاتها ومع الأخر داخل الطوية الباطنة** ".[1]

أما الجسد هو المنطلق الفينومينولوجي لفهم حقيقة الذات في تصوره، فهو موضوع للمعرفة تكمن وظيفته في تحديد الهوية الشخصية لكائن ما، فالشكل المادي للشخص أو المظهر الخارجي لا يمكنه أن يعبر عن الشخص ومكنوناته، فالجسد هو الشكل المادي الحامل للذات وللفهم المنتج لمعانيها، وكل ذات تقابلها ذات أخرى بجسد والمسافة التي تفصل جسد عن أخر تعزز أكثر إستقلالية الذات، فالجسد يلعب دور الوسيط فهو المعلم الذي يفتح على الآخر باب الحوار والتواصل مع الآخر بكل صوره،" **ثمة درجة ثالثة للسلبية تدل عليها مقاومة الأشياء الخارجيةبالملامسة النشطة الإيجابية التي تشكل إمتداداً للمجهود تدل الأشياء على وجودها الذي لا يرقى إليه الشك مثله مثل وجودنا؛ هذا الوجود يعني المقاومة، وهكذا فإن حساً واحداً يعطي أكبر يقين للوجود الخارجي، ومع تنوع درجات سلبيته يتبدّى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم** ".[2]

فالجسد إذن يقع بين الذات الحاملة له والآخر الذي يقف أمامه مواجها له، فالجسد ينتمي إلى الذات التي تنتمي إلى العالم ويسجل دوما حضوره المادي ويقع في وسط العلاقة البينذاتية ويظهر تأثيره في تجربة اللذة والألم، فسلبية الجسد المتألم وعدم قدرته على تحمل ومقاومة الألم الذي يسببه الآخر عن طريق الإساءة أو فعل الشر، ونفس الشيء أثناء الإحساس باللذة وما ينتج عن الإحساس من تغير الحالة المزاجية والإنفعالية للذات – **فقدان الشعور بالسعادة أو معايشة السعادة –.**

[1] – *بول ريكور*، **بعد طول تأمل**، المصدر السابق، ص12.

[2] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 559.

هذا التصور الفينومينولوجي دليل على أن الجسد يقع بين الذات والآخر، وهو شرط ضروري لتأسيسها، فإن الذاتية تتضمن غيرية حميمية تجد ركيزتها في الجسد أما " **الآخر من حيث هو غير هذا الغير المتجلي بوصفه محاورا على صعيد الخطاب وبوصفه بطل الرواية أو الخصم على صعيد التفاعل أو التشابك، وأخيرا هناك الآخر بوصفه حاملا لتاريخ آخر غير الذي هو لي في تواشج روايات الحياة**". [1]

الموضوع الثاني هو الغير الذي يحدد الذات من خلال الأفعال التي بواسطتها يحاور الذات، سواء في الخطاب أو القصص أو في الخصومات البينية الناتجة عن التفاعل والإنسجام أو الصراع، فالذات تستدعي الآخر كجزء من الذات ولا ينفصل الإعتراف الوجودي بالأشخاص في الزمان الآني فقط، بل يمكن الإعتراف كذلك بحضور ذكراهم في الوعي فالذات لا يمكنها أن تتحقق إلا في استكمال الآخرية لحياتنا بعد الرحيل ومحافظتهم على ذواتنا من خلال التذكر، هذه إمتدادات الذات له لا تريد أن تكون عين ذاتها بل عين الآخر أيضا.

فالإعتراف هو الفعل المعرفي الذي يربط بين تصوّر حاضر وتذكر ماضٍ لتأسيس الذات وتبرز علاقة الذاكرة بالاعتراف من خلال وساطة السرد كوسيلة تعرّف به الذات ذاتها وحتى تدرك هويتها، يجب أن تحول مسروداتها إلى حكاية .

تظهر العلاقة مع الآخر في الضمير و" **هو إقرار بالذات حتى وإن كان هذا الإقرار يأتينا دوما بطريقة معينة من آخر غيرنا، أي من ذلك الآخر الذي نصغي إليه في عمق طويتنا الداخلية : ذاك هو" صوت الضمير" فينا، ولعل هذا ما يطبع حال وجود الذات بطابع "الوجود المأمور (L'être enjoint) –"، أي أن توجد دوما وابتداء على حال التأثر بنداء الضمير**"[2]، فالضمير يعني صوت الذات تجاه الآخر وشعوره بالمسؤولية أمامه، لأن الآخر يتأثر بمدى إصرار الذات على الإعتراف فعلاقة الذات بالآخر تشكل لحظة الغيرية والتي تظهر في صوت الضمير كانعكاس للآخر داخل

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 106.

[2] – *ميلود بلعالية دومة*، **تأويلية الذات وتجربة الاختلاف عند بول ريكور**، المرجع السابق، ص ص 38–39.

الذات، فهو بمثابة آخر يسكن الذات " **وعلى ضوء هذه التحليلات يدعونا ريكور إذن إلى الإعتراف بأن " الوجود المأمور " كنمطية ثالثة أصيلة للغيرية، هو" بنية أساسية للذات**"".[1]

فتأسيس الذات حسب الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** تستند إلى علاقة الغير بالذات أو ما يطلق عليها كذلك بالغيرية في أشكالها الثلاثة -كما تطرقنا إليها أعلاه- والمتمثلة في غيرية الجسد، غيرية الغير، وغيرية الضمير.

[1] – *ميلود بلعالية دومة*، **تأويلية الذات وتجربة الاختلاف عند بول ريكور**، المرجع السابق، ص 39.

سلبية الذات
ديكارت
ثالوث التضنن
بناء الذات بول ريكور
تجربة الجسد
علاقة الذات بالغير
الضمير

المبحث الثالث: أبعاد الغيرية (الأنا (الرعاية، الصداقة، العدالة) الغير)

تؤسس فلسفة الغيرية على التفتح على الأخر، والإعتراف بالإختلاف، وتجاوز كل مركزية للذات والإنغلاق على ذاتها، فيتعامل كل من الأنا والغير وفق قيم قائمة على الإيثار ويكون التعامل بين الأنا والغير مشروع تتأسس على خلفياته الغيرية، ويهدف بذلك إلى قيم جديرة بالتبني حسب الطرح الريكوري: **فما هي التوجهات والقيم الإيتيقية* التي تحققها الغيرية؟**

المطلب الأول: الرعاية وإتيقا الغيرية

تشكل الغيرية مصدرا هاما لكل القيم، التي تعمل على توجيه السلوك الإنساني فخطاب الغيرية يمنح الحياة بعداً إتيقياً، يجعلها متجهة لتحقيق بعداً وراء هذه الحياة التي يجب أن تعاش من أجل تحقيق هذا الهدف، وتتلخص الإيتيقا الريكورية في تقدير الذات، وما يميز هذه الذات من خصال تنسب كذلك إلى غير الذات المتمثلة في الآخر، ولا يكون لهذا التقدير من معنى إذا كانت تعيش العزلة والإنطواء بل يتحقق ذلك من خلال الإنفتاح على الآخر ورعايته،" **إن تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يُعاشا الواحد من دون الآخر**"[1]، يرى ريكور أن الطيبة النابعة من الذات هي التي تتحكم في العلاقة بين الذات والغير من خلال الممارسة الأخلاقية الأخلاق العملية لا الأخلاق النظرية، إذ تبنى فكرة التفاهم البينذاتي، والتصدي لنرجسية الأنا من خلال إرساء قيم جديدة متأثراً بآراء الفيلسوف"**إيمانويل ليفيناس" Emmanuel Levinas (1906-1995)**، الذي أسس العلاقة بين الذات والآخر من خلال الشعور بالمسؤولية بينهما، "**حيث ينقلنا ريكور إلى أحد أهم فلاسفة الأخلاق المعاصرين وهو ايمانويل ليفيناس** الذي يرى أن العلاقة التي تتأسس بين**

---

* الإيتيقا: فلسفة الأخلاق éthique هي الحكمة العملية أو الحكمة الخلقية والمقصود بها معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس (*جميل صليبا*، **المعجم الفلسفي**، ج1 ، ص50).

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 360.

** إيمانويل ليفيناس (Emmnuel Levinas) فيلسوف فرنسي من أصل لتواني (1906-1995) تتلمذ على هوسرل وهايدغر بين سنتي 1928-1929 تمحورت فلسفته حول سؤال الأخلاق والميتافيزيقا، درّس في عدة جامعات آخرها جامعة السربون بفرنسا أصدر عشرات المؤلفات والدراسات والمقالات، من أهمها: "نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل"(1930)، و"الزمان

الذات والآخر هي علاقة أكثر مسؤولية في إطار الوجود وهي تقوم على التلاقي بين وجه ووجه ومن ثمة : الشعور بالمسؤولية اتجاه هذا الوجه الآخر".[1]

فالفيلسوف" **ليفيناس**"**Levinas (1906-1995)** يتجاوز فكرة التمركز حول خطاب الذات إنطلاقا من نداء المسؤولية الذي يوجهه الآخر للذات، وبالتالي يكون الآخر سابق على الذات فوجه الآخر هو الذي يوجه للذات نداء المسؤولية " **إن الإلتقاء بـ (الآخر) هو دفعة واحدة مسؤولية تجاهه**"[2]، فبمجرد الإلتقاء بالآخر يتولد الشعور بالمسؤولية فأمام الوجه يتم المرور إلى الأخلاق النظرية وإدراك اللامتناهي، ونفهم من خلال ذلك أن المحافظة على العلاقات البينذاتية تتجسد في شعور الذات بالمسؤولية تجاه الغير،" **إن الوجه عند ليفيناس هو تعبير عن ذات متميز بعمقها إذن الغاية من قيام هذه العلاقة الأخلاقية بين الذات والآخر حسبه في فكرة التعالي الديني، فبفضل هذا الانفتاح على الوجه الآخر تتخطى الذات أبعد حدود الوجود، أي أنها تدرك معنى اللامتناهي** ".[3]

تبرز مسؤولية الأنا من خلال مواجهة الأنا للآخر وجهاً لوجه، فهذه المواجهة تلزم الأنا أخلاقيا بضرورة الدفاع عن الآخر وتصبح مدينة له أكثر من نفسها، والهدف من هذه العلاقة الإيتيقية بين الذات والآخر حسب الفيلسوف" **ليفيناس**"**Levinas (1906-1995)** في فكرة التعالي الديني، إدراك الذات اللامتناهي نتيجة الإنفتاح على الآخر." **هكذا يهب التعالي الديني هذه الأخلاق النظرية معنى: إنني في الوجه أدرك وأسمع كلام الله الحضور الحقيقي لله** ".[4]

يتفق الفيلسوف"**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** مع الفيلسوف "**إيمانويل**

والآخر"(1980)، و"الله والموت والزمان" (1995)، "قراءات تلمودية جديدة"(1996) وغيرها من المؤلفات(*الريس شارل حلو* **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص408).

[1] - *فايزة شرماط*، **فلسفة الأخلاق عند بول ريكور**، *المرجع السابق، ص 32.*

2- *جاكلين روس*، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، تر: عادل العوا، ط1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001 ص 65.

[3] – *فايزة شرماط*، **فلسفة الأخلاق عند بول ريكور**، المرجع السابق ، ص 32.

4 – *جاكلين روس*، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، *المرجع السابق، ص 66.*

ليفيناس" Emmanuel Levinas (1906-1995) في فكرة التأسيس الإيتيقي للعلاقة بين الذات والآخر المتولدة عن الشعور بالمسؤولية المتبادلة، أي مسؤولية الذات أمام الآخر ومن خلال مواجهة وجه الآخر يدرك كلام الله وحضوره ولا يعني ذلك أن الأخر هو الله.

يقحم الفيلسوف" **ريكور"Ricœur (1913-2005)** فكرة الرعاية من خلال العلاقة البينذاتية والتي تظهر حسبه في تقدير الذات " **إن تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يُعاشا الواحد دون الآخر، أو أن يفكرا في ذاتهما إلا معاً ومن دون فصل بينهما**"[1]، بناء على هذا التصور فهو يؤكد على التلازم القائم بين تقدير الذات والرعاية، ونلتمس هذا التلازم من خلال الإهتمام الذي توليه الذات نحو الآخر، والمقصود بالرعاية لديه العناية، وهذه الفكرة مستمدة من الإنجيل والتي صاغها الفيلسوف" **ايمانويل كانط" Emmanuel Kant (1724-1804)** هكذا:" **افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك، كما في شخص غيرك كغاية دائماً، وفي الوقت نفسه، لا مجردَ وسيلة البتة** ".[2] والمقصود إستبعاد الطابع الأناني في المعاملة بين الذات والآخر أي معاملة الغير مثلما تحب الذات أن تعامل، هنا يتعلق الأمر بضرورة تفعيل واستدعاء الآخر ضمن حوار يزيد من تغذية تجربة التذاوت، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا بموافقة الآخر، ما يؤكد أن تقدير الذات لابد أن يكون في اتجاه إنعكاسي يفعل العلاقة بين كلا الطرفين، وهذا ما تترجمه فكرة العطاء والتلقي.

فالغاية من تحقيق الحياة الجيدة، والتي تتأسس في بعدها الإيتيقي على الآخر كمقوم أساسي لتحقيقها تؤكد على دور الرعاية "**في هذا الإطار يمكن معاودة النظر في علاقة الإيتيقا بالأخلاق على جهة ما يظهر في تليولوجيا الرّعاية وديونطولوجيا* الاحترام ما يعقده بول ريكور**

---

1 – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص360.

2– خضر.إ، **الذات عينها كآخر (للفيلسوف الفرنسي بول ريكور : الفصل المستحيل بين الأنا والغير)**، المرجع السابق، ص363.

* الديونطولوجيا: من الجذر اليوناني (ديون) أي " ما يجب فعله و (لوجيا) أي " علم " أو علم الواجبات ، مفهوم يستخدم للأخلاق المهنية .(wikipedia org. arm) .

من أولوية للإيتيقا على حساب الأخلاق، لا يفضي إلى التخلي نهائيا عن فكرة الواجب التي عبّر عنها الأمر القطعي لدى كانط".[1]

ففكرة النظر للإنسان كغاية لا وسيلة، توضح الإلزام باحترام الآخر ورعايته كما دعت له الأخلاق وما توضحه أكثر واجبية الأخلاق الكانطية التي تستبعد وتنبذ العنف بكل أشكاله في العلاقات بين الطرفين، فما كان في الأخلاق من رعاية قائمة على الإحترام يصبح واجب قطعي لا شرطي، فلا ينتظر منه أي مقابل.

تظهر رعاية الذات للآخر من خلال الإحساس بالألم " **إن ما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الأتي من الآخر داخل الذات، هو مجموعة المشاعر المتجهة عفوياً نحو الآخر، إن هذه الوحدة الحميمية بين الهدف الأخلاقي والجسد العاطفي للمشاعر هي ما بدا لي أن يبرر استعمال تعبير « الرعاية »".** [2]

فمن خلال هذا الإعتراف الريكوري، لعلّ أكثر شيء يمكن أن نحكم عليه في العلاقة بين الطرفين هو النظر في حالة الألم فمشاركة ألام الآخر والتأثر به يبّرر بطريقة أو بأخرى مدى الرعاية والعناية بالآخر، والتي تظهر في التعاطف وتقاسم العذاب والمعاناة التي يعيشها فتقديم المساعدة أي مواجهة الآخر بالخير يبرز التلقي وتحمل المسؤولية من طرف الذات، فهذه المشاعر المتبادلة تساهم في الرعاية، على خلاف حالة اللذة التي لا تثير الرعاية.

فعندما يتألم الآخر تشعر الذات تجاهه بتحمل المسؤولية ولا ينحصر الألم دوماً في الجانب الجسدي أو العقلي، بل قد ينتج أيضا عن العجز في القيام بالعمل، هنا تتدخل الذات لسدّ هذا النقص، فالمبادرة التي تقوم بها الذات هي إستجابة للتكفل ورعاية الآخر والشعور بالمسؤولية إتجاهه.[3]

---

1 – *سامي غابري*، **صورة الآخر في إتيقا بول ريكور**، مجلة الحوار الثقافي، العدد 02، 2013، ص 02.

2 – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص ص 378–379.

3 – المصدر نفسه، ص ص 376–377.

تتقاسم الذات عذاب الآخر وآلامه بما تملكه من قدرة تفوق قدرة الأخر و" **هنا تبلغ ربما الإمتحان الأقصى للرعاية ،وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوّض عن مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار على الهمس المتبادل للأصوات أو إلى التشابك الهزيل لليدين، وشدّ كل واحدة على الأخرى**".[1] فبمساعدة الذات للآخر يبرز نوع من التبادل في المقدرة حتى وإن كانت غير متساوية، نتيجة ضعف الآخر كحركة تشابك وشدّ اليدين كتعبير عن تقدير الآخر للذات والعكس، لذلك يلخص الفيلسوف "**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** هذا التقدير في قوله: "**تقدير الآخر كالذات عينها، وتقدير الذات عينها كآخر**".[2]

المطلب الثاني: الصداقة

تعتبر الصداقة إحدى أهم مظاهر الرقي الإنساني، لأن الإنسان وحده القادر على ربط صداقات مع غيره من البشر، وإذا كانت السعادة تتمثل في الخير الأسمى للإنسان بمعنى العيش الهنيء، والحياة الناجحة، فهي في النهاية تكون نتيجة لصداقة أساسها الفضيلة، أي تتقدم فيها أدنى شروط النفعية، وهنا يعم فيها حب الخير للغير .

كذلك يمكن النظر إلى الصداقة باعتبارها نموذجاً لحضور الآخر، حيث تستمد الذات من الآخر كل ما يصعب عليها تحصيله بنفسها، وهذا التكامل بين الأنا والآخر في علاقة الصداقة هو الذي ينقلها إلى التفكير في كل ما من شأنه أن يحقق العيش المشترك بين الناس، وهو غاية ملازمة للإنسان، ومسعى لا يمكن الإستغناء عنه، وفي هذا الموضوع كتب الفيلسوف"**بول ريكور**"**Paul Ricœur (1913-2005)** حول الحياة الجيدة ومعية الآخر فالحياة الجيدة هي حياة المشاركة والإسهام الجماعي في بناء عالم بينذاتي فمفاهيم التقدير، والرعاية، والصداقة، والحب والإحترام هي التي تكشف عن صورة الآخر في إيتيقا ريكور وعليه ماهي الحاجة إلى الصداقة؟ وما دورها في تحقيق العيش المشترك؟

1- *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 377.

2- المصدر نفسه، ص 382.

تتمظهر صيغة الغيرية في القول الريكوري المتكرر «**مع الآخر ومن أجله**» الكاشفة لعالم من العلاقات البينذاتية، والتي يحضر فيها الآخر بوصفه «**صديقا**»، وريكور **هنا** ينتظر من الصداقة أن تتجاوز التضاد الموجود بين حب الذات وحب الآخر، خاصة من جهة ما يظهر من تناقض بين الأنانية والإيثار، وهنا تأتي الصداقة لتحصين حب الذات، وهنا تعمل الصداقة على إحلال الإيثار محل الأنانية " **وهكذا تكون الصداقة إستحقاقا لا تفاوت فيه بين الأصدقاء ولا مصلحة لطرف تتحقق على حساب طرف آخر، إن البنية الحوارية التي تتوفر عليها الصداقة تؤكد البعد التبادلي لفضيلة يُمثل الحس بالعدل أساسها والمساواة مسلمتها الضمنية، فـ "نحن" بحاجة إلى بعضنا البعض باعتبارنا شركاء يلتزمون معاً في كيفيّات حياة تمتلك قيمها وتحددها بذاتها** " ".[1]

الملاحظ أن **الفيلسوف بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005)** وجد في المورد الأرسطي ما يسهم تعميق نظرته وتصوره للصداقة، والتي تعتبر فضيلة لدى المعلم الأول فهي تقف وسطاً بين السعي لتحقيق الحياة الجيدة وبين بلوغ العدالة والتي تأخذ طابعاً سياسياً، وظيفتها سن القوانين متخذة الطابع الإلزامي لأنه مستوحى من السياسة في حين **الصداقة** قائمة في المستوى البينشخصي، فالصداقة هي فضيلة تستطيع الإرتقاء إلى مستوى الملكة أو الإستعداد والإنسان لكي يكون سعيداً هو محتاج إلى الأصدقاء.

فالغيرية موجودة حتى وإن غُيبت بفعل حب الذات، لأن الإنسان دائماً يعاني من نقص ما وبهذا يجد الآخر مكاناً له "**إن الصداقة كما يؤكد أرسطو منذ البداية، ليست من نوع واحد إنها أفهوم مبهم بشكل جوهري، ولا يمكننا أن نوضحه إلا حين نتساءل عن صنف الأشياء التي كانت وراء ولادتها، عن(موضوعها)، أي مكونات الصداقة** ".[2]

إن التتبع لمعاني الصداقة عند الفيلسوف" **أرسطو" Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** يكتشف نوعاً من التعدد يعبر في الحقيقة عن مجموعة من المرتكزات والأسانيد التي تبنى عليها الصداقة

1 - *سامي غابري*، **صورة الآخر في إتيقا بول ريكور**، المرجع السابق، ص ص 2-3.

2 - *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 363.

المرتبطة بالخير تارة وتقترن بالنفع أو اللذة طوراً، وعليه يصبح الأمر متعلقاً بصداقات متعددة وبالتالي يحدث التفاضل بينها، وعندما تكون الصداقة صداقات ينعكس هذا على علاقتنا بالآخر ليفضي تفضيل هذا الصنف من الصداقة إلى تأكيد طبيعة علاقتنا بالآخر.

يؤكد **الفيلسوف "بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** نظرة الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** حين اعتبر الصداقة المبنية على الخير هي صداقة فاضلة ممثلة أرقى الصداقات لعدم إرتهانها بمقتضيات النفع، واعتبارات الكسب والفائدة ويصح هنا للصداقة الخيرة معنى يتوافق مع القاعدة وما تعنيه من تبادلية بين الأنا والآخر، فالصداقة الخيرة تستجيب لمقتضيات الأمر القطعي الذي حدده الفيلسوف "**ايمانويل كانط**" **Emmanuel Kant (1724-1804)** والذي يرفض الصداقة التي تكرس لحب الذات حباً ليس للأخر فيه أي حظ. " **المنفعة [كانطياً] لا تعدو –على نحو ما- أن تكون الترصيع الذي يتيح للجوهرة تداولا أفضل في سوق العملة الجارية، أو الذي يمكن أن يجذب نحوها إنتباه أو أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية ولكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغري بها الذواقة العارفين أو يحدد قيمتها** ".[1]

في الصداقة مهما كانت المكانة التي تشغلها حب الذات يجب أن تقوم على ما يعرف بالتبادل، والذي بدوره سيقودنا إلى العيش معاً، لأن الصداقة حسبه مرتبطة بالأخلاق، وهي من مظاهر العيش الجيد، وهذا ما يسمح بالإحتفاظ بالغيرية، فالتبادل هنا يفرض نفسه على الصعيد الأخلاقي فتبادلية الصداقة يفترض نوعاً من المساواة بين الأنا والآخر، حيث يعتبر التكافؤ والندية أسس العلاقة البينذاتية، ويجب فهم المساواة ببعدها الإنساني لا السياسي أي تتقاسم الذات آلام الآخر، وبالتالي تأكيد المشاركة الإنسانية الحقيقية التي تدور في حلقة وجود الذات والآخر وهنا تخلق الصداقة كوسط تواصلي بين الذات والآخر، والهدف يكون تقدير الذات " **فإن الذات تدرك نفسها كآخر بين الآخرين وهذا معنى «الواحد الآخر » (allélous) عند أرسطو، والذي يجعل الصداقة متبادلة**".[2]

---

[1] – *إيمانويل كانط*، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: فتحي الشنيطي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1969، ص54.

2 – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص380.

فالحياة الاجتماعية توفر للذات جميع شروط التفاعل والمشاركة مع الآخر، فهو يعيش حالات الفرح، والألم، والتعاون، والتعاطف، فالمشاركة الإنسانية تعبر عن الصداقة الحقيقية والفاضلة، وهنا يحدث التقارب بين الطرفين،"**يدعم "بول ريكور موقفه من العلاقة التبادلية بين الذات والآخر بالنسق التخاطبي في القصص الخيالية التي تكتب بضمير الغائب(الآخر)، وكذا في المؤسسة الأخلاقية التي ترُوم العيش الجيد مع الآخر " كما لو كانت الصداقة للذات عينها تأثيرًا ذاتيا مترابطًا ترابطًا وثيقا مع التأثر بالغير الصديق ومن أجله " إن هذا الترابط يفضي بالذات إلى صداقة الآخر**".[1]

ينتج عن هذا إنفتاح الذات على السياق الإجتماعي مبتعدة في ذلك عن الإنية الضيقة وفي هذا يقر ريكور إستحالة وجود ذات منغلقة على نفسها، وكينونة الأنا تتحقق في مقابل الأنت وغيابه يعني إنتفاء الأنا، وعلاقة الأنا بالآخر لا تتوقف إلى هذا القدر بل تتوسع داخل المجتمع وما يفرضه هذا الأخير بقوانينه وأخلاقياته، مما يدفع بالذات للتساؤل عن كيفية الانصياع لهذا النظام وفي خضم هذه العلاقات التبادلية مع الآخر، ومن هنا يكسب مشروعه مشروعيته من خلال الدعوة إلى الإنفتاح على الآخر، لأنه هو الذي يمنحني الإعتراف بذاتي الأنطولوجية من خلال إعترافي به.

مادام التبادل قائم ومؤسس على الغير ستأتي الصداقة مجاورة العدالة ومتقاطعة معها " **وبحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يحب الآخر بما هو عليه، والحال ليس كذلك مع الصداقة القائمة على المنفعة حيث يحب الواحد الآخر من أجل الكسب المتوقع، وأقل من ذلك مع الصداقة اللذيذة، وهكذا فإننا نرى التبادل يفرض نفسه من الصعيد الأخلاقي**".[2]

يظهر تقاطع الصداقة مع العدالة من خلال التبادل كما أسلفنا الذكر، إذ نجد أن كل من الصديقين يعيد إلى الآخر ما تلقاه منه، لكن يجب الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن الصداقة هي

---

[1] – *فوزي لحمر*، *جمال سعادنة*، **الذات في الفلسفة الغربية: من الانغلاق إلى الإنعتاق**، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة، جامعة باتنة1، الجزائر، مجلد09، عدد05، 2020، ص ص857–858.

[2] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص365.

نفسها العدالة " **فالعدالة تحوي مواطنين عديدين في حين أن الصداقة لا تحتمل سوى عدد صغير من الشركاء...لذا فإن الصداقة وحدها تستطيع أن تستهدف الحميمية في حياة مشتركة**".[1]

لهذا على المرء أن يكون صديق نفسه أولا، لكي يكون صديقا للآخر، فيجب عليه أن يتمنى لصديقه ما يتمناه لنفسه، وهنا يجب الرجوع إلى مجال الأمنيات وبهذه الطريقة فإنه لا يمنع الصداقة من الترفع عن المنفعة، وبالتالي الوصول إلى حد التضحية، وهكذا تنطبع الصداقة بالطابع الإنساني الذي يسعى إلى تحقيق العيش معًا وفق أطر تقودنا إلى الحياة الجيدة مع ولأجل الآخر" **لن يكون الآخران آخر أبدا'(atter ego) باللغة الهوسرلية سيكون من الأفضل القبض الإمساك بواسطة القبض التماثلي فيما يتعلق بفعله الحميمي...لكن تبقى غيرية الآخر بوصفه آخر غير قابلة للاختزال** ".[2]

يعرض لنا **الفيلسوف "بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** كذلك موقفين يصوغ من خلالهما الصورة التي يحضر من خلالها الآخر:

❖موقفا يقر فيه مركزية الآخر، لأن الذات تكون هنا ملزمة بالوفاء له لأنها ذات مسؤولة إذ " **ليست المسؤولية في الوعي بما يتعين على فعله فحسب، إنها بالمثل وعي بارتباطي مع الآخر وما ينتظره مني**".

❖وفي الموقف الثاني تتحول الذات إلى مركز لتوجيه العلاقة مع الآخر، وذلك بتأكيد التعاطف معه، حيث يعتبر الذات مصدراً للمبادرة.[3]

هنا يكون الآخر كائنا متألماً، ليس ألما جسديا ونفسيا فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى حد الشعور بالنقص والعجز عن فعل أي شيء سواء تعلق الأمر بتبعية تجاه الآخر، وذلك من موقع المسؤولية المطلقة أو التعاطف معه لتخفيف آلامه، فإن العلاقة بين الأنا والآخر لا تكون متماثلة

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 566.

[2] – *بول ريكور*، **حي حتى الموت متبوعًا بشذرات**، تر: عمارة الناصر، مملكة الفكر الجديد، لبنان، ط1، 2016 ص ص 82-83.

[3] – *سامي غابري*، **صورة الآخر في إتيقا بول ريكور**،المرجع السابق، ص3.

بين الطرفين، هكذا تتحقق القيمة الإتيقية للصداقة، وما تفرضه من مساواة وتبادلية، واللذان يعتبران الأساس المتين لمطلب العيش المشترك.

الصورة التي يحضر من خلالها الآخر
أولاً
قطبية الآخر
ثانيا
تتحول الذات إلى مركزية
له سلطة على الذات
توجيه العلاقة مع الاخر
الذات ملزمة بالوفاء باعتبارها ذاتاً مسؤولة
التعاطف معه
تكون الذات مصدرا للمبادرة
الآخر كائن متألم
(العلاقة بينهما مهددة لعدم التماثل بين الحدين)
هنا
تتجلى القيمة الإيتيقية للصداقة
الصداقة= المساواة + التبادل

المطلب الثالث: العدالــة

يبنى العيش المشترك على التبادل بين الأنا والأخر، وفق قيم إتيقية تؤسس للغيرية، ولا يمكن للعلاقة التي تربط بين الأنا والأخر حسب التصور الريكوري أن تحقق هذا الهدف، إلا بوجود رابط إنساني يضمن نظام المجتمع، والحق المشترك، وتعد العدالة أحد متطلبات العيش معاً فهي تؤسس لما يجب أن يكون عليه السلوك والفعل الإنساني، من خلال مطابقته للقانون اللازم لضبط العلاقة بين الأنا والآخر، وعدم إلحاق الضرر بالغير كمقابل للذات والتعامل مع الآخر كغاية في ذاته وليس مجرّد وسيلة وفي هذا كلام عن المسؤولية تجاه الغير.

تطرق **الفيلسوف "بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** إلى الربط بين الصداقة والعدالة* لوجود تداخل بينهما، كما حددها الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** من قبل فالصداقة تمثل أرضية للعدالة كفضيلة أخلاقية، هذا ما يبرر وجود إتصال بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي لديه،إذ تلتقي المؤسسة وهي سلطة تطبيق العدالة مع المساواة كمحتوى للعدالة "**مؤسسة تعني هنا بنية العيش معا- لجماعة تاريخية- شعب أو منظمة، وهذه البنية لا يمكن اختزالها إلى العلاقات البينشخصية مع أنها مرتبطة بها...إن فكرة المؤسسة تتميز أساساً بالأخلاقيات(العادات والتقاليد) وليس بالقواعد الإكراهية وهذا يجرنا إلى كلمة خلق éthos ومن هنا جاء إسم فلسفة الأخلاق**".[1]

---

* العدالة: هي المبدأ المثالي والطبيعي والوضعي الذي يحدد معنى الحق ويوجب احترامه وتطبيقه ومتى كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دلت على المساواة والاستقامة .(*جميل صليبا* ، **المعجم الفلسفي**، ج2، مادة العدالة ،الشركة العالمية للكتابة، بيروت لبنان،(د ط) 1994،ص58).

الكلام عن العدالة، هو في أصله كلام عن النظام L'ordre -وعن التناغم- والانسجام الحاصلين بين قوى النفس الإنسانية التي تحرّك أفعال وسلوكات الفرد داخل المجتمع الذي يعيش فيه .وبارتباطها بالنظام، فإنّها تتكفل بكلّ التصويبات اللازمة والتصحيحات التي تضمن الحقوق الفردية وحمايتها في إطار القانون الذي يجب أن يكون في حدّ ذاته عادلا ومنصفا، بالشكل الذي يجعله واحدا بالنسبة للجميع، ومتعاليا على كلّ التأويلات الإنسانية التي تتأسس على الرغبة والمصلحة.وبارتباطها بالحق، فهي تشكّل" الإرادة الراسخة لاحترام كلّ الحقوق وأداء كلّ الواجبات (*عبد الرحمن بدوي*، **الأخلاق النظرية**، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط2، 1976، ص165).

1 - *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص383.

فمفهوم المؤسسة لدى ريكور يتضمن مجالات مختلفة تصدر من إرادة جماعية ترغب في العيش المشترك، وهذه الإرادة لها صلة بالمؤسسة، والتي هي متعالية عن وجود الأفراد، إذ لها وجود سابق عن وجود الأفراد الذين يندمجون منذ وجودهم في جماعة تاريخية محددة تحدد إنتمائهم وانسجامهم كما تسمح لهم باكتشاف قدراتهم فمفهوم المؤسسة حسبه يشمل مدلول سياسي قانوني، أخلاقي، إقتصادي وإجتماعي هذا ما يجعل مصالح الأفراد وحاجاتهم تعكس المصالح المحددة إجتماعيا، كما يعتبر المؤسسة مجرد إمتداد للمجال الأخلاقي بحكم أنها تهدف إلى الحياة الخيرة، وهو نفس هدف الأخلاق **(كلاهما يرمي إلى الحياة الخيّرة)** وهذا الهدف له صلة كذلك بالعدالة لأن العدالة موجهة إلى الآخر.

وهو يطرح كذلك فكرة الحس بالعدالة "**فإن فكرة العدل تسمى بطريقة أفضل الحس بالعدالة وذلك على المستوى التأسيسي ...ومن الأفضل القول الحس بالعدل وبالظلم، لأننا نحن في البداية حساسون للظلم :« ظالم ! يا له من ظلم» ! هكذا نصرخ نحن أولاً، إننا ندخل حقل الظالم والعادل عن طريق صيغة الشكوى والتشكي وحتى على صعيد العدالة المؤسساتية**".[1] كل من الذات والآخر حسبه حساسون للظلم، فالدخول إلى حقل الظالم والعادل على مستوى الشكوى والتشكي، وعلى مستوى المؤسسة العادلة، والاستمرار كمشتكين يبرّر أن الحس بالظلم أشد من الحس بالعدل والعدل دوماً هو الوسط بين الأفراد، هذا ما يجعل الأشخاص ينتقلون من المجال البينذاتي إلى المجال المؤسساتي، فالتوسط المؤسساتي ضروري للقضاء على الرذيلة بحكم قراراتها العادلة في حلّ النزاع، لذلك تمثل المؤسسة الإطار العام للجماعة التاريخية التي تتوق للعيش المشترك.

فالعيش معاً يتطلب بدوره الخضوع للمؤسسة "**تخضع الأطراف المتنازعة إلى طرف ثالث يتكلم باسم المسافة العادلة تلك، وهذا ما تعكسه بنية المحاكمة كإطار لسير فعل المقاضاة هذا الإطار الذي يتم فيه الفصل بين طرفي النزاع من جهة، والسير بهما على الإعتراف المتبادل**

1 – بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص ص 388–389.

أحدهما تجاه الأخر، كما يسعى إلى تخليص العدالة من دوافع الانتقام"[1] فالعيش المشترك يتطلب وجود الأنا والآخر وضرورة وجود طرف ثالث يتوسطهما، وهو المؤسسة العادلة التي يجب أن تخضع لها كل الأطراف أثناء فك النزاع لأن دور المؤسسة يتمثل في نقل النزاع من دائرة العنف إلى دائرة الخلاف المحاط بأطر قانونية غايتها أخلاقية.

من خلال هذا الطرح يتبين لنا أن ريكور يؤكد على دور المؤسسة وقيمتها لكنه من جهة أخرى، لا يستبعد دور الفرد في التوجه نحو العيش المشترك في ظل مؤسسات عادلة والتي تفوق سلطته، لذلك نجده يحذر من ضرورة التمييز بين السلطة والتسلط " **يُنبّه بول ريكور إلى ما بين السّلطة والتسلّط من فرق على ضوئه تتحدّد طبيعة العلاقة بالآخر، فأن تُعبّر السّلطة عن إرادة العيش المشترك لجماعة منظّمة بلغت من الوعي حدّا يجعلها تُقرّر المحافظة على كينونتها بواسطة البنى السياسية وعلى رأسها الدولة ،فإن مقتضيات وجود تلك السّلطة وديمومتها كأساس للممارسة السياسية، لا ينفصل عن ضرورات السيادة كصيغة لتنظيم العلاقات** ". [2]

من هذا المنظور يتضح أن ريكور يعتبر السلطة هي الهيئة التي تعكس سيادة القانون لضمان الإطار الأخلاقي لعلاقة الأنا بالأخر، وتتخذ السلطة هنا معنى الشرعية بينما التسلط يؤسس اللاشرعية، فهو عنوان للتعدي على الحقوق – **إغتصاب حق شخص لصالح غيره**– فهذه المؤسسات التي تحدث عنها ريكور ترتبط بتحقيق العدالة، وبالتالي تحقيق الفضيلة، لأن العدالة هي المعيار الذي يضمن تنظيم العلاقات البينشخصية وفق المحبة والمساواة، يقول: "**نحن نفهم بالمؤسسات البنى المتنوعة لإرادة العيش معاً والتي تضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك**

1 – *رباني الحاج*، **العدالة والقيم الإنسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز– بول ريكور**، أطروحة دكتوراه، إشراف بوزيد بومدين، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة السانية، وهران، 2011–2012، ص ص287–288.

2 – *سامي غابري*، **صورة الآخر في إتيقا بول ريكور**، المرجع السابق، ص04.

والتمايز وقد نتج عن ذلك موضوع هو موضوع التوزيع الذي يتضمنه كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس تحت عنوان العدل التوزيعي".[1]

يرى **الفيلسوف "بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** أن العدالة التوزيعية التي نادى بها الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** تظهر في التوسط المؤسساتي ومعادلته الفرد والمجتمع، ما يطلق عليه بالعدالة التوزيعية المبنية على مبدأ تكافؤ الفرص، الذي يتأسس على المساواة بين أفراد المجتمع، والتي تقتضي وجود الأنا والآخر لهما نفس الحقوق والواجبات والإستحقاق هكذا تتجسد العدالة.

لكن ريكور يقحم مسالة العدالة التوزيعية كقيمة إنسانية " **العدالة التوزيعية تحيل على المساواة التناسبية وليس على المساواة الحسابية في الحقوق، والتي تزيد من التساوي في الحظوظ لكنه أضاف إلى لفظ توزيع الخاص بالعدالة التوزيعية معنى يتجاوز المجال الاقتصادي، لأن المجتمع بكامله منخرط في نسق التفكير...كل مؤسسة مضطرة إلى التوزيع وإقتسام الوظائف المختلفة ...بين الأشخاص المكونين لها**[2]، فهولا يحصر العدالة كما تصورها الفيلسوف "**أرسطو**" **Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** في العدالة التوزيعية المرتبطة بالمستوى الإقتصادي بل تتعداها حسبه إلى المؤسسات التي تقسم الأدوار والمهام بالتساوي، حتى يشارك كل فرد في المجتمع، وهذا التوزيع يؤمّن الإنتقال من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي فالعدالة التوزيعية تتأسس على المساواة بين أفراد المجتمع.

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص437.

2 – *رباني الحاج*، **العدالة والقيم الإنسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز – بول ريكور**، المرجع السابق، ص246.

خلاصة الفصل:

من خلال ما تم عرضه عن مشروع الغيرية " للفيلسوف **"بول ريكور" Paul Ricœur (1913-2005)** نستخلص النتائج التالية:

← إنطلق الفيلسوف " **ريكور"Ricœur l (1913-2005)** في مشروعه من التمييز بين الذات والأنا، هذا التمييز يحيله كذلك إلى التفرقة بين الهوية الذاتية مرتبطة بالشخصية ثابتة والهوية المطابقة تتغير مع الزمن، ويقصد بها الهوية السردية التي ترتبط بالزمن، وتتحول إلى رمز لغوي قابل للتأويل.

← فهم الذات يستدعي طريق إنعطافي (غير مباشر) أساسه النقد، التحليل والتأويل، والنظر في مختلف التفسيرات حول الذات.

← طرح الفيلسوف **"بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** أزمة الذات، وفهمها وإعطاء البدائل بتصحيح الأخطاء التي إرتكبتها الفلسفات المتعالية وزيف الوعي بالذات الذي تعرض له الفلاسفة الثلاثة**(نيتشه، ماركس، فرويد)** لذا بحث الفيلسوف **"بول ريكور"Paul Ricœur (1913-2005)** في تأصيل الذات وقراءتها من خلال الهيرمينوطيقا.

← إنتقال الذات من مجال الأنا إلى مجال الغير بفضل النص السردي الذي يؤولها ويقرأها.

← توصل ريكور إلى أن الغيرية هي مفتاح فهم الذات وتتجلى أبعادها في العيش المشترك المؤسس على الصداقة، الرعاية والعدالة.

" علاقة الآخرية ليست مكانية ولا مفاهيمية"
"إيمانويل ليفيناس"، الزمان والآخر(ص93)

الفصل الثالث

الغيرية بين الرهانات والأفاق

المبحث الأول: إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية

المبحث الثاني: مخرجات الغيرية (أكسل هونيث نموذجًا)

المبحث الثالث: جدلية الأنانية والغيرية في زمن الكورونا (**Covid-19**).

تمهيد:

أخذ الحديث عن الغيرية يستحوذ على مساحة كبيرة وأمست قضاياها تشغل بال العديد من المفكرين والفلاسفة في الفترة المعاصرة، فجاءت معبرة عن الميزات الفارقة والعلامات المميزة التي ترسم مختلف الحدود بين أفراد البشرية، وهي تعد المصدر الرئيسي لكل القيم، وكذلك لا يمكن تجاهل الصراع الذي يحصل بين الذات والآخر، فالآخر حاضر وبكيفية وجودية فهو يشكل أفقا للذات وأحيانا يعتبر جزءًا منها، فإذا كانت الغيرية بهذا القدر كيف يمكننا الكشف عن "**إيمانويل ليفيناس**" كفيلسوف للغيرية؟ وكيف يمكن النظر إلى مخرجاتها مع الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" كأنموذج آخر؟ لكن الملاحظ على العلاقات الغيرية أيضا أنها لاقت تغيرًا كبيرًا بسبب ما حدث في العالم"الجائحة **(Covid-19)** والتي أثرت على جميع العلاقات الإنسانية، وبهذا يمكن أن نتساءل أيضا: إلى أي مدى يمكن فهم جدلية الأنانية والغيرية في زمن كورونا؟

المبحث الأول: إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية

تعتبر الغيرية في العصر المعاصر مشروع الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**" **Emmanuel Levinas (1906-1995)**، من خلاله حاول النظر في تنظيم العلاقات البينذاتية، والأمر الذي جعله يطرح هذا الموضوع هو البحث عن شروط تحسين علاقة الأنا بالغير، وضرورة التكفير عن كل التجاوزات في حق الآخر كطمس هويته وتجريده من غيريته والنظر إليه فقط كأنا آخر، فأفكار الفيلسوف " **ليفيناس**"**Levinas (1906-1995)** تمثل إعلان يدين بوضع حدّ للعنف وإقصاء الآخر، على أساس أن علاقة الأنا بالآخر هي أصل كل علاقة في الوجود فكيف تجاوز الفيلسوف "**ليفيناس**" مأزق الذات بالتوجه نحو الغيرية؟

المطلب الأول: البعد الإيتيقي للغيرية

ساهم الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** من خلال فلسفته الغيرية في توجيه الناس نحو حلّ مشاكلهم، بحيث تمكّن من تشخيص أسباب أزمة الغيّرية أو ما يعرف بالصراع بين الأنا والآخر وتتمثل أهم هذه الأسباب في:

أولاً: الحرية المطلقة

تقديس الفكر الغربي للحرية المطلقة نتج عنه التمركز حول الذات "**إن الحرية المطلقة كما يوضح إيمانويل ليفيناس أفقدت الإنسان إنسانيته بل كانت السبب الأول في اندلاع الحروب وحدوث الأزمات** "[1] مفهوم الحرية نشرته الليبرالية، فمعرفة الإنسان لذاته دون الإهتمام بالآخر المغاير والمخالف، نجم عن ذلك عدم إحترام غيرية الغير هذا هو السبب الذي أدى إلى تفشي الحروب والأزمات،"**الأنا إذا آمنت بأنها تمتلك حرية مطلقة مخولة من القانون الوضعي، فإنها لن تشعر بالتزامها الأخلاقي نحو الآخر، بل ستعمد إلى سلب إنسانيته وإقصاءه وعدم الإعتراف بغيريته وبالتالي فإن إخضاع حرية الذات للقانون الأخلاقي من شأنه أن يحد من مطلقيتها**

[1] – *فضيلة سنوسي*، **أزمة الغيرية في الفلسفة المعاصرة، سؤال الاعتراف والمسؤولية عند ايمانويل ليفيناس**، مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، جامعة الدكتور طاهر مولاي، سعيدة (الجزائر)، المجلد 7، العدد3، 2022/12/20، ص127.

فتصبح حرية نسبية"[1]، لذا يرفض الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** الحرية المطلقة كسبب مباشر يبرر طغيان الأنا وهيمنته وسيطرته على الآخر وتكون في هذه الحالة العلاقة بينهما غير أخلاقية قوامها الأنانية والإقصاء وتجاوز الغيرية، بينما إخضاع هذه الحرية لضوابط قانونية تحد من مطلقيتها لأن وجود الغير يجعل حرية الأنا نسبية ولا يقصد الفيلسوف إيمانويل ليفيناس بالحرية التمرد على الأخر وممارسة العنف ضده وإنما تكون الذات حرة في التزامها بالقانون الأخلاقي.

ثانياً: إقصاء الأنا للآخر

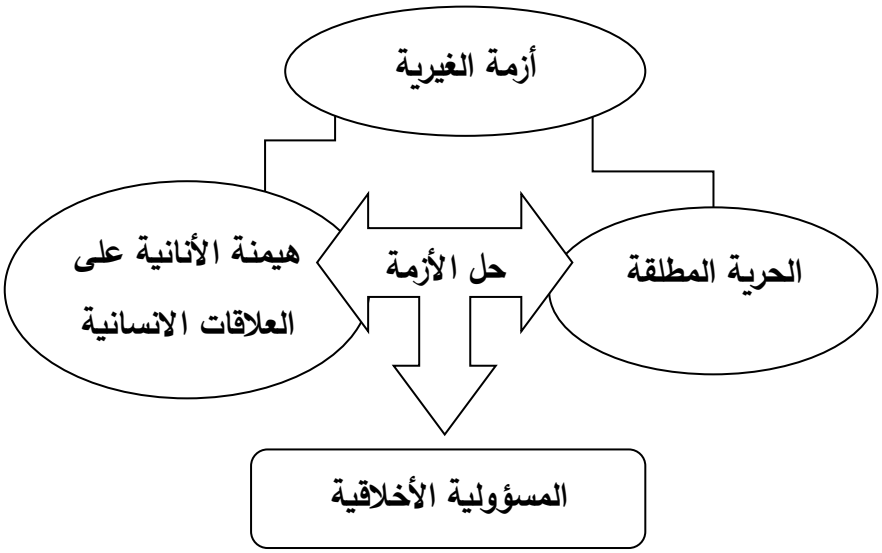
من بين الأسباب التي أدت كذلك إلى أزمة الغيرية " **إقصاء الأنا للآخر، ورفضها التحاور معه وقد يكون ذلك بحجة الإختلاف بينها وبين الآخر في العقيدة أو بسبب اختلافات سياسية وإيديولوجية أو عرقية، وحتى وإن قبلت التحاور معه، فلن يكون حوارا أخلاقيا مثمراً، بل ستحاول في تحاورها معه فرض سلطتها وإقصاءه، فالعنف لا يعني فقط ضرب الآخر أو تعذيبه أو قتله، وإنما رفض الإستماع إلى ما يريد قوله لنا هو نوع آخر من أنواع العنف**".[2]

يدعو الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**" **Emmanuel Levinas (1906-1995)** إلى ضرورة الحوار مع الآخر لبناء علاقة إجتماعية وفق أبعاد إنسانية، كتعبير واضح عن الغيرية، فرفض الحوار يعبر عن إستعلاء الأنا وبالتالي رفض الآخر، وينبغي أن يكون الحوار مبني على الإعتبارات الأخلاقية، وأغلب الأسباب التي يبرر بها عدم قبول الحوار الإختلاف العقائدي الذي قد يؤدي إلى الصراع والهيمنة، كالصراع بين اليهودي والمسيحي أو بين اليهودي والمسلم، إذ يحاول كل طرف الدفاع عن دينه مقابل الآخر لذلك فهو يدعو إلى تجاوز هذا الصراع وضرورة تفعيل الحوار الأخلاقي دون تحيز ديني أو عرقي.

---

[1] – *فضيلة سنوسي*، **أزمة الغيرية في الفلسفة المعاصرة ،سؤال الاعتراف والمسؤولية عند ايمانويل ليفيناس**، مجلة دراسات المرجع السابق، ص 127.

[2] – *المرجع نفسه*، ص130.



يعطي الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** علاقة الذات مع الآخر المتميز عنها والمخالف لها بعداً جديداً يخالف ما كان شائعًا في الفلسفات الكلاسيكية التي أسست العلاقة بينهما على العنف وتحاول إختزاله من طرف الذات، كما إعتبرته موضوعًا للمعرفة أي أنه مادة الوجود، ومن جهة أخرى تنظر لعلاقة الأنا بالآخر كوسيلة موجهة لتحقيق مصلحة[1] ، من خلال هذه الفكرة إنتبه ليفيناس إلى أن الفلسفات السابقة بداية من الفكر اليوناني إلى غاية عصره تؤسس العلاقة بين الأنا والغير على معايير زائفة تدمج الأنا في الأنت رغم وجود مسافة تفصل وتبين الإختلاف بينهما، إذ "**أكد الإختلاف من خلال غيرية الآخر المتمتع بتفرده ووجوده المستقل وليس كانصهار داخل الأنا، فكما تتمتع الأنا بوجودها المتفرد كذلك فالآخر له المنزلة نفسها من الوجود والكيان المتفرد لذلك يصف ليفيناس العلاقة بالآخر بأنها لحظات ولادة للأنا من جديد**"[2]، رغم أن هناك مسافة بين الأنا والغير لكنها لا تقود إلى العنف والصراع، بل هي علاقة إيتيقية، وتكون هذه الأخيرة أفضل كإختلاف لا كوحدة وهذا ما يفرض ضرورة الإجتماع كقيمة أفضل من إنصهار الأنا في الأنت.

---

[1] - Emmanuel Levinas , ***le temps et l'autre***, PUF, paris,1985, pp47-48.

[2] – *موالك فطيمة، الزاوي الحسين*، **أخلاق الحوار عند ايمانويل ليفيناس**، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا المجلد05، العدد03، جوان2022، ص ص 853-854.

فمن خلال إستقراء الفيلسوف "**ليفيناس**"**Levinas (1906-1995)** للفكر الفلسفي السابق أدرك النظرة المخالفة تماما للغيرية كمشروع أخلاقي، لذا " **إندفع ليفيناس إلى نقد الفلسفة الغربية منددا بمحاربة الإنكباب على الذاتية الثابتة وتغير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر مطالبًا بإعادة الإعتبار للآخر في تعاملاتنا وفي مسؤوليتنا اتجاهه في ضرورة الإعتراف به في إحترامه كآخر مختلف عني، في التحاور معه والإصغاء إليه لأن الآخر حسب ليفيناس أنا أو أنا أخرى، كما أن الآخر ليس سلب الذات عينها بل هو غيرية غير**"[1]، فحسبه الآخر يقابل الأنا لكن هذه المقابلة لا تعني الصراع بينهما بل العلاقة محكومة برابط إيتيقي، يقوم على الإحترام كغاية أخلاقية لا كوسيلة لتحقيق مصلحة، بحكم أن الغيرية تشبه الواجب الكانطي منزهة عن كل غرض نفعي.

فالفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levina (1906-1995)** يؤسس علاقة الأنا بالآخر على أبعاد مخالفة للفلسفات الكلاسيكية خاصة "**هيدغر**" إذ يقول :"**نرفض في البداية تصور هيدغر الذي يضع العزلة داخل علاقة سابقة مع الآخر، يبدو لنا هذا التصور، المثبت أنثربولوجياً، غامضا من الناحية الأنطولوجية، يطرح هيدغر العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدازاين، هذا أكيد لكن عملياً هذه العلاقة لا تؤدي أيّ دور لا في دراما الكينونة ولا في المبحث التحليلي الوجداني existential**"[2]، فهو يعترض على أنطولوجيا العلاقة بين الأنا والآخر لدى الفيلسوف "**مارتن هيدغر**" **Martin Heidegger(1889-1976)** كبنية لأنطولوجيا الوجود هنا، إذ يعتبر الوجود يمثل كل الحقيقة ولا قيمة وأهمية للموجود وتسليمه بهذه الفكرة، يرّد إلى محاولته وضع حدّ لطغيان النزعة الإنسانية على مجال الفكر والعلوم، وهذا التفكير الأنطولوجي هو السبب الذي جعل الذات متعالية متمركزة على ذاتها تقصي الآخر، وهي سبب نشر القيم اللأخلاقية والحروب والنزاعات، ويرفض هذا الطرح تماما معلنا أن تجاوز هذه الأزمات يفترض إعادة تأسيس

---

[1] – *الدراجي زروخي*، **فنيات الخطاب الفلسفي**، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ط1، 2019، ص175.

[2] – *إيمانويل ليفيناس*، **الزمان والآخر**، تر: **جلال الدين بدله**، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014، ص 36.

الغيرية على إحترام غيرية الآخر لا إختزاله، فالأخلاق حسبه هي الفلسفة الأولى لذا يقول:" **"الأخلاق ليست فرعاً من الفلسفة وإنما هي الفلسفة الأولى" فهي وحدها القادرة على تعقب أثر الدلالة من دون سياق للكينونة الإنسانية**".[1]

إنطلق ليفيناس من التسليم بالأخلاق وإعتماده على مفهوم الإيتيقا من أجل الإنفتاح على الآخر إذ ربط بينها وبين الغيرية، ونجم عن ذلك علاقة جديدة بين الأنا والآخر قوامها الإعتراف والطيبة والتسامح والمحبة والإيثار مع الغير وبالغير، فالآخر يكون أهم منزلة من الأنا" **الغير قبل الذات، قبل الأنا قبل التجربة وقبل العالم وهو المشروع الأصوب**".[2]

هنا تكون الأنا حريصة على الآخر، هذا المشروع الليفيناسي يتجاوز كوجيتو الأنا المتمركزة على ذاتها إلى كوجيتو حب الغير، فالأنا مسؤولة عن الآخر إذ تسهر على رعايته وحمايته، هذا البعد الأخلاقي للغيرية، يظهر من خلاله تغيير وجه العلاقة البينذاتية التي دعا لها الفيلسوف الليتواني "**طالب لفيناس في نظرياته للغيرية بإعادة الإعتبار في تعاملنا مع الآخر**".[3]

فالفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** كان يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في العلاقة مع الآخر، ورفض إحتقاره وتهميشه كما دعا إلى التواصل معه والضيافة له، فالعلاقة بينهما تقوم على أبعاد أخلاقية تتمثل في الطيبة والمحبة تجاه الغير "**خاض ليفيناس في فلسفة الأخلاق برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح والخير والمحبة والإعتراف والإحتفاء بالغير الغريب عنّا**".[4]

ليتجاوز بذلك الإرث الفلسفي الغربي في بعده الميتافيزيقي ورد الإعتبار للعلاقة بين الأنا والأخر وفق قيم أخلاقية منزهة عن كل غرض نفعي، لذا يعطي للطيبة أهمية كبيرة، من خلالها

---

[1] – *ايمانويل ليفيناس*، **الزمان والآخر**، المرجع السابق، ص06.

[2] – *جويل هنسل*، **من الوجود إلى الغير**، تر:علي بوملحم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 2008، ص 136.

[3] – *الدراجي زروخي*، **فنيات الخطاب الفلسفي**، المرجع السابق ، ص177.

[4] – محمد *بكاي*، **أخلاقيات التعامل مع الآخر تأملات في فلسفة الغيرية عند ايمانويل لفيناس**، مجلة دراسات، عمان، المجلد1 العدد46، 2015، ص285.

ندرك قيمة العلاقة بين الأنا والغير يقول الفيلسوف " **ليفيناس الطيبة هي التعالي بذاته في مغامرة مطلقة وبتهور أصلي، للآخر حقوق وإمتيازات هي مسؤولية أخلاقية على رقابنا تحتم علينا محبة الغير والتعامل بطيبة وأخلاقية وإنسانية معه، وهو تحصيل علاقة مع اللامتناهي في علاقة لا تكترث الذات بذاتها قبل اهتمامها بالآخر« إن الطيبة تقوم على إعتبار الآخر أهم من الذات »**".[1]

فالطيبة تعبر عن قيمة أخلاقية متعالية تظهر من خلال تنازل الأنا عن عظمتها وإستعلائه، لصالح الآخر لكونه مسؤول عنه أخلاقيا، والمقصود بالطيبة إن هناك إمتيازات للآخر على الأنا، فحسب الفيلسوف "**ليفيناس**" يجب أن تكون للآخر أي أن تكون طيبًا معه، فحقوق الغير قائمة على براديغم المحبة والطيبة والهدف من ذلك دومًا الإرتقاء بالإنسانية إلى العيش معًا وفق قيم أخلاقية سامية دون مقابل.

[1] – محمد *بكاي*، **أخلاقيات التعامل مع الآخر تأملات في فلسفة الغيرية عند ايمانويل لفيناس** المرجع السابق، ص 287.

المطلب الثاني: المسؤولية الأخلاقية تجاه الغير

قام الفيلسوف "**إيمانويل لفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** بالإنتقال من الأنطولوجيا بلا إيتيقا إلى إيتيقا بلا أنطولوجيا فاتخذ مسالكًا إيتيقية لإخراج الغير من حالة الإحتقار والإستعباد إلى الاحترام، فاتخذ من مبدأ المسؤولية وسيلة لإكتشاف مفهوم الغيرية وبالتالي التخلي عن ذاتية الأنا، وفي نفس الوقت إنهاء حالة الحصار والإرتهان الذي كان يعاني منها الغير وتدشين أرضية مضيافة ضمن أفق إيتيقي يتم من خلاله تحسين العلاقة البينذاتية، وجعل الآخر حدثًا ضمن نطاق الذات، وتكون مسؤولية الإعتناء به حتمية لا مفر منها، فالذات هنا تكون مجبرة على الدخول في علاقة فينومينولوجية معه وتتجنب التقوقع على ذاتها من أجل تأسيس ماهية مختلفة، وبناء على هذا كيف تكون معاملتنا للآخر في هذه الحالة؟ وما هي أسس العلاقة بين الذات والغير عند الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** ؟

كما إعتبر العلاقة بين الأنا والغير بأنها علاقة أخلاقية بامتياز، والغاية من كل هذا هو حماية الآخر المختلف عن الأنا، في «**الأنا** » تتحمل المسؤولية كاملة حيث تصبح مسؤولة عنه وتحمي وجوده كوجه غريب عنها إلى درجة إعتباره بمثابة أخ لها، وهذا ما يستوجب الحماية في هذا تأكيد على أن المسؤولية التي تُلزم الذات أيضا على حماية الآخرين، فلا يمكن التقصير في حقهم، أراهم كواجب يجب القيام به(**الواجب قبل الحق**)، والذات أيضا مسؤولة للغير هكذا يصبح الكل مسؤولا عن بعضه البعض، فتأخذ المسؤولية طابعًا إنسانيا بعيدًا عن كونها تناظرية أو تماثلية.

هكذا تتجاوز الذات فردانيتها عن طريق المسؤولية، على ذاتها أولا وعلى غيرها ثانيا، وهنا يتجلى إبعاد الذات عن كل ما هو أناني والتوجه إلى ما هو إنساني، فيأتي الآخر مماثلا للذات لأنها تلتقي به وتوجهه وجها لوجه، ويكون الضابط هنا لهذه العلاقة هو(**الإيتيقا**) " **فلسفة ليفيناس الأخلاقية هي محاولة للتقرب والدنو من الغير اللامتناهي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه،**

وهي " وصل بعد فصل " بين الذات والغير عبر التذوات والتفاهم والتحاور والتخاطب، واللاعنف والمسؤولية المتبادلة"[1].

تكون المسؤولية تجاه الآخر مني حتى ولو لم يقبل عليا أتوجه إليه وبهذا يتولد إلزام داخلي أخلاقي وهو وجوب وجودي، وحضوري لخدمة الآخر، ويؤكد الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**" **Emmanuel Levinas (1906–1995)** العلاقة بين الأنا والغير بأنها علاقة أخلاقية بامتياز والغاية من كل هذا هو حماية الآخر أمامي ما هو إلا تعرض لنوع من المغامرة والمخاطرة وبالتالي الإنتقال من حالة الإطمئنان والإكتمال، إلى حالة القلق من أجل الآخر والذي يكون نوعًا من التضحية وليس تجديدًا للطاقة والحرية وفي هذا نجد الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906–1995)** يقول"**هذه الحالة هي العلاقة مع الآخر الإنساني وجهًا – لـ– وجه مع الآخر : لقاء وجه يعطي ويواري الآخر في الآن نفسه الآخر " المطلع به "هو الآخر الإنساني"**.[2]

فأخلاق المسؤولية تمنعنا إختزال الغير حتى لو كان هذا الآخر يعاملنا بوحشية فهو له وجه، فالآخر الذي يضطهد هو يخاطبني ويرفض الإختزال والإستبداد، وعليه يمكننا القول بأن المسؤولية لا تنشأ من الأنا، لأنها مكرسة لأجل الآخر، فهي تمنح نفسها للآخر والغرض هو تحقيق سعادته، وراحته.

يحدد الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**" **Emmanuel Levinas (1906–1995)** علاقتها بالآخر، بأنها علاقة أخلاقية، وهذه العلاقة تلزمنا تجاهه بإلزام أخلاقي متجسدًا في المسؤولية فالشعور بالآخر لا بد أن يترجم نفسه إلى إحساس عميق بالمسؤولية تجاهه وكأنه الأخ الذي يشعر الإنسان نحوه بالمسؤولية " **عندما تستجيب الأنا لنداء وجه الآخر في اللقاء يتخلى الإنسان عن أنانيته الفطرية ويستعد لأن يتحمل عبء مسؤولية الآخر على كاهله، حيث تلبية ندائه**

---

[1] – محمد *بكاي*، **أرخبيلات ما بعد الحداثة (رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق)**، مكتبة مومن قريش، لبنان، بيروت، ط1 ،2017، ص ص 291–290.

[2] – *إيمانويل ليفيناس*، **الزمان والآخر**، المرجع السابق، ص 86.

تجعل الأنا مستعدة لأن تضحي بنفسها من أجل الآخر، في حين كونها لا تنتظر المسؤولية من الآخر، بل بالعكس تكون أكثر مسؤولية منه".[1]

وهنا يفسر إمكانية التضحية بالذات من أجل الآخر، لأنه من المستحيل ترك الآخر وحيدًا أمام الموت، لأن رؤيتنا للسلام في عين الآخر هو الذي يشعرنا بالمسؤولية، وهذا هو العطاء الذي قد يوصل الإنسان حتى الموت من أجل الآخر، ويكون أساس المسؤولية هنا مصدره الشعور بالخشية على الآخر من عنف الموت من رحيله و فقدانه " **إن الموت الذي يتحدث عنه ليفيناس ليس الموت الطبيعي الهادئ، وإنما الموت الذي يأتي نتيجة فعل القتل العنيف، لذلك يقيم تمييزا بين فعل القتل و ألم الموت، فقد نختار خطر الموت في سبيل ألا يقتل الآخر، يقول ليفيناس " الخوف على موت الآخر يتقدم على خوفي على ذاتي ... وأن يعيش في سبيل الآخر أي أن يضع نفسه في تساؤل و أن يخاف من القتل أكثر مما يخاف من الموت** ".[2]

بهذا الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** يعتبر المسؤولية محددة من طرف واحد، وهي مسؤولية الأنا تجاه الآخر دون إلزام الآخر بهذه المبادئ نفسها، وتكون هذه المسؤولية دون قيود أو حدود إلى درجة وجوب شعوري بأنني مسؤول عن مسؤوليته، وحسب قراءات الفيلسوف "**بول ريكور**" للفيلسوف " **ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** أن الذات ملزمة بالمسؤولية والذي يلزمها ويأمرها بهذه المسؤولية هو الآخر، وهنا تصبح العلاقة (**أمر و تنفيذ**) فالآخر يطلب والذات تستجيب لهذا الأمر .وفي هذا يقول الفيلسوف "**بول ريكور**": " **طبعًا أن الذات "مطالبة بالمسؤولية" من قبل الآخر، غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر، وبالتالي**

---

[1]– *أسماء محمد محمد حلمي*، **الوجه كآلية للتواصل عند إيمانويل ليفيناس**، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي "كيف تقرأ الفلسفة" جامعة الإسكندرية ، مصر،المجلد5، العدد 2، 2019، ص 932.

[2] – *سلمى بالحاج مبروك*، **إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس أو الأنا حارس للآخر**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2015، ص 13.

فإن الذات تكون بصيغة المفعول به لا الفاعل حين يبلغها الأمر الإلزام بالمسؤولية ليس له من مقابل سوى أنا مستدعاة ".[1]

هنا نستنتج أن الأنا رهينة للآخر، و في مقابل ذلك حسب الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** الآخر ليس رهين الأنا ولا يمكن أن يصير، وبالتالي تكون المسؤولية في إتجاه واحد وهذا ما يحدد إختلاف الأنا عن الآخر وهو ليس إختلاف في الخصائص النفسية، وإنما إختلاف وصفي " **الوضع المختلف**" حيث يكون الأنا ملزمًا تجاه الآخر في حين الآخر لا يكون ملزمًا تجاه الأنا، والمسؤولية هنا لا تكون تجاه الآخر فقط و إنما من أجله أيضا، وبهذا تكون دائمًا الأنا ذات مسؤولية تفوق مسؤولية كل الآخرين، إلى درجة دكتاتورية الآخر على الذات والتي تؤدي إلى إنتقاء الأنا في حضور أو غياب الآخر "**فأساس المسؤولية هذه هي أنها ليست تماثلية ولا تناظرية بين الأنا والآخر، باعتبار الأنا دائما تشعر بالمسؤولية الأكبر تجاه الآخر حيث يقول ليفيناس: " فمسؤوليتي غير قابلة للتنازل عندها وما من أحد بإمكانه تعويضي " بحيث نكون مسؤولين أمام الموت، و تحديدا موت الآخر**".[2]

بهذا يصبح الإنسان الأخلاقي عند الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** مسؤولاً عن الآخر مسؤولية كاملة، فوجودي من أجل الآخر وأحيَ لأجله، وهنا يبدو ليفيناس **كانطيا** إلى حد كبير، وتكون بذلك الأخلاق من أجل الأخلاق فقط، وبالتالي يمكننا القول أنه ينتمي إلى أصحاب المذهب الأخلاقي الديونطولوجي، حيث تكون الأخلاق بلا منفعة أو مقابل " **إن فكرة ليفيناس يمكن أن تلخص كذلك " الأنا لا يكون إنسانيا إلا إذا هجر ذاته "، فنكران الذات هو ولاء للآخرين، فإذا كان هيدغر قد كتب يقول " الكائن هو الضامن للكائن " فإن ليفيناس قد**

---

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، **تر:** جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص ص374-375.

[2] – *أسماء* محمد محمد حلمي، **الوجه كآلية للتواصل عند إيمانويل ليفيناس**، المرجع السابق، ص 932.

ذهب بعيدا في قوله: " يجب أن تكون أكبر من الذات نفسها و تتجاوز الذات وذلك بالتضحية من أجل الآخرين ".[1]

وبهذا تتبدل خصوصية الإنسان فهو لا يحرس ذاته فقط وإنما حارسًا للآخر أيضًا وتكون المسؤولية هي وليدة الشعور بالرعاية والإهتمام بالآخر، ففي الواقع المسؤولية ليست نتيجة نتائج العمل، ولكنها الإستفادة من التحضير للتأثير والإستجابة للآخر، ومهما فعل الآخر معنا يتجه نحوي بمطلب أخلاقي له وجه لا بد لي من الرَّد عليه هذا هو السبب في أن العلاقة الأخلاقية كانت علاقة محايدة بين الذوات المتناظرة قائمة على المسؤولية المستقلة عن الصدقة بمعنى أنني لا أنتظر الصدقة من الآخر حتى أقابله بمسؤوليتي تجاهه فهي مسؤولية غير مشروطة.[2]

نستنتج أن المسؤولية عند الفيلسوف "ليفيناس " مسؤولية لا متنامية وغير مشروطة، ومعنى هذا أن الآخر أهم من الذات وله كل الأولوية، ويمكن وصف الأخلاق والمسؤولية الليفيناسية بمثابة حركة تجاه الآخر بدل العودة إلى الذات.

هنا تكون هذه المسؤولية أساسًا للعدالة الإجتماعية، لأن العدالة حسب المنظور الليفيناسي لا تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤوليتها الكاملة تجاه الغير دون إنتظار ردّ الجميل أو المقابل فالمسؤولية إذًا لا تماثلية ولا متناهية، وهي جوهر الإيتيقا عند الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas(1906-1995)** وفي هذا يقول الفيلسوف "**بول ريكور**" **Ricœur Paul (1913-2005)** واصفا هذه الأخلاق: " **وذلك حين أقول بأن هذا الوجه هو الوجه سيد للعدالة أستاذ يلقن ولا يلقن إلا بالصيغة الأخلاقية، إنه يمنع القتل ويطالب بالعدل وأنه صلة هناك بين هذا**

---

[1] – *غيضان السيد علي*، **الغيرية والتجلي المقدس لوجه الآخر عند لفيناس**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 5 يونيو 2018 ، ص16.

[2] – *فيروز سيفي*، **أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز**، أطروحة دكتوراه، إشراف الدراجي زروخي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة،23-01-2020، ص145.

التلقين، وهذا الحض والأمر، والصداقة؟ إن اللافت مباشرة هو التباين بين تبادلية الصداقة ولا تماثل الأمر، طبعًا إن الذات "مطالبة بالمسؤولية" من قبل الآخر".[1]

يبدو أن ليفيناس نظر إلى الآخر نظرة محبة وسلام وإخاء لكنه بالرغم من ذلك وقع في فخ قتل الآخر، من خلال جعله طفلا بريئا يحتاج إلى الرعاية والإحتضان دون مقابل، وفلسفة الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995)** قائمة على تبني المسؤولية وجعلها أساسًا لحب الآخر، لكن هذه الأخلاق التي نادى بها قد تؤدي بالآخر إلى التهاون، والإتكالية، وإدخار الجهد وهذا ما حدث مع الأخلاق الاشتراكية، وبهذا يصبح المعنى الحقيقي لتحملي مسؤوليتين اتجاهك هو أنني أحبك و الإنسانية مستمدة من مبدأ الإحترام، ووجهك مرآة أبصر بها عيوني وأقل ما يقال عن فلسفة كهذه أنها فلسفة إنسانية تفتح الأفق للآخر، فالذات لا تحس بمكانتها و وجودها إلا من خلال تمجيد الغير، والتضحية في سبيله بعيدًا عن أي غاية أو مقابل أو منفعة.

المطلب الثالث: إيتيقا الوجه

شكلت إيتيقا الغيرية لدى الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"، منعطفًا في تاريخ الفكر الفلسفي على إثر دحضه لوهم الأنانية، ورفض الآخر إنطلاقًا من التسليم بالأخلاق كفلسفة أولى، من خلال ذلك أسس لإيتيقا الغيرية، وبذلك إنتقلت معه فلسفة الغيرية من المستوى النظري إلى مستوى الممارسة الواقعية **(براكسيس)**، وحدد الفيلسوف "ليفيناس" العلاقة الإيتيقية مع الآخر من خلال (الوجه) فما علاقة الوجه بإيتيقا الغيرية عند لفيناس؟

الوجه مصطلح ليفيناسي بامتياز،"**لا يقصد به المظهر الذي يتجلى أمام المشاهدين فنقول هذا وجه "جميل" وهذا وجه "قبيح" أو ما يمكن أن نسميه "فينومينولوجيا الوجه"؛ لأن الوجه عند ليفيناس ظاهرة مثل تلك الظواهر التي تظهر أمامنا في الوجود، ولا يمكن شرحه بهذه السهولة فعمق التحليل الليفيناسي للوجه يشير إلى ما يمكن تسميته بـ"ما وراء الوجه"**[2] فالوجه عنده لا يعني به ذلك الجانب الفيزيولوجي الذي يجمع حاسة البصر والأنف والفم، وإنما يقصد به الآخر

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص374.

[2] – *غيضان السيد علي*، **الغيرية في التفكير الغربي بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر**، المرجع السابق،ص281.

وهو الأساس الذي يبني عليه فلسفته الغيرية، فلقاء الآخر والذات وجهًا لوجه يقتضي واجب أخلاقي يوجهه الآخر نحو الذات" **الغير هو الموجود الذي يتظاهر وعظمة الغير تظهر على الوجه**"[1] والذات حسبه تتحدد من خلال الوجه **(الآخر)**، وكل ما يصدر عن الذات موجه نحو الغير وفق أطر أخلاقية موجهة له، ومن خلال هذا التعريف للوجه يمكن تصور مفهوم الوجه عنده على شكلين:

الأول: الوجه المنكشف الذي يمثل المظهر الخارجي بنظراته وإيماءاته كوجه

المدير إلى المستخدمين، قد يحمل تعابير الرضا والقبول وقد يكون العكس يحمل علامات الكراهية والحقد وكل هذا يفهم من خلال السياق.

الثاني: ما وراء الوجه وما يحمله من دلالات أخلاقية، وفهم ذلك يتطلب التعمق في جانبه الإنساني اللامتناهي دون سياق.

من هذا المنطلق يبين الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** أن معرفة الآخر تتم عن طريق لغة الجسد" **إن كانت اللغة أداة تواصل وتعبير يستعين بها الأنا في معرفة الآخر فإن الجسد لغة أيضا، يتحدث لفيناس عن ظواهرية الجسد أو بالأخص ظواهرية الوجه، إذ أن علاقة الأنا بالآخر تتحدد من خلال الوجه**"[2]، فالأنا لا يعيش منعزلا بل هو محاط بجملة من الموجودات الغير والأشياء وهو محكوم بنسيج من العلاقات معها لذا فهو يعطي كل القيمة لتلك القيم الأخلاقية في بعدها الإنساني تجاه الغير كما تعرضنا لها سابقا**(كالصداقة** والتسامح والمحبة والطيبة**)** مع الغير، لأن وجود الذات في حد ذاته هو وجود من أجل الآخر، بحكم أن هذا الأخير أهم من الذات حيث يقول: "**الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة الأنا وكينونتها، إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تبادل المسؤولية سعيًا للمحافظة على الحياة الإنسانية**".[3]

---

[1] – *جويل هنسل*، **ليفيناس من الموجود إلى الغير**، المرجع السابق، ص136.

[2] – *سنوسي فضيلة*، **الأخلاق التطبيقية عند ايمانويل لفيناس**، المرجع السابق، ص 281.

[3] – *علي قيصر*، ***ايمانويل ليفيناس* فيلسوف الغيرية البناءة**، مجلة الإستغراب، العدد10، بيروت، شتاء 2018، ص286.

فهوية الذات يحددها الوجه لأن مختلف التغيرات الفيزيولوجية التي تلاحظها الأنا على الآخر تعرّفه بأحواله ومشاعره من حزن وفرح، وهذا ما يسمح بحوار الأنا مع الآخر، فبإمكان الذات قراءة المعاني التي تقف وراء تعابير الوجه، والتي لا يعبر عنها باللغة وفي هذا يقول: "**ليس الوجه شيئا يمكنني أن أدركه بل هو تجلي وحالة من التكشف**"[1]، فالوجه لا يعني في هذه الحالة صورة الذات، بل هو التعبير عبر النظرة والقول، وهذا يعني التبصر فيما نراه وندركه، فوقوف الوجه أمام الذات يؤسس للأخلاق، ويجعل الذات مسؤولة أمامه بالمحافظة على حياته، لأن الذات أكثر قدرة وقوة يقول الفيلسوف " **ليفيناس**"**Levinas (1906-1995)**: " **فالآخر الإنساني بما هو آخر ليس أنا أخرى فحسب: هو ما لا يمكن أن أكون أنا، وهو كذلك ليس بخاصية أو هيئة سيكولوجية، وإنما سبب أخريته بالذات هو الضعيف – على سبيل المثال- والفقير و"الأرملة واليتيم" في حين أنني الغني والمقتدر**".[2]

فبمجرّد ملاقاة الآخر يمكن التعرف على وجهه الذي يمثل هويته، ومن خلال الوجه ندرك عفويته أو تعاليه ومهما كانت صفته تكون الذات دومًا تفوقه قدرة، فالآخر سواء في فقره ويتمه يشّل قدرة الذات ويجرّدها من إرادتها وسلاحها، لهذا لا يمكن للذات الإساءة للأخر أو قتله، لأن الوجه يحمل في ذاته صرامة، وإلزامًا أخلاقيًا لذا يتحول القتل إلى فعل شنيع مبتذل، ومنه تكون سلطة الوجه أسمى من سلطة الذات بأن: " **هذا اللانهائي أقوى من القتل يقاومنا في وجهه ووجهه هو التعبير الأصلي والكلمة الأولى**"« **لن ترتكب فعل القتل** » ".[3]

فالنهي عن قتل الآخر وتقييد العنف تجاهه كإلزام أخلاقي نابع من المسؤولية تجاه الغير لأن العلاقة القائمة بين الطرفين هي علاقة مسؤولية، مصدرها القانون الأخلاقي هذا ما يؤكد أن

---

[1] – *مصطفى كامل فرحات*، **صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغر(حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا)**، مجلة أوراق فلسفية القاهرة، 2007، العدد17، ص149.

[2] – *ليفيناس*، **الزمان والآخر**، المرجع السابق، ص93.

[3]- Emmanuel Levinas **,** ***totalité et infini, essai sur l'extériorité***, Martinus Nijhoff, France, 1971 p217.

إلتقاء الأنا بالغير يمكّن من إكتشاف الوجه على حقيقته، ولا معنى في هذه الحالة للغيرية إذا لم تتحول إلى مسؤولية أخلاقية.

أما عن فكرة الله أو تجلي المقدس من خلال الآخر، يؤكد الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**" **Emmanuel Levinas (1906-1995)** أن **الله** يتجلّى من خلال وجه الآخر "**في وجه هذا الآخر نقرأ تعاليم الإله وأولها على الإطلاق هي «لا تقتل» ذلك الأمر الإلهي الذي يقرأه المتدينون في الكتب المقدسة ويقرأه ليفيناس في وجه الآخر**"[1]، بعد أن إستخلص أن وجه الآخر من خلاله تتجلى الأخلاق، فتجاوز ذلك إلى أننا من خلال الوجه نشعر ونحس أن وراءه آخر هو **الله** الذي لا وجه له، فوجوده غير قابل للبرهنة فهو المقدس ذاته، هو آخر لكن لا يماثل الآخر كإنسان فوجوده مجرّد عن الطابع الحسي فهو سابق عن كل تشبيه، رغم ذلك فإن الطريق الوحيد إلى **الله** يكون من خلال الآخر الإنساني، بالضبط من خلال مسؤولية الأنا عنه، وهي بمثابة وحي إلهي " **هنا يتحول التعالي المطلق لله إلى مسؤولية ذاتية تجاه الآخر**".[2]

لأن التفكير في **الله** يكون من منطلق إيتيقي، لأن الإنفتاح على وجه الآخر هو إنفتاح على الإله في الوقت ذاته فالتجلي المقدس لوجه الآخر بوصفه مسؤولية إزاءه، وهكذا يقدم لنا الفيلسوف "**إيمانويل ليفيناس**"**Emmanuel Levinas (1906-1995)** فكرة عن **الله** في إطار إيتيقي لذلك يجعل من الإيتيقا فلسفة أولى.

[1] – *غيضان السيد علي*، **الغيرية والتجلي المقدس لوجه الآخر**، المرجع السابق، ص17.

[2] – المرجع نفسه، ص18.

المبحث الثاني: مخرجات الغيرية (أكسل هونيث نموذجًا)

تميز المجتمع الحداثي بسيطرة الفردانية وتوتر العلاقات البينذاتية، بحيث تعيش الذات في صراع وعزلة عن الآخر، هذا الوضع المتأزم دفع الفيلسوف "**أكسيل هونيث***" **Axel Honnith (1949)** للدعوة إلى العيش معًا والتخلي عن العنصرية ونبذ الآخر، بإعتباره غريبًا معتبرا الإعتراف الحل الأمثل للأزمات التي حلت بالذات، من هنا نتساءل: كيف يمكن إعتبار الإعتراف براديغما للتعايش الإنساني؟ ما علاقته بتشكل الهوية؟ وإلى أي مدى يمكن تحقيق الإعتراف؟

المطلب الأول : الإعتراف براديغمًا جديدًا للتعايش الإنساني

تعتبر فلسفة الإعتراف بديلا نظريا لمقاربات الهيمنة والغلبة، وحتميات التدافع الإجتماعي والإخضاع وهي من بين الأطروحات الراهنة في الفلسفة الإجتماعية والسياسية المعاصرة، وذلك من خلال تتبع الأثر الفلسفي الذي مهد لبروز هذا المفهوم وتأصيله، فجاء الفيلسوف " **أكسيل هونيث** " **Axel Honnith (1949)** عبر تنظيره النقدي محاولا فتح آفاق جديدة لتطوير النظرية النقدية المعاصرة لمدرسة فرانكفورت** في جيلها الثالث من خلال تقديم براديغم " **الإعتراف بالآخر** " لتجاوز نظرية التواصل التي طوّرها الفيلسوف "**يورغن هابرماس**" **Jürgen**

---

* أكسيل هونيث: فيلسوف ألماني ولد في مدينة أسن بألمانيا عام 1949 درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك واستقر في الأخير بجامعة غوتة بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية، كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية تقوم على براديغم الإعتراف وأمست له شهرة عالمية في البلدان الأوروبية والعالم الأنجلوساكسوني وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية، له العديد من المؤلفات منها: نقد مفهوم السلطة، الصراع من أجل الاعتراف مجتمع الاحتقار، نحو نظرية نقدية جديدة، حول الراهنية فلسفة الحق لهيجل، التشيؤ.(*كمال بومنير*،**أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف**، منتدى المعارف، بيروت، ط1 ،2015، ص15).

** مدرسة فرانكفورت: أو معهد العلوم الاجتماعية، أسسه جماعة من المفكرين الشيوعيين، يضم الجيل الأول من المدرسة ماركس هوركهايمر، و تيودور أدورنو وهيربورت ماركيوزن، والجيل الثاني يضم كل من فلتربنيامين وإريك فروم وليولوفنتال وفرانزنيومن والجيل الثالث يتزعمه ويترأس مقعده أكسل هونيث بنظرية الإعتراف.(*كمال بومنير*، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث**، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الجزائر، ط2010،1،ص129).

Habermas(1929) *حول الفضاء العمومي بإعتباره إعادة هندسة للشرط المكاني للتواصل فجاءت مطارحات هونيث في رؤيته لمآلات عملية التواصل الهابرماسي، بإعتبارها إحدى القراءات السوسيو فلسفية لتلك العملية المعقدة والعميقة، وذلك من جانب ممكناتها النظرية لكنها تلامس من جانب قدراتها العملية ممكنات شاسعة من جانب ما يمكن أن تقدمه من حلول.

يعتبر مفهوم الإعتراف "recognition "**الإقرار بقيمة ما وتقديرها وشرعية وحقوق الآخرين، فقد ظهر عند العديد من المفكرين والفلاسفة أمثال شارل تايلور"Charles Taylor " في كتابه سياسة الإعتراف، وبول ريكور"Paul Ricœur "في كتابه مسار الإعتراف، أما مع أكسل هونيث Axel Honneth (1949) ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت فقد ظهر بعنوان "الصراع من أجل الإعتراف" القواعد الأخلاقية للصراع الإجتماعي**".[1]

اقترن سؤال الإعتراف بمسألة الهوية السياسية أو سياسة الإعتراف، تقع في صلب الإشكاليات والرهانات التعددية الثقافية منها والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومع ظهور العدالة الإجتماعية في العالم المعاصر كمطلب، اكتسب هذا المفهوم مركزية كبرى في السياسة والقانون من جهة وحياة الأفراد من جهة أخرى، واعتمد هونيث على مجموعة من الملاحظات النقدية للفلسفات السابقة من أجل بناء "**مشروع الإعتراف**" كمشروع جديد مبني على قاعدة أخلاقية، ناظرًا أن الإعتراف لا يكون إلا بفعل التفاعل والتشارك مع الآخر المختلف ولتقبله" **إن نقطة انطلاق مثل هذه النظرية الإجتماعية نجدها في المبدأ الذي يتوافق فيه ميد البراغماتي مع هيغل الشاب : يكتمل إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بفعل آمر اعتراف متبادل، ذلك أن الذوات لا تستطيع**

---

* هابرماس يورغن: Jürgen Habermas (1929م) يعد من أبرز ممثّلي مدرسة فرانكفورت وأكثر المنطقيين بينهم، عالم إجتماع درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت. أهم كتبه : البنية السلوكية للحياة العامة ، النظرية والممارسة *(الريس شارل حلو*، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب،ج2، باب الهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992 ص523).

[1] – *حسام الدين فياض*، **أكسيل هونيث والاعتراف بالآخر(نحو نظرية نقدية جديدة في قبول الآخر)**، مجلة فكر الثقافية 30-09-2021، ص1. Fikmag.com/article détails php ?article id 1345

التوصل لإقامة علاقة عملية فيما بينها، إلا إذا تعلمت كيف تتفاهم انطلاقا من منظور معياري لدى شركائها في التفاعل الذين يواجهونها بعدد من المتطلبات الإجتماعية".[1]

يكون الإعتراف المتبادل هنا قائم على الحب والمودة والإختلاط مع الذوات، ولذلك يجب أن نتعلم كيف نتفاهم مع بعضنا البعض لتحقيق هذا النموذج، فتتطور العلاقات بين الأفراد وتنشأ صداقات فينتج سهولة التذاوت بين الأفراد مما يجعل ما يقوم به الطرف الثاني مقبولاً.

كان الهدف من تأسيس هذه النظرية القائمة على مفهوم الإعتراف، والذي يحتل مكانة محورية في الفلسفة منذ الفيلسوف "**هيغل**" لأنه أثبت أن عالم العيش الأساسي للوجود الإنساني هو عالم الإعتراف وليس عالم الفهم اللغوي، وهنا تكون الأسبقية للإعتراف وليس للتفاهم فالفيلسوف" **أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** يعتبر أن الإعتراف هو شكل من الأشكال العاطفية يسبق من الناحية الأنطولوجية عملية اكتساب اللغة وهو بذلك ينتقد أستاذيه "**هابرماس**" و"**كارل أوتوآبل**" بتقديمهما الفهم اللغوي على الجانب العاطفي للوجود الإنساني.

لذلك يسعى الفيلسوف" **هونيث**" **Honnith (1949)** لتأسيس هذه النظرية متأثرًا في ذلك بفلسفة الفيلسوف "**هيغل**" الشاب (**Le jeune Hegel**) وعمقه من خلال أعمال "**هربرت ميد**"، كما وظف أيضا النظريات السوسيولوجية والسيكولوجية لتقرير هذا المفهوم "**الإعتراف**"، لأنه يرى أن الإعتراف المتبادل كفيل بوضع حدّ لهذه الصراعات الإجتماعية القائمة على السيطرة والظلم الاجتماعيين، "**وعليه فإن الإعتراف أو الإعتراف غير المطابق أو المشوَّه، يمكن إعتباره ظلمًا ويشكل نوعًا من الإضطهاد، لأنه يؤطر ويسجن شخصًا ما أو مجموعة من الأشخاص في نوع من الوجود الخاطئ أو المشوه أو المختزل".**[2]

---

[1] – *أكسيل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف(القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية)**، تر: جورج كتّورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 2015، ص170.

[2] – *الزواوي بغورة*، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**، دار الطليحة، بيروت، ط1 2012، ص76.

هكذا ينبثق مفهوم الصراع من أجل الإعتراف، أي أن الصراع هنا يكون نتيجة الإحباط من عدم تحقق الوعود وعدم تلبية المطالب، والتي ترقب وتنتظر كل ما هو ضروري للهوية الفردية أو الجماعية، وعليه فالإعتراف لا يكون معطى مباشر، ولكنه حصيلة صراع ونزاع وحركة قائمة بين المطلب والإستجابة "**ذلك لأن الإستقلال الذاتي يظهر دائما في شكل مطلب ولأن الذات توجد دائما في حالة نزاع بينذاتي، ولأنها تطلب من الآخرين تلبية مطلبها في الإستقلال الذاتي الذي تحتاج إليه حتى تستطيع بناء هوية ناجحة**".[1]

يرى الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** أن الصراع بين البشر ليس صراعًا وجوديًا، بل هو صراع ذو طابع عملي تسعى من خلاله الذات إلى إعتراف الآخر بوجودها الخاص، شرط أن يكون هذا الإعتراف متبادل، وهو صراع يعبر عن البعد الأخلاقي في سياق الحياة الإجتماعية ويؤكد ذلك أن شرعية أي مجتمع مشروطة بمفهوم الاعتراف المتبادل فكما تمكن المجتمع السياسي القائم على قيم الديمقراطية في تحقيق الإعتراف المتبادل بين الذوات سيتمكن كذلك من تأسيس فضاء عمومي حرّ لأجل التواصل بين الذوات دون تهميش أو إقصاء أو إلغاء.

تتجلى أهمية الفيلسوف "**هيغل**" بالنسبة إلى الفيلسوف "**هونيث**" كونه يعتبر أول فيلسوف درس العلاقات الإجتماعية، واصفًا لها بأنها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الإعتراف المتبادل وذلك من خلال ما يميز حياة الفكر البشري خاصة منه السياسي ويسمى ذلك "**بالتذاوت**" أو"**البينذاتية**"، فقبل الفيلسوف "**هيغل**" كانت الحياة تعج بالصراعات وكان ذلك ملحوظًا في فكر كل من "**نيكولا مكيافيلي**" و"**توماس هوبز**" وكانت السمة السائدة " **الصراع من أجل البقاء** " أو البقاء للأقوى، وبالتالي تكمن أهمية الفيلسوف " **هيغل** " بالنسبة للفيلسوف "**هونيث** " إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الإجتماعية، واصفًا إياها علاقات بين ذوات "**إن الفرد الذي لا يعترف أبدًا بشريكه شخصا من نوع ما لا يمكنه أيضا أن يشعر بعين ذاته كليًا أو بدون تحفظ**

[1] – *الزواوي بغورة*، **الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، (دراسة في الفلسفة الإجتماعية)**، المرجع السابق، ص ص171–172.

بوصفها شخصا من هذا النوع...فإذا لم أعترف أبدًا بالشريك الذي أتفاعل معه بوصفه شخصًا من نوع ما، حينها لن أستطيع أن أرى نفسي معترفًا بها في ردات فعله كشخص من النوع نفسه".[1]

على ضوء هذا أسس الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** مشروعه الهادف إلى تأسيس نظرية إجتماعية مسايرة للتطورات الجديدة وللتطلعات الإنسانية الحالية وتتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية حسب الفيلسوف هونيث في:

أ-مهمة وصفية: تنحصر وظيفتها في " **تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية"المرضية" Pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة".**[2]

المراد من هذا أن الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** إعتبر المهمة الأولى المرجوة من هذه النظرية هو معرفة الأسباب والمشكلات التي يعاني منها الفرد والجماعة عامة والتي تحرمهم من ممارسة حياتهم الإجتماعية والأخلاقية بأريحية وبالتالي بعدهم الكامل عن تلك الحياة المرجوة وهي الحياة الطيبة التي يتقاسمها الأفراد فيما بينهم.

ب- مهمة معيارية: تتمثل في " **تحديد ومعرفة ماهي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة، إن هاتين المهمتين تشكلان – في منظور هونيث – وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع على هذا الأساس قام هونيث في كتابه الهام الصراع من أجل الإعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد ".**[3]

هكذا تمثل المهمتين وحدة متكاملة بين الطابعين الوصفي والمعياري، وهذا من الناحية النظرية بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع.

---

[1]- *أكسل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص75.

[2]- *أكسل هونيث*، **التشيؤ (دراسة في نظرية الاعتراف)**، تر: كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012، ص8.

[3] المرجع نفسه، ص8.

يؤكد الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** أن الصراع من أجل الإعتراف هو إرادة الوجود التي تكشف أسباب الأمراض الإجتماعية، والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي لذلك لا يمكن إعتبار الصراع معبرًا عن الشروط الإقتصادية فحسب وإنما يجب مراعاة البعد الأخلاقي المتعلق بآمال الأفراد والجماعات في تجسيد هذه القيم الأخلاقية، وبالتالي تحقق هويتهم، ضمن سياقات مختلفة منها ما هو إجتماعي وإقتصادي وسياسي، "**وبهذا فإن الصراع حسب هونيث لا يختزل في المنفعة أو المصلحة بمفهومها الإقتصادي، وإنما يجب ربطه بالأبعاد الأخلاقية التي تهدف إلى تجاوز التجارب الأخلاقية السلبية (الإحتقار، الإهانة، إنتهاك الكرامة الإقصاء...)**"[1].

من هنا يمكننا القول أنه أسس لنا خطابا فعليًا معاصرًا يلامس ثناياه كل أطياف المجتمع وهنا تكون الإستجابة له أكثر من ملحّة في ظل تفشي مختلف الأزمات الإنسانية والتي يقودها العنف، والخطابات الدموية، والتي أصبحت الأداتية فيها هي المتصدرة، فنظريته إذن في الإعتراف المتبادل كفيلة لوضع حدّ لهذه الصراعات ويصبح الأفراد هنا لهم الإستطاعة في تحقيق ذواتهم وذلك بتوفير ثلاثة أشكال معيارية للإعتراف ألا وهي الحب، الحق، والتضامن.

المطلب الثاني: نماذج الإعتراف التذاوتي

أصبحت مسألة تشكل الهوية الذاتية تتعلق تعلقا جوهريا ببراديغم الإعتراف، وتشكل محورا من محاور إهتمامه في ظل التعددية الثقافية التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، أصبح كل فرد يطمح إلى الإعتراف بهويته الفردية التي تميزه عن الآخرين، ويعتبر الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** هو واضع الأسس الأولى لنظرية الإعتراف، من خلال كتابه "**الصراع من أجل الإعتراف**" والذي أحدث ثورة سنة2013 تشبه لحد كبير الثورة التي أحدثها كتاب "**أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**" سنة 1996 للفيلسوف الألماني "**إدموند هوسرل**"**Edmund Husserl (1859-1938) وبناء على هذا نتساءل: ما المنظور الهوثيني**

[1] – *كمال بومنير*،**أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف**، منتدى المعارف، بيروت، ط1 ،2015، ص76.

لعلاقة الإعتراف بالهوية الذاتية؟ وكيف يمكن لمسألة الإعتراف أن تسهم في تشكل الهوية الذاتية؟

الإعتراف المتبادل بالنسبة للفيلسوف "أكسيل هونيث" كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية، ويستطيع الأفراد من خلاله تحقيق ذواتهم "**يشكل الإعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) بأشكاله الثلاث: الحب (L'amour)، الحق (Le droit) والتضامن(La solidarité) أفقا جديدا يطمح لإعادة بناء الهوية الذاتية المهدمة جراء تجارب الذّل والإحتقار، وبذلك من خلال مساهمته الناجعة في التطوير المستمر للعلاقة الإيجابية التي تقيمها الذات مع نفسها بشكل دائم بناء على العلامة القائمة بين "الإعتراف المتبادل والعلاقة العملية للفرد مع ذاته**"[1]

لم يقف الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** عند حدود عملية المراجعة والتفكيك لمنطلقات هذه التصورات من جانب علاقتها بالذات وتفاعلاتها فقط بل سار نحو تأصيل مفهوم الإعتراف، حيث قدمها في ثلاثة نماذج معبرة بشكل عميق على عملية التذاوت وهي بمثابة معايير إيتيقية للإعتراف بالنسبة له: "**أن التجريح الأخلاقي والذل الإجتماعي تعد من أسباب الصراع المهيكل للمجتمع، والمنبثق من الأمراض النفسية التي يعيشها الفرد جراء إستبعاده وعدم تقديره كذات مختلفة وفي نفس الوقت فاعلة**"[2]، حيث تقول نظريته أن الإعتراف المتبادل كفيل بوضع حدّ للصراعات بحيث يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم، وهذا ضمن توفير ثلاثة أشكال معيارية متميزة للإعتراف هي (**الحب، التضامن، الحق**) يمكن الحديث عنها في ثلاث دوائر:

أولاً: دائرة الحب:

حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لأنها مرتبطة بعدة إكراهات، يعرف الفيلسوف "**هونيث**" **Honnith (1949)** الحب في كتابه "**الصراع من أجل الإعتراف**" بأنه" **مجموعة**

---

[1] – *أكسل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص271.

[2] – *فاطمة فرفودة*، **أكسيل هونيث: براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، مجلة مقاربات، جامعة عباس عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد8، العدد01، 2021، ص122.

العلاقات الأولية الأيروسية والأسرية بالإضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس"[1] ويعني هذا أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية ومدى قدرة الشخص بقيمته، الأمر الذي يجعله واثقا من نفسه، فالأسرة مثلا هي الركيزة الأولى للبناء الإجتماعي، ومهمتها الأساسية تتجسد في بناء الشخصية السوية وهذا عن طريق توفير الأمان العاطفي لأبنائها، وغياب هذا الجانب تعتبر مانعة للتحقق السليم للفرد، لأن أولى العلاقات التي يقيمها الطفل هي علاقته بأمه وهي ذات خارجية، وهذه العلاقة في حقيقة أمرها تنطبع بمعاني اللبيدو والتي تسمح بما يسميه بـ"**الأمن العاطفي**" " **الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للإعتراف المتبادل**"[2].

من خلال هذا الشكل يمكن للذات أن تتعرف على المشاعر، والعواطف، وبالتالي إمكانية إظهارها للآخرين وبذلك تكون أول محطة للإعتراف، ويعتبر هونيث أن تجربة الحب مهما إختلف مصدرها فهي تعتبر شرطًا ضروريًا وأساسي للمشاركة في الحياة الإجتماعية، فهي تعزز من عواطف الفرد، كالثقة والعطف والمودة، وتنمي من مواقف إحترام الذات، وبهذا يصبح الحب بمثابة النواة للحياة الأخلاقية " **من هنا نجد "أكسيل هونيث" Axel Honnith يستلهم فهمه للحب من الفيلسوف " هيغل"Hegel ، ويؤكد أن الحب كنموذج من نماذج الإعتراف يقوم على ذلك الإعتراف المتبادل كعلاقة قائمة على الإحترام، والإلتزام من جانب الطرفين، ويؤكد حرصًا أننا لا نعني بالحب من جهة علاقة جنسية، بل الحب يمكن أن يكون على مستوى العائلة والأصدقاء**".[3]

الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** هنا يركز على دائرة الحب التي تجعل الفرد مدركًا لوجوده ولذاته، فمن خلال التفاعل الذي يجري بين الفرد والآخرين تكتسب الذات وعيها بذاتها وبهويتها، وبصفة عامة فهو يرى "**أن الذوات لا تستطيع التوصل لإقامة علاقة عملية بينها إلا إذا تعلمت كيف تتفاهم، إنطلاقا من منظور معياري لدى شركائها في التفاعل**

---

[1] – *كمال بومنير*، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث**، المرجع السابق، ص108.

[2] – *أكسل هونيث*، **التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف**، المرجع السابق، ص 10.

[3] – *فاطمة فرفودة*، **أكسيل هونيث: براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، المرجع السابق، ص122.

الذين يواجهونها بعدد من المتطلبات الإجتماعية، إلا أن هذه المقدمات العامة لا توفر مبدأ تفسير إلا أن ندخل عليها عنصرًا ديناميا: يقوم العنصر المتجذر في سيرورة الحياة الإجتماعية بعمله بوصفه إلزامًا معياريا يدفع الأفراد لتوسيع مضمون الإعتراف بإطراد"[1]، بهذا يكون الحب علاقة تفاعلية أولية قائمة على الإعتراف المتبادل.

ثانيا: دائرة الحق(القانون):

إذا كان الحب ينحصر في عدد معين من الناس المشاركين في التفاعل الإجتماعي فالحق يأخذ طابعًا آخر، وهو طابع الكونية لأن كل المشاركين الخاضعين للمعايير القانونية يعتبرون أنفسهم أحرارًا ومتساوين، ولذلك جاء الحق النموذج الثاني في نظر الفيلسوف "**هونيث**" **Honnith (1949)** للإعتراف المتبادل بين جميع الذوات " **يعتبر القانون أحد مقومات الإعتراف وأهمها لأنه يبنى على قاعدة الحرية والإحترام المتبادل والممنوع في مجتمع يقدس الحريات، ومؤسس على الإعتراف بالذوات كذوات تمتاز بحقوق، وفي نفس الوقت تحترم الواجبات**".[2]

إن هذا النموذج ليس قائما على العواطف والأحاسيس كما الحب، بل منطلقه العقل فهو ضامن لحريات الأفراد، فالقانون يوفر لهم التعايش وفق معايير واحدة لأن الكل متساوٍ في الحقوق والواجبات " **فرض إحترام الذات هو قانوني سياسي باعتبار الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن إستقلاليته**".[3]

يجب أن يكون هناك إرتباطا وثيق بين الإعتراف القانوني والإحترام للذات، لأن الحق أيضا يسمح بإمكانية التطور الأخلاقي، وبالتالي كسب حقوق على المستوى المدني والإجتماعي والسياسي والإقتصادي، وبهذا يصبح أفراد المجتمع كلهم معترفين بالمسؤولية الأخلاقية، وبنفس

---

[1] – *كمال بومنير*، **الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسيل هونيث**، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات المجلد11 العدد41، يوليو2022 ، ص96.

[2] – *فاطمة فرفودة*، **أكسيل هونيث: براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، المرجع السابق، ص122.

[3] – *حنان دحماني*، **نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع (أكسيل هونيث نموذجًا)**، مجلة دراسات،المجلد8، العدد6، 2017 ص245.

القدر مثلما يفرض لك الحق جميع حقوقك، فإنه يفرض عليك كذلك إلتزامات إتجاه الأفراد الآخرين، ومن هذا التنظيم برز" **الإعتراف التذاوتي**" وأدمج بالحقوق والمبادئ الأخلاقية الكونية وكان هذا عبر الإنتقال إلى الحداثة وتطور الفكر القانوني، مع الإشارة أن هذا الأخير قائم على منح جميع أفراد المجتمع حقوقهم، مع عدم الإنتباه إلى وضعيتهم الإجتماعية والثقافية، أي أن الفكر القانوني هنا يكون معصوب العينين حتى لا تدخل الإعتبارات الشخصية، ولا يفرق فيها بين الأفراد، " **فالذات التي يتم الإعتراف بها، من حيث كونها حاملة للحقوق وفق معايير العلاقات القانونية الحديثة، لأنه لا يتم أخذ خصوصيتهم الفردية أو إنتمائهم الإجتماعي والثقافي بعين الإعتبار، وبهذا المعنى يمكن القول بأن الإعتراف القانوني قد يعبر عن المصالح الكونية لكل أعضاء المجتمع بحيث لا يؤخذ بعين الإعتبار أي إستثناء أو تفضيل لشخص ما**".[1] ومع الإنتقال إلى فترة الحداثة تم الفصل بين التطلعات العينية المرتبطة بمختلف الأدوار الإجتماعية وهنا أصبحت الحقوق تمنح للجميع بالتساوي لكونهم أحرار.

بهذا إذا توفرت جميع الحقوق للفرد سيشعر بالإحترام من طرف الآخر، وهذا ما يجعله يشعر بالرضا عن نفسه وهنا تتحقق المسؤولية الأخلاقية، وبالتالي تصبح الحقوق مكتسبة طابع العمومية، ويتم تحقيق ما يسمى باحترام الذات "**وهذا بقدر ما تقدم للذات نمطا من الفعل يكون مقبولا من طرف جميع شركائه في التفاعل بهذه الكيفية يتم تحقيق ما يسمى باحترام الذات حسب هونيث**".[2]

فالإعتراف عن طريق القانون يضمن لنا إحترام الذات وكرامتها والتأكيد على حقوقها كذات فاعلة في المجتمع، والمحبة هنا هي عبارة عن علاقة تفاعلية بين الذوات سيشعر الفرد من خلال ممارستها إلى معرفة قيمته والشعور بتقديره الإجتماعي.

[1] – *كمال بومنير*، **أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف**، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015 ، ص57.

[2] – المرجع نفسه، ص59.

ثالثا: دائرة التضامن:

يعتبر هذا الشكل من الإعتراف نتيجة للإعتراف في القانون وهو نتيجة للتقدير الاجتماعي وهو مرتبط بالمسؤولية الأخلاقية للمجتمع، وهو إثبات واضح على إيتيقا الإعتراف داخل المجتمع المعاصر، والتي أصبح فيها تحقيق الذات للإعتراف متوقف على التقدير الإجتماعي "**غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية، على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت إستقلالها الذاتي**".[1] وعليه فالأفراد هنا يتحصلون على التقدير الإجتماعي والأخلاقي جزاء ما يقدمونه من أعمال لها قيمة ووزن في نظر الذوات الأخرى، أو من خلال أدوارهم المؤداة في المجتمع.

يمثل التضامن القاعدة الثالثة من قواعد الإعتراف المتبادل بين الذوات، وهو يعني التناظر بين القيم والذات، وعملية التماثل تحدث في ضوء القيم التي لها دور مهم في الحياة الإنسانية والتضامن الاجتماعي هو الذي يتيح للأفراد بتحقيق ذواتهم ضمن علاقات الإعتراف المتبادل يقول الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)**:" **تعتبر تجربة الإعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الإعتراف التذاوتي للإمكانيات والمؤهلات، أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الإستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال**".[2]

في هذا السياق يرى الفيلسوف " **هونيث**" **Honnith (1949)** أن تجربة الإعتراف هي تجربة مهمة وأساسية للفرد، وتكون هذه التجربة ناجحة مع ذاته أولا أي الإعتراف بمؤهلاته، وإذا غاب هذا الشكل قد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالإحباط والغضب، ويشدد كذلك على أن هذا الشكل من الإعتراف المتبادل، يستوجب وجود تنظيم إجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة إنسانية تتبنى في ذلك مجموعة من القيم، مع العلم أن الفكرة الإجتماعية التي يكونها المجتمع عن نفسه، هي التي تحدد المقاييس التي يبنى التقدير الإجتماعي عليها حيث

[1] – *أكسيل هونيث*، **التشيؤ دراسة في نظرية الإعتراف**، المرجع السابق، ص12.

[2] – *كمال بومنير*، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة، ط1، 2012، ص120.

يتم الحكم على قدراتهم وعلى أدائهم تذاوتيا، تبعًا لنجاحهم في موضعة تلك القيم المحددة من طرف الجماعة الثقافية، مع العلم أن هذا النمط الذي يحققه الفرد سيدفعه إلى إدراك ذاته وهويته، وذلك من خلال تفاعله مع الآخرين، وهذه العلاقة مع الذات تسعى إلى تحقيق ما يسمى "**شعور الفرد بقيمته وهويته**"، وبالتالي يصبح كل فرد قادر ومؤهل على تحقيق هذا التقدير والشعور بقيمته الإجتماعية، ضمن التفاعل المشترك مع الآخرين " **وهكذا العلاقة العملية مع الذات التي يتوصل إليها الأفراد عبر تجربة الإعتراف هذه، شعورًا بالاعتزاز بالمجموعة أو بالشرف الجماعي، وهنا يدرك الفرد نفسه بوصفه عضوًا في مجموعة قادرة جماعيًا أن تؤمن للجسم الاجتماعي بأكمله إسهامات يعترف بقيمتها كافة أعضاء المجتمع الآخرين**".[1]

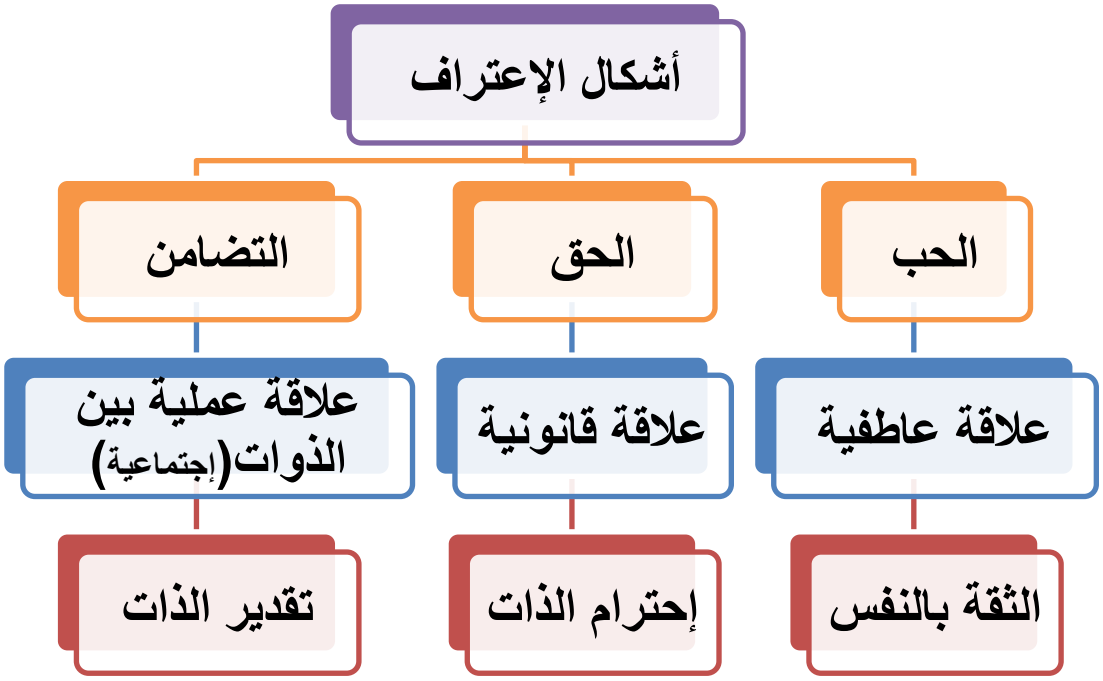
إن هذا الشكل من الإعتراف المتبادل يفترض وجود تنظيم إجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة إنسانية، كما أسلفنا الذكر، كذلك كل المصطلحات التي لها علاقة بالتضامن تؤدي حسب الفيلسوف "**هونيث**" **Honnith (1949):**" إلى نوع من الإعتراف كمفهوم الشرف الذي هيمن على الفضاء العمومي في المجتمع القديم، ومفهوما "**الإعتبار والحظوة**" للتعبير عن التقدير الإجتماعي الذي يمكن أن يحصل عليه الفرد، من خلال مختلف إنجازاته الفردية، وهكذا أصبح التضامن في المجتمعات الحديثة مشروط بعلاقات التقدير المتماثل Estime symétrique بين هذه الذوات المتفردة والمستقلة.[2]

إن تحقيق الإعتراف من خلال الدوائر الثلاث للإعتراف ليس بالأمر السهل في الحياة المعاشة والواقع التجريبي، فغالبا ما يكون هناك إمتناع عن الإعتراف، وهذا ما يؤثر في تحقيق العلاقة الإيجابية بين الفرد وذاته، وفي مقابل ذلك يمكننا إعتبار هذه الأشكال أيضا من أساسيات تقدير الذات "**فمن خلال هذه النماذج الثلاثة من الإعتراف، أي الحب والحق والتضامن يتم**

[1] – *أكسيل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف** ، المرجع السابق، ص235.

[2] – *أحمد مونيس*، **التأصيل الفلسفي لنظرية الإعتراف في الخطاب الغربي المعاصر (أكسل هونيث نموذجا)**، رسالة دكتوراه، إشراف برياح مختار، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران2، 2017–2018، ص167.

تحديد الشروط الشكلية لعلاقات التفاعل التي يضمن فيها الأفراد "كرامتهم" و"سلامتهم"، وأعني بالسلامة هنا إدراك الذات بتأييد الغير لها ضمن شبكة علاقتها العملية مع ذاتها".[1]



[1] – *كمال بومنير*، **سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة**، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1،2019 ص16.

المطلب الثالث: الإعتراف وأشكال الإحتقار الاجتماعي

صرح الفيلسوف "**أكسيل هونيث**" **Axel Honnith (1949)** بتحيين الإعتراف كحل للأزمات الاجتماعية التي فرضها العصر، وكبراديغم من خلاله يتم الإنتقال من التواصل إلى الإعتراف بمستوياته **(الحب، الحق، التضامن)**، "**بدأ من الحب باعتباره الصورة الأولية للإعتراف وتعزيزه للثقة بالنفس، ثم الحق أو القانون التي تؤكد على أن الذات هي ذات حاملة لحقوق معينة ومنها تكسب إحترامها لذاتها، والتضامن الذي إعتبره هونيث أنه الصورة الأكثر كمالًا لنظرية الإعتراف**"[1].

لكن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تتحقق بشكل مطلق لوجود عوائق، تفرضها دومًا العلاقات البينذاتية، لأن الأنا معرضة سوسيولوجيًا وإيتيقيًا للصراع والعنف مع الآخر، الأمر الذي يمنع من تحقيق الإعتراف، ويشعر الإنسان بالإحتقار أو ما يعرف كذلك بالإزدراء، فهو يرى "**ضرورة الإهتمام بضحايا عدم الإعتراف والتجاوز والإحتقار والمهانة، وهي ألفاظ ذات دلالة سلبية تعبر عن الظلم الذي لحق بشخصية الفرد أو الجماعة أو ما يسميه هونيث بتجربة الإذلال والمهانة والإحتقار والإنتهاك التي « تعدّ تهديدا يمكن أن يهدم الهوية الشخصية »**".[2] فتهميش الفرد اجتماعيا والحطّ من قيمته سيؤدي لا محالة إلى شعوره بالنقص، وإنحلال تقدير الذات وهذا كلّه راجع للازدراء أو الإحتقار الإجتماعي، وهو سبب كاف لطمس هوية الذات لذلك وجب حسب الفيلسوف "**هونيث**" **Honnith (1949)** الإعتناء بهذه الفئة التي مرت بتجارب الإحتقار.

ضمن هذا السياق يرى أن تجارب الإحتقار التي قد يتعرض لها الفرد يمكن حصرها في الإهانة الجسدية، التعدي على الحقوق، والتهميش الاجتماعي" **فيشير أكسيل هونيث Axel Honnith من خلال كتابه " مجتمع الإزدراء من أجل نظرية نقدية جديدة "عن ثلاثة أنواع من**

---

[1] – *الهاشمي إيمان، العربي ميلود*، **أكسيل هونيث جدلية الذات والآخر بين الاعتراف والاحتقار**، مجلة مقاربات فلسفية، جامعة عبد الحميد ابن باديس، الجزائر،المجلد8، العدد01، 2021، ص391.

[2] – *الزواوي بغورة*، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**، المرجع السابق، ص ص176–177.

الإزدراء « في شكل إعتداء الجسدي- إنكار الحق – الرفض الإجتماعي »"[1]، من هذا المنطلق يؤكد أن الإحتقار الإجتماعي يظهر في ثلاث أشكال تتمثل فيما يلي:

الشكل الأول: إحتقار الجانب البدني (الجسدي): كل محاولة للتعدي واختراق جسد الآخر ضد إرادته يؤدي بالضرورة إلى شعور المعتدى عليه بالإهانة والإحتقار، وهذا الشعور يؤدي إلى زعزعة الثقة بالنفس إذ يقول الفيلسوف "**ليفيناس**" **Levinas (1906-1995):** "**إن أشكال المعاملة التي بواسطتها يصار إلى سحب من الكائن البشري كلّ إمكانية باستخدام جسده إستخدامًا حرًا، تكون بالفعل النوع الأكثر أولية في عملية الإذلال الشخصي** ".[2]

فما يتعرض له الجسد من تعذيب وإغتصاب أو إساءة لا تؤثر على الجانب المادي فقط بل تأثيرها يمتد إلى الألم النفسي، وهو شعور المعتدى عليه بالظلم وسيطرة الشخص المعتدي وفي ذلك إذلال ومهانة وإحتقار نتيجة خضوع المعتدى عليه إلى سلطة المعتدي، مع عجز الأنا عن المواجهة والمقاومة، والدفاع عن النفس. "**فالتعذيب الجسدي على سبيل المثال، لا يستهدف الجسد فقط وإنما يستهدف ذات المعذَب، ويعمل على إخضاعه وإستسلامه لإرادة الغير وإلى فقد الثقة في كل ما يحبه ويؤمن به، وإلى كرة العالم الذي ينتمي إليه ويعيش فيه**".[3]

فالتعرض لمثل هذا الإحتقار يحرم الفرد من تلك العلاقة التي تربطه بجسده كذات وهذا يؤدي إلى القضاء على الثقة بنفسه وبمحيطه، فالوعي بالظلم والإحتقار المسلط على الفرد أو الجماعة ومعايشة إنفعالات وعواطف سلبية، أو ما يعرف بتجربة الإحتقار تشكل مدار الصراع من الإعتراف، وهذا الشعور يولد الجرح الهوياتي، وبالتالي يعي المعتدى عليه أنه محروم من حقه في تحقيق الإعتراف الاجتماعي، من ثمة يعجز عن التكيف مع الواقع الذي يعيش فيه.

---

[1] – *فاطمة فرفودة*، **أكسيل هونيث: براديغم الإعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، المرجع السابق، ص124.

[2] – *أكسل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص 241.

[3] – *الزواوي بغورة*، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**، المرجع السابق، ص177.

– الشكل الثاني: إنتهاك الإحترام الأخلاقي: المقصود من ذلك إقصاء الذات من الحقوق الإجتماعية يقول **الفيلسوف أكسيل هونيث" Axel Honnith (1949):** "**الشكل الثاني في تجارب الإذلال والتي يمكن أن تؤثر أيضا من الإحترام الأخلاقي للذات: يتعلق الأمر بأحوال من الذل الشخصي التي تكون الذات ضحيتها حيث تجد نفسها بنيويًّا مقصاه عن بعض الحقوق داخل المجتمع**".[1]

سلب الحقوق التي من المفروض يخولها المجتمع إلى الفرد يسبب مشاعر سلبية، إذ يشعر الفرد بإقصائه من المسؤولية الأخلاقية التي خولها المجتمع لأفراده، وفي ذلك شعور بعدم الإعتراف لأن الذات إذا نالت حقوقها تشعر طبيعيا بالإنتماء، والإلتزام بالمسؤولية، وعلى النقيض من ذلك في حالة الإقصاء الإجتماعي يتخلل الذات الشعور بالتهميش أي أن سلطة المجتمع لا تعترف به وفي هذه الحالة يكون وضعه الاجتماعي غير مماثل للغير"**كل سبب من التهميش يجعل من الفرد يفكر بأنه عالة على المجتمع، وأن وجوده وعدمه لا يختلفان وهذه الرؤية هي رؤية أخلاقية لأن الإزدراء على حسب "هونيث" Honnith سببه عدم إعتماد المجتمع على فكرة المسؤولية الأخلاقية، وذلك من حيث المساواة بين الأفراد في الممتلكات، وكذا في الإحترام الذي يعد أهم خاصية في الإعتراف**".[2]

ما يؤكده الفيلسوف "**هونيث" Honnith (1949)** أن الحرمان من الحقوق يحط من قيمة الفرد نتيجة رفض المجتمع الإعتراف بمسؤوليته الكاملة كحق قانوني، فإقصاء المجتمع للفرد يولد فيه فقدان الثقة والشعور بالدونية والإحتقار، وبالتالي فقدان إحترام الذات ما يؤدي عادة إلى الصراع من أجل الإعتراف.

–الشكل الثالث: الإحتقار من الجانب الإجتماعي (غياب التقدير الإجتماعي): قد يحكم المجتمع على أفراده بقيم سلبية تحط من قيمتهم، مما يؤدي إلى الشعور بالغربة

[1] – *أكسيل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص243.

2 – *فاطمة فرفودة*، **أكسيل هونيث: براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، المرجع السابق، ص126.

والقهر، والذلّ، وسلب الكرامة إذ يقول الفيلسوف **أكسيل هونيث" Axel Honnith (1949):" بالإمكان إبراز نوع أخير من الإذلال، والذي يرتبط بالحكم سلبًا على القيمة الإجتماعية لبعض الأفراد أو بعض المجموعات؛ فمع هذا الشكل المقيم للذلّ إن صح القول، أو هذه النظرة التحقيرية لأنماط حياة فردية أو جماعية، يمكن التطرق فعلاً للموقف الذي يشار إليه اليوم بوصفه « إساءة» أو « تعديًا على كرامة» الغير**".[1]

فعدم إعتراف المجتمع بقدرات الفرد وفعاليته مصدر شعوره بإحتقاره إياه مما يعرقل الإندماج والتكيف الاجتماعي، وبالتالي يفقد الفرد تقدير ذاته ويعيش الصراع نتيجة سياسة الذّل الممارسة ضده، فعن طريق التقدير الإجتماعي يتحقق تقدير الذات، إذ يتم الإعتراف المتبادل أي إعتراف الآخر بقيمة الذات، "**بما أن الإذلال يرتبط بالأحكام السلبية، فإن هذه الأحكام تؤدي إلى إنعدام أو قلة في التقدير الإجتماعي مما يجعل عملية نقد كفاءات الشخص المعني أو الجماعة المعنية من تحقيق ذاتها**".[2]

نفهم من خلال الإذلال ما يرفع من شان الذات وتنمية التقدير سواء في مستواه الذاتي أو الاجتماعي، فمن خلال العبارات التي تدل على الشكر والثناء والإعجاب يفتح المجال للعلاقات الإنسانية داخل النسيج التذاوتي، فتقدير المجتمع للذات ينجم عنه مباشرة تقدير الذات لذاتها، هذا الشعور يولد تعزيز قيمة الذات ودورها في المجتمع ما يفسح المجال لتحقيق الغيرية، وعلى النقيض من ذلك إحتقار الآخر والمجتمع للفرد يولد الحط من كرامة الذات وقيمتها ما يجعلها تعيش حالة مرضية نتيجة عدم الإعتراف بها وبقدراتها.

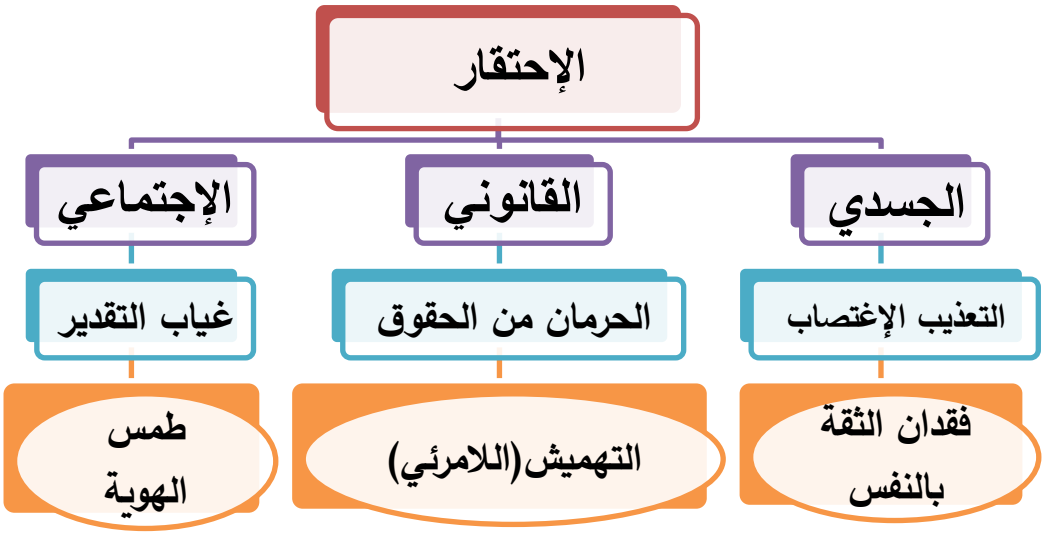
من خلال ما سبق يتبين لنا أن هذا الشكل الأخير**(الإحتقار من الجانب الاجتماعي)** يطغى عليه الطابع المعياري، لكونه يرتبط بتقدير الذات الذي ينتج عنه الإندماج الإجتماعي كطريق للغيرية، تشكل هذه الأشكال الثلاثة حسبه: " **من الإذلال على إختلافها إلى نتيجة واحدة متعددة التمظهرات وهذه النتيجة يسميه هونيث بالموت أو الإماتة mortification التي هي تعبير آخر**

1 – *أكسيل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص244.

2 – *الزواوي بغورة*، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**، المرجع السابق، ص178.

عن الإذلال والمهانة "[1]، فكل أنواع الإحتقار تؤسس لهدم الإعتراف كقيمة أخلاقية تؤول إلى التذاوت، فتجربة الإحتقار والإهانة بمختلف أشكالها سواء المتعلقة بالإماتة النفسية الناتجة عن الإحتقار الجسدي فيما يتعلق بالتعذيب والإغتصاب، أو الإماتة الاجتماعية المتعلقة بهضم الحقوق والإقصاء، أو تلك المتعلقة بالإماتة الأخلاقية الناتجة عن غياب التقدير الاجتماعي فكلها منفردة أو مجتمعة تهدد الإنسان في هويته كما تهدد الأمراض صحة الإنسان، لذا يقول: " **إن التشبيه مع المرض الطبيعي يقودنا من جهة أولى لإظهار شريحة من العوارض في تجربة الذلّ الإجتماعي تلفت إن صحّ القول إنتباه الذات صاحبة العلاقة إلى حالتها الخاصة**".[2]

رغم التأثير السلبي لأشكال الإحتقار على الذات، إلا أن لها قيمة عملية فهي تشكل مصدر قوة في تنمية الوعي ومصدرًا للإنتفاضات والثورات الجماعية المتوجهة لتحقيق مجتمع إنساني وفق مبادئ إيتيقية .



مما سبق يبدو لنا أن الفيلسوف **أكسيل هونيث" Axel Honnith (1949)** إنطلق من تشخيص مشكلات ومعاناة الإنسان داخل المجتمع، لتأسيس براديغم الإعتراف كمسألة إيتيقية

[1] – *الزواوي بغورة*، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**،المرجع السابق، ص178.

[2] – *أكسيل هونيث*، **الصراع من أجل الإعتراف**، المرجع السابق، ص246.

كونية، من خلال قيم الحب، الحق، التضامن، والهدف من كل هذا تحقيق الثقة بالنفس وإحترام الذات والتقدير، لذلك كانت فلسفة الإعتراف بديل للأزمات التي حلت بالذات داخل المجتمع.

المبحث الثالث: جدلية الأنانية والغيرية في زمن الكورونا (Covid-19)

مع نهاية سنة 2019 إنتشر فيروس كورونا* بسرعة فائقة في الأوساط الاجتماعية من الصين إلى كل الدول، مخلفاً أزمات على مختلف المجالات في كل أنحاء العالم (إقتصادية سياسية، إجتماعية) مع عجز الدول حتى المتطورة منها لوضع حدّ لهذه الجائحة القاتلة، التي حصدت الكثير من الأرواح.

في ظل هذه الأزمة توترت العلاقات البينية نتيجة سياسة التباعد والعزلة للحدّ من تفشي الجائحة لذا نتساءل : كيف أثر فيروس كورونا **(Covid-19)** على الغيرية؟

المطلب الأول: غلبة الأنا وإضطراب العلاقات البينذاتية

تجاوز خطابات وفلسفات ما بعد الحداثة لمركزية الذات، والأنانية التي تشبعت بها الأنا في الفلسفات المتعالية إلى الإعتراف بالآخر وإعتباره شرط لتأسيس الذات، فبرزت الغيرية كضرورة إتيقية تفسح المجال للعيش المشترك والإنفتاح على الآخر كما عرفنا في الفصل السابق مع الفيلسوف "**بول ريكور**" في حديثه عن الغيرية" **يوحي منذ البداية أن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنيا الغيرية إلى درجة حميمية، حتى أنه لا يمكن الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى**".[1]

لكن هذا البعد الإيتيقي الذي أسست له الغيرية بكل شروطها وأبعادها، أصبح مضطربا في ظل الجائحة (Covid 19) إذ أصبحت البشرية على مشارف الهاوية مع الحرب البيولوجية المستحدثة، ففيروس كورونا **(corona virus)** "**غير نظرتنا للعالم وغير معالمه وضرب أخلاقه**

* كورونا: فيروسات كورونا هي عائلة من الفيروسات التي يمكنها أن تسبب أمراضًا مثل الزكام والالتهاب التنفُّسي الحاد الوخيم (السارس) ومتلازمة الشرق الأوسط التنفُّسية (ميرس)، في عام 2019، أُكتشِف نوع جديد من فيروسات كورونا تسبب في تفشي مرض كان منشأه في الصين.عرَف الفيروس باسم فيروس المتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة كورونا 2 (سارس–كوف–2)، ويُسمَّى المرض الناتج عنه مرض فيروس كورونا المستجد 2019 (كوفيد 19)، في مارس 2020، أعلنت منظمة الصحة العالمية أن فيروس كورونا (كوفيد 19) قد أصبح جائحة عالمية. (mayoclinic.org) .

[1] – *بول ريكور*، **الذات عينها كآخر**، المصدر السابق، ص 72.

الزائفة، إن الحضارة الغربية في أول اختبار حقيقي لها، انهارت قيمها التي نادت بها، حيث أصبحت تعتني بمواطنيها الحقيقين فقط (مواطن الدولة)، وترفض الغير، إن صرح سؤال الغيرية الذي نادى به الفكر الغربي انهار تمامًا، حيث لم يصبح الغير هو الأنا وأصبح الآخر هو الهامش الذي لا يساوي الذات، لقد انهارت معه قيم ليفيناس ومسؤولية جوناس*".[1]

الواقع أن هذا الفيروس فاجعة مست العالم أدت إلى تغيير وإنهيار منظومة القيم التي دشّنها التفكير الفلسفي المعاصر بالدعوة إلى العيش المشترك، التواصل الرعاية، الصداقة، وكل ما يحيل إلى الغيرية ويظهر ذلك من خلال:

الخوف من الآخر: إهتمام الفيلسوف "**إيمانويل لفيناس**" بمسألة الغيرية والآخر ودعوته إلى الحوار والتواصل بين الأنا و الآخر، وفق مبادئ إيتيقية كالإحترام والإعتراف من خلال فكرته عن الوجه- كما تعرضنا لها من قبل- "**الذي لابد من الحديث عنه كأساس تواصلي عرف خلال الجائحة تغيراً نمطياً، تمثل في إرتداء الأقنعة التي أضحت حاجزاً أو مانعاً في إكتمال العملية التواصلية وسببا في إرتفاع الخوف من الآخر كونه تهديداً مباشراً وكيف إذا كان حاملاً للفيروس**".[2]

فرغم الخطابات الداعية للعلاقات البينذاتية إلا أن ظهور فيروس كورونا غيّر الموازين وأصبح تقليص التواصل نتيجة سرعة إنتشار الفيروس، وما يحمله هذا الأخير من أخطار تهدد الحياة بانتقال العدوى، هذا السبب دفع بالأطباء والسلطات إلى إعلان التباعد بين الأنا والآخر وفرض إجراء الحجر المنزلي وأصبح الخوف والهلع منتشر كل واحد يفكر في كيفية وقاية نفسه

---

* هانس يوناس: (بالألمانية(*Hans Jonas*) 10 مايو 1903-5 فبراير 1993) هو فيلسوف ألماني راحل، وأستاذ جامعي ولد في مونشنغلادباخ، وكان عضوا في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم .توفي في نيويورك، عن عمر يناهز 90 عاما. (ar.wikepedia.org).

[1] – محمودي *خليفة*، **كورونا والفلسفة وافد الشر من منظور لا علمي.** http://www.lagora.univ-oran2.org 2023/04/27، 14:35.

[2] – *بورزاق يمينة*، **كورونا بين مخاوف الأنا وواجب الغيرية**، سلسلة الأنوار،المجلد12، العدد 01، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر، 2022/05/20، ص 159.

فرجوع النزعة الأنانية التي سيطرت على الفلسفة الغربية خاصة في مراحل سابقة عادت في ظل كورونا، فالآخر المصاب أصبح يمثل الجحيم بالنسبة للأنا، حسب تعبير الفيلسوف "**جان بول سارتر**" "**فكورونا هنا تنتصر أيضا لسارتر على حساب ليفيناس، لأن الآخر المصاب أو المشكوك فيه، أو يحتمل أنه يحمل المرض أصبح الموت الجحيم، الذي يجب على الذات أن تتجنبه وتتجاوزه، وكأن صرح الأخلاق هدمته كورونا بمطرقة الهدم كما فعل نيتشه، إن كورونا تدعو إلى إعادة بناء صرح الأخلاق من جديد** ".[1]

فيروس كورونا كان بمثابة وافد شر هدّم القيم الإنسانية ودفع بالأنا إلى الوحدة والإنعزال عن الآخر ضرورة لا مفرّ منها، وبالتالي تم هدم تلك المبادئ التي تدعوا للعيش المشترك و أصبح الآخر الطرف السلبي للأنا كما كان ينظر إليه الفيلسوف سارتر، فإذا الجائحة أعلنت قيم جديدة وموت الغيرية " **تسبب فيروس كورونا من تجريد الأفراد والجماعات الاجتماعية من التقارب الجسدي والزمكاني، وقلص من مساحات الشعور بالانتماء للجماعة الأولية التي نشأ عليها الأفراد وكسبوا قيمها وسلوكياتها وتحولت العلاقات التواصلية من علاقات مباشرة أين يحضر الذهن والقلب والجسد إلى علاقات إلكترونية تخضع للبراغماتية والضرورة التي تستدعي التواصل مع الآخرين**".[2]

هولت هذه الجائحة العلاقة بين الأنا والغير إلى أدنى مستوياتها، ويبدو ذلك جليّا من خلال التباعد والعزلة نتيجة حالة الخوف وعدم الأمان من الأشخاص الحاملين للفيروس وحتى العاديين والواقع أثبت أن أسر كاملة فقدت الحياة وسبب ذلك التواصل الأسري والاجتماعي.

لذلك تحولت العلاقات من التواصل المباشر، الحقيقي وجهًا لوجه وبكل أبعاده الإنسانية كما تعرض له الفيلسوف " **ليفيناس**" " **لكن مع كورونا تغير هذا الطرح وأصبح التواصل وجهًا لوجه يحمل الموت أو الفناء، فأصبح التواصل وراء الشاشات (الإعتماد على التقنية) الحل**

---

1 – محمودي *خليفة*، **كورونا والفلسفة وافد الشر من منظور لا علمي**، الموقع السابق.

2 – *أفراح ملياني*، **الإتصالات والعلاقات الأسرية والاجتماعية في زمن كورونا**، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة المجلد01، العدد04، 2020/12/15، ص08.

الأمثل لضمان الحفاظ على حياة الإنسان، إن كورونا غيرت ما كان سائد في التفكير الفلسفي"[1] إلى التواصل الإلكتروني الزائف، بدل التواصل الفعلي بين الذوات والذي إقتصر على تلبية الحاجات الضرورية، وبالتالي حدث إضطراب في الحياة الاجتماعية، "**إن الحالة الوبائية التي فرضت الحجر المنزلي والتباعد الإجتماعي في كل مناحي الحياة... فرضت تغيراً في نمط التواصل والإتصال بين الأفراد والجماعات الأسرية والمهنية والإجتماعية**".[2]

فمنذ إنتشار الوباء عالميا تأثرت فعلا العلاقات بين الناس واقتصرت على التواصل الإلكتروني لأجل تبادل المنافع دون مشاعر عاطفية وإجتماعية، بحيث غاب التودد وإظهار المحبة، فصارت العلاقات جافة خوفاً من العدوى، هذا ما يبرر توتر العلاقات البينية بسبب الخوف وتغلب الأنانية.

هذا التوتر لا يخص الآخر الغريب فقط بل " **أصبحت العلاقات داخل الأسر أكثر توتراً من قِبل انتشار المرض، وأصبح الخوف من الذين هم أقرب الناس إلينا خوفاً مبرراً باعتبار أن القريب أصبح مصدر عدوى يجب الإحتياط منه أما البعيد الذي عاش الغربة وأراد العودة وجد نفسه غريباً في أسرته غربة التوحدي في مجتمعه**".[3] فالخوف في ظل الفيروس التاجي لم يقتصر من الآخر الغريب، بل كذلك من الآخر القريب، إذ أصبح الخوف يتصدر المشهد وهو الشعور الذي أربك العلاقات البينذاتية **(الخوف من العدوى، الخوف من التحية الجسدية والإتصال البشري)** من قبل كان الخوف من الآخر "**يقوم على غفتراض بأن الإنسان شرير بطبعه وأنه يبحث عن مصلحته الخاصة، ويقبع داخله ذئب شرير يتحين اللحظة المناسبة للإنقضاض على غيره، ومن هنا جاءت مقولة توماس هوبز «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»**".[4]

---

[1] – محمودي *خليفة*، **كورونا والفلسفة وافد الشر من منظور لا علمي**، الموقع السابق.

[2] – *أفراح ملياني*، **الاتصالات والعلاقات الأسرية والاجتماعية في زمن كورونا**، المرجع السابق، ص13.

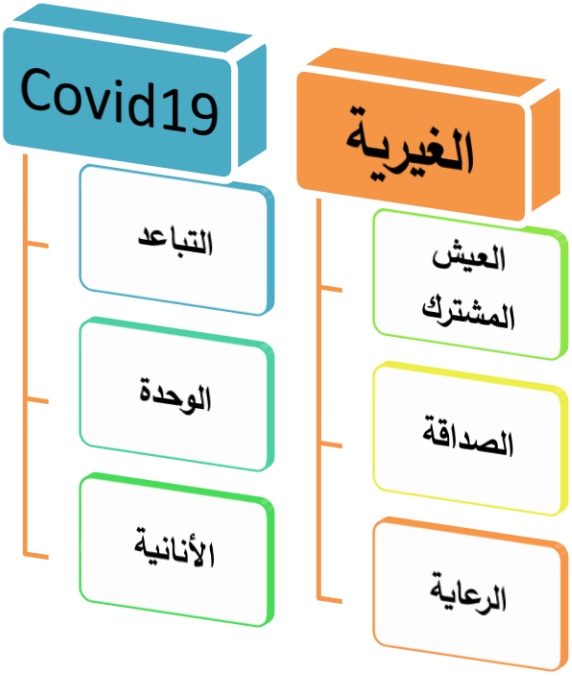
[3] – *نورالدين السعداوي*، **العلاقات الانسانية زمن الكورونا** : من الترابط إلى التفكك .https/www.diae.events التاريخ: 15:25-2020/10/09.

[4] – *زيجمونت باومان*، **الخوف السائل**، تر: حجاج أبوجبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت،ط1، 2017 ص8.

انطلق هوبز من إعتباره الإنسان ذئب لأخيه الإنسان موضحا أن الإنسان أناني بطبعه وهذا حسبه أمر ثابت لا يمكن إنكاره، هذه الطبيعة الأنانية نلتمسها في ظل إنتشار الكورونا مرة أخرى معلنة عن الطابع الفردي الذي تتميز به الذات متجسداً في تلك المواقف تجاه الآخر **(كتغليب المصلحة في التزود بالأوكسجين، الإمتناع عن زيارة الغير في المستشفيات، الإمتناع عن حضور الجنائز، تعذر مواساة ورعاية الآخر خاصة المصاب عدم تلقي العزاء وجهاً لوجه وغير ذلك من السلوكات التي تغذي الطبيعة الأنانية والتي تعبر عن الخوف من الآخر).**

يظهر هنا ما أسست له إيتيقا الغيرية زعزعته المواقف المتبادلة بين الأفراد خوفا من الموت "**المجتمع الحديث ظل يعيش على رمال متحركة من اللايقين بعدما إستبدلت الجماعات والكيانات المحكمة التي كانت تحدد قواعد الحماية وما يتعلق بها من حقوق والتزامات فردية... أحل محلها الواجب الفردي المتمثل في المصلحة الذاتية والرعاية الذاتية والاهتمام بالنفس، وحب النفس وهكذا يُدفع الأفراد دفعاً كل يوم إلى السعي وراء مصالحهم وقضاء حوائجهم الخاصة بحيث لا يهتمون بمصالح غيرهم**"[1]، لا شك أن الأزمات خاصة المفاجئة منها تهدد الإنسان وإستقراره وتصيبه بالعجز عن التعامل السوي، وينعكس ذلك على الإستجابة في مواجهتها وهذا ما يربك العلاقات بين الأنا والآخر الأمر الذي يفرض كفة الأنا فردية على الغيرية.

[1]– *زيجمونت باومان*، **الخوف السائل**، المرجع السابق، ص178.



لكن في مقابل ذلك ونتيجة طول مدة الجائحة التي فرضت من جهة أخرى صناعة الوعي بالآخر، من خلال اكتساب مهارات حياتية تتوافق مع الأزمة كالإيمان بالعزلة الصحية وترسيخ التباعد الجسدي لا التنافر العلائقي، أي التزام المسافة بين الأنا والآخر لا الإنقطاع وتبقى الغيرية مطلب إنساني وإيتيقي تفرضه الطبيعة البشرية.

المطلب الثاني: التضحية من أجل الغير

فرضت أزمة كورونا **(Covid 19)** على جميع أفراد المجتمع التعايش وفق نمط وأسلوب جديد وهو **(التباعد الاجتماعي Distancing social)**، حيث تُغيب فيه الزيارات والتجمعات، لا سلام بالأيدي ولا تقبيل، مما أدى إلى برودة العلاقات الإنسانية، لكن الشيء الملاحظ أنه بالرغم من إختفاء التواصل الجسدي والمباشر لم يمنع من خلق أشكال جديدة من التواصل الإجتماعي بحيث يحدث من خلالها تعزيز للروابط والأطر الاجتماعية.

في بث للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (**أليسكو**) تقول "**سعاد الحكيم**" أستاذة الفلسفة والتصوف بالجامعة اللبنانية :"**إن القلوب أيضا تتواصل بدون أن تعيقها مسافات أو ترهبها إجراءات صحية أو وقائية، وأن محنة الكورونا ممكن أن تفتح آفاقا واسعة للإنسان فالخلوة التي فرضتها تحرّره كثيراً من الإنشغالات وربما تكون لحظة إعادة الوعي بذاته**"[1].

لقد جاء الوباء ليختبر حياة المجتمعات، ويختبر كذلك معه أمور عديدة تخص طبيعة عيشنا وعلاقاتنا الإنسانية، ولعله سيُغير العديد من القواعد التي تعودنا عليها (**خاصة بحياتنا وحتى بأسلوب تفكيرنا**) ،ففي خضم هذه الأزمة أصبح للحياة معنى آخر.

المعنى الذي فقد خاصيته في هذا العصر إلى درجة أصبح الإنسان يشتهي تلك الحياة التي كان يعيشها قبل الوباء، نعم يتمنى تلك الحياة رغم بساطتها وتعقيداتها، لأن المرء لا يدرك قيمة الشيء إلا بعد أن يفقده، لكن يبدو أنها لن تعود حتى وإن عادت سننظر إليها نظرة مختلفة، لأننا سنحاول أن نرمم ما ضاع من علاقاتنا الإنسانية فيجب القيام بالتضحيات لتجاوز المحن، فهناك أطباء ضحوا بأنفسهم من أجل الآخرين، وأساتذة يبذلون مجهودات لكي يتواصلوا مع تلاميذهم وسلطات ساهرة رغم العراقيل، ولعلّ هؤلاء جميعاً (**القائمون بالتضحية**) يكونون دافعاً لرؤية الحياة بمنظار إيجابي.

إن الأمر الذي يفرض نفسه هنا هو العودة إلى التاريخ الفلسفي لفهم الرسالة الأخلاقية التي جاءت بها الجائحة (**Covid 19**) للعالم أجمع المشبعة بقيم البراجماتية "**ففي حين إبتدأ العصر الحديث بدعوة توماس هوبز إلى الأنانية، ...إذ يمكن ملاحظة آثارها عند ديكارت وهيغل تظهر في مقابلها دعوة جول سيمون الذي ينزع منزعاً إنسانيا، وينادي بالتكامل مع الآخر، وهو الأمر نفسه الذي نجده عند اثنين من الفلاسفة المعاصرين أمثال الفرنسيين جان بول سارتر الذي يرى أن الآخر هو الجحيم بعينه في مقابل ايمانويل ليفيناس الذي يضع الأنا في حراسة الآخر**

[1] – *ساري حنفي*، **عالم ما بعد كورونا، نحو تحويل المحنة إلى إمكانات خلاقة؟**، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية العددان 49–50، شتاء ربيع 2020، ص02.

بل يرى أن من واجب الأنا التضحية من أجل الآخر".[1]

سنقوم بعرض رأيين يعكسان ما حدث في هذا العصر **(الجائحة أو Covid 19)** من سيادة كاملة للأنانية والدعوات المناوئة للغيرية، من الأرجح أنه سيصل العلماء قريبا إلى لقاح لهذا الفيروس وحتما سينتهي الوباء، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل سيصل البشر إلى علاج أنانيتهم؟ وهل سيدفع الفيروس الإنسان الأناني بطبعه إلى فسح مجال للآخر؟ ويا ترى هل سيتخلى الإنسان الذئب عند الفيلسوف "**توماس هوبز (1588-1679) Tomas Hobbes**" عن عدوانيته ببني جنسه؟

يبدو الإنسان أنانيا بفطرته لا يفكر إلا في نفسه، وما يجلب إليها الخير ويجنبها الشر وهذا ما أشار إليه المفكر "**توفيق الطويل**" في وصفه للإنسان عند الفيلسوف "**هوبز**" قائلاً: "**إن الإنسان أناني بطبعه، نافر بفطرته من الإجتماع بغيره، متتطلع إلى طلب الأمان يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته، هذه هي حياته الواقعية، وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه حياته، فإن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله**".[2]

لكن كورونا **(Covid 19)** كشف زيف إعتقاد الفيلسوف "**توماس هوبز**" في ذئبيه الإنسان لأخيه الإنسان، لأن الواقع نجح في تكذيبها إذ هبّ الإنسان لإنقاذ حياة أخيه الإنسان، ولا حظنا ذلك من خلال الهبات التضامنية التي قام بها جميع أفراد المجتمع ومن جميع الأطياف، وبهذا اتجهت الدفة إلى الغيرية " **من الإنسان الذئب**" إلى "**الإنسان الحمل**" ومن أنانية الفيلسوف " **هوبز Hobbes (1588-1679)**" **إلى غيرية الفيلسوف "جول سيمون Jules Simon (1814- 1896) " ذلك الفيلسوف الذي تجاهلته تماماً الكتابات العربية، رغم ترجمة أحد كتبه إلى العربية منذ ما يقرب من قرن من الزمان، والذي رأى أن حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، وأن الآخر**

---

[1] – *غيضان السيد علي*، **الغيرية في التفكير الغربي بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر**، مجلة الإستغراب، العدد10، السنة الرابعة شتاء 2018، ص2.

[2] – *توفيق الطويل*، **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1967، ص180.

عنده لا يقتصر على الأسرة أو الوطن، ولكن يشمل بني الإنسان من كل جنس ولون، وكان دائماً ما يردد مقولة "شيشرون": "إنزع من الإنسان قلبه فهل يوجد حينئذ فرق بينه وبين الحيوان، بل بينه وبين الحجر" ".[1]

وبهذا يكون الفيلسوف "**جول سيمون**" قد برهن وبين أن حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، كذلك يرى أن حب الإنسانية في النفوس المعتدلة يجاور أيضا حب الأسرة وحب الوطن، فقلبي يصل حبه أولاً إلى من يجاورني ثم يقوى فيمتد حنانه إلى الإنسانية، فحق الإنسانية علينا حسب رأي الفيلسوف"**جول سيمون**" **Jules Simon (1814– 1896)**" هو معاملة الآخرين كما نحب أن يعاملونا، ومن واجبنا أن لا نؤذيهم وأن نحسن إليهم، وبرهن كذلك الفيلسوف "**سيمون**" أن حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية فعندما " **ألقى فقيراً يتضور جوعاً فأسرع إلى إغاثته غير ملتفت إلى اسمه وبلده، فربما لم أره بعد ذلك ولكنه إنسان، ويرى البحار أثناء الزوبعة مركباً في خطر فيجازف بحياته وحياة من معه لإنقاذه، لا يسأل عن هؤلاء الغرقى أمن الإنجليز أم الفرنسيين؟ ... وتدخل إحدى أشياع "سان فنسان دي بول" أحد المستشفيات غير عالِمة بمن ستمرِّض أو تعزي أو تشفي،... هذا هو حب الإنسانية".**[2]

في خضم كل تلك المآسي والظروف الصعبة التي صاحبت الجائحة ظهرت مشاعر حب وتضحية تجاه علاقاتنا وأحبابنا، وذلك من خلال السعي لحمايتهم من هذا الوباء بمختلف الطرق وهناك فئة عبرت عن الحب والتضحية بشكل آخر هم العاملون في الصحّة، ممن قادهم إحساسهم بالمسؤولية وإستعدادهم للقيام بواجباتهم إلى حد المخاطرة بحياتهم من أجل مساعدة من يحتاج المساعدة، مع الإشارة أن بعض هؤلاء فقدوا زملاء وأحباءهم في خضم المعركة، كذلك هناك من غيروا حتى نمط حياتهم وابتعدوا عن أحبابهم، الأولاد الإخوة من أجل المحافظة على حياتهم.

هنا تتجسد التضحية من أجل الآخر، فالعديد من امتد عمله لأشهر متواصلة، وقاموا

---

[1] – *غيضان السيد علي*، **جدل الأنانية والغيرية في زمن الكورونا (رسالة الفيروس الأخلاقية)**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 29 أفريل2020، ص05.

[2] – *جول سيمون*، **الواجب**، تر:محمد رمضان–طه حسين، ج2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط2، 2010، ص90.

بأدوار متعددة لتغطية أدوار الغائبين ومسؤولياتهم، كذلك الحجر الذي دام لأسابيع سبب الإشتباه بالإصابة والذي يستوجب ملازمة المنزل فيضطر هنا الإنسان أن يشرح لأبنائه لماذا يبعدهم عنه ويرفض اللعب معهم، وعدم معانقتهم هذا خوفاً عليهم، وهنا تتجسد التضحية إذ يرى الفيلسوف "**جول سيمون**" أنه يجب أن نحافظ على حياة غيرنا بكل السبل الممكنة "**أن لا نؤذيهم وأن نحسن إليهم، فعدم إيذاء أمثالنا هو أن لا نعتدي على حياتهم ولا أخلاقهم ولا حريتهم ولا شرفهم ولا ثروتهم**".[1]

بهذا تهاوت نظرية الفيلسوف" **توماس هوبز**" حول الإنسان الذئب الذي يبحث عن فرصة للفتك بأخيه الإنسان، فالإنسان في زمن الجائحة لم يعد ذئبا بل أصبح حملاً عاجزاً عن حماية نفسه فأصبح ملتحماً ومستنجداً بأخيه الإنسان، وتوصل حتى لدرجة التضحية من أجله .

كذلك ظهرت بوادر أخرى مع الفيلسوف " **ليفيناس**" والتي يتحول فيها الخوف من الآخر إلى الخوف عليه، وعدم تركه وحيداً أمام الموت "**فالحفاظ على حياة الآخر هي مسؤولية الأنا والقلق بشأنه، وهو قلق كانطي لا ينتظر جزاء ولا شكوراً وليس قلقا وجوديا عبثيا، ومن ثم يراه ليفيناس حباً على طريقة باسكال "الحب بدون شبق" لأن هناك تفاني في التضحية، قداسة في الإحساس والرحمة، فموت الإنسان الآخر يجعلني موضع إتهام، أي أنني تخليت متعمداً على مساعدة هذا الآخر للنجاة من الموت** ".[2]

دعوة الفيلسوف "**ليفيناس**" هذه تمتثل لها في زمن الكوفيد (**covid19**) شركة (**Medron**) وهي أشهر شركة مصنعة لأجهزة التنفس الصناعي، والتي كانت تشارك تصميماتها مع كل الدول للبدء في عملية تصنيعها فورًا، وبهذا تكون قد أدت واجبها على أكمل وجه أمام الإنسانية، كذلك ما قامت به مصر لنصرة الطبيبة التي ضحت بنفسها لحماية الآخرين من هذا الفيروس القاتل ولتكون هي في النهاية ضحيته، إلا أن هذه التضحية قوبلت بالجحود والنكران من طرف أهل قريتها، رافضين دفن جثمانها في قريتهم تخوفًا من جحيم العدوى، إلا أن قوة الشرطة عملت على

[1] – *جول سيمون*، ***الواجب***، تر: محمد رمضان– طه حسين، ج 4، المرجع السابق، ص44.

[2] – *غيضان السيد علي*، **جدل الأنانية والغيرية في زمن الكورونا(رسالة الفيروس الأخلاقية)**، المرجع السابق، ص8.

دفن جثمانها في مقابر القرية، وبهذا حققت نصرة للإنسانية وقامت الدولة بتسمية مدرسة القرية باسمها، وكذلك جناح المستشفى " **قصر العيني**" الفرنساوي أكبر المستشفيات الجامعية بمصر تكريمًا لها إنتصارا للقيم الغيرية[1].

من بين صور التضحية والتكافل الإجتماعي، الذي جسد لنا صورة الغيرية هي " **ثقافة الحجر الصحي العالمية** " والتي كانت الغاية منها المحافظة على حياتنا و حياة الآخر، وهي إجراءات تفيد بتقييد حركة المواطنين، وذلك بإلزامهم البقاء في منازلهم للحد من إنتشار الفيروس (**covid19**)، فانتشرت ظواهر لافتة أبرزها الطرق المبتكرة والعجيبة التي تعاملت بها البلدان المختلفة مع الوباء والتي أدت إلى " **ثقافة الحجر الصحي**" التي تميّز طرق تعامل الشعوب المختلفة مع الوباء، فقد إنتشرت مقاطع فيديو لسكان في إيطاليا يصدحون بالعناء الأوبرالي من شرفاتهم أثناء العزل الذاتي وهذا توخيًا لإسعاد الآخر، ولم تتوقف مطاعم البطاطس في بلجيكا عن تقديم البطاطس المقلية الفرنسية للزبائن في حين بعض الدول الإسكندنافية لم يمنعهم الوباء عن الذهاب لأعمالهم بالدراجات، بالإضافة إلى ذلك، هذا الوباء كشف عن التنوع الثقافي في العالم وقدم لنا صورة حية للتضحية والمحافظة على نمطية حياة الآخر خاصة في الجانب الحياتي والمنفعي، فهناك أفراد ضحوا حتى بحياتهم من أجل المحافظة على سيرورة الحياة وعدم حرمان الآخرين من الأمور المحبوبة لديهم .

ابتكر سكان العالم طرق للتعامل مع العزل المنزلي "**نجد في فرنسا مثلا" كاسيادايترز "تقول أن المخابز هي إحدى السمات الأساسية لفرنسا، ولا يمكن للفرنسيين الإستغناء عن الخبز الفرنسي و قد سارت الحكومة الفرنسية على خطى نظيرتها الإيطالية، و منعت الخروج إلا للضرورة القصوى، وأغلقت جميع المتاجر التي لا تدرج ضمن القائمة الإستثناءات التي وصفها قرار وزارة الصحة الفرنسية بأنها " ضرورية لتسيير الحياة** " "."[2]

---

[1] – *غيضان السيد علي*، **جدل الأنانية والغيرية في زمن الكورونا(رسالة الفيروس الأخلاقية)**، المرجع السابق، ص8.

[2] – *آمال كزيز*، **ثقافة الحجر الصحي في ظل وباء كورونا covid 19، دراسة ميدانية على عينة من الخاضعين للحجز الصحي في فندق مزافران (العاصمة الجزائر)**، مجلة الأكاديمية في البحوث الاجتماعية، المجلد01، العدد02، 2020، ص35.

الملاحظ أن المقاهي لها أهمية كبيرة في حياة الكوريين فبعد أن أغلقت المقاهي أبوابها تفنن الكوريون في تحضير القهوة المحلية في منازلهم ونشروا فيديوهات تعليمية لطرق تحضيرها ولاقت هذه المقاطع صدى عالمي، وهنا يتجسد التفكير بالآخر " **وانتشرت ظاهرة أخرى في كوريا الجنوبية تزامنا مع بداية الحجز الصحي، تتمثل في ترك رسالة شكر مصحوبة أحيانا بهدايا صغيرة لعمال توصيل الطرود للمنازل، ...وكانت أكثر العبارات شيوعًا في رسائل الشكر والدعوات التي تركها الكوريون لعمال التوصيل تقول " نأمل ألا يحصد و باء كورونا المزيد من الضحايا** " ".[1]

هنا يمكننا القول بأن ثقافة الحجر الصحي جسدت لنا جميع المخاوف التي أحدثتها الجائحة من جهة، ورسمت لنا ثقافة رائعة و هي الخوف على الآخر والتضحية من أجله من جهة أخرى، كذلك فيما يخص البعد الهووي فالحجر الصحي شكل مجموعة من الرموز والمعاني التي ساهمت في تعديل الهوية من بينها (الصبر، التعاون، وكيفية مواجهة الأزمات والمحافظة على العلاقات والروابط الإجتماعية)،"**يقول الفيلسوف وعالم الإجتماع الفرنسي "إدغارموران": «الحجر يمكن أن يساعدنا على البدء في تطهير أسلوب حياتنا» هذا الوقت الذي ينفلت من الدائرة المغلقة ..يمكننا أن نستعيد ذواتنا ونرى ما هي احتياجاتنا الأساسية، أي الحب والصداقة والحنان والتضامن وشعرية الحياة ... وفهم أن العيش بشكل جيد هو تحقيق إمكانات " الأنا"(je «notre ») ولكن دائما داخل مختلف " النحن**"".[2]

في هذا يتقاطع كلام الفيلسوف " **موران**" مع ما قاله الفيلسوف التربوي الإيراني "خسرو باقري " بأن الناس ليسوا متساوين فقط بل مندمجين معًا، وأن مصير كل إنسان متداخل مع إنسان آخر، لأن الحب والصداقة والتضامن هي قيم تُفعل العلاقة بينهما " **ليس الأمر بأنه إذا استطاع**

---

[1] – **فيروس كورونا كيف أظهر السمات الثقافية للشعوب (2020)**، http//www.bbc.com/arabic/ver26، أفريل2023 . 11:20

[2] – *بتول زين الدين*، **كورونا بين " الأنا" و" النحن" من انا؟ لإعادة النظر فالمنظور** .http://baytalikma.alnews 26-04-2023، 11:49.

أحد أو جمع ما " أن يقلع شوكة بيده " سيتمكن من النجاة بنفسه و يأوي إلى "ركن شديد" ويعيش حياته هانئا في فقاعته المستقلة و جزيرته المعزولة: إما أن نحيا معًا أو نموت معًا ! هذا درس الكورونا العظيم.. الإنتصار على محورية الأنا والأنانية، ليكون مظهرًا للكلام (العلوي) الحكيم " فأحبب لغيرك، ما تحب لنفسك، وأكره له ما تكره لها "".[1]

بهذا يمكننا القول بأن كورونا رغم مآسيها وبصمتها القاتمة والمؤلمة على المعمورة كافة، إلا أنها قدمت للإنسانية جمعاء درسًا في فضح أخلاق الأنانية الموصومة بالعار، وأكدت للجميع أن المصير البشري واحد حتى وإن فرقتهم السلطة والجاه والمال والدين والطائفة والعرق ... وأن الجدل القائم بين الغيرية والأنانية، ما هو في حقيقته إلا جدلا بين ما هو إنساني وما هو لا إنساني، وهنا تجلت رسالة كورونا (covid19) الإيتيقية والتي أكدت لنا أن العالم أثناء الأزمة وما بعدها سعى إلى إحياء العديد من القيم الإنسانية، التي تنادي بالحوار والعيش الآمن ومواجهة الموت والبحث في سراديب الحياة عن غد يحمل في ثناياه إطمئنانا أكثر للإنسانية جمعاء.

[1] -- *بتول زين الدين*، **كورونا بين " الأنا" و"النحن" من انا؟ لإعادة النظر فالمنظور**، الموقع نفسه، 26 – 04– 2023،12:15.

المطلب الثالث: العلاقات الغيرية بعد كوفيد19

في ظل ما عايشه العالم من إنتشار واسع للوباء، د كانت العلاقة بين الأنا والغير تقوم على التواصل الإجتماعي المشترك، غير أن هذا الفيروس(**Covid 19**) غيّر المعادلة تمامًا ليفتح بابًا جديدًا للتساؤل حول هذه العلاقة **(الأنا والآخر)** والتي أصبحت جحيمًا، خاصة في خضم العزلة التي فرضتها الجائحة، وهذا من خلال الثقافة المفروضة فرضًا **(الحجر الصحي)** كونه الحل الأمثل لمصارعة الوباء، لكن الغرامة كانت باهظة وهي تخلخل العلاقات في أغلب حالاتها فتولد من جديد خطر آخر، ألا وهو "**التباعد الإجتماعي**" أي تفكك نسيج إجتماعي وعلائقي ومعاش ليعوضه تواصل إفتراضي عبر شبكات العالم الأزرق **(شبكات التواصل الإجتماعي)**.

ومقابل هذا خلق إنسان جديد يشعر بالعزلة والغربة، لأنه مكره في ذلك لا بطل " **فالإنسان يشعر بالعزلة والغربة حينما يكون بعيدًا عن الآخرين، فيشعر أنه وحيد ومنبوذ من قبلهم، فيشتد شوقه إلى الآخر، ويحاول الإتصال به عبر الصداقة أو الحب أو الزمالة أو العمل المشترك، أو من خلال الإرتباط مع الآخرين في الإنتماء المشترك لأيديولوجية معينة أو لحزب واحد، أو لهوية واحدة ...إلخ، ولكن ما أن ينخرط هذا الفرد مع الآخرين حتى يشعر بعزلة قاتلة، وبغربة أشد وطأة من الغربة الأولى**".[1]

هذا هو الفرد الذي أنتجته أزمة الجائحة كوفيد 19، حيث أصبح الإنسان يعيش حالة من التمزق والتشتت النفسيين خاصة بين الإنفصال تارة عن الآخر والإتصال به تارة أخرى وأصبح الإنسان شبيها بالحبل المشدود بين أناه وذاته وخصوصياته من جهة وبين الذوات الأخرى من جهة ثانية، فمنذ ظهور فيروس كورونا والذي تم إعلانه كأزمة عالمية، أصبح التباعد الإجتماعي ضرورة حتمية كما أسلفنا الذكر، فالظروف التي يشهدها العالم بسبب الجائحة نشرت خوفًا إجتماعيا أدى إلى عزل الأنا وتقليل تواجده مع الآخر فجاء تصور الفيلسوف "**جون بول سارتر**"

[1] – *الكحلاني حسن*، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص378.

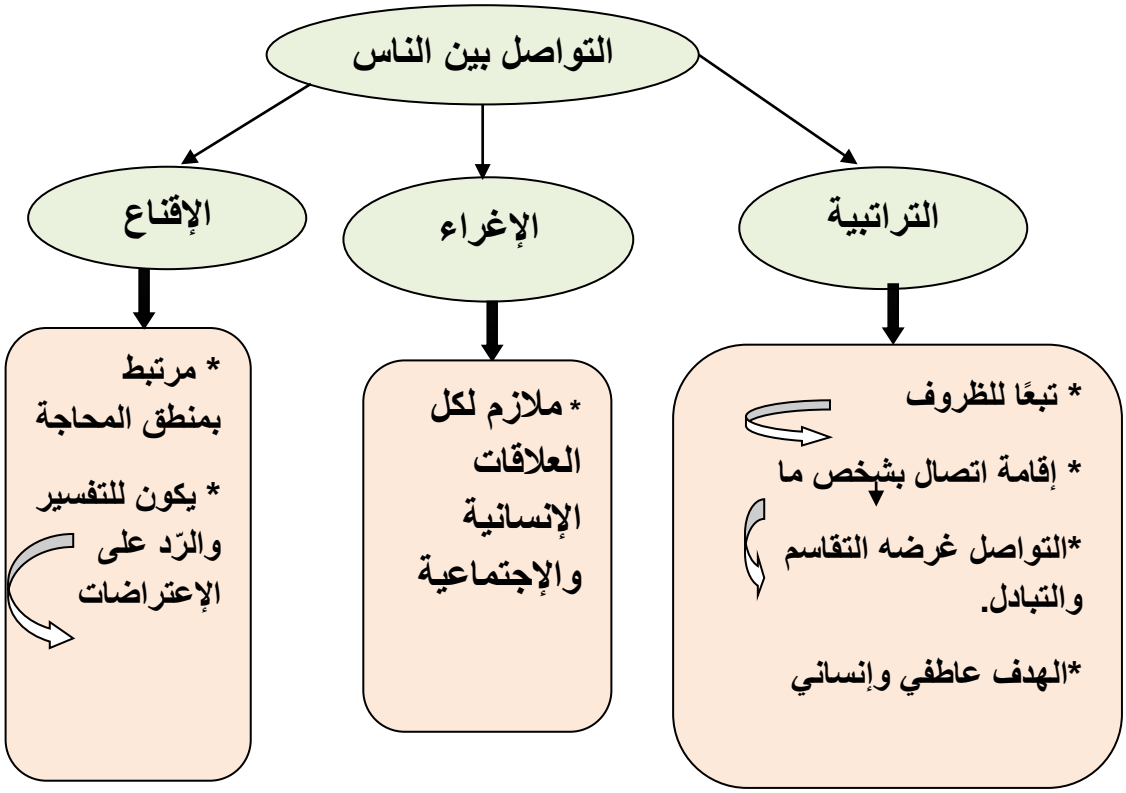
حول هذه الإشكالية **(الأنا مع الغير)** يفوق تحليل الفيلسوف "**نيتشه**" والفيلسوف "**هيدغر** " حيث أعلن « **أن الجحيم هو الآخر**» " **فحين أكون متوحدًا في حديقة ما، في مكان ما، أشعر بوجودي وبأن كل ما حولي هو ملك لي، كل الأشياء الموجودة تعد موضوعات تخصني أنا كذات حرة وفاعلة، وما أن يظهر الآخر حتى يسلب مني الأشياء فتتجه إليه وتتركني وحيدًا، ولن يكتفي الآخر بأن يسلب مني الأشياء، بل يسلبني ذاتي فيحيلني إلى موضوع له، نعم فالآخر يسرق مني أشيائي وأصدقائي وأحبابي**".[1]

فالآخر في هذه الحالة حسب الفيلسوف "**سارتر**" يصبح مصدرًا أحكامه على الأنا، ويريد قيادته حسب رغبته، فتصبح الأنا منقادة له، وهنا تحاول الأنا التواصل معه لإرضائه من خلال الحب والصداقة، وهذه هي الأمور التي فقدت في هذه العلاقة **(الأنا والآخر)** في فترة الجائحة والتي إمتدت أثارها إلى ما بعد كورونا، حيث إكتسب الفرد نمطية جديدة سيطرت على جميع علاقاته وأصبح الأفراد يبحثون عن حلول لأزمتهم، فجعلوا من الحوار عن طريق الفعل التواصلي هو حلهم الأنسب " **يتواصل الناس لأسباب عديدة ضمن ثلاث فئات غالبا ما تكون متداخلة ومتبدلة التراتبية تبعًا للظروف، ولكنها جميعها تدفعنا إلى إقامة إتصال بشخص ما، وهنا تظهر بداية التقاسم والتبادل...ويلي ذلك الإغراء وهو هدف ملازم لكل العلاقات الإنسانية والإجتماعية، وأخيرًا الإقناع المرتبط بشتى صنوف منطق المحاججة المستخدمة للتفسير والرّد على الإعتراضات**".[2]

بهذا كل علاقة إنسانية تستوجب إقامة تبادلات يؤطرها الفعل التواصلي، الذي يكون بوعي وإرادة، والذي يشترط فيه الرغبة من طرف الأفراد في التعامل مع الآخر المعزول عنه في الطرف المقابل، وهذا ما كان مجسدًا في واقعنا بعد الجائحة.

[1] – *الكحلاني حسن*، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر** ، المرجع السابق، ص379.

[2] – *دومينيك وولتون*، **الإعلام ليس تواصلا**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص22–23.



كان الحديث عن علاقة "**الأنا والآخر**" كجدلية قبل إنتشار فيروس كورونا يقف على الخطابات المابعد حداثية، والتي فسحت المجال أمام الآخر، متجاوزة في ذلك الأنانية والتراث الحداثي، أي الإنتقال إلى الإنفتاح والتواصل والإعتراف، وكانت جميع المواقف الفلسفية تقريبا تنادي بانتهاء المقولة السارترية « **الآخرون هم الجحيم** » " **وعلى الرغم من المواقف الكثيرة المؤيدة لتذاوتية الأنا والآخر، كان لظهور فيروس كورونا المستجد تداعيات كثيرة زعزعت هذه الثنائية وقلصت من مساحات التواصل بينهما، نظرًا لما يحمله هذا الفيروس من الميزات والخصائص التي عكست صعوبة عزله والتحكم فيه ... إتفق العالمان الأول والثالث في المركز والهامش للمرة الأولى على أنها في خندق واحد وأمام مصير واحد مشترك** ".[1]

بهذا يمكننا أن نجزم بأن الجائحة أزمة عالمية ونقطة تحول قد خلفت ألما كبيرًا بنوعيه الجسدي والعاطفي وحتى المالي، إذ أصبح المستقبل ما بعد كورونا أكثر تخويفًا، لأن المجتمع مضطر إلى إعادة صياغة العديد من الأساسيات الخاصة بالحياة الإجتماعية والإقتصادية، وأهم الأساسيات هذه "**علاقة الذات بالآخر**"، إذ أصبح فيها الغير هو الهامش الذي لا يساوي الذات

[1]– *بورزاق يمينة*، **كورونا بين مخاوف الأنا وواجب الغيرية**، المرجع السابق، ص 160.

وسقطت كل قيم الغرب التي نادى بها فلاسفتها وهُدمت، وأعيدت الكرّة من جد يد وهُدم خطاب الغيرية، كما هُدمت القيم مع الفيلسوف "**نيتشه**" قبلاً وبهذا تكون "**كورونا**" داعية إلى إعادة بناء الصرح الأخلاقي من جديد.

تتمظهر النتائج السلبية للجائحة على جميع الأصعدة الإجتماعي منها خاصة والإقتصادي والثقافي والعقائدي والسياسي...إلخ " **لقد تسبب المرض في صدمة علمية ومجتمعية سيكون لها نتائج عديدة في المجالات السياسية والإقتصادية والثقافية والفكرية والنفسية، وأصبح على الجميع أن يراجع نفسه في الكثير من النظريات التي كانت هي حائط الصّدِّ في مواجهة المشكلات والتي سقطت حتى قبل أن تُستخدم عمليًا وتطبيقيا**".[1]

بهذا تولدت عدة أزمات غير مخطط لها سببها أنها وليدة الجائحة، فجاءت الأزمة الثقافية تعلو سماء الإنسانية مؤثرة على أساليب وسلوكيات الحياة، لأن الثقافة تختزن جميع قيم الحياة وفي نفس الوقت هي علاج ووقاية لازمة، ولذلك لابد من خلق كوادر وقدرات لمواجهة الأخطار الثقافية " **فعلى الرغم من كون الثقافة ترتبط بالسلوك البشري الفكري الجماعي فإنها أساس علاقة الإنسان بمحيطه وموطنه الطبيعي، وبالتالي أصبح من اللازم تشكيل السياسات الثقافية لصالح التنمية**".[2]

إن الجائحة (Covid 19) نخرت جماليات الحياة، وأجبرتها أن تكيف علاقاتنا وروابطنا الإجتماعية مع الوضع الجديد، ورسمت علاقات إجتماعية جديدة، من خلال ممارسات ثقافية كالتباعد، وغيرها من أجل حفظ الذات وحتى الآخرين وهذا التغير الإنساني الجديد كما وضحنا سابقًا يجب الإنتباه إليه، فبعد " **كورونا** " هذه التجربة القاتمة تراجعت الصلات الإجتماعية وفقدت جاذبيتها، فالتباعد الإجتماعي فرض نفسه في الفضاء العمومي، فالإنسان طرد من ذهنه كل العادات اليومية وأصبح يعيش سفرًا فرديًا مع الصفحات الإفتراضية، وبهذا "**أصبح سلوكًا إلزاميا**

[1] – *عبد السلام شرماط*، **قراءة في كتاب: ثقافة ما بعد الكورونا الفيروسات الثقافية (المواجهة والعلاج والطريق نحو المستقبل)** مؤمنون بلا حدود، 23 مارس2022، ص01.

[2] – المرجع نفسه، ص04.

ينسحب على جميع الأفراد، فالوجدان الإجتماعي تكسرت قيمته الحسية والمباشرتية، ولم يعد يسكن في قلب النسيج الإجتماعي كما أن رمزيته الثقافية وحضوره التقليدي لم يعد يقاس بالتفاعلات الحسية والحميمية الدافئة".[1]

هنا تصبح السياقات التواصلية الجديدة قائمة على تمجيد "**الفردانية**" والعزلة وبتر التعبيرات العاطفية المألوفة، وهنا تلوح في الأفق ثقافة أخرى مستمدة حضورها من فكرة رفض التقارب واللاتواصل ورفض الآخر وعدم معاشرته، ولتجنب هذا الخطر يجب إعادة الإعتبار للبنى العاطفية والوجدانية وترميمها بواسطة توطيد العلاقات السرية خاصة وتكثيف التجمعات المتكررة خاصة الحضور العائلي، لأن الفضاء العمومي فُقد تمامًا "**فالفضاء العمومي بسبب هذه الجائحة فقد بعده التواصلي، ولم يعد مجالاً للنقاش العام أو موضوعًا للحركية الفكرية حيث يضمحل التفاعل وتتراجع الكيانات الوسطية، وتتهاوى المنظومة القيمية والإجتماعية السائدة، مما يسمح بعرض سرديات ثقافية جديدة**"[2]، وبهذا يمرّ أمام أعيننا أفول عالم إجتماعي وإنبعاث آخر لأن كورونا فعلت فعلتها في المجتمع.

ثمة الكثير من يتحدث عن المابعديات أي المجتمع بعد كورونا، فهل يمكن الحديث سوسيولوجيًا عن إمكانية تشكيل مجتمع مغاير ما بعد اللحظة الوبائية يختلف تمامًا عن المجتمع قبلها؟ لكن السؤال الذي يصبح أكثر إلحاحًا هل نعرف اليوم المجتمع معرفة سوسيولوجية دقيقة حتى يتسنى لنا الحديث عما بعده؟

إن الحديث عن تحولات بنيوية في هذه التشكيلة للمجتمع تستوجب الإنتقال إلى تشكيلة أخرى تقتضي بالضرورة خلق صياغة نموذج مثالي للمجتمع لتحديد طبيعته، حتى يتسنى لنا فيما بعد الحديث عن نموذج آخر بعدي، لأن كورونا لعبت دورًا مهما في إنقلاب التراتبية الإجتماعية "**قد يكون إنقلابا ظرفيا أو لحظيا أو سياقيا، وقد يبدو لنا إنقلابًا ميكروسكوبيًا، لكنه إنقلاب مهم**

---

[1] – *مصطفى البحري*، **الجائحة وبعد: حينما يكون الموت وكأنه ضرب من الحياة** ، دراسة سوسيو ثقافية، مؤمنون بلا حدود 23 نوفمبر 2021، ص03.

[2] – المرجع نفسه، ص04.

جدًا ".[1] وبهذا ندرك أننا أمام فعل إنقلابي غيّر الموازين تمامًا وقلب ترتيب المجتمع الأول وما كان عليه، فهذا "**الفيروس**" ساهم بشكل أو بآخر في توتر البنيات الإجتماعية التي يقوم عليها المجتمع، مما أدى إلى مجموعة من التغيرات مست العلاقات القائمة بين الهوية والغيرية بمعناها الأنثربولوجي المعاصر، لكن السؤال الذي يطرح نفسه ما هو موقعنا نحن ضمن هذه التحولات التي مست كل معالم المجتمع؟

[1] – *عثمان الكعشمي*، **ظلال كورونا: منظور سوسيو – تاريخي** ، مؤمنون بلا حدود،8 نوفمبر 2022، ص15.

خلاصة الفصل :

من خلال ما تم عرضه عن الغيرية بين الرهانات والآفاق نستخلص النتائج التالية:

←الغيرية في الفلسفة المعاصرة إستبعدت الإهتمام بالجانب الوجودي من خلال الغير الإيتيقي .

← الصراع القائم بين الأنا والآخر يغذيه منطق حب الذات، والحرية المطلقة في سبيل إقصاء الآخر وعدم الإعتراف بغيريته، وسبيل حلّ أزمة العلاقة بين الأنا والغير حسب الفيلسوف إيمانويل لفيناس تكون على المستوى الأخلاقي، فالذات مسؤولة أخلاقيا عن الآخر وفق مبادئ إيتيقية كالصداقة التضحية، الرعاية، والإعتراف بغيريته.

← ضمان العيش المشترك ونبذ العنف والعنصرية والخوف من الآخر الغريب، سبيله الإعتراف حسب الفيلسوف "أكسل هونيث بالإستناد إلى النماذج الثلاث:الحب، الحق، والتضامن لتحقيق التقدير والثقة وإحترام الذات فبراديغم الإعتراف الهونيثي مبني على الواقع.

← الغيرية في زمن وباء الكورونا (**Covid19**) تأرجحت بين الأنانية تارة والتضحية والتعاون والرعاية تارة أخرى، فالراهن يبين توتر العلاقات البينذاتية.

خاتمة

خاتمة:

ختاماً لما تم تحليله لإشكالية سؤال الغيرية في فلسفة الفيلسوف "بول ريكور" توصلنا إلى مجموعة من النتائج والتي تعتبر بمثابة إجابات على التساؤلات المطروحة في مقدمة بحثنا وهي على النحو التالي:

← التتبع التاريخي لمفهوم الغيرية من اليونان إلى الفكر المعاصر يبين أن الغيرية ظهرت كخطاب نظري، من خلال الدعوة إلى العلاقة مع الآخر وإحترامه ولم تبرز كمفهوم بمعناه المتداول الآن، إلا مع الفيلسوف "أوجست كونت" الذي يعدّ مؤسسا للمفهوم هنا يمكن اعتبار الغيرية مجرّد فكرة نظرية ليس لها أبعاد إيتيقية، رغم ذلك بقيت الذات متعالية متقوقعة عن الآخر التابع لها.

← إن الفيلسوف "بول ريكور" طرح سؤال الغيرية ليؤكد صميم علاقة الذات بالغير، بناء على أسس إيتيقية بحكم أن الذات لا يتحقق وجودها كذات فاعلة إلا بحضورالآخر، لذا تأسست الغيرية من خلال إنفتاح الذات التي كانت تعيش الإغلاق.

← الضرورة التي استدعت الغيرية كفلسفة عملية تدعو إلى إخراج الأنا من مأزق الفردانية وويلات الحروب والمعاناة التي فرضها الواقع وغيبت الذات، وظهور الغيرية في بعدها الأخلاقي في الفلسفة المعاصرة، ومن هنا إنطلق الفيلسوف "بول ريكور" من خلال مشروعه الذي وقف فيه بين فلسفة الوعي التي غيبت الآخر تماما وأعطته مرتبة الدونية وفلسفة الشك التي قادها فلاسفة التظنن بجعلها أنا جريحة، فجاء موقفه توسطيا (لا هو مع موت الذات ولا مع القول بمركزيتها وتعاليها ، فالتوسط يعني قبول الآخر والإنصات له والإعتراف به) حيث أضفى لمسة هيرمينوطيقية لإعادة ترميم الذات المجروحة المتصدعة والقصد من ذلك فهم الذات عبر توسط الآخر.

← بين الفيلسوف " بول ريكور" أن الذات تقوم بمجهود مستمر لفهم ذاتها عبر إكتشاف معنى تجربتها المعاشة وذلك من خلال التوسط بالآخر، بالإضافة إلى المصادر السردية التي

تحمل معها تاريخ الماضي والحاضر والمستقبل، وهي لا تنفصل عن الذاكرة ومن خلال السرد يمكن خلق لحظة زمنية حاضرة.

← يميز الفيلسوف "بول ريكور" في الهوية السردية التي يقدمها كحل بين هوية ثابتة لا تقبل التغير، وهوية ذاتية تتغير وتبقى محافظة على ذاتها، وتتفاعل الهويتين مع مفهوم الغيرية لأن الهوية الذاتية تستدعي بالضرورة غيرية الآخر لدرجة إستحالة الفصل بينهما (الذات عينها كآخر)، فالآخر لا يشكل المقابل للذات بل يندرج ضمن الحميم لمعناها، وتتجلى هذه العلاقة الحميمية في أبعاد الغيرية التي تهدف للعيش المشترك بين الأنا والغير في قيم الصداقة والرعاية والعدالة، بحكم أن الصداقة والرعاية تمهد للعيش مع الغير في مؤسسات عادلة لرفع الظلم.

← تستمر الإنتقادات للمركزية المبجّلة للوعي والذات مع فلاسفة الراهن أمثال "إيمانويل ليفيناس" و"أكسيل هونيث"، باعتمادهما الإيتيقا كسبيل لتحدي الفلسفات المتمركزة على الذات ونقل الغيرية من القول إلى البراكسيس من خلال نبذ التهميش والإقصاء والإحتقار، نحو عطاء إنساني مؤسس على الصداقة، التسامح، السلام، التضحية والإعتراف، من خلال تبادل المحبة والحق والتضامن.

← رغم الخطابات الفلسفية الداعية للإنفتاح على الآخر وإحلال السلام والتعايش مع الآخر تأسيسا للغيرية، إلا أن جائحة كورونا(كوفيد 19) نخرت جمالية الحياة، وأجبرت الإنسان على تكييف علاقاته وصلاته الإجتماعية مع هذا الوضع الجديد، وأعادت تشكيل العلاقات الإجتماعية من خلال ممارسات ثقافية جديدة، هذا ما يدعو إلى إعادة النظر مرة أخرى في بناء واقع حقيقي وتحول إنساني كبير، غير واضح المعالم في علاقة الذات بالغير، الأمر الذي يستدعي قراءة جديدة للعلاقات البينذاتية وعليه نتساءل: ما موقعنا نحن ضمن هذه التحولات؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا. قائمة المصادر:

أ.بالعربية

1. بول ريكور، **الوجود والزمان والسرد**، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1999،1.
2. بول ريكور، **من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)**، تر: محمد براءة و حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية مصر، ط1، 2001.
3. بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2005.
4. بول ريكور، **صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)**، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، لبنان، ط1، 2005.
5. بول ريكور، **الزمان والسرد (الزمان المروي)**، تر: سعيد الغانمي، ج3، دار الكتاب المتحدة الجديدة، ط1 2006.
6. بول ريكور، **الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)**،ج1، تر: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، بيروت، ط1، 2006.
7. بول ريكور، **الزمان والسرد (الزمان المروري)**، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد بيروت، ط3، 2006.
8. بول ريكور، **بعد طول تأمل، السيرة الذاتية**، تر: فؤاد مليت، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2006.
9. بول ريكور، **(الذاكرة، التاريخ، النسيان)**، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان ط1، 2009.
10. بول ريكور، **حي حتى الموت متبوعًا بشذرات**، تر وتقديم: عمارة الناصر، مملكة الفكر الجديد، لبنان، ط1 2016.

ب.بالأجنبية

1. Paul Ricoeur ,**Le conflit des interprétation, Essais d'herméneutique**, aux édition du seuil, paris, 1969.

ثانيا. قائمة المراجع:

باللغة العربية:

1. أبو نصر الفارابي، **أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
2. إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط** ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي الكويت، ط3، 1996.
3. أحمد عبد الرحيم أبو زيد، **عن الصداقة لشيشرون**، مكتبة الآسرة، وزارة الثقافة، هيئة الكتاب، (د ط)،(د س).
4. إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية**، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1970م.
5. أرسطو طاليس،**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ،ج2، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية القاهرة،1924 .
6. أفاية محمد نورالدين، **الغرب، المتخيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.
7. أكسل هونيث، **التشيؤ (دراسة في نظرية الإعتراف)**، تر: كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، الجزائر، ط1 2012.
8. أكسيل هونيث، **الصراع من أجل الإعتراف(القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية)**، تر:جورج كتّورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
9. أوغسطين، **مدينة الله** ،ج1 ، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق ، بيروت، ط2، 2006 .
10. ايمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: فتحي الشنيطي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1969.
11. ايمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، تر: **جلال الدين بدله**، معابر للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1 2014.
12. برتراندراسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول ، تر: زكي نجيب محمود ، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، 2010.
13. بلوتارك فلوطرخوس، **تاريخ و أباطرة وفلاسفة الإغريق**، المجلد3، تر: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2010.

14. توفيق الطويل،**الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1967.

15. جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، تر: عادل العوا، ط1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2001.

16. جان بول سارتر، **الوجود والعدم(بحث في الانطولوجيا الظاهراتية)**، تر: عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1966.

17. جنات بلخن، **السرد التاريخي عند بول ريكور**، دار الأمان، الرباط ، ط1، 2014.

18. جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ،2013.

19. جول سيمون، **الواجب**، تر: محمد رمضان، طه حسين، ج2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط2 2010.

20. جويل هنسل، **من الوجود إلى الغير**، تر: علي بوملحم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008 .

21. حنة أرندت، مارتن هيدغر، **رسائل حنة آرندت ومارتن هيدغر 1925**–1975، تر: لشهب، جداول بيروت، ط1، 2004.

22. الدراجي زروخي، **فنيات الخطاب الفلسفي**، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ط1، 2019.

23. دومينيك وولتون، **الاعلام ليس تواصلا**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

24. روني ديكارت، **تأملات متافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ط1، 1991.

25. الزواوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)**، دار الطليحة بيروت، ط1، 2012.

26. زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، تر: حجاج أبوجبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 2017.

27. سلمى بالحاج مبروك، **إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس أو الأنا حارس للآخر** مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2015.

28. سنوسي فضيلة، **الأخلاق التطبيقية عند ايمانويل ليفيناس**، مجلة متون، كلية الآداب واللغات والفنون وكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة د.مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر المجلد7، العدد01، 2014.

29. سيغموند فرويد، الأنا والهو، تر: عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط4 ،1982.

30. شوقي الزين محمد، **الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)**، منشورات الإختلاف، ط1 2008.

31. عادل مصطفى، **فهم الفهم (مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)** مؤسسة هنداوي، (د ط) ،2018.

32. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات ، الكويت، ط2، 1976.

33. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة مطبوعات القلم،الكويت، ط2، 1979.

34. علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2016.

35. فاليري لينيني، **فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة** ، تر: زياد الملأ، دار الطليعة الجديدة سوريا، ط1، 1997.

36. فتحي المسكيني، **التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من عصر التأويلي** للعقل، جداول ، بيروت، ط1 2011.

37. فردريك نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: ياسمينة بريهوم، دار الألمعية، قسنطينة، ط1، 2003.

38. فردريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت (د ط)، 1971.

39. فردريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، تر: علي المصباحي، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2006.

40. فؤاد كامل، **الغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية**، دار المعارف، مصر، (د ط)، (د س).

41. فوزي لحمر، جمال سعادنة: **الذات في الفلسفة الغربية من الإنعتاق إلى الانغلاق**، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة، جامعة باتنة1، الجزائر، مجلد09 عدد05، 2020.

42. القديس أوغسطين، **إعترافات** ، تر: يوحنا الحل، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991.

43. كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي**، تر: راشد البراوي، النهضة العربية، القاهرة، (د ط)، 1969.

44. الكحلاني حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2004،1.

45. كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهايمرإلى أكسيل هونيث**، منشورات الإختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الجزائر، ط1، 2010.

46. كمال بومنير، **سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتمماعية والسياسية المعاصرة**، دار ميم للنشر، الجزائر ط1، 2019.

47. كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة، ط1، 2012.

48. كمال بومنير، **أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف**، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.

49. ليفيناس، **الزمان والآخر**، تر: جلال الدين بدله، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014.

50. مارتن هيدغر،**الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.

51. مارتن هيدغر، **إنشاد المنادى**، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1994.

52. ماركس أنجلز، **مراسلات ماركس وأنجلز**، تر: فؤاد أيوب، دار دمشقية ،(د ط)، 1981.

53. محمد بكاي، **أرخبيلات ما بعد الحداثة (رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق)** مكتبة مومن قريش، لبنان، بيروت، ط1 ،2017.

54. محمد بهاوي، **في فلسفة الغير**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013.

55. محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)**، منشورات ضفاف الأولى بيروت، 2015.

56. محمد ممدوح عبد الحميد، **فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون**، المكتبة المصرية، مصر، ط1 2015.

57. هيغل، **علم ظهور العقل**، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2001.

58. هانز جورج غادامير،**الحقيقة والمنهج**، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، دار أويا، ليبيا، ط1، 2007.

ب.المراجع بالأجنبية

1. Emmanuel Levinas **, totalité et infini, essai sur l'extériorité**, Martinus Nijhoff, France, 1971
2. Emmanuel Levinas , **le temps et l'autre**, Puf, paris,1985

ثالثا. الدوريات:

1. أسماء محمد محمد حلمي، **الوجه كآلية للتواصل عند إيمانويل ليفيناس**، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي "كيف تقرأ الفلسفة" جامعة الإسكندرية، مصر، المجلد5، العدد2، 2019.
2. أفراح ملياني، **الاتصالات والعلاقات الأسرية والاجتماعية في زمن كورونا**، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة، المجلد01، العدد04، 2020/12/15.
3. ألكسندر جوجاييف، **جدلية السيد والعبد من المدخل إلى قراءة هيغل**، تر: وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، الكويت، العدد 114 –115،(د س).
4. آمال كزيز، **ثقافة الحجر الصحي في ظل وباء كورونا covid 19، دراسة ميدانية على عيينة من الخاضعين للحجز الصحي في فندق مزافران، (العاصمة الجزائر)**، مجلة الأكاديمية في البحوث الاجتماعية، المجلد01، العدد02، 2020.
5. بورزاق يمينة، **كورونا بين مخاوف الأنا وواجب الغيرية**، سلسلة الأنوار، المجلد12، العدد1، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر، 2022/05/20.
6. حسام الدين فياض، **أكسيل هونيث والاعتراف بالآخر(نحو نظرية نقدية جديدة في قبول الآخر)**، مجلة فكر الثقافية 30–09–2021.
7. حلوز جيلالي، **علاقة الأنا والأخر في فلسفة جون بول سارتر**، مجلة لوغوس، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، المجلد6 ،العدد7، 2018.
8. حمادي عبيد، **حوارية الفهم عند هانز جورج غادامير**، مجلة مؤمنون بلا حدود، 2019.
9. حنان حطاب، **هيرمينوطيقا المحكي عند بول ريكور**، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 03، العدد 08 ديسمبر .2018
10. حنان دحماني **نظرية الإعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع (أكسيل هونيث نموذجًا)**، مجلة دراسات،المجلد8، العدد6، .2017
11. خضر إ . حيدر، الذات عينها كآخر للفيلسوف بول ريكور (الفصل المستحيل بين الأنا والغير)، ملف الذاتية الغيرية مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، بيروت، العدد 10، 2018.
12. ساري حنفي، **عالم ما بعد كورونا : نحو تحويل المحنة إلى إمكانات خلاقة ؟**، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية ، العددان 49–50، شتاء ربيع 2020.

13. سامي غابري، **صورة الآخر في إتيقا بول ريكور**، مجلة الحوار الثقافي، العدد 02.

14. سرير أحمد بن موسى، **هرمينوطيقا الذات عند بول ريكور**، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة احمد بن أحمد وهران2، المجلد12، العدد1، 2017.

15. عبد السلام شرماط، **قراءة في كتاب : ثقافة ما بعد الكورونا الفيروسات الثقافية (المواجهة والعلاج والطريق نحو المستقبل)**، مؤمنون بلا حدود، 23 مارس2022.

16. عبد الله السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور: الهوية السردية والذاكرة الحية**، مؤمنون بلا حدود، 09 يوليو 2014.

17. عثمان الكعشمي، **ظلال كورونا: منظور سوسيو – تاريخي**، مؤمنون بلا حدود،8 نوفمبر2022 .

18. علي قيصر، **إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة**، مجلة الإستغراب، العدد10، بيروت، شتاء 2018 .

19. غيضان السيد علي، **الغيرية في التفكير الغربي بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر**، مجلة الإستغراب، العدد10، السنة الرابعة شتاء 2018.

20. غيضان السيد علي، **الغيرية والتجلي المقدس لوجه الآخر عند لفيناس**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،5 يونيو 2018.

21. غيضان السيد علي، **جدل الأنانية والغيرية في زمن الكورونا (رسالة الفيروس الأخلاقية)**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 29 أفريل2020.

22. غيضان السيد علي، **الغيرية في التفكير الغربي (بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر)**، مجلة الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، لبنان، المجلد4، العدد10، 2018.

23. فاطمة فرفودة: **أكسيل هونيث، براديغم الإعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية**، مجلة مقاربات جامعة عباس عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد8، العدد01، 2021.

24. فتحي المسكيني، **ضمن مقدمة مجلة الفلسفة والغيرية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 42-43، 2007-2008

25. فضيلة سنوسي، **أزمة الغيرية في الفلسفة المعاصرة، سؤال الاعتراف والمسؤولية عند إيمانويل ليفيناس**، مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، جامعة الدكتور طاهر مولاي سعيدة (الجزائر)، المجلد 7، العدد3، 2022./12/20 .

26. كريم حسن الجاف، **إشكالية فهم الآخر في بواكير ما بعد الحداثة(المقارنة الفينومينولوجية)**، مجلة الفلسفة، العدد17، بغداد، 2018

27. كمال بومنير، **الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسيل هونيث**، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات المجلد11، العدد41، يوليو2022.

28. مجاهد عبد الناصر، **مفهوم الغيرية عند هوسرل** ، مجلة لوغوس، مخبر اللسفة وتاريخها، جامعة وهران2، المجلد5، العدد 08، 2017.

29. محمد بكاي، أخلاقيات التعامل مع الآخر تأملات في فلسفة الغيرية عند ايمانويل لفيناس، مجلة دراسات، عمان، المجلد1 ، العدد46، 2015.

30. محمودي خليفة، بهادي منير، **الغيرية في الفلسفة الغربية من القول إلى البراكسيس**، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران2، الجزائر، المجلد8، العدد1، 2021.

31. مراد وهبة، **ملاك الحقيقة المطلقة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1999.

32. مصطفى بن تمسك، **الذات المتعددة لدى بول ريكور**، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط المغرب، العدد 6، 2015.

33. مصطفى سيد أحمد صقر، **نظرية الدولة عند الفارابي**، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، (د ط) 1989.

34. مصطفى كامل فرحات، **صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغر(حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا)** مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007 .

35. معمر بوعزة، سواريت بن عمر، **الذات والانفتاح على الأخر في فلسفة بول ريكور**، مجلة رفوف مخبر المخطوطات، جامعة أدرار، الجزائر، المجلد10، العدد01، جانفي 2022.

36. موالك فطيمة، الزاوي الحسين، **أخلاق الحوار عند ايمانويل ليفيناس**، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد05، العدد03، جوان2022.

37. موسى عبد الله ، **المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي (من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية)**، ابن نديم للنشر والتوزيع، الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، ط1 2013.

38. ميلود بلعالية دومة، **تأويلية الذات و تجربة الإختلاف عند بول ريكور**، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف الجزائر المجلد1، العدد4، سبتمبر 2017.

39. نابلي بوعلي، **بول ريكور والفلسفة**، منشورات ضفاف، الرباط، ط1، 2013.

40. نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط1، 1998.

41. الهاشمي إيمان، العربي ميلود،**أكسيل هونيث جدلية الذات والآخر بين الاعتراف والاحتقار**، مجلة مقاربات فلسفية، جامعة عبد الحميد ابن باديس، الجزائر،المجلد8، العدد01، 2021.

رابعا. الموسوعات والمعاجم:

1. إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1982.
2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب**، ج5، دار صادر، ط 2، 2003.
3. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 2002.
4. جلال الدين سعد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس (د ط)، (د س).
5. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، مادة العدالة ،الشركة العالمية للكتابة، بيروت ، لبنان، (د ط) 1994.
6. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ج1، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982.
7. جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.
8. الريس شارل حلو، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1992.
9. عبد المنعم الحنفي، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية** ، مادة الأنا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 2000.
10. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007.
11. ميخائيل أنورد، **معجم المصطلحات**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.

خامسا: الرّسائل الجامعيـة:

1. أحمد مونيس، **التأصيل الفلسفي لنظرية الإعتراف في الخطاب الغربي المعاصر(أكسل هونيث نموذجا)** رسالة دكتوراه، إشراف برياح مختار، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران2، 2017-2018.

2. رباني الحاج، **العدالة والقيم الإنسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز – بول ريكور**، أطروحة دكتوراه، إشراف بوزيد بومدين، كلية العلوم الاجتماعية جامعة السانية، وهران، 2011–2012.

3. العربي ميلود، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر** ، رسالة دكتوراه منشورة، إشراف مزيان بن شرقي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2010–2011.

4. فايزة شرماط، **فلسفة الأخلاق عند بول ريكور**، مذكرة ماجستير، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.

5. فيروز سيفي، **أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز**، أطروحة دكتوراه، إشراف الدراجي زروخي، قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة 2020–01–23.

سادسا: الويبوغرافيا

بالعربية

1. بتول زين الدين، **كورونا بين " الأنا" و" النحن" من انا؟ لإعادة النظر فالمنظور** http://baytalikma.alnews.

2. **فيروس كورونا كيف أظهر السمات الثقافية للشعوب (2020)**، www.bbc.com/arabic/vert-cul 52119910

3. محمودي خليفة، **كورونا والفلسفة وافد الشر من منظور لا علمي.** http://www.lagora.univ-oran2.org

4. نورالدين السعداوي، **العلاقات الانسانية زمن الكورونا:** من الترابط إلى التفكك. https/www.diae.event

5. يوسف أشلحي، **تأويل الهوية في فلسفة بول ريكور ، قراءة في كتاب الذات عينها بوصفها آخر**، مركز نماء للبحوث والدراسات، 28 مارس، http/ / www.nama.center.com.

ب.بالأجنبية

1. arm wikipedia org.
2. https://www.kasakess.com
3. mayoclinic.org.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الموضـــــــوع	الصفحة
شكـر وتقــدير	
إهـــــداء	
مقدمة	أ-هـ
مقاربة مفاهيمية	
تمهيد	02
أولا: مفهوم الغيريـة	02
ثانيا: مفهوم الغير	04
ثالثا: مفهوم الآخر	05
رابعا: مفهوم الأنا	06
المرجعية الفكرية والفلسفية لبول ريكور	11-10
الفصل الأول: جينيالوجيا وأركيولوجيا الغيرية	
تمهيد	13
المبحث الأول: حفريات الغيرية	38-16
المبحث الثاني: سؤال الغيرية في الأقطاب الفلسفية المعاصرة (الجنيالوجيا-الهيرمينوطيقا- الفينومينولوجيا)	53-39
المبحث الثالث : مركزية الأنا وإحتقار الغير	64-54
خلاصة الفصل	65
الفصل الثاني: مشروع الغيرية في فلسفة بول ريكور	
تمهيد	67
المبحث الأول: ديالكتيك التمركز حول خطاب الذات	83-68
المبحث الثاني: شروط تأسيس الذات لدى بول ريكور	107-84

المبحث الثالث: أبعاد الغيرية (الأنا (الرعاية، الصداقة، العدالة) الغير)	122-108
خلاصة الفصل	123
الفصل الثالث: الغيرية بين الرهانات والآفاق	
تمهيد	125
المبحث الأول: ايمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية	140-126
المبحث الثاني: مخرجات الغيرية (أكسل هونيث نموذجًا)	159-141
المبحث الثالث: جدلية الأنانية والغيرية في زمن الكورونا (Covid-19)	178-160
خلاصة الفصل	179
☒ خاتمة	182-181
☒ قائمة المصادر والمراجع	193-184
☒ فهرس الموضوعات	196-195
☒ الملخصات	

الملخص

الملخص:

طرح الفيلسوف **بول ريكور** أزمة الذات وفهمها وأعطى البدائل، بتصحيح الأخطاء التي ارتكبتها الفلسفات المتعالية وزيف الوعي بالذات، لذا بحث في تأصيل الذات وقراءتها، فالهوية (الأنا) غير مكتملة إلا بوجود الغير، والغيرية هي أصل الوجود، هكذا أعاد موقعة الغيرية بين الذات والجماعة التي تفرض العيش المشترك، فلا انفصال بين هوية الذات وهوية الغير، فالذات عينها كآخر وتحقيق السعادة يكون في ظل بناء علاقة صداقة، ومحبة وتعاطف، دون تبعية أحدهما للآخر والجحيم يكون في العزلة والهروب من الآخر، فعلى كل هوية التخلص من تعاليها ونرجسيتها والدخول في عالم البينذاتية، والتداخل بين الهويتين (الأنا/الغير)، تبرّره الهوية السردية من خلالها يتم نقل الخبرات والموروث الثقافي، في شكل قصصي يثير تاريخًا مشتركًا واسترجاع آلام ومعاناة وعلاج الذاكرة المجروحة، يقتضي الصفح والعفو والتسامح مع الغير لتحقيق غيرية بأبعاد إيتيقية وفق قيم الصداقة والرعاية والعدالة.

كلمات مفتاحية:

الذات، الوعي، الغير، الغيرية، العيش المشترك، الهوية السردية.

Abstract:

The philosopher **Paul Ricœur** evoked the crisis of the self and its understanding, proposing alternatives that correct the errors committed by transcendental philosophies and the falsity of self-consciousness. Self as other and the realization of happiness is achieved in the light of togetherness lif, of friendship, love and sympathy, without subordination of one to the other. Between the two identities (ego/other), narrative identity is justified through the transmission of experiences and cultural heritage in a narrative form that evokes a shared history, recovery, pain and suffering, and the processing of wounded memory requires, forgiveness, grace and tolerance with others to achieve an otherness with ethical dimensions according to the values of friendship, care and justice.

Key words:

Self, consciousness, Other, Otherness, Togetherness Life, Narrative Identity.