فلسفة بول ريكور بين الوساطات و المنعطفات

الدكتور زهير الخويلدي

تونس 2020

فلسفة بول ريكور بين الوساطات و المنعطفات

د.زهير الخويلدي

لقد أجرى بول ريكور جملة من الحوارات التي لم تنقطع بين الفلسفة والأدب والعلوم الانسانية والاجتماعية والقانون والعلوم السياسية والأنثربولوجيا والتاريخ والسوسيولوجيا والتحليل النفسي والبيولوجيا وجسد أحسن ما يكون الكتابة الفلسفية العابرة للمناهج وبين الحقول والدول واللغات والأديان عندما وقع نصوصه بأكثر من لغتين الفرنسية والأنجليزية مع دراية بالمانية والاغريقية واللاتينية وحينما حرص على تشييد تأويلات نقدية بنائية للنصوص الأصلية التي تحاور معها

قد تطرق الى جملة من المشاكل المهمة في الفلسفة مثل الذاكرة والتاريخ والاعتراف والارادة والقدرة والعدالة ونزلها وسط تقاليد فلسفية عريقة مثل الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا والسردية والبنيوية والفلسفة التحليلية والإيتيقا وأثار من خلالها جملة من المشاكل الراهنة جدا على غرار الهوية والشر والعنف والنسيان والاستعارة والزمان والحياة والفعل والتقنية والحوار والصفح

لقد وجه ريكور بحوثه لمعالجة أزمة الذات واقصاء الغير ومرض الهويات وتصادم الحضارات وعنف السياسي وحدود العادل واستعصاء الترجمة

لقد استنجد بالوساطة والمخيال والرمز والهوية السردية والنظرية النقدية والنظرية الاجتماعية والفكر الايتيقي الحضارات والعيش السوي وحق الضيافة اللغوية والتسامح والانصاف والمسؤولية والاقتدار مِفْتَاحًا للمطبات العنيدة والمضيقات المحرجة والغيرية والاعتراف المتبادل وحوار

أستاذ جامعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، رقّادة ، القيروان، الجمهورية التونسية. أستاذ مبرز ودكتور وكاتب فلسفي وباحث أكاديمي. ينشط في العديد من المؤسسات التابعة للمجتمع المدني ويؤثث دوريا عدة منتديات ثقافية وملتقيات فكرية في عدة جمعيات. يكتب بشكل مستمر في العديد من الصحف والجرائد والمواقع الإخبارية والثقافية والمجلات الفكرية العربية وشارك في العديد من الكتب الفلسفية الجماعية مع أكاديميين عرب ضمن أعمال تأليفية مشتركة. أصدر جملة من المؤلفات والكتب والدراسات والترجمات والمجلات

دار نشر رقمنة الكتاب العربي-ستوكهولم

فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات

تأليف د زهير الخويلدي

جامعة القيروان، كلية الاداب والعلوم الانسلانية، رقادة، الجمهورية التونسية، 2020

الكتاب: فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات

المؤلف: د. زهير الخويلدي

الطبعة الأولى 2020

ISBN: 978-91-89273-18-4

الإيداع القانوني لدى المكتبة الملكية السويدية: 2020-09-26-17-20

الناشر: رقمنة الكتاب العربي- ستوكهولم

السويد، ڤاسترا جوتالند

هاتف: 0046790185518

البريد الإلكتروني: digitizethearabicbook@hotmail.com

جميع الحقوق محفوظة لدى دار رقمنة الكتاب العربي-ستوكهولم، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تقليده، أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق من الناشر.

إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي الكاتب ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر. والمؤلف هو المسؤول عن المحتوى.

الإهداء:

الى طلبتي الأعزاء المثابرين على درب المعرفة

وكل مريدي الحكمة في زمن اللاّحكمة

التصدير:

" الوعي ليس أصلا ، ولكنه مهمة"

" ان الثقافة اذ هي تؤول العالم فإنها تغيره"

" ان مهمة الهرمينوطيقا هي أن تفسر العالم في مواجهة النص"

"لا توجد علاقة أصلية بين الكلمة وما تمثله، إن معنى الكلمة معطى بل هو شيء يتوجب تاسيسه"

"التقدم في الحياة ليست عملية اكتساب، بل عملية تخل"

" العذاب خاص، الصحة عمومية"

" دون خيال ، تبدو الحياة ظاهرة بيولوجية"

" الحركة التي تهدم من غير توقف نقطة انطلاقتها هي الوعي، ولا تستند الى ذاتها الا عند النهاية"

"أن أبحث عن الحقيقة يعني أن أاتطلع الى أن أقول قولا صالحا لكل الناس وأن يتعقل الوجود ذاته في نفسي، ذاك هو مرادي من الحقيقة. وهكذا فإن البحث مشدود بين تناهي تساؤلي وانفتاح الوجود"

" الهرمينوطيقا فهم يلاحق كل شيء"

" الرمز هو ما يدعو الى التفكير"

" اذا كانت الحياة غير دالة في أصلها، فإن الفهم سيكون غير ممكن أبدا"

" الشهادة تشكل البنية الأساسية للمرور بين الذاكرة وبين التاريخ"

مقدمة:

يمكن أن يعتبر بول ريكور (1913-2005) فيلسوف المنعطفات المعرفية بامتياز ، بما أنه قد حرص على الانخرط باكرا في التغيرات التاريخية العاصفة التي حدثت في أوروبا والعالم ودشن منذ الآربعنيات مسارا حافلا من التحولات الحاسمة والتي بدأها بالمسيحية الاشتراكية ثم انتقل الى الوجودية الشخصانية وبعد ذلك جمع بين التأملية التفكيرية والتاريخانية الاجتماعية ومارس الأنثربولوجيا الفلسفية وسرعان ما انتقل الى المنهجية الرمزية والارادوية وتبنى المنهج الوصفي في الفنومينولوجيا واشتغل بالتأويل الهرمينوطيقي وفجر حدث الاستعارة الحية في الدراسات الأدبية بعد اقتحامه فضاء المنعطف الألسني وأقحم السردية بين الزمانية والمعقولية واهتم بالمقاربة التفاعلية في العلوم الانسانية ثم أتى الى ابستيمولوجية المعرفة والمناهج التحليلية والتداولية والمنعطف الايتيقي وتفطن لتبعاتها على الذاكرة والاعتراف والأمل والاقتدار والصفح.

لقد قرأ الحلقة التحليلية النفسية في نسختيها الفرويدية واللاكانية عبر حلقة التفسير والتأويل وفتح الأبواب أمام المعارف المنتجة والمناهج المطبقة في السوسيولوجيا لتطعيم الأنثربولوجيا الفلسفية.

لقد دشن العصر الهرمينوطيقي للعقل الفلسفي وأعاد الى الأذهان رحلة البحث عن الأزمنة الغابرة عبر وساطة المخيال والسرد والتذكر ولكنه ما لبث أن استشرف الأفق الايتيقي للمنظومة القيمية واقتحم الأرضية التحليلية لفلسفة الفعل واستند على النظرية التداولية بغية اعادة التفكير في الحق.

لقد أجرى بول ريكور جملة من الحوارات التي لم تنقطع بين الفلسفة والأدب والعلوم الانسانية والاجتماعية والقانون والعلوم السياسية والأنثربولوجيا والتاريخ والسوسيولوجيا والتحليل النفسي والبيولوجيا وجسد أحسن ما يكون الكتابة الفلسفية العابرة للمناهج وبين الحقول والدول واللغات والأديان عندما وقع نصوصه بأكثر من لغتين الفرنسية والأنجليزية مع دراية بالمانية والاغريقية واللاتينية وحينما حرص على تشييد تأويلات نقدية بنائية للنصوص الأصلية التي تحاور معها.

لقد تطرق الى جملة من المشاكل المهمة في الفلسفة مثل الذاكرة والتاريخ والاعتراف والارادة والقدرة والعدالة ونزلها وسط تقاليد فلسفية عريقة مثل الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا والسردية والبنيوية والفلسفة التحليلية والإيتيقا وأثار من خلالها جملة من المشاكل الراهنة جدا على غرار الهوية والشر والعنف والنسيان والاستعارة والزمان والحياة والفعل والتقنية والحوار والصفح.

لقد وجه ريكور بحوثه لمعالجة أزمة الذات واقصاء الغير ومرض الهويات وتصادم الحضارات وعنف السياسي وحدود العادل واستعصاء الترجمة ولاتسامح الأديان وشمولية السلطة وأداتية العقل وعطوبية الارادة وعذابات الجسم ومأثرية البؤس واستبداد الصورة وجراحات الذاكرة.

لقد استنجد بالوساطة والمخيال والرمز والهوية السردية والنظرية النقدية والنظرية الاجتماعية والفكر الايتيقي والغيرية والاعتراف المتبادل وحوار الحضارات والعيش السوي وحق الضيافة اللغوية والتسامح والانصاف والمسؤولية والاقتدار مِفْتَاحَا للمطبات العنيدة والمضيقات المحرجة.

فكيف يمكن اعتبار بول ريكور فيلسوفا ومسيحيا في ذات الوقت؟ ماذا ترتب عن مقارنته بين القاعدة والطبيعة وبين الحرية والضرورة؟ وما الفائدة من حوارات تجري بين الخيال والمجتمع واللغة والتاريخ؟ بأي معنى أدخل اليوتوبيا للرد على تشدد الايديولوجي فاتحا في جدارات الواقع نوافذ من أجل الممكن وخالقا آفاق الأمل بالرغم من انسداد التاريخ ونهاية الحداثة وموت الانسان واكمال الفلسفة خدماتها للمجتمع مع اكتمال النسق؟ هل بول ريكور هو مفكر المؤسسات العادلة؟ لماذا وضع المؤسسات بين العادل والحسن؟ وكيف يتمكن السياسي من صناعة القرار العادل؟ متى أصر على سد الفجوة بين الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية ؟ وماذا وجد في هذا التقارب الحاصل بين الفنومينولوجيا والفلسفة التحليلة ؟ وأي معاول منهجية ومقاربات استشكالية جعلته يغرم بها ؟ وماهي المراجعات الكبرى التي قام بها في مستوى فلسفته الهرمينوطيقية بعد ذلك؟

- الفصل الأول تحرك حول الأبواب التي سلكها بول ريكور قصد دخول **الفنومينولوجيا** والمكاسب التي تحققت له أثناء تلمذته الفلسفية والحدود التي رسمها للنظرية والتطبيقات.
- الفصل الثاني فحص **الهرمينوطيقا** من جهة أصولها وأسسها ومن جهة تحولاتها ومآلاتها دون إهمال أبعادها الوظيفية ومقاصدها راصدا زمن انتقالها من المعرفة إلى الوجود.
- الفصل الثالث اشتغل على المنعطف اللغوي وركز على مفهوم **الاستعارة** في مظاهر ضعفه وسوء استعماله ومواطن قوته وارتباطه بالحياة وفائض المعنى والخطاب والنص.
- الفصل الرابع يتطرق إلى التفريق بين **الخيال** من جهة المفرد و**المخيال** من جهة الجمع والى اعتباره فكرة ناظمة لمختلف المقاربات والمباحث التي تعكس البعد الجمالي.
- الفصل الخامس حلل المنعطف السردي وما تطلبه **الحدث التاريخي** من رصد لأسباب الأفول والانتقال نحو الدفاعات عن القص وحرص على استعادته والتفكير في المصير

وتطرق إلى الفوارق بين التاريخ السردي والسرد التاريخي واعتمد على الفلسفة السردية والذكاء السردي بغية التقاط معنى الحدث ومواجهة اللاّمعقول والعبثية.

- الفصل السادس خصص لتتبع مسارات **العلمنة** بين المعرفة الفلسفية والإيمان الديني ضمن المنعطف النقدي الذي اشتغل على محاور الديني والسياسي والأزلي والدنيوي وخاض في مسالة عويصة وشائكة ظلت من المقدسات التي لا تقبل التنسيب والتعديل وتتمثل في التفريق بين العلمنة والعلمانية واللائيكية وما تقتضيه من بحث أنثربولوجي حول تاريخية المعتقدات ودنيوية المقدسات والتعادل الايتيقي بين الإيمان واللاايمان.

- الفصل السابع دار حول المنعطف القانوني ضمن السجل الحقوقي وما اقتضاه من معالجة هرمينوطيقية **للوعود** وفتش عن مفاهيم سياسة مختلفة للزمن الراهن بين سياسة **الاعتراف** وإنصاف **العدالة**.

- الفصل الثامن اقتحم ميدان **الإيتيقا** من حيث هي فلسفة أولى بين هيدجر وليفيناس وريكور واشتغل على تجديد القيم الاخلاقية مثل مفاهيم الفرينوزيس **والتعقل والعزو في ترشيد الفعل البشري نحو السعادة.**

- الفصل التاسع تضمن سفرا فكريا مشوقا بين البيولوجيا وعلوم الدماغ والنظرية **العرفانية** لكي يفسر تطور البيوإتيقا بين المعالجة الوضعية والقاعدة المعيارية ويقتحم المنعطف **الطبي**.

-الفصل العاشر دشن المنعطف **الأسكاتولوجي** بالبحث عن المطلق ضمن التمييز بين الإقرار و**الشهادة** وفق إشكالية هرمينوطيقية تخوض تجار بالمعنى على حافة اللانهائي.

فكيف انتهى بول ريكور إلى معالجة النقاط الاستشرافية في النسق الفلسفي الراهن؟ وماهي جملة المفاهيم التي اشتغل عليها والنظريات الفكرية التي بلورها والنتائج المعرفية التي حصل عليها والمقاربات الإيتيقية التي عالج وفقها مجموعة من المشاكل الراهنة التي أثيرت في الفضاء العمومي وعجلت ب**الفيلسوف الملتزم** للتدخل وممارسة الحكمة العملية والتعقل الكوني ضمن افق المواطنة العالمية والمدينة الكونية؟

الفصل الأول:

فنومينولوجيا الذات بين الوعي بالعالم والوجود مع الغير

استهلال:

" في العمق، ولدت الفنومينولوجيا منذ أن وضعنا جانبا، بشكل مؤقت أو دائم، مسألة الوجود، وتناولنا، كمشكلة مستقلة، طريقة ظهور الأشياء."1[1]

لقد دشن الفيلسوف وعالم الرياضيات الألماني أودموند هوسرل 1859-1938 الحركة الفلسفية التي اصطلح على تسميتها فنومينولوجويا والتي ارتكز منهجها بالأساس على رد المعطيات إلى الوعي واستخلاص الفلسفة من الميتافيزيقا التي أضاعت طريق الذهاب إلى الأشياء في حد ذاتها. لكن هذه الفلسفة ظلت تدور في فلك البيذاتية تقوم بتمجيد التمثل وتعرف الوعي بالعالم بواسطة القصدية وتسعى لكي تشكل المنهج الوصفي الأكثر صرامة ودقة بالنسبة للظواهر وتمنع نفسها عن الالتقاء بالغير كماهو في حد ذاته. لقد أحدثت محاضرة أدموند هوسرل من على مدرج السوربون سنة 1929 والتي جاءت بعنوان "تأملات ديكارتية" رجة في صف الفلسفة الفرنسية وأثرت بقوة على أبحاث ليفيناس وسارتر وغاستون برجر.

بيد أن طرافة الفنومينولوجيا في الساحة الفرنسية أنها اصطبغت بالمنحى النفسي عند موريس مرلوبونتي وجسدت تأثير هوسرل من خلال هيدجر على ليفيناس وسارتر وريكور ودريدا. احقاق للحق ينبغي القول بأن الفنومينولوجيا مثلت في بداية القرن العشرين وعيا جديدا بالأزمة التي يعاني منها العالم ودشنت محاولة جدية للتفكير في الأزمة واستفاقة فلسفية مهمة بغية البحث عن مسارات مستحدثة تتعقل الأحداث وتشخص الوضعية وتقوم الأنساق وتنشر الأمل والانعتاق. وبالتالي" من المهم أن نرى أن الفنومينولوجيا تمثل بالنسبة لبعض الفرنسيين المحاولة الوحيدة الصارمة (لا يتم اعتبار الفلسفة التحليلية مطلقا في هذا السياق) لإحياء الفلسفة بعد نهاية الميتافيزيقيا"2[2]. لقد سعت الفنومينولوجيا إلى تخطي العديد من الأزواج الميتافيزيقية ضمن تأليف جدلي بينهما على غرار ثنائيات الطبيعة والقانون ، وكذلك الجسد والنفس، ثم التجريبية والعقلانية، وأيضا الإنسان والعالم، والذاتي والموضوعي ووجهت الأنظار الى الخبرة المعيشة والحياة اليومية وقضية المعنى والقصدية والبيذاتية والعالم المشترك وأعلنت الحرب على الوضعانية والعلموية. من المعلوم أن علاقة بول ريكور بالفنومينولوجيا وثيقة وبدئية في حياته الأكاديمية وخاصة

[1] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.,p141.

[2] Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1993, p83

حينما ترجم عن الألمانية "أفكار توجيهية من أجل فنومينولوجيا أدموند هوسرل"3[3] وقدمه إلى الجمهور الفرنسي سنة 1950 وأعاد طبعه سنة 1985 عن دار غاليمار وبعد ذلك بسنة أي 1986 وجمع مقالات في كتاب عنونه "في مدرسة الفنومينولوجيا"4[4]، ثم أعيد طبعه عام 2004 عن دار فران. إن هذه النصوص المجمعة تنتمي الى سنوات التعلم الأولى ولقد تمحورت في معظمها حول هوسرل المؤسس الثاني للمدرسة بعد هيجل وضمت مقدمة الأفكار والتعليق على الترجمة والكريزيس5[5]. بيد أن المنهج الفنومينولوجي ظل يرافقه في الرحلة الفكرية الطويلة والشاقة وبقي وفيا له ويلتجئ اليه في كل مرة يجد صعوبة للتقدم في البحث ويظهر ذلك بوضوح في ثلاثية "الزمان والسرد" وفي قراءاته السياسية والدينية والأخلاقية ولقد ثمنه في "الذاكرة ، التاريخ ، النسيان"سنة 2000. والحق أن مجلة **دراسات ريكورية**[6] لم تخصص عددا مستقلا من أعدادها العشر المنشورة إلى حد الآن سنة 2019 يتناول مبحث الفنومينولوجيا على خلاف الهرمينوطيقا والاعتراف والإيتيقا والنظرية الاجتماعية وفلسفة الدين والغيرية وأزمة الذات والفلسفة التحليلية والمخيال السياسي والترجمة والعدالة والتحليل النفسي والتاريخ والايديولوجيا واليوتوبيا والأنثربولوجيا الفلسفية وفلسفة الذاكرة التي مثلت عناوين المجلة ، إلا أن مؤسسة **أعماق ريكور**[7] نظمت بالاشتراك مع مؤسسة أعماق ميشيل هنري[8] يومين دراسيين بتاريخ 13 و14 أفريل 2015 حول فنومينولوجيا الذات الحية9[9]عند بول ريكور وميشيل هنري شارك فيهما عدة مختصين على غرار جان غرايش. لقد طرح في حصة اذاعية معنونة بالفنومينولوجيا بوصفها معرفة الإنسان أجراها في18 ديسمبر 1957 الكيفية التي قطع بها تفكير أدموند هوسرل مع التقليد السائد في تاريخ الفلسفة وتحوله من واقعية المواضيع الى مثالية الوعي وتفتيشه عن إدراك الشكل الأكثر أولية في مضامين للوعي10[10]. لكن ما المقصود بالفنومينولوجيا ؟ كيف تم الانتقال بها مع مرلوبونتي من عالم المفارقة إلى عالم المحايثة؟ وهل ساعدت على اكتشاف قارة الغيرية في قلب الذاتية مع ليفيناس؟ وبأي معنى عمل ريكور على تطعم المباحث الفنومينولوجية بالعلوم الإنسانية والتأويل والسردية؟ وماذا حدث على صعيد الفلسفة لما تم وضع

[3] Husserl Edmond, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction et présentation par Paul Ricœur, édition Gallimard, Paris, 1950, réédition 1985.

[4] Voir Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, édition Vrin, Paris, 1986, réédition 2004.

[5] Krisis

[6] *Etudes Ricœuriennes*

[7] *Fonds Ricœur*

[8] *Fonds Michel Henry*

[9] Phénoménologie de soi vivant.

[10] Connaissance de l'homme - le vingtième siècle, La phénoménologie par Paul Ricœur, 1ère diffusion : 18/12/1957, Archive Ina-Radio France, lien : https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/la-phenomenologie-par-paul-ricoeur.

هرمينوطيقا ريكور بين فنومينولوجيا مرلوبونتي وايتيقا لفيناس؟ كيف ساعدت الفنومينولوجيا ريكور من التمييز بين الإرادي واللاإرادي؟ وماذا قدمت للايتيقا عند التقاطع بين الزمانية والسردية؟ وماهي الفوائد التي حصلت منها عند اعتمادها في تحليل الظاهرة الذاكرية وتجربة النسيان والمعرفة التاريخية؟ وكيف أدى ذلك الى تغطية فنومينولوجيا الذاكرة على ابستيمولوجيا التاريخ؟ وألا يجدر بالمرء رصد منعرج فنومينولوجي حاد للعقلانية السردية؟ لماذا ظل العقل الهرمينوطيقي يدور حول الفنومينولوجيا11[11]؟

ماهو في ميزان العقل عند بول ريكور ليس استعادة الفلسفة الفنومينولوجية بصورة تامة ومذهبية والاكتفاء بعرض فكري تحليلي لأبنيتها النظرية والتعرف على مصادرها وإنما استخدام المنهج الفنومينولوجي في وصف التراث ودارسة الواقع الذي يعيشه المرء والإحاطة بتطبيقاتها الممكنة في الشأن الانساني.

1- فنومينولوجيا المعنى عند أدموند هوسرل:

" لن تكون الفنومينولوجيا تجربة فقط بل هي تحليلا قصديا. انه مع موضوع القصدية يتم تعريف الفنمومينولوجيا المتعالية من حيث هي فلسفة معنى"12[12]

يعتبر أدموند هوسرل عقدة الفنومينولوجيا، فهو المؤسس الرسمي حسب معظم مؤرخي الفلسفة لهذا التيار المعاصر من جهة أولى ولكنه يعد من جهة ثانية المؤرخ المتتبع للارهاصات الفكرية التي وجدت عند الفلاسفة قبله وخاصة ديكارت ولابنتز وكانط وهيجل، وأيضا من جهة ثالثة أبحر في النهر الكبير التي تفرعت عنه أودية فنومينولوجية عميقة مثّلها هيدجر وغادامير ومرلوبونتي وليفيناس وريكور.
لم يكن هوسرل الفيلسوف الأول الذي تحدث عن الفنومينولوجيا فقد سبقه كل من لايبنتز وكانط في التطرق الى مفهوم الظاهرة13[13] وكان هيجل في كتاب فنومينولوجيا الروح14[14] قد أثار هذا الموضوع.
صحيح أن هيجل كان أول فيلسوف فهم الفنومينولوجيا بوصفها تفتيش وافي في مختلف أبعاد التجربة الانسانية ولم يحصرها في الحقل الابستيمولوجي مثل كانط وانما وسع دائرتها لتشمل الجمالي والديني والسياسي والايتيقي ولكن هذه الفنويمنولوجيا الهيجلية التي تجاوزها هوسرل تضمنت عنصرين مقلقين هما التراجيدي والمنطقي ، الأول بقي مرتبطا بالشغل الذي يقوم به السلب، في حين أن الثاني اقتصر دوره على التعبير عن الصلة الضرورية بين أشكال الروح في تطورها الموحد، وتبعا لذلك الظاهرة ليست المظهر الذي يسمح للكائن باستعادة المعرفة المطلقة. بهذا المعنى يعيب هوسرل على كانط وقوعه في

[11] Voir *Paul Ricœur l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.

[12] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p173.

[13] Phénomène (Erscheinung et non Schein)

[14] Hegel, *la phénoménologie de l'esprit*, 1807,

التأويل المثالي للمنهج واخفاء الاهتمامات الابستيمولوجية في النقد للأوصاف، ويلتقي في العمق بالاحاطة الفكرية بكل قطاعات التجربة التي أنجزها هيوم عندما وجه ذوقه نحو كل ماهو أصلي وممتلئ وحاضر دون اعتماد الرموز وأدرك الدلالات والأشياء والقيم والأشخاص. بيد أن هوسرل يرجع بالفنومينولوجيا الى ديكارت وجذرية الشك واكتشاف الكوجيتو ويسمح له الرد الفنومينولوجي لكي يتخلص من البديهيات المخادعة واليقينيات الزائفة ويصعد نحو الظاهرة الحقيقية والمظهر الأصيل ولم يعد الأنا أفكر يمثل الحقيقة الأولى التي تتبعها سلسلة من المبادئ المنطقية الضرورية كما وضعها ديكارت بل الحقل الوحيد الذي تترجم فيه الحقيقة الفنومينولوجية طموحاتها نحو امتلاك المعنى وتواجه ضمنه كل أشكال الحضور التي تتشكل منها ظاهرة العالم. على هذا الأساس لا تمثل الفنومينولوجيا التي شيدها هوسرل طفرة مفاجئة في الفلسفة وانماهي مواصلة منتظرة للترنسندنتالي عند كانط والأصلي عند هيوم والشك والكوجيتو عند ديكارت15[15]. لكن فنومينولوجيا هوسرل تتميز عن غيرها بوحدة المقصد ووضوح الطريقة وطرافة المواضيع المتناولة وإبراز نتائج التعامل مع الموقف الطبيعي والعلاقة القصدية بين الذات وعالم الحياة"16[16]. صحيح أن الفنومينولوجيا مشروع واسع ومترامي الأطراف ولا يمكن اختزاله في عدد قليل من الأشخاص وهو منهج أكثر منه مذهب وشهد تطبيقات عديدة من طرف علماء النفس واللغة على غرار بفاندر وجايجر وماكس شيلر وهارتمان وياسبرس وهيدجر ولكن أدموند هوسرل قد تفوق على كل هؤلاء المفكرين حينما نحت مفهوم الأفق واعتبر الفنومينولوجيا الفلسفة الأولى ومنحها لقب ملكة العلوم17[17]. حول هذا الموضوع يصرح:" لا شك في أن ظاهرة الأفق لها أهمية رئيسية بالنسبة لبحث هوسرل الفنومينولوجي... إن الأفق ليس هامشا صارما وإنما هو شيء يتحرك مع المرء ويدعوه إلى التقدم إلي الأمام "18[18]. لقد تميز كتاب الأفكار الأول بالنقد الشديد الذي وجهه هوسرل نحو النزعة النفسانية ومراجعته مفهوم المنطق ولكنه في الكتاب الثاني من الأفكار وضع تحت الاختبار المصطلحات الضمنية للمنهج الفنومينولوجي والتي لن يعلن عنها بوضوح إلا في القسم الخامس والسادس من البحوث وتجسدت في مفهوم القصدية ومصطلح الحدس المقولي وشكلت النظرية الفنومينولوجية للدلالة19[19]. ربما أول سؤال تطرحه الفنومينولوجيا مع هوسرل من خلال منهجية الوصف الإدراكي التي تعتمدها بديلا عن التفكير التأملي هو: على ماذا يدل فعل يدل؟ بعبارة أخرى: ماذا تعني الدلالة؟

[15] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p8.

[16] Thévenaz Pierre, Qu'est-ce que la Phénoménologie ?, *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, 1952, I, pp9-30, II, pp294-316.

[17] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p9.

[18] غادامير (هانز جورج)، **الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار أويا ، ليبيا، طبعة أولى، 2007. ص344.

[19] Théorie phénoménologique de la signification

لا تنطلق الفنومينولوجيا من ماهو صامت أثناء عملية الوعي بل من العلاقة التي تقيمها الذات مع الأشياء عن طريق العلامات وما تقوم ببلورته الثقافة المتكلمة ومن خلال إرادة القول من حيث هي حركة إشارة تميز الدلالة عن العلامات الأخرى وتفرق بين الكلمة والصورة وبين الدلالة الفارغة والدلالة التي يعمل الحضور الحدسي على تضمينها وتعيينها بواسطة التحليل القصدي20[20]. كما تذهب القصدية رأسا نحو المعنى وتعتبر الخاصية الملحوظة للوعي بأن يكون وعيا بشيء ما وذلك بالهروب من ذاته نحو استهداف الآخر عبر الفعل الدلالي الذي يتضمن أساسي القصدية، وتتكون من حركتين: الأولى المقصد الذي يذهب إلى المعنى بعد تحديد المعنى المقصود، أما المقصد الثاني فهو الذي يذهب نحو الحضور ويقع حله بالحدس ويكون الإدراك شكله الأساسي. هكذا تمثل الفنومينولوجيا طريقة للقطيعة مع الحس المشترك وتستمد معناها من التساؤل المفتوح بمعزل عن كل اختزال مدرسي وتشيد حركة فكرية تتخلص من ميتافيزيقا الزمن الأصلي وتضع مشكل الآخر وبعد المكانية وتعيد تأويل الكوجيتو عن طريق إنتاج معنى جديد للعالم وظاهريته21[21]. على هذا الأساس تفيد القصدية خروج الوعي عن ذاته والاتجاه نحو شيء ميعن يمكن أن يكون هذا المقص هو الواقع أو اللاّواقع أو الماضي أو المستحب أو المرغوب فيه أو المحكوم عليه، وهو ما يمكنها من تخطي المراوحة العقيمة بين النزعة الواقعية والنزعة المثالية وتتيح للموضوع بأن يتعالى على الوعي وصفيا ويكون داخل مجال الوعي عبر ظهوره لهذا الوعي قصديا22[22].

بيد أن هوسرل يمنح الوعي الأولوية بالمقارنة مع الأفعال القصدية الأخرى ويبتعد عن النزعة المنطقية السائدة في فلسفات النقدية للحكم ويعتمد نموذج الحضور "باللحم والعظم" في الواقع ويعول على إدراك المواضيع الأكثر ثباتا من أجل اكتشاف أفق الوعي وبنية إمكانياته من خلال التفكير في الزمانية ويقوده هذا الدرب إلى الاقتراب من تناول ثيمة الوجود في العالم الشهيرة23[23]. من هذا المنطلق أسس هوسرل فنومينولوجيا الإدراك بالتخلي عن طريق النظر الخاطف الذي تعبر عنه جدلية أصلية للمعنى والحضور ويتم توضيحه بالعلاقة بين الفارغ والممتلئ ، وتشتغل في عملية الإدراك ذاتها على استشراف وحدة المعنى التي تسمح بتحديد تدفق مظاهر الشيء24[24]. لقد أصبحت الفنومينولوجيا ممكنة حينما غادرت أفلاطونية المعنى المعقول التي تمخضت عن سجالها مع النزعة النفسية وراهنت على الحدس المحمول على ماهية الأفعال الواعية ومضامينها وتوصلت إلى التمييز بين التعبير والعلامة والدلالة وبين الفارغ والممتلئ من الدلالة وبين الحدس الحسي والحدس المقولي وتمكنت من التحرك في عملياتها على صعيد

[20] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p10.

[21] Voir Patocka Jan, *qu'est-ce que la phénoménologie,* traduit par Erika Abrams, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1988.166p

[22] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p13.

[23] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p14.

[24] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p11.

حدس الأيديوس Eidos25[25]. غني عن البيان أن الفنومينولوجيا تعمل جاهدة على تطوير نوع من النقد الذي يسمح لها من مواجهة النزعة العلمية الصارمة عند غاليلي التي تزعم تأسيس علوم دقيقة خالية من كل اعتبارات أخلاقوية وترفض أن تكون الحقيقة الأولى للعالم هي تلك التي تقدمها الفيزياء الرياضية وتعتمد على الحقيقة التي يمنحها الإدراك وتقر بأن واقعة العلم نفسها تم تشييدها على بنية فوقية تستند إلى عالم معيش بشكل إدراكي26[26]. لقد جعل هوسرل من تعالي المدرك بالمقارنة مع الوعي الشرط الامكاني الذي يتيح له عملية نقد الكيفيات الثانية التي قال بها جان لوك ونفي الوجود في ذاته الذي توصف به الأشياء المدركة27[27]. بعد ذلك قام هوسرل بتكرير عمله الفلسفي التأسيسي وانتقل من فنومينولوجيا منطقية تحوم حول التأويل المثالي للطريقة إلى فنومينولوجيا وصفية تستهدف المعنى والدلالة عن طريق الاختزال ورأى أن المساهمة الفلسفية الأساسية التي قدمتها الفنومينولوجيا هي وصف الوضعية العسيرة والأصلية لمشكل الواقعة والتفريق الذي أحدثته بين النوام والنواز في جميع تحليلات الوعي28[28].
لقد أجرى هوسرل في الأفكار2 تحليلات صارمة ودقيقة على الوقائع الثقافية والشخصية وعلى النفسي وعلى تكوين الوعي ولكنه يرفض أن يكون فعل التكوين هو فعل تشييد وخلق وإنما هو فعل كشف وتجلية وإبانة عن المقاصد التي يستهدفها الوعي وتختلط مع الإدراك الطبيعي للشيء. بهذا المعنى"تكون فنومينولوجيا الادراك ممكنة لأن تكوين الشيء يتضمن ماهية يمكن بلوغها في بعض الأمثلة"29[29]، ويظهر الرد الفنومينولوجي الذي صاغه هوسرل على أنه توضيح للمنهج المطبق لوصف الظواهر وفي ذات الوقت بلورة لفلسفة متعالية تتضمن قرار ميتافيزيقيا حاسما حول منزلتها الأنطولوجية. لكن كيف انتقل هوسرل من الفنويمنولوجيا الوصفية إلى الفنومينولوجيا المتعالية؟ وماهي مختلف الشروط التي دفعته إلى الانتقال مجددا من الفنومينولوجيا المتعالية إلى الفنومينولوجيا التكوينية؟

لقد وقعت الفنومينولوجيا في أزمة ريبية أصابت ماهية الوعي وحولته إلى لغز بعد اكتشاف القصدية من جهة والإحالة إلى التعالي من جهة أخرى ولم يخرج منها إلا من خلال التمييز ليس بين الوعي التفكيري والشيء المكاني كما فعل ديكارت بل بواسطة الانقسام في الموضوع نفسه بين الكائن في ذاته المزعوم ومظهره المحض والذي أعدت له عرضية وزمانية هذا المظهر30[30]. من هذا المنطلق لا يعني الرد الفنومينولوجي أن العالم لا يمكن أن يكون شيئا ولا يكتمل بإرجاع الوجود للمظهر وإنما هو إنقاص من الوجود والاحتفاظ بما يمكن أن يتخلف في الوعي من بقايا المظهر المحض. كما لا يجوز تأويل عملية

[25] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p12.
[26] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p14.
[27] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p15.
[28] Noème et noèse
[29] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p98.
[30] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p16.

الغزو التي تحدث للمظهر إلا عبر اتخاذ قرار بشأن معنى الوجود ذاته. هكذا تؤسس فنومينولوجيا هوسرل من خلال التأملات الديكارتية لمثالية جديدة تعتبر العالم ليس كماهو بالنسبة للذات وإنما يستمد من الأنا كل صلاحيته الأنطولوجية ويصبح عالما مدركا في الحياة التأملية، أما التكوين فهو مشروع تجميع تدريجي لدلالة العالم دون مخلفات أنطولوجية31[31]. لقد انتقل هوسرل التأمل الرابع من فنومينولوجيا متجهة نحو الموضوع إلى فنومينولوجيا متجهة نحو الأنا حيث يقوم بتكوين نفسه بشكل تدريجي وبطريقة تطورية من حيث هو كائن موجود ، وبعد ذلك تعيد الفنومينولوجيا وضعها لنفسها وتتحول إلى انتشار للأنا وتفسير للذات بذاتها نفسها. بعد ذلك تركز الفنومينولوجيا على أمرين أساسيين: تنمية الزمانية بإعطاء قيمة للحاضر الحي والتطابق مع علم الأنا وما يترتب عنه من إثارة مشكل جديد كان غائبا تماما وهو وجود الغير. هكذا تجد الفنومينولوجيا نفسها في مواجهة مفارقة الأناوحدية طالما أن الأنا يتكون بشكل بدئي ولا تجد هذه المفارقة فضاء الحل إلا في التأمل الخامس لما تم تصويب النظر نحو مسألة الغير32[32].

إن الدور الذي يؤديه وجود الغير هو منح الأفكار المتعلقة بالأنا موضوعيتها ولا يظهر قادرا على التعالي إلا بواسطة أنا آخر هو بدوره يتكون كغريب ولكن في حقل التجربة الخاصة بالأنا. اللافت للنظر أن فنومينولوجيا هوسرل تقع في صعوبات حينما تكون مطالبة بالاحترام التجربة المبتذلة للبيذاتية من جهة والتحلي بالجذرية الفلسفية للتأملات الديكارتية وصعوبة الانفصال عن السياق المثالي33[33]. لهذا السبب وجد هوسرل نفسه مجبرا على إجراء مراجعة معمقة للتخلص من المثالية المتعالية وحمل الفنومينولوجيا نحو مواضيع مألوفة في الوجودية لكي يبحث أقل من الحكم عن نظام التجربة وأصل نظام الإسناد وتفعيل فكرة التكوين الانفعالي السابق على العمليان الايجابية للطرح والطباق والافتراض وجعل العالم يظهر لا بجمع المواضيع بل ككلية نابضة بالحياة لا تقبل للشك. لقد دفع هوسرل ببحوثه في الفنومينولوجيا الوصفية لكي تقوم بإلغاء الجدلية بين الدلالة الفارغة والحضور الممتلئ وخاض البحث الجنيالوجي الذي يذهب من التحت إلى الأعلى دون أن يفرط في الحركة المعاكسة التي تقوم بالذهاب من المدلول إلى المعيش ودون أن يهمل الرد من حيث هو عودة إلى منطق قبل إسنادي والى البداهة البدئية للعالم. هكذا ترنو الفلسفة الفنومينولوجية إلى الاعتراف بكل ماهو كائن قبل الرد وبكل ما لا يقبل الرد. فإذا كان الكون الغاليلي يمكن اختزاله فنومينولوجيا فإن الوجود في العالم من حيث تعود إليه كل حقيقة متجلية هو ما لا يمكن اختزاله.

من هذا المنظور تظل الفنومينولوجيا دقيقة وصارمة حتى لو تناولت مواضيع عادية واهتمت بمباحث تبدو تافهة وبالتالي لا توجد فنومينولوجيا مبتذلة حسب هوسرل بل تضع بين معقفين مسألة عمق وجود الكينونة

[31] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p17.

[32] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p19.

[33] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p20.

وتتناول طرائق ظهور الأشياء بوصفها مسألة مستقلة وتركز على دلالة الظواهر ومعنى التاريخ وتعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان والعالم وتشتغل على العلاقة القصدية بينهما التي تغادر الموقف الطبيعي وتبذل مجهودا مضاعفا في اتجاه التجذير الفنومينولوجي لكي تتخلص من النزعة الأناوحدية وتلتقي بالبيذاتية وتنفتح على الفضاءات الغيرية وتقوم باستعمال الفنومينولوجيا بالشكل الحاذق في تنمية الإحساس بالذات والعالم ورسم الحدود بين المعارف والبقاء عند العتبة34[34]. لقد حازت الفنومينولوجيا على جملة من الخصائص الابستيمولوجية التي تدور حول المنهج الوصفي والتحليل القصدي والحدس المقولي وأرست بذلك قاعدة جديدة للمعرفة تقوم على أسس مبتكرة وتجعل من الوعي بالعالم هو المنبع الذي يصدر عنه كل شيء ولكنها لم تخلو من نتائج أنطولوجية وتبعات ميتافيزيقية ومن موقف من الطبيعة وتأطير للواقع يقطع مع الجانب النفسي. لقد نقد هوسرل المثالية الرومنطقية في زعمها ملامسة المطلق الذي يتموقع فوق الوعي البشري وجعلت الفكر الإنساني يعترف بتناهيه ويتحرك ضمن حدوده ويحايث الأرض التي يتنزل ضمنها وقاد الموجة المضاد للتأمل إلى طرح مشكل فلسفي مغاير حول أهمية الاشتغال على المعيش.

والحق أن الفنومينولوجيا تميزت براهنية فعلية وطموح منهجي يقيني لمعالجة العديد من المشاكل ومثلت المنهجية العلمية الصارمة التي تسمح للفكر الفلسفي المعاصر بالتخلي الكلي عن النزعة الوضعية والتصورات النفسانية والمقاربات الطبيعوية وايجاد معرفة بالعادي والمعيش والذاتي. لقد أصبحت الفنومينولوجيا الدراسة الوصفية لجملة الظواهر التي تمنح للتجربة الذاتية واستقت من علم النفس الانتباه الى التجارب النفسية المعيشة التي تختلف عن أفعال الوعي، وأخذت من الرياضيات والمنطق الصرامة عند بلورة مقولات الوصف التي تتطابق مع تجربة الموصوف35[35]. على هذا الأساس ظلت الفنومينولوجيا تشير الى اهتام هوسرل بضرورة العودة الى الأشياء ذاتها وتأسيس الفلسفة على قصدية الوعي وشغله حول التكوين المتعالية والرد إلى الذاتية المتعالية وتعمل على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتعود الى الحدس الأصلي للأشياء والأفكار وتعتبر نفسها علما دقيقا وتميز بين نوعين من العلاقة مع المعطى أو القصدية:الفكر المجرد والإدراك الواقعي36[36]. لقد شهدت الفنومينولوجيا مع هوسرل تطورا ملحوظا على صعيد الذاتية المتعالية ودشنت مهمة البدء الفلسفي الجديد والاستئناف الميتافزيقي الثاني وسيواصل المتأثرون به مسار تطوير هذه الحركة المركبة وسيتم إحداث تغييرا مهما في مفاهيم الذات والطبيعة والمعرفة ومعنى الوجود. على هذا الأساس "يكون مجد الفنومينولوجيا في الارتقاء إلى كرامة العلم من خلال الرد والتحقيق في الظهور"37[37]. لقد شكلت فنومينولوجيا هوسرل منطقا جديدا ثم تحولت

[34] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit, pp158-159.

[35] Voir Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes,* introduction à la phénoménologie, deux conférences données à la Sorbonne en 1929, édition Vrin, Paris, 1992.

[36] Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op.cit, pp81-82.

[37] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit, p250.

إلى فلسفة للفكر وساهمت في قيام فلسفة الحياة ولقد تركت أثرها بشكل واضح على فلاسفة الكينونة والفلسفة الوجودية والفلسفة التحليلية . لقد نجح هوسرل في تطبيق منهج التحليل الوصفي على الحقول الإدراكية وقام بتوسيع الطريقة القصدية لكي تشمل الإحساس والاحترام والتعاطف والإرادة ودفع بالإدراك نحو اكتساب القدرة المكونة للوعي ضمن منزلة كشفية وانتهى به الأمر إلى تشخيص الأزمة التي وقعت في ورطتها مختلف العلوم الإنسانية وعانت منها الثقافة الأوربية والعقلانية الغربية والتي أدت بها إلى تصدع الذات وتجفيف منابع المعنى وتصحر الوجود وبروز التناقض بين علوم الوسائل وعلوم الغايات38[38]. لكن ماذا يعني هوسرل بعالم الحياة؟ وماهو الفرق الفنومينولوجي بين العالم والواقع؟

لا يمكن أن يشكل العالم حقيقة موضوعية ولا يفترض أن يمثل وجودا قائم الذات بصورة مستقلة عن الأشياء التي يتكون منها والذوات البشرية التي تتعقله وتدركه بل هو فكرة توجيهية من أفكار العقل، ومتصل بالذاتية المتعالية. إن الوعي هو الذي يكون العالم وان الأشياء عبر انفتاحها على الوعي الإدراكي تظهر العالم وتصوره. بهذا المعنى لا يوجد العالم بالطريقة التي توجد بها الموجودات التي يتكون منها. لهذا السبب أمكن للفنومينولوجيا المعاصرة أن تعرف العالم من حيث هو حدث إنساني أساسي والتعامل مع الإنسان من حيث هو موجود في العالم. بعد ذلك جاءت وجهة النظر التأويلية لتتعامل مع العالم من حيث هو نتاج ذاتية مكونة وتقر بوجود عوالم كثيرة بقدر وجود ذوات متعددة، وكل عالم لا يمكن معرفته إلا من خلال الذات التي تسكن فيه ولقد عبرت العبارة الألمانية Weltanschauungعن النظرة إلى العالم أو الرؤية عن العالم. لقد حاز العالم على معنى خاص عند مارتن هيدجر بإشارته إلى انفتاح ouverture الذات على النور lumiere بصفة عامة، الذي يمثل النور الفيزيائي والنور الروحاني في ذات الوقت، وتأكيده على تعارضه مع ظلامية الأرض الذي تفيد تجذر الكائن في وسطه الفيزيائي والتاريخي. على الرغم من أن لفظ فنومينولوجيا كان قد استعمله هيجل، إلا أن الفلسفة الفنومينولوجية ظهرت مع أدموند هوسرل وتمت ممارستها بعده وفق أشكال مختلفة بواسطة ماكس شيلر ونيكولا هارتمان ورومان أنجاردن ومارتن هيدجر وجان بول ساتر و مرلوبونتي وعمونيال ليفيناس وميشيل هنري وجان لوك ماريون. ليست الفنومينولوجيا مذهبا يسهل عرض أطروحاته وتوضيح القضايا والتصورات التي يتكون منها بل هي ممارسة للفلسفة وجملة من المشكلات ومناهج موجهة نحو القيام بتحليلات للتجارب وتقديم الأجوبة. كما يمكن ذكر مجموعة من الخصائص المشتركة التي تتصف بها الفنومينولوجيا:

-يقر الفنومينولوجيون بوجود موقف طبيعي يغلب عليه شكلا من العفوية ويجعل المرء في غفلة من الواقع المحيط به ، بينما يتميز الإنسان بالوعي والقصدية ويتجه نحو معرفة الأشياء من خلال تكوينها بالوعي.

[38] Voir Husserl Edmond, *la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* édition Gallimard, Paris, 1989.

-ينبغي على الفلسفة أن تقوم بتحويل فنومينولوجي وتغير توجهها بشكل تام وبدل الذهاب إلى الأشياء عليها أن تبدأ بمعرفة كيفية تتكون الأشياء بالنسبة إلي الذات وتحليل المعاني التي تكونها الذات عنها.

- القصدية هي الخاصية التي تميز الظواهر من خلال العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الأشياء وتتعلق بحركات الوعي التي توجد في العالم بشكل أصلي وإنما تشكله بصورة قصدية من خلال الوضع البشري.

- الدلالة هي المسالة الفلسفية الأساسية التي تشتغل عليها الذاتية وتتيح لها مساءلة وجود الموجودات.

هكذا تطبق الفنومينولوجيا التعليق إزاء العالم لكي تستدرج الوعي ليعين قصديته وحقيقة علاقته الأصلية بالعالم وتفهم أن الرجوع إلى المعيش بالنشاط القصدي للوعي هو محاولة أساسية من أجل امتلاك المعنى. فكيف تستمد الفنومينولوجيا جدتها من تلافي نسيان العالم وتتوجه إلى العالم من حيث هو عالم؟ وما المقصود ب**عالم الحياة عند هوسرل** le monde de la vie ؟

لقد بينت الفنومينولوجيا أن العلاقة مع العالم هي صلة تكوينية مع الوجود البشري، وعندما بذلت مجهودا استثنائيا في سبيل توضيح هذه العلاقة وجدت نفسها مضطرة إلى جعل مفهوم العالم ركيزة أساسية للوعي والنظر إليه بوصفه التعبير الإدراكي عن بنية قصدية أساسية تظهر بشكل مختلط في السياقات المختلفة التي تقوم اللغة الدارجة أو الكلام العادي بالاشتغال على مختلف استعمالات المصطلح في الحياة اليومية. إن المفهوم الفنومينولوجي للعالم يتعلق بالتجربة من حيث هي تجربة بشرية دالة ويتم تثمينه ومنحه قيمة ضمن التمفصل التكويني الذي يُقال به بصورة مجردة عن طريق الفهم التأويلي المغادر للموقف الطبيعي وللخطاب العلمي. بهذا المعنى ينتمي العالم إلى التوضيح الذي يسبق كل فعل وضعنة وتشكيل بالمقولات. بصفة عامة يرتكز الاشتغال على مفهوم العالم ضمن المقاربة الفنومينولوجية التي تقوم باستخراج البعد الأساسي الذي تمثله التجربة السابقة عن التفكير للكائن البشري في بنته قبل التفكيرية من وظيفة الفكر الانعكاسي عينها. أما بشكل خاص فإن الفنومينولوجيا مع أدموند هوسرل تعمل من حيث هي علم مضاد للعلوم الطبيعية ومنازع نوعي للنزعة الوضعية والمدرسة الريبية في ذات الوقت على خرق الموقف الطبيعي من أجل الانفتاح على الطابع الملغز الذي يتكون منه العالم والإصغاء إلى الظواهر والاندهاش من انعطاء ظواهر العالم في كليته. كما يبدو عالم الحياة من حيث هو أساس المعنى المنسي من طرف علوم الطبيعة التي عملت على بناء عالم رياضي من النماذج المثالية وتعاملت معه بوصفه العالم الحقيقي وأهملت تجربتنا في عالم الحياة اليومية. هكذا ترى أن العالم لا يمثل كلا مكتملا، بل هو تشييد في طور الاكتمال دوما، أي ليس له حقيقته التامة إلا كأفق39[39]. على هذا الأساس يمكن إثارة المشكل الفلسفي حول

[39] Voir Husserl Edmond, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction française par G. Granel, édition Gallimard, Paris, 1976. p. 139, p141 et p197.

العالم بالطريقة التالية: إن الإنسان الذي يعيش في هذا العالم ، من حيث هو أيضا باحثا في الطبيعة ، لا يقدر على إدراج في عالم الحياة جميع أسئلته النظرية ولا يتسنى له طرح كل المشاكل العملية التي تعترضه. إن عالم الحياة هو الأفق الذي يمنح كل استقراء يقوم به الإنسان معنى.إنه العالم الذي نعثر عليه من حيث هو عالم كل الوقائع المعروفة والمجهولة والذي نعيش فيه نحن أنفسنا بصورة متسقة مع نمط وجودنا أي في كل ما يلتصق بشخصنا حيث تغيب كل المثاليات الهندسية من فضاء هندسي وزمن رياضي ونعيش تجارب في العالم ونتصل به ونعيشه بكليتنا ولحمنا وعظمنا. من هذا المنطلق يعمل هوسرل على استبدال النشاط المثالي الذي يقوم به الأنا بشكل منهجي بالنشاط الذي يتم بصورة مباشرة من طرف الذات من حيث هي واقعة. يتم إعطاء عالم الحياة بقوة، وإصرار، الحقيقة التي تجعل من الطبيعة هي واحدة وفريدة ولا تقبل العبور.إن هذا العالم الطبيعي لا يعرف التغير، لأننا اقتصرنا على منهج فيزيائي مخصوص يرتبط بالمعالجة الهندسية. لقد قام العلم باللباس عالم الحياة ثوب الأفكار التي تأتي من الرياضيات والفيزياء، وان هذا الثوب من الأفكار العلمية هو الذي يجعلنا نعتبر كل ماهو منهجي أو خاضع لمنهج هو الأمر الحقيقي. علاوة على ذلك لا تبحث الفنومينولوجيا عن حقيقة العالم ولا تتعامل معه من حيث هو واقع ينقسم إلى ماهيات وجواهر وإنما تتخطى الإخفاق الديكارتي عند تنصيبه الأنا الأفكر في موقع متعال على صعيد المعرفة والوجود. لهذا السبب تقوم بعملية قلب للموقف الإدراكي بحيث لا وجود للأنا بلا عالم والذات منغمسة في جملة من التجارب المعيشية في . كما تؤكد على الانفتاح على الحياة الجديدة وتعطي أهمية للمخيلة والزمان والذاكرة واللحم وتتخلى عن مثالية العالم وتعاليه وتقول بالمحايثة وتقر بأن العالم أرضية وأفق ونتيجة للتكوين الذي يقوم به الأنا عبر الحضور في الذات وتوسيع ميدان الحدس المقولي عن طريق الفعل القصدي والبيذاتية. إن عالم الحياة هو وحدانية العالم وأن نسيان الحياة من طرف العلم قد تم تداركه بإعادة الاعتبار إلى العالم من حيث هو أرضية وأفق وتأسيس الحرية ضمن الذاتية المتعالية والنظر إلى العالم كإمكانيات محضة40[40]. في هذا الإطار يصرح ما يلي: " الظاهرة هي التجلي الكامل للماهية"41[41]، ويعني بذلك أن الفنومينولوجيا على خلاف عمونيال كانط قادرة على إدراك الماهيات والعودة إلى الأشياء في حد ذاتها من حيث هي ظواهر معطاة للوعي.

غاية المراد أن المنهجية الفنومينولوجية عند هوسرل ترتكز على تجربة الوصف التي تقوم على وضع العالم الموضوعي الخارجي بين معقفين في مرحلة أولى وتنطلق في ممارسة الوصف في مرحلة ثانية من

[40] Johann Michel, Ricœur et la Rückfrage, in R*evue philosophique de Louvain*, tom 113, N°1, fevrier 2015, pages 145 à 162.

[41] Husserl Edmond, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, introduction, commentaire, traduction par Nathalie Depraz, collection dirigée par Laurence Hansen-love, édition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza , Mars 2012, p97.

خلال تعيين القصد الذي تستهدفه هذه التجربة وبعد ذلك الموضوع المعنى فيها. فكيف أمكن للوساطة الوجودية التي تعرضت لها الفنومينولوجيا أن تساعدها على إحداث طفرتها الفلسفية النقدية للواقع المادي والقيام بنقلتها النوعية في المستوى التطبيق لتلامس الكثير من خلال الحقول والميادين في العالم المعيش؟

2- فنومينولوجيا الكلام عند موريس مرلوبونتي:

" ليس الإدراك الطبيعي علما، ولا يطرح الأشياء التي يحمل عليها ولا يقوم بالابتعاد عنها لكي يلاحظها وإنما يحي معها، انه الرأي أو الإيمان الأصلي الذي يربطنا مع العالم مثلما نرتبط بالوطن الذي يخصنا"42[42]

لقد خالف مرلوبونتي (1908-1961) كل من برجسن ولافال وألف أطروحة حول فنومينولوجيا الإدراك الحسي سنة 1945 مقبولة باللغة الفلسفية المتداولة وتتضمن فلسفة شاملة تعتمد على الإدراك الحسي للإطلال على الوجود وتأخذ بعين الاعتبار تجربة الإنسان في العالم وتستلهم في حدوساتها العناصر الفلسفية التي وفرها علم النفس الشكل. لقد عكس بذلك تأثره بهوسرل في نظريته الفنومينولوجية وأعاد النظر فيماهو مسلم فيه بالنسبة للفلسفة وانطلق في التفكير في دروب جديدة وواجه التجارب التي يجريها الإنسان بحثا عن المعنى ومنح الجسد والمحسوس دورا مركزيا في المعرفة وحاول استئناف النظر في تأويل العالم عبر إعادة التفكير في التمييزات التي أحدثتها التقاليد الفلسفية بين الأنا والآخر وبين الذات والموضوع وبين الوجود والعدم. لقد انتبه إلى غموض العلاقة بين التحليلات الفنومينولوجية والفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ورأى أن هوسرل نفسه قصد ميز بين المباحث الفنومينولوجية بالمعنى الواسع والفلسفة المحيطة بها. كما كشف عن صعوبة حصر المشكل الفلسفي في الاستثمار الفنومينولوجي للعالم المعيش43[43] وأقر بأن ذلك مجرد مرحلة تمهيدية تعقبها مرحلة ثانية أكثر جدية واحترافية حول التكوين الكوني44[44]. ربما التحدي الكبير الذي يجب على مرلوبونتي الرد عليه هو توفير الشروط المنهاجية والمفهومية التي تسمح بالفنوميلولجيا بان تكون فلسفة حقيقية ولا تبقى مجرد مباحث أنثربولوجية من الدرجة الثانية حول الوعي واللغة ورصد ذلك في الاستثمار النسقي للعالم المعيش والتصالب بين العالم واللغة ضمن الذات الفلسفية للوعي القصدي الذي يعيش تجربة التفكير في حضور الأشياء في الفكر وعودة الكلام إلى اللغة. لقد تحركت فنومينولوجيا مرلوبونتي بين المعنى واللامعنى وبين المرئي واللامرئي وبين نثر العالم ومنبع الحقيقة وبين العين والفكر وبين بنية السلوك والإدراك الحسي وبين

[42] Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, édition Gallimard, 1945, réédition « Tel » , Paris, p371.

[43] Lebenswelt

[44] Merleau-Ponty (Maurice), sur la phénoménologie du langage, in *problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, p102.

الرعب العنيف والانسانوية التراجيدية وبين مغامرات الجدلية والعلامات اللغوية وبين الطبيعة والتاريخ وبين الصمت والتعبير وبين نقد المقاربات الوضعية وتقريظ الفلسفة وبين طبيعة الذات وتجربة الآخر.

لقد أكد مرلوبونتي خاصية الذاتي بالنسبة إلى الجسد الخاص وذلك بأن نفى عنه أن يمثل عضو المعرفة بالعالم والتعامل معه بوصفه قصدية دالة. لقد أوضح ،على خلاف الاختزال الديكارتي للجسم إلى الامتداد، بأن الجسد هو كلام متكلم يحمل المعنى في العالم الذي يحضر فيه. على اثر تحليله للعالم المدرك بين مرلوبونتي عن عدم كفاية الأطروحات العقلانية التي تقتصر على رؤية شغل العقل في التجربة الإدراكية والطابع الاختزالي والتبسيطي والميكانكي التي تعاني منها النظرة الوضعية وكشف عن خطأ نظرية المعرفة الكانطية لما قامت بالخلط بين الزمان والمكان. على هذا النحو لا يكون الإحساس مجرد قبول المعطيات من الخارج وإنما هو انفتاح على العالم وتلخيص للمدركات الحسية أكثر منه تأليف وموجز عن المحسوسات أكثر منه إحاطة واختصار أكثر منه استيعاب. لقد بلور مرلوبونتي عن طريق تحليل للإدراك الحسي من زاوية الجسد الخاص نظرية جديدة في الذات، وحرص على أن تُختَزَل الذاتية وتُرَد فنومينولوجيا الى الزمانية في حد ذاتها وأن تكون الفنومينولوجيا بحثا متأنيا ومنهجا وصفيا يظل وفيا لما يسبق مبدأ الكوجيتو الانعكاسي أو المجال الذي يأتي قبل البعد التفكيري ويقصد الجانب من الذات الذي يهب نفسه لذاته وذلك من حيث البدء باعتباره ملتزم بالعالم . من الإشكالي أن يكون" الإدراك الحسي هو فكر الإدراك عندما يكون مفعما أو راهنا. وعليه، إذا كان الإدراك يطال الشيء ذاته، فعلينا القول دون تناقض إنه صنيعتنا بكامله وإنه عائد إلينا بتمامه شأنه شأن كل أفكارنا"45[45]. على هذا الأساس يستثمر مرلوبونتي حقول متنوعة من علوم الإنسان لمواجهة الاتجاهات الموضوعاتية والوضعية ويعتمد دون دراية منه على الفلسفة العينية للروح عند برجسن التي تتأسس على مفهوم التعبير وذلك في كتبه المتقدمة وخاصة مؤلفات "بنية السلوك"1942 وفنومينولوجيا الإدراك 1945و"الانسانوية والإرهاب"1947 و"المعنى واللاّمعنى"1948 و"تقريظ الفلسفة"1953 و"مغامرات الجدلية"1955. 46[46] في هذا السياق يصرح بأن " الوعي ليس له ماهو باطني ، انه لا يوجد خارج العالم وخارج الكلمات"47[47]، وبالتالي لا يكون الإدراك perception حصيلة تفاعل سببي بين ذرات من الإحساس وإنما هو بعد فاعل من حيث انفتاحه الأولي على العالم المعيش ويترجم قول هوسرل بأن "كل وعي هو وعي بشيء معين". بطبيعة الحال مهما كانت أطروحة مرلوبونتي طريفة وجديدة إلا أنها بقيت تتحرك على أرضية الفلسفة المثالية وتحترم المقولات التي بلورتها على غرار ثنائيات الذات- الموضوع والطبيعة-العالم والوعي – الوعي بالذات. بهذا المعنى يوجه عناية كبيرة بمشكل الفن ويضع مسالة التعبير الفني في مركز اهتمامه

[45] مرلوبونتي موريس ، **المرئي واللاّمرئي**، ترجمة د عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، طبعة أولى،2008. ص87.

[46] Voir Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

[47] Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, op.cit.p213.

الفنومينولوجي ويضعها في منزلة البناء التكويني للإدراك والعلاقات التي يمكن أن يشيدها كل من الإنسان والعالم معا. ربما يكون مرلوبونتي قد اقتدر على تخطي ثنائية الذات والموضوع في كتاباته المتأخرة وبالخصوص في مؤلفات "علامات" 1960 و"العين والفكر" 1960 و"المرئي واللاّمرئي" 1964 و"نثر العالم" 1969. لقد تم اختراق الفنومينولوجيا عن طريق صعود حدس ميتافيزيقي بصورة خاصة يتمثل في معطى اللحم الذي يوجد في منطقة وسطى بين الواقعة والماهية وبين المادة والفكر ويشكل اللاّمرئية التي تشكل المرئي ويمثل العمق الغامض الذي يسمح بظهور الأشياء واللاّمعرفة الأولية التي تدفع الرغبة إلى كسب المعرفة. لقد حاول مرلوبونتي دفع الحدود الداخلية للفنومينولوجيا من حيث هي دراسة موجهة للظواهر وتقييد للفلسفة لكي ترتقي إلى مستوى فلسفة الفكر ومن أجل أن تتحول إلى ميتافيزيقا من نوع جديد ومعاصر. لقد تعامل مع الفنومينولوجيا بوصفها إنكار للعلم وأكد على أهمية العودة إلى الأشياء من الناحية المنهجية وحاول إعادة التفكير في العلم في حد ذاتها وذلك بإضفاء المعنى والقيمة على تجربة الإنسان في العالم. لقد مر مرلوبونتي بتجربة التدريس وكان أستاذا ناجحا في تعليم الفلسفة بالرغم من فشل الرفقة التي جمعته بجان بول سارتر وتميز بإعطائه الأولوية للإدراك وتثمينه للحضور المتجسد في العالم وتدشينه التجربة اللغوية لفنومينولوجيا الكلام واهتمامه بالفنون والانتباه إلى دور العلاقات البيذاتية في تشبيك حركة التاريخ وتأكيده على أهمية التصالب[48] الحي في الانتقال من اللاّمرئي إلى المرئي وفي إنتاج المعنى من اللاّمعنى. إذا كان سارتر قد أخذ من هوسرل مصطلح القصدية ونصص على أن الوعي هو وعي بشيء ما وأن هذه الفكرة لا يمكن قبوله بشكل مستقل عن انفتاح الوعي على العالم المتكون من الأشياء والمشاعر والعدم ورفض الوجود الجوهر وأكد على القدرة على الإعدام فإن مرلوبونتي يستعيد فكرة القصدية أيضا ولكنه يعطيها صورة مختلفة ويستعملها بطريقة مغايرة وأكثر هندسية بحيث يقدم الوعي على الفعل في لحظة مطوية في بنية العالم من خلال نمذجة الزمان والمكان وحيث التفريق بين الداخل والخارج ويقر بتكامل الذات والعالم بحيث تشعر بالعالم الذي يتاح إدراكه. إذا كان سارتر أكد على إلزامية الحرية باعتبارها وضعية أصلية من ناحية ومشروع وجود مستهدف من ناحية أخرى وبالنظر الى أسبقية الوجود على الماهية وعرضية العالم وحدثيته فإن مرلوبونتي يرفض مقولة العدم ويقاوم كل اختيار عدمي يتبناه الإنسان ويعترف باحتلال الكائن البشري لمنزلة في العالم الذي هو بصدد التشكل ومفتوح على عدد لامتناهي من الإمكانية ويرافع على ممارسة حرية التوازن أثناء الاختيار بين أحد هذه الإمكانيات عبر فعل التجديل والتكامل. وإذا كان سارتر في جلسته المغلقة يعتبر الآخر هو الجحيم ويكشف عن العلاقة النزاعية بين الأنا والآخر سواء من خلال الإقرار بوجود صراع بين أشكال الوعي بين الكائن في ذاته والكائن لذاته من أجل انتزاع الاعتراف والتي ترجمتها جدلية السيد والعبد أو من خلال مفهوم

[48] أنظر العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، دار صامد، تونس، طبعة أولى، 2004،

النظرة التي تحرج الذات وتسلبها التعالي والكبرياء وتحولها إلى مجرد موضوع وتنزل بها إلى مرتبة الشيء فإن مرلوبونتي يذهب في الاتجاه المعاكس من ذلك ويعتبر وجود الغير هو وجود إشكالي للفكر الموضوعي ولكن يفترض إمكانية التقابل والتلاقي معه ضمن أفق تكاملية العالم المشترك.

على سبيل التخصيص لقد كانت" خشية الفلسفة من اللاّمعنى هي خشية الخطر الكارثي الذي لا انعطاء معه لمعنى أصلي ولا بقاء بعده لمطلب غائي ولذلك كان صبرها على إنشاء المعنى بقدر حرصها على استبعاد اللاّمعنى"[49]. لقد استخدم مرلوبونتي فنومينولوجيا الكلام من أجل أن يبين أن التعبيرية expressivité تمتحن قدرات الذات المتسجدة في العالم على بلورة أنشطة رمزية وأفعال إدراكية تتجاوز المستوى العضوي للجسم الموضوعي وتبلغ درجة الأنشطة العقلية التي تقوم برفعها إلى مستوى الحياة الثقافية. هكذا يتحول الكلام إلى نواة الثقافة وذلك لما يتمتع به من دور في امتحان العلاقة بين الفكر والمعنى وبين الذات والعالم ويتجلى ذلك بوضوح في الاستعمالات الأدبية للغة وإمكانيات الجسد الخاص في التعبير فنيا. "فالفنومينولوجيا إذن ليست صياغة جاهزة أو مذهبا مكتملا بل هي إمكان مفتوح للمساءلة والتشخيص. إن المجال الفنومينولوجي يضم الذاتي والموضوعي ، انه مجال الإظهار في فعل إظهاره، هو الذي يُمَكِّنُ التقاء الذات بذاتها ويوفر الإمكانيات التي تيسر تجسد كيان الأنا في صلبها"[50].

بعد ذلك يعالج مرلوبونتي المشكلة الخاصة بالعلاقات المعقدة بين الفنومينولوجيا والميتافيزيقا من زاوية قضية اللغة ويبحث في الكيفية التي يحوز فيها الكلام الذي يقوله الإنسان على القدرة التي تمكنه من الهيمنة على الممارسة وبذلك يتحول من مجرد القول إلى فضاء التجربة وميدان الفعل. لكن كيف يمكن أن تتحول فنومينولوجيا الكلام فلسفة كلام وتحصل على توضيح من درجة عالية؟

والحق أن هوسرل كان محقا حينما حاول التقريب بين مشكل الكلام ومشاكل الإدراك والمعرفة بعدما ظل مطمورا في التراث الفلسفي وعمل على دفعه إلى الموقع المركزي في الفنومينولوجيا. بعد ذلك حافظ مرلوبونتي على هذا التمشي ولم يكتف بتكرار النتائج التي توصل إليها هوسرل وإنما كشف عن أصالة المبحث اللغوي وطابعه المعضلي وأعاد تحريك التفكير حول هذا السؤال. فاذا كان هوسرل خاض في الفوارق القائمة والمحدثة بين النحو الكوني والكلام الأولاني وبين أشكال الدلالة وشبكة الرموز وبين اللغات التجريبية والكلام الماهوي وبين البنية والوظيفة وبين لغة التواصل ولغة الفكر فإن مرلوبونتي قد ميز بين اللغة والكلام وبين معرفة اللغة وحدث الكلام وبين فكر اللغة وجسد اللغة وبين الذاتي والموضوعي وبين الدياكروني والسانكروني وبين الكلام المتكلم والكلام المتكلم وأسند للكلام مهمة الكيان في العالم بوصف طريقة أصلية في قول الأشياء. ما يهتم به مرلوبونتي بالتمييز بين الكلام من حيث هو

[49] العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، دار صامد، تونس، طبعة أولى، 2004، ص328

[50] العيادي عبد العزيز، مقدمة، كتاب مرلوبونتي موريس ، **المرئي واللاّمرئي**، مصدر مذكور، ص18.

موضوع للفكر والكلام من حيث هو خاص بالذات هو إبراز أصالة الحاضر في الموقف الفنومينولوجي وليس صلته بالموقف الموضوعي من التمييز الذي أجراه دي سوسير بين سانكرونيكية الكلام وديناكرونية اللغة وما ترتب عنها[51]. على هذا النحو إن ما تضيفه الفلسفة الفنومينولوجية مع مرلوبونتي إلى المعرفة الإنسانية باللغات من حيث هي أنساق من العلامات والرموز تحكمها قوانين هو خوض غمار التجربة الذاتية في الكلام وما تحمله من معنى تخص العالم الذي نعيش فيه والمنزلة الأنطولوجية للوجود من حيث هو كلام. هكذا تشيد فنومينولوجيا الكلام تصورا جديدا لوجود الكلام وفق منطق متجسد في الحدثية. لكن فيم تتمثل خصوصية الرؤية الفنومينولوجية للعالم من وجهة نظر الفلسفة العينية عند موريس مرلوبونتي؟

في هذا الإطار يميز مرلوبونتي بين العالم le monde والكون l'univers بالانطلاق من التمييز بين الإنسان والطبيعة وبين الفكر والمادة، الكون الذي قام العلم ببنائه هو كلية مكتملة بشكل علني،حيث تم تحديد العلاقات بين ظواهره بصورة تبادلية[52]. بينما العالم الخاص بحياتنا ، الوسط الخاص بتجربتنا وفعلنا هو تعددية مفتوحة ومجهولة حيث تكون العلاقات بين العناصر التي تتكون منها في تبادل تلازمي، ولا يوجد موضوع بلا مطبات معطلة ودون نقائص واضحة بل وفق عبارة مالبرانش أثر مفتوح وعمل غير مكتمل وبناية بلا سقف. من جهة أخرى ليس العالم موضوع تفكير بل هو مجموع التجربة التي ينخرط فيها الناس بشكل ملموس53[53]. انه الأسلوب الكوني لكل إدراك ممكن وكذلك الكائن المستمر في وجوده بصورة دائمة بحيث يستقطب كل طاقة دافعة نحو الوجود. انه حركة الكائن البشري نحو الحقيقة من خلال الظاهر . انه لا يؤسس وحدته المعطاة على هوية الذات لفكر مكون بشكل مسبق بل على العكس هو الوحدة التي تتشكل عندما تنخرط في تجربة الإدراك الحسي وتنطلق من القاعدة التي تمنح الانسجام والتساوق مع الذات ضمن العالم الطبيعي. لم يعد العالم حسب مرلوبونتي موجودا بصورة مطلقة ولا موضوعا شاسعا يتضمن كل الآخرين وإنما هو فقط ما يظهر، أي الذي يمنح الوجود لكل موجود، أي الأسلوب الكلي لكل مظهر يمتلك وجودا لغويا. في هذا السياق يتضمن العالم كل الموجودات حينما يعمل على منحها معنى مشتركا بصورة تلازمية عند كل فجوة تفضي إلى هذا الأسلوب في البداية الذي يمتد فيه كل إدراك للموضوع بشكل معلوم سواء باتجاه عمقه المحايث الذي ينغرس فيه (الأفق الباطني) أو باتجاه السياق العام الذي يتنزل ضمنه (الأفق الخارجي)54[54]. لقد اتضح للعيان أن التأليف الذي أعطى الإنسان موضوعه من عمق العالم هو غير مكتمل ومفتوح وأن هذا الانفتاح أو اللااكتمال لا يسلب العالم واقعيته وراهنيته وإنما على العكس يعمل على تأسيس هذه الواقعية. والحق "أن العالم هو الذي يشكل نواة الزمن

[51] Merleau -Ponty (Maurice), sur la phénoménologie du langage, in *problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, p93.

[52] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. p85

[53] Merleau-Ponty Maurice*, visible et invisible,* op.cit. *p310*

[54] Voir Pascal, *le vocabulaire de Merleau-Ponty*, éditions Ellipses, Paris, 2001,p41.

لا يستمر إلا بهذه الحركة التي تفصل وتصل اللاّحاضر بالحاضر"55[55]. كما ينسحب الواقع في انعطائه ويهب نفسه في انسحابه ويمثل العالم واحد من الأسماء التي يطلقها الإنسان على هذا الرابط الذي لا ينفصل بالانعطاء أو بالانسحاب وإنما بالانتماء الذي يمنح الأشياء المدركة أحجامها أي معان وجودها وذلك بأن يجعلها تند عن كل تفرد في المكان والزمان وعن كل ماهية كونية. لقد أظهر موريس مرلوبونتي أن" العالم هو هذا المجموع الذي ينفتح بشكل مفاجئ كل جزء مأخوذا في حد ذاته على أبعاد غير محدودة لكي يصير جزء شاملا"56[56]. ولم يكف مرلوبونتي عبر أثره الممتد عن الإشارة إلى ضرورة العناية الخاصة ببعدين من أبعاد الوجود في العالم هما:

أ- الحدثية أو الوقائعية facticité وذلك من خلال تصريح مرلوبونتي بأنه " يوجد العالم" ا أو بأكثر دقة ثمة عالم وبأهمية التدرب على الاعتراف بأن الادراك ليس الا الانبثاق اللامحفز للعالم وبالانفتاح على العقل و"عدم وجود الفكر الذي يتخطى حقيقة العالم"57[57]،

ب-الفردنة أو التفريد individualité التي تعني بأن العالم هو ذلك الجزء الذي يعانق الكل وكذلك هو الفرد المتفرد والفريد والذي يلتقي مع الجميع على جهة الاختلاف والتنوع والفرادة والطرافة معهم ويعمل على إثبات ذاته في فردية مطلقة تسبق المفرد والجمع دون أن يتم تصوره على منوال عام58[58].

بطبيعة الحال يصوغ مرلوبونتي من الصفحات الأولى من بنية السلوك المشكل الأهم في أثره الفلسفي والمتمثل في معرفة أساس العلاقة الممكنة والقائمة بين الوعي والطبيعة ورأى أنها تتخطى في ذات الوقت التفسيرات الوضعانية والمقاربة النقدية ويتبع منهجا مغايرا ينطلق من التحت ومن الهُنا ويحاول وصف المتراكم. لقد اختار أن يعتمد على النتائج التي توصلت إليها العلوم الدقيقة والاجتماعية ويمارس التفكير في تبعاتها وعلاقتها بالثقافة والمجتمع وانتبه باكرا إلى المخاطر التي ظهرت معها وخاصة في مستوى اختزال الصلة المنعقدة منذ البداية وبعد ذلك بين الوعي والطبيعة والركون إلى الطبيعة كما تكونت في الوعي. كما يجب ترقيم الحقل الظاهري وإنتاج معرفة من خلال أشكال الوصف النفسي للمواضيع الظاهرة وذلك بالابتعاد عن الإقامة المباشرة في البعد المتعالي التي يفرضها المعطى المباشر وينقصه التكوين الحق ويقع الفكر الموضعي بالتالي في طرح أسئلة غير قابلة للحل وذلك لأنه يظل يتحرك تجربة لم يغادر مضيقاتها. هكذا يقودنا الانطلاق من الإقامة في العالم بدل الاكتفاء بالتفكير فيه إلى بناء تصور جديد للتجربة يقوم بإلغاء المسلمة الطبيعية التي وقع التصديق عليها من وجهة نظرة مشتركة والقبول بها

[55] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. p383

[56] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, p271

[57] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. Introduction.

[58] Voir Dupont Pascal, *le vocabulaire de Merleau-Ponty*, op.cit.,p42.

بصورة عفوية. من هذا المنطلق يعالج مرلوبونتي المسألة بالانطلاق من تحليل مفهوم السلوك أو التصرف comportement بالاعتماد على علم النفس الشكلي والفزيولوجيا عند غولدشتاين ويحرص على إعادة تحديد العلاقة بين الذات الحية والطبيعة المادية التي تتحرك ضمن وسطها وتتسم بالحياد نتيجة الفرق القائم بين الفزيولوجي والنفسي. لقد قلل مرلوبونتي من قيمة مفهوم المنعكس الشرطي الذي صاغته فزيولوجيا بافلوف في تفسير السلوك البشري على الرغم من نجاحها المذهل في تفسير السلوك الحيواني من خلال التلازم بين إثارة خارجية واستجابة عضوية وعن طريق التفاعل بين البعد الكيميائي والجانب الغريزي الذي يتحرك عند التحفيز. إن السلوك الذي يتأثر فيه العضوي بالكيميائي هو ميكانيكي وغير إرادي ولاواعي ولذلك يعيد مرلوبونتي تنظيمه لدى الكائن الحي بصفة عامة ولدى الموجود الإنساني بالخصوص خارج إطار الميكانيكا العمياء التي أصيبت بها العقلانية العلمية الكلاسيكية والتي جعلت الجسم مجرد آلة تتكون من مجموعة الأجهزة. غاية المراد من هذا التحليل أن العالم عند الحيوان ليس واقعة في ذاتها خاضعة لقوانين فيزيائية وكيميائية التي اكتفى العلم بجعلها موضوع له وإنما قطاع حي مليء بالتقلبات ويخضع للتطور وميدان للتجريب والتفاعل والتأثير المتبادل والتكيف والصراع ويمثل وحدة دالة تتطابق مع حضور الكائنات في الوسط. من جهة أخرى ليس جسم الحيوان قطعة من المادة ومجرد كتلة من الأعضاء وإنما مجرد برنامج وراثي يحوز على بنية وظيفية وعلى مقصد يتحرك في الاتجاه إلى تحقيقه ويعرف توجها واضحا ووعيا ايجابيا بالعالم. بعد ذلك يسعى مرلوبونتي جاهدا في فنومينولوجيا الإدراك الحسي إلى وصف القرابة القائمة بين السلوك الإنساني وتجربة الجسد الذاتي ويركز على المقاصد والدلالات التي يتصف بها سكن هذا الجسد في العالم. إن " الجسد الذي أكونه فعليا هو أكثر من أن يكون شيئا أمتلكه" والبينة على ذلك أن حركات الجسد الخاص هي مغايرة للتصرفات الإدراكية تجاه المواضيع الخارجية ولا يمكن تفسيرها بالتفاعلات الميكانيكية مع المثيرات الخارجية بل بالحركة القصدية التي تتوجه نحو مجال لا يكون غريبا عنها على الإطلاق. لهذا يذهب مرلوبونتي في الاتجاه المعاكس لهذا التصريح:"لست قاطنا في جسمي مثلما يقود الربان سفينته"[59]59. من هذا المنظور لا يفترق الاتصال بالعالم من خلال الجسد عن الالتزام الوجودي به والانخراط التام بقضاياه ومحنه وذلك لأن المرء يمكنه بلوغ العالم من خلال الحضور التام فيه بدل التعامل المجرد معه من جهة التمثل والفكرة. إن الانغراس في العالم يفضي إلى حيازة الوجود الذي يتقمص الذات دلالة عملية أكثر من معرفة نظرية لأن العلاقة البدئية تتخطى الفعل السببي والتمثل الذهني وتتشكل من حضور الأشياء في الحقل الإدراكي. كما يتم الوجود في العالم عن طريق الجسد بالنظر إلى أن الجسد عبارة نحو الإقامة في العالم بذاتية متجسدة ليست لها شبه بالعلاقة المعرفية التي كانت سائدة بين ذات متعالية وموضوع خارجي مقتطع من

[59] René Descartes, *méditations métaphysiques,* IV, la pléiade, p326.

الطبيعة.وبالتالي يكون الجسد أثناء تجربة الوجود في العالم هو الحامل الفاعل الذي يترك الأثر ويمنح الذات مفتاح التجربة الإدراكية ويساعد التفكير الفلسفي على الاتصال بالبعد غير المفكر فيه لينتج تفكيرا دالا حول اللاّمفكر فيه. في الواقع ليس من الخطأ تعريف فكر مرلوبونتي على أنه محاولة من لأجل إدراك المعنى المميز للعالم من حيث قام بتعقل العناصر العفوية التي تعج بها حياتنا اليومية ولهذا السبب قام بتثمين عودة هوسرل إلى عالم الحياة في مقالاته عن الأزمة التي عصفت بالعلوم، وتناول العالم من حيث هو الوسط الذي يشهد غالبية التجارب والأفعال التي تعطى كما لو أنها كانت دائما هناك تتضمن كل شيء بما في ذلك الوعي الذي يموضعها. لقد كان هدف مرلوبونتي استخلاص كل النتائج الفلسفية من الاندراج البدئي للذوات في العالم من خلال تجربة الجسد وذلك من خلال التركيز على نقاط حدوث الالتقاء والتقاطع والتواشج وليس بالمعرفة الشفافة.

هكذا توجد مسافة فاصلة وهوة سحيقة أو عمق تكويني للعالم ولكن الخاصية الأساسية للعالم ليس في إسناد موضوع لهذا التعالي الذي عده هوسرل من الأمور البديهية بل أصبح يشكل عند مرلوبونتي بنية الأفق . بهذا المعنى صار العالم هو هذا الوسط حيث كل حضور يمكن أن يكون مثبتا بواسطة جملة من الادراكات ويحيل من جهة أخرى على محيط قابل للاستثمار بلا حدود بما أنه يمثل أفق جميع الآفاق وكلية حاوية ومفتوحة. على هذا النحو يعبر مفهوم البعد عن هذا الاندراج لكل موضوع ظاهر في العالم من أجل أن يقول المرء شيئا عن شيء ما ولكي يكون في العالم وذلك بأن يتم التعرف عليه من خلال تجليه بواسطة شكل ما وتصرفه وفق بعد من أبعاد العمومية التي تجعله يشتغل وفق أسلوب يناسب كل ما يمكن أن يظهر به من أعمال وتجارب. فما معنى أن نقول عن شيء ما أنه في العالم؟ وما المقصود بالكيان في العالم من المنظور الفنومينولوجي؟

تحتل مسألة الرؤية مكانة أولى في فلسفة مرلوبونتي لأنها موجودة في جميع الظواهر التي تنتج المعنى وتكمن في كل نافذة مفتوحة على العالم وتمسك مفاتيح الدخول إلى بواطن الذات والولوج إلى الخارج. إن دراسة اللمس الذي يمثل اختزالا حقيقا للرؤية يظهر الانخراط الأساسي للعضو الذي يحس في مجال ما يحس به ، لأن الذات لا ترى شيئا إلا من خلال قرابتها الأنطولوجية مع الموضوع المرئي من جهة انتمائه إلى العالم. إن رؤية المرئي هي التي تمثل المبدأ التكويني للرؤية وانه غير كاف أن يكون المرء متيقنا من رؤيته لشيء معين لكي يكون رائيا بل العكس الشيء هو الذي يستهدف نفسه إلى الرؤية التي تراه هناك.

فأن يكون الرائي مرئيا يعني أن تقر بأن الرؤية تأتي لكي تتثبت منظورية متداخلة في الأشياء المرئية. هذا المعنى الحقيقي للمحسوس حيث يكون المرئي شبيها بها وبالتالي لا يجب نعته بأنه قابل لكي يكون مرئيا بل يشيد حركة رؤية من أجل وجوده وأن يمثل الوجود المرئي قسما من الوجود ومن فعل الرؤية.

فإلى أي مدى يمكن الإدراك الحسي الإنسان في جميع أنماط وجوده من رؤية العالم كماهو في حد ذاته؟ وما يمكن أن تضيف فنومينولوجيا الكينونة عند هيدجر إلى فنومينولوجيا الكلام عند مرلوبونتي؟

3- فنومينولوجيا الكينونة عند مارتن هيدجر:

" يجب أن نكون بالضرورة قادرين على تحديد الفرق بوضوح بين الكينونة والكائن إذا أردنا أن نأخذ شيئًا مثل البحث. هذا ليس تمييزًا على الإطلاق ، لكن من خلال هذا الفرق فقط يمكن التغلب على موضوع الأنطولوجيا ، وبالتالي الفلسفة نفسها. نحن نعتبره فرقًا أنطولوجيًا ، أي الفرق بين الكينونة والكائن"60[60]

يعتبر مارتن هيدجر 1889-1976 من أكثر الفلاسفة الألمان تأثيرا وإثارة للجدل في القرن العشرين ويعد كتابه الوجود والزمان 1927 من أشد المؤلفات تشويقا وغموضا على الرغم من عدم بلوغه وضع الاكتمال والتمام وذلك لما تضمنه من تحليل دقيق لأحوال الوضع البشري من خارج المنظور الميتافيزيقي بالتركيز على العالمية والقلق والتناهي والإثم والنسيان والعدم والمعنى والوجود الزائف والوجود الأصيل. إذا كان أدموند هوسرل قد أدخل الفنومينولوجيا إلى مجال البحث الابستيمولوجي وبحث في نظرية المعرفة ومسألة الوعي وانتهى إلى أزمة العلوم الأوروبية فإن مارتن هيدجر قد نقلها إلى المجال الأنطولوجي وجعلها منهجا بحثيا في أحوال الوجود وتفطن إلى خطورة التقنية والعقل الأداتي وأهمية الشعرية. وإذا كانت الأنثربولوجيا الفلسفية مع أرنست كاسرر والفنومينولوجيا المتعينة مع موريس مرلوبونتي قد سلكت الطريق الطويل في تقصي معنى الوجود فإن هيدجر قد اختار الطريق القصير والمباشر في العروج نحو الوجود. وإذا كان الطريق الطويل في استهداف الكائن البشري يشير إلى الأنثربولوجيا الفلسفية التي سعى إلى بنائها بول ريكور وذلك بالتعويل على ما وفرته العلوم الإنسانية من عدة منهجية وطرق إجرائية واستثمار النسق الرمزي للغة والأولوية العلمية والإيتيقية للبيولوجيا والبسيكولوجيا وما تركته الشمولية من جراحات حية وأخلاقية. فإنه على خلاف ذلك يدل الطريق القصير في استهداف الكائن البشري على الأنطولوجيا الأساسية التي أبدعها مارتن هيدجر وتمظهرت في ثوب تحليلية الدازاين بالعزوف عن استثمار نتائج واكتشافات العلوم الوضعية والصحيحة والإنسانية. في هذا الصدد يمكن إثارة الإشكاليات التالية:

ماذا يمكن أن يكون الإنسان في حياته اليومية؟ وأي وجود أصيل يمكنه بلوغه؟ وهل بقي أمرا معينا يمكن أن نذكره عنه في ظل نسيان الكينونة وطغيان النزعة العدمية؟ ما الفرق بين الوجود بصفة عامة والوجود

[60] Heidegger Martin, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean François Courtine, édition Gallimard, Paris, 1985.p35.

الأصيل؟ وما الداعي إلى التمييز بين وجود الأشياء والوجود الإنساني؟ وما المقصود بالوجود الزائف؟ وكيف يمكن الارتقاء من الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقي؟ وأين يتحقق الوجود الأصيل ؟ هل في الوجود المكاني أم في الوجود الزماني؟ وماذا تضيف الزمانية إلى الدازاين؟ هل تبقى الدازاين على حالها أم يصيبها التغير والتحول؟ وماهي دوافع وضعيات القلق والجزع والعبث التي يتعرض لها وجود الإنسان؟ هل من دور للقلق في التعبير عن الوضع الإنساني؟ بأي معنى يمثل الموت البعد الأساسي للكينونة؟ وكيف للمرء أن يواجه الموت؟ ومتى يمكن الانتصار على التناهي؟ إلى أي مدى تمثل اللاّعصمة خاصية الإنسان؟ ماهو المعيار المحدد للطابع التاريخي للذات؟ وهل التاريخية هي ركام الأحداث المختلطة دون فاعلية من الكائن الإنساني؟ هل الإنسان هو نقطة التقاء بين الأحداث التاريخية أم هو ذات فعالة في صيرورة الأحداث تتدخل في صنعها ؟ هل يصير الدازاين كائنا تاريخيا بالذوبان في الأحداث التاريخية المتتالية ؟ ماهي انعكاسات تدخل الماضي في البنية الزمانية للدازاين على مستقبلها ؟ ألا ينبغي أن نبحث عما يشكل الوجود الخاص للدازاين؟ إلى ماذا يقود التأويل الأنطولوجي للدازاين؟

يعبر هيدجر عن الوضعية التراجيدية التي يمر بها الكائن الإنساني في الأزمنة الحديثة باستثمار المراوحة التي تتضمنها المفارقة الفلسفية التالية : "كلما نظم الإنسان بتصميم وإصرار مسيرته نحو التحكم بالطاقات الهائلة الضرورية لسد حاجاته إلى الأبد، كلما ضعفت قدرته على بناء إطار ماهو جوهري وضروري وعلى الاستكانة إليه."61[61] كما يحاول مارتن هيدجر تحطيم التناول العلمي الموضع للإنسان والتعريف البديهي الموروث عن القدامى والذي يميزه عن بقية الكائنات بوصفه الحيوان العاقل وينقد فكرة الذات التي تزعم بأن حد الطبيعة البشرية يمكن إنارته وتوضيحه عن طريق أنثربولوجيا وضعية ذات منحى علمي وفي المقابل يلتزم بوصف فنومينولوجي لوجوده وينطلق من اندراجه في العالم ويقوم بتحليل أحواله وتجاربه وتتبعه في تجليه وتحجبه وفي إقباله وإدباره ويكشف عن فقر الإنسان بلا مقولات أساسية ودون ماهية وطبيعة ثابتة62[62]. في هذا الصدد بَيَّنَ هيدجر أن الدّازاين هو مفردة ألمانية تفيد الوجود بصفة عامة وفعل أن يكون الإنسان موجودا ولكنه منح الكائن الملقى في العالم الذي يتخذ طابعا زمانيا معنى محددا هو نمط وجود خاص بالإنسان وبرر ذلك بأن الأشياء موجودة ومستمرة وتختلف فيما بينها بينما الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن نقول عنه أنه كائن ويرتبط بوجوده من جهة نمط الفهم والإمكانية.

في الواقع أن يكون المرء لا يعني فقط أن يوجد مثلما توجد الأشياء التي تجهل وجودها ولا تعي ماهيتها بل يكون بالفعل ويتساءل عن معنى وجوده ويحول هذا السؤال عن وجوده إلى علاقة تكوينية مع ذاته. من هذا المنطلق لا تتطابق حقيقة الموجود البشري التي يتم الحصول عليها من خلال فهم ماذا يعني الوجود

61 هيدجر (مارتن)، **مبدأ العلة**، ترجمة نظير جاهل، بتصرف، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة ،2001، ص.37.

62 Haar (Michel), *Heidegger et l'essence de l'homme*, éditions Jérôme Milon, Grenoble, 1990,pp112.122.

بالنسبة إلى الإنسان مع المعارف المجردة والجزئية التي تراكمها العلوم الوضعية. على هذا النحو يعلن مارتن هيدجر انتمائه إلى المشروع الهوسرلي الناقد للعلم ويجري تحليلا للدازاين ولا يركز فيه على التصرفات الفردية وإنما يهتم بالبُنَى الأنطولوجية الكبري للوجود البشري وبعبارة أخرى يتناول الأبعاد الوجودية للإنسان. إن الخاصية الأولى التي تميز الوجود البشري هي الانفتاح على العالم وعلى كل الكائنات الأخرى طالما أن الوجود ليس ذاتا واعية ومتجردة وإنما هو الاندراج في العالم الآن وهنا واكتشاف المرء نفسه باعتباره كائن فريد وموجود متعلق بالمكان والزمان ومنتمي إلى عصر معين ومنغرس في التقاليد والتراث. بيد أن الوجود البشري يمتد باعتباره إسقاط لذاته خارج ذاته والتوجه نحو العالم وبالنظر إلى أن الوعي هو دائما وعي بشيء ما. بناء على ذلك تمثل القصدية حركة انفتاح على العالم ومحاولة للظفر بالمعنى . كما لا يشكل الوعي حالة مكتملة ومعطى أصليا بل تجربة ذهاب من الذات إلى العالم وإياب من العالم إلى الذات. كما لا يحصل الإنسان على وعي بذاته إلا من خلال إقامته لعلاقة مع العالم الذي يحيا فيه وعند لقائه بهذا العالم من خلال ذاتها عينها. إن الإنسان يوجد معزولا بصورة اصطناعية في باطنية ذاتية ناتجة عن تفكير مجرد ولكي يلتقي بإنسانيته ويتصالح مع ذاته يكون ملزم على الخروج من ذاته والإلقاء بنفسه في العالم. هكذا يسحب هيدجر الستار عن فهم أصلي وأصيل للوجود البشري ويلغي التعريف الكلاسيكي العقلاني للذات ويقرر الكف عن تكوين تصور ماهوي عن وجودها الواعي بشكل مستمر وبصورة شفافة ومطابقة لذاتها وتحطيم ثنائية النفس والجسم والانقسام الميتافيزيقي بين المحسوس والمعقول وبين المادة والفكر. وبالتالي حلت تجربة الوجود في العالم مكان مفاهيم الحيوان العقلاني والكوجيتو والذات الحاضرة بشكل مجرد ودائم وموحد مع نفسها وتبين أن الإنهمام angoisse هو البنية العامة لوجوده وتقمص الوعي الوضعيات المعيشة والانفتاح وصار الإنسان مقذوفا به في العالم ومنفتحا على المستقبل الآتي ويوجد في شكل مشروع ذاتي. اللافت للنظر أن الوجود البشري مرتبط دوما بالزمان ويتجلى في صورة مشروع إنساني قابل للتحقيق في المستقبل وبالتالي يأخذ الزمان أهمية جوهرية وبالتالي تشكل الزمانية المعنى الأصلي لوجود الدازاين ويشير معنى الدازاين الى الزمانية63[63]. بناء على ذلك لا تخضع الأنطولوجيا الأساسية الوضع البشري لفهم نظري مجرد ولا تطرح أسئلة علمية مكانية وإنما تتنزل ضمن فهم التجربة الزمانية للدازاين والديمومة الحية وتقوم بوصف صيرورة تشكل الذات ضمن الغيرية والاختلاف وتعطي الأولوية للمستقبل على الحاضر وتعتبر الزمان عبور للماضي للحاضر نحو المستقبل ولكن الماضي ما ينفك يمضي والمستقبل مازال لم يهل بعد والحاضر لم يقدر على الحضور وبالتالي هو مجرد همزة وصل بين ما انقضى دون رجعة وما قد يأتي.

[63] Heidegger (Martin), *Etre et temps,* traduit par Vezin François, édition Gallimard, Paris, 1986.p.391

غني عن البيان أن الوجود البشري موسوم بخاتم التناهي ويتجلى ذلك في الانهمام بالمستقبل في إطار الزمانية والوجود من أجل الموت بوصفه البعد المتناهي من الكينونة والتعامل مع ظاهرة الموت باعتبارها البعد الجوهري للوجود وليس الحد الخارجي للحياة . والآية على ذلك أن الإنسان لا يأتي إلى الحياة إلا والهرم قد دب به لكي يموت وكأن أول يوم يقضيه الإنسان في الحياة هو أول خطوات في اتجاه الموت.
اللاّفت للنظر أن الانهمام sorge هو مفهوم متميز عند هيدجر لأنه يعبر عن تجربة خوف يعيشها الإنسان في مواجهته للتناهي والشعور بالضياع في العالم وانتفاء القيمة واصطدامه بالعدم وليس مجرد خوف من مخاطر واقعية تهدد الحياة الإنسانية بالانتفاء، كما يعبر الانهمام عن تجربة الوجود نحو الموت64[64].
والحق أن الإنسان لا يكتشف بنفسه نهاية الشأن الإنساني عند التقائه بتجربة الموت فقط وإنما يعبر عن بعده عن جوهر وجوده ولذا يمثل الموت الإمكانية الخاصة بشكل مطلق واليقين الذي لا يتجاوز ولا يمكن تحديده65[65]. بناء عل ذلك يتجلى الوجود الزائف للدازاين في مظاهر القلق والشعور بالغربة والتباعد والسقوط واللغو والالتباس والتوسط والتأثر الوجداني وهي مظاهر فردية رغم اندراجها ضمن مظاهر جماعية مثل الناس والشعب والحشد والحياة اليومية فإنه يمكن رفع هذا الوجود الزائف وإلغائه نحو الاهتمام المستبصر. كما يتضح الوجود الحقيقي للدازاين في مظاهر الخوف والهُم on والانهمام والقلق والعدم والوجود في العالم وهي مظاهر تتجاوز وتتعالى على الوجود الزائف وتعبر عنها تجارب الوجود من أجل الموت والضمير والذنب والتصميم والتاريخية والزمانية والنداء والحضور والانعطاء . غاية المراد أن وجود الدازاين هو نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأساسية لاسيما وأن السؤال الأنطولوجي عن الوجود لن يطرح إلا إذا وجدت كائنات بشرية تحمل على عاتقها مهمة طرحه والتفكير حول الوجود وحراسته. هكذا يتبين أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي بإمكانية طرح سؤال الوجود وذلك لكونه الوحيد الذي يتضمن الإمكانية على طرح السؤال والتكلم مع العالم والإنصات إلى نداء الوجود واستدعاء المعاني. في هذا السياق يري هيدجر أن مسكن الوجود هو اللغة وأن الوجود يفكر فينا وبنا وذلك لأن الإنسان هو الموجود الأوحد الذي يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه ليكون في مصيره نفسه ناطقا باسمه. والحق" أن سؤال التماسك في الدازاين الذي يوجد في تشتت الظروف والفرص لا يطرح إلا في أفق اليومية الروتينية أي التاريخانية اللاأصلية وحتى يخرج الدازاين المتردد من التشتت يجب أن يخترع بعد فوات الأوان بدء موحدا"66[66]. لكن ألا يتعلق الذهاب إلى الوجود عندئذ بحدوث البدء العائد أم بحدثان عائد في البدء؟ فهل تمثل اللحظة الريكورية البدء الجديد الذي حدث في أوانه؟ وما الذي تغير في تصور الوضع البشري عندما تم تبديل الطريق القصير بالطريق الطويل مع ريكور؟ كيف تتعامل فلسفة

[64] Heidegger (Martin), *Etre et temps*, op.cit,p307.

[65] Heidegger (Martin), *Etre et temps,* op.cit,p 315.

[66] داستور (فرانسواز)، **هيدجر والسؤال عن الزمان**، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.ص98.

اللاّعصمة مع لاتناسب الذات مع ذاتها؟ أو بعبارة أخرى: إن السؤال الذي يحق للفنومينولوجيا أن تدقق في عملية طرحه وصياغته هو المتعلق بعالمية الكائن البشري: فيما تتمثل هذه العالمية ؟ وكيف يكون الطابع العالمي ممكنا عند الكائن البشري؟ وما الذي يجعله مميزا؟

في الواقع يفضي امتحان سلوك الحيوان إلى استنتاج انتمائه بشكل طبيعي إلى محيط environnement بينما ينتمي الإنسان بشكل رمزي من جهة الذات الساعية إلى الوعي بنفسها ومن الناحية الثقافية إلى العالم. لقد احتل كل حيوان بشكل غريزي وسطا خارجيا حيث ربطته به شبكة من العلاقات التي تساعده على التكيف والمحافظة على البقاء والتكاثر ويتميز هذا الوسط بالتجانس ويمثل مجموعا متمفصلا ويتكون من مواد مألوفة من جهة وسائل الاتصال ونافعة عند الاستعمال ومن أشياء ضارة عند الاقتراب منها وغريبة. بهذا المعنى يمثل المحيط نسقا من التوجهات والحاجات وصور للسلوك ويشكل بصورة دقيقة شبكة محددة بينما الكائن البشري لا يجوز إخضاعه إلى التحليل الذي يشتغل بأدوات تصلح في تحليل الجسم المادي. لعل المرء يحتل على غرار الحيوان وكل كائن حي آخر وسطا خارجيا ويخضع لمؤثرات غريبة عنه ويشعر من حيث هو جسم بضرورة تلبية مجموعة من الحاجات النوعية ولكن إضافة إلى ذلك يحوز على قدرة حقيقية على إظهار رغبات في تغيير دلالات الأشياء الخارجية وتحويل خصائص الوسط بحيث تتفق مع الصور المنظمة الخاصة به وبالتالي تكون الدلالات الثقافية هي ثمرة التطور للدلالات البيولوجية. إن هذه الدلالات تغطي في قسم منها المواد المصنوعة والمواضيع الرمزية والمحيط الطبيعي وجملة التمثلات الميثولوجية التي تنعكس في المقولات الفلكية وجل الظواهر الكونية التي تقع تحت طائلة الإدراك البشري. من هذا المنطلق تتشكل منظورية الواقع من خلال مركز المحاولة ومنبع الفهم الذي يصدر عن الكائن البشري ذاته حيث يقوم هذا الحاضر وسط الأشياء بطريقة تفهمية بتعقل معنى الموجودات ويحرص على شحن الكائنات التي تدور في فلكه بالقيم ويوزعها في حقل مشتت يحوز منذ البداية على قانون تنظيمه. إن الخاصية الأكثر إثارة للانتباه عن هذا الحقل هي عدم تناهيه ولامحدوديته وبعبارة أخرى هو انه ليس البتة النسق المغلق الذي تكون من عدد قليل من الأشياء والعناصر والمواد التي تم وصفها بدقة وبصورة معينة، وإنما يمتد إلى مابعد المواضيع المعتادة والأشياء المألوفة ويقدم نفسه على أنه قادر على استيعاب الأشياء المكتشفة وامتصاص المواضيع الجديدة دون أن يستطيع رسم الحدود التي يتوقف عندها هذا الاستيعاب. على هذا النحو قبل أن يكون العالم شبكة من القيم فإنه يمثل النواة المعيارية التي تشيد إمكانية التقويم ذاته، وهو الذي يجعل حقل الدلالات، من حيث هو مبدأ التشميل وليس كلية مغلقة ولا مجموع مجرد ولا نسق نهائي من التمفصلات، القاعدة التي يرسي عليها الكائن البشري سفينته ويستمد معقولية وجوده في العالم. إن الطريقة التي يتم من خلالها تشميل العالم ليست محددة لا بواسطة طبيعة المواضيع التي تم تشميلها ولا بواسطة الخصائص المموضعة من طرف الكائن البشري من خلال التعامل معها بوصفها حاجيات محددة.

إن المواضيع ذاتها يمكن إدراجها في حقول من الدلالات المختلفة وتتأثر بدلالات متنوعة وقابلة للتأويل من منظورات كثيرة ، وان الكائن البشري ذاته ليس مميزا بخصائص ثابتة ولا يمكن احتجازه عند جملة من المصالح والحاجيات ولا يقبل التحديد من أي قيمة كانت متعالية عن حياته اليومية أو محايثة لواقعه. ما تبدو خاصية مميزة عند الكائن البشري ليس اندراجه في حقل مفتوح من الدلالات، وإنما حيازته على القدرة على تشييد حقول لها مثل هذه الميزة. وان ما يمكن تسميته بالعالم le monde هو حقل الدلالات الذي يندرج ضمنه الكائن البشري والذي من خلاله يؤول واقعه والحقيقة الاجتماعية التي يعيش فيها.

بهذا المعنى يمكن التفطن إلى أن الكائن البشري يحوز بصورة تكوينية على طابع عالمي mondain وذلك بالنظر إلى أنه الوحيد بالماهية من بين الكائنات الأخرى الذي بإمكانه إنشاء عالم مختلف. كما لا يمكن الإجابة عن سؤال الطابع العالمي للكائن البشري إلا بعد امتحان بنية structure العالم في حد ذاتها واستنطاق العوالم المتعددة التي ينتجها الإنسان بالانطلاق من نفس المعطيات الأولية والسمات الأساسية ذاتها والإقرار بوجود بنية مخصوصة تنتمي إلى أي عالم من حيث هو بالخصوص عالم ما. لكن القول بأن العالم هو نسق مفتوح من الدلالات يثير التساؤلات التالية: كيف لهذا النسق أن يكون ممكنا؟

لكي يكون ثمة نسق يفترض أن تكون هناك دلالات وقيم مترابطة مع بعضها البعض بطريقة محكمة ومحددة ويفترض أن تحيل إلى بعضها البعض وفق اتجاهات معروفة ودروب معلومة ولكن طبيعة الدلالة تقتضي أن يؤثر الحامل في الموضوع المحمول ويتفرق إلى إشارات وملاحظات متنوعة من الإحالة.ولكي يكون ثمة نسق تشكل الدلالات شبكة من النقاط الثابتة والمسارات المعروفة والمترابطات المبنية، وبالتالي يقع الفكر الفلسفي في تسلسل إلى ما لانهاية بالنظر الى أن عملية منح الدلائل تجعل من كل دلالة تستدعي غيرها من الدلالات وفي المقابل الدلالة المدعوة تقوم بدورها بدعوة دلالات أخرى وهكذا دواليك. لو تتبعنا الشبكة من جهة استثمارها فإننا سنعثر على الكائن البشري ليس من حيث هو مستعمل لآلة أو مرسل لعلامة وبالتالي ننسب له صفة محددة وإنما بالانطلاق من إمكانياته التامة على بناء عوالم متعددة واستقبل معلومات جديدة وإنتاج المنافع والفوائد وفهم العالم الراهن واقتراح مشاريع وإيجاد ثقافة بديلة وتحويل الدلالات المتكون سلفا إلى نحت دلالات جديدة ضمن عالم جديد مفتوح على آفاق غير معهودة. كما يمكن أن نميز العالم بطريقتين: سواء من حيث هو نسق مكثف من الدلالات غير المحددة التي تترابط فيما بينها بواسطة منطق داخلي من الإحالات المتبادلة ، سواء من حيث هو الأفق الذي يتيح للنسق بأن يبرز. لقد وقع التركيز في الطريقة الأولى على المحتوى المضموني للعالم وبالتالي على فعلية نصيته المتعينة، في حين الطريقة الثانية تطرح مسألة إمكانية العالم وتحرص على تتبعه في مسار حدوثه وتجليه وبروزه. اللافت للنظر أن البعدين ليسا متجاورين بل الأول هو متمفصل على الثاني بحيث يكون أساسا لما هو متأسس وبذلك ليس العالم كلا متشكلا وإنما هو بناء في الطريق إلى الاكتمال دوما وبالتالي

ليس له الحقيقة المشبعة لكي يكون أفقا. إن العالم من حيث هو أفق لا يعني محتوى ولا معنى تام بل الرابط الباطني لما يظهر ولكل ما يزهر في كل مصطلح معين ، وهو كذلك حركة التخطي التي تحيل إلى كل الآخرين، ولا يشمل مصطلح بعينه وإنما إمكانية كل خصوصية من حيث هي دالة أي حركة التخطي نفسها. انه ليس شكلا ملموسا في حد ذاته وإنما يتجاوز كل شكل ، انه مطلب التشكيل. العالم لا يعرف من حيث هو كلية محددة وإنما هو الأفق التابع للموجودات التأثرية الذي يسمح للشبكة المتعينة من الدلالات بالظهور. كما يمكن الاعتماد على حركة التعالي بغية الانتقال من بنية العالم إلى عالمية mondanéité الكائن البشري. اذا كان العالم من الناحية البدئية أفقا وليس له مضمونا الا من خلال هذا الطابع فإن علاقة الكائن البشري بالعالم ينبغي أن تكون مفهومة بشكل أساسي بوصفة علاقة مع أفق معين. ان طريقته في الاندراج في الواقع تفترض ابرزا نسق متعين من الدلالات التي تبرز حوله وتضع الواقع ضمن نسق من التأويلات. بهذا المعنى لا يعطي الوجود عالمه إلا عندما يتجاوز كل المواضيع نحو أفق العالم الذي تحلم به دلالته وتتكون منه العقد التي تشكل النسق الموحد. بيد أن إمكانية إجراء تجاوز معين تنتمي الى البنية الأساسية للوجود وتترجم النمط المميز للوجود الذي يختص به الكائن البشري في تعاليه على الموجودات اليومية. إن الكائن البشري من حيث هو موجود هو خروج من بؤبؤ ذاته وذلك باتخاذ مسافة بالمقارنة مع نفسه ورسم حدود خاصة به ضمن الحركة التي يجريها في انفصاله عن ذاته وانفتاحه على كلية ما يلتقي به. إن التعالي هو في ذات الوقت خروج عن الذات وإعطاء العالم موقعا ، وتكمن عالمية الكائن البشري في هذا الانتماء الضروري إلى العالم الذي يمنحه الوجود والمعنى ويعمل على تكوينه وبنائه من خلال تعاليه. إن تحليل التعالي يأخذ اتجاهين أساسيين: الأول يعتني ببيان بنيته الداخلي ضمن نظرية في الزمانية ، والثاني يتساءل عن العالمية التي تتيح إمكانية التعالي ضمن منظورية أنثربولوجية وأساس أنطولوجي. إن الإمكانية التي يجدها الكائن البشري من أجل الانفتاح على العالم تحيل إلى المعطى الأولي من المكان الذي يسمح لهذا الموجود الإنساني بإبراز إمكانياته وتشييد عالمه والانفتاح على التعالي باعتباره حقل التحقيق دون أن تكون هذه الإمكانية منتمية إلى الشروط التي تحدد منزلة الموجود بوصفه موجودا ومتعلقة به. هذه الشروط هي التي تعرف الدلالة الأنطولوجية للكائن وهي التي تجعله يتطابق مع الحقيقة التي تناسبه وتجعل من معنى العالمية هو المكون الذي يتيح له بناء علاقة انفتاح إزاء الأساس الذي تقوم عليه الواقعة. إن الوجود ، من حيث هو الأساس، هو الذي يمنح الموجود إمكانية الانفتاح على ماهو كائن واستطاعة الحياة من خلال العلاقة التي تربطه مع الواقعة وتجعله هو في حد ذاته علاقة مع العالم الذي يشكله بنفسه. هكذا يقودنا توضيح جذري لمصطلح العالم إلى الانخراط في تفكير حول طبيعة الأساس وحول علاقة الكائن البشري بالأساس والى إثارة مشكلة العالم خارج إطار التحليل الفنومينولوجي العمل على تخطيها وتجاوزها من خلال تجذير الإشكالية المتعلقة بالعالم على تربة مغايرة وضمن تأويل أنطولوجي تأسيسي. جملة القول أن ما يتم اختباره وتجريبه وامتحانه والتمرن عليه في تجربة الكيان في

العالم هو العالم عينه وبالتالي فإن العالم في حد ذاته لا يمكن تعريفه بوصفه موضوع معرفة بل تجربة وجودانية عند الدازاين. في هذا الاطار يميز هيدجر في الفقرة 14 من كتابه العمدة "الوجود والزمان" بين العالم باعتباره كلية الموجود والمفهوم الأنطولوجي للعالم الذي يشير إلى الوجوداني existential ، فإذا كان التحديد الوجودي للعالم يشير إلى ما به يوجد الدازاين فإن العالم في المعنى الأنطولوجي ليس الموضوع الذي يقابل الذات العارفة وإنما ما يمكن فيه أن يعيش المرء ، ولذا يقوم هيدجر بتمييز عالم الحياة عن غيره من العوالم ويلجئ إلى التفريق بين العالم المحيط ambiant الذي يصلنا بالأشياء حولنا (*Umwelt*) والعالم المشترك commun بين الأشخاص (*Mitwelt*) والعالم الخاص proper الذي يربط المرء بذاته (*Selbstwelt*) 67[67].

بيد أن الوجود مع الآخرين في عالم مشترك قد يفضي إلى التغاضي عن الوجود في عالم الأشياء بصورة موضوعية وبشكل عضوي على نحو ما توجد المواد وإهمال الوجود مع الذات من جهة العالم الشخصي.

تبعا على ذلك يعيد هيدجر تأويل القصدية على ضوء الطبقات الثلاثة لمعنى الحياة أي من يحيا وماذا وكيف. والمطلوب من الفلسفة أن تبحث عن أسلوب الحياة الذي يساعد على إخراج المرء من غربته عن ذاته وانبتاته ولاأصالته وتلاشيه وانحداره في الهُم والحشد وتعمل أيضا على توضيح الطريقة التي يرتبط بها المرء بالحياة وليس المضامين والاهتمامات والأغراض وتتكفل كذلك بتأمين عملية الإمساك بمعنى الحياة في العالم. بعد ذلك يقوم هيدجر في كتاب أصل العمل الفني بتحويل الأثر الفني من مجال تبتكره عبقرية الفنان إلى قدرة تفتح عالما وتجعل من حقيقة الوجود تعبر عن لااحتجاب وأليتيا وليس نتاج للمعرفة البشرية. فالي أي مدى ساعدت الأنطولوجيا الأساسية التي شيدها مارتن هيدجر على انجاز هذه المهمة؟ وماهو الدرس الفنومينولوجي الذي استفاده ريكور من فلسفة الكينونة والكلام؟

4- فنومينولوجيا الحياة الإرادية عند بول ريكور:

" لا يمكن للفنومينولوجيا أن تنجز برنامجها في التكوين دون أن تتكون هي نفسها عبر تأويل معين لحياة الأنا"68[68]

يغطي الأثر الذي تركه بول ريكور معظم المشكلات الفلسفية لعصرنا باستثناء المشكلات التي تطرح ضمن دائرة العلوم الطبيعية والدقيقة. لقد ساهم في تشييد فلسفة الوجود لما شارك كارل ياسبرس في تأليف دراسة متأنية بعنوان فلسفة ولما دخل في نقاش مع غابريال مرسيل واستلهم الأفكار الأخلاقية من جان نابير وليفيناس. بيد أن ريكور ظل على اتصال قوي بفنومينولوجيا أودموند هوسرل وقام بترجمة أفكاره

[67] Heidegger (Martin), *être et temps*, op.cit.paragraphe 14.

[68] Ricœur (Paul), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* édition du Seuil, Paris, 1986.p61

التوجيهية من أجل الفينومينولوجيا كما ذكرنا والتي عرفت فيما بعد بالأفكار 1، كما بقي منشدا إلى فلسفة مارتن هيدجر وبالخصوص في كتابه العمدة "الوجود والزمان" وأيضا كتابه الثاني المهم حول "كانط ومشكل الميتافيزيقا". لقد مكنه كل من كانط وهيدجر من القيام بجولة فنومينولوجية في حقول متنوعة وإجراء تجارب وصفية مثمرة شملت ظواهر الإرادة والرمز والوعي والسرد وبلغت حدود الإيمان والنصوص التوراتية والتجارب النفسية والحقل الاجتماعي والمدارات الأنثروبولجية والسجل الاقتصادي. ما يثير الاستغراب أن أثرا كبيرا لم يطرح أبدا مشكل الله بالرغم من كون مؤلفه يعتبر فيلسوفا مسيحيا ويعرف باهتمامه بالهوامش والتخوم وتناوله لمسائل تفسير الكتاب المقدس واعتنائه بالرمز والأساطير. لقد بين ريكور أن فنومينولوجيا الدين غير كافية إذا ما لم يتم تطعيمها بهرمينوطيقا النص المقدس وبهذا المعنى خلت فلسفة الدين من كل الاعتبارات الميتافيزيقية وحرصت على تطبيق المنهج الهرمينوطيقي وأقرت بلاّشخصية الإيمان وطابعه المستتر وجانبه الملغز الذي كان كيركجارد قد بين بعده اللاّفلسفي. لقد كانت فنومينولوجيا الفعل أول اهتمامات ريكور ولقد جعل من الفعل محرك كل كتبه بالتعارض مع التأمل المحض أو مع النظرية الخالصة. بما أن الإنسان يتحدد بواسطة فعله فإن الفلسفة مطالبة بتوضيح هذا الفعل وبدراسة الكلام على أنه استعارة حية وحركة داخل السرد وضمن إطار زمانية وجود متغيرة.

من المعلوم أن موضوع الأطروحة التي ناقشها بول ريكور في نهاية الأربعينات من القرن الفارط كان يدور حول "فنومينولوجيا الإرادة" ويتمفصل إلى قسمين هما "الإرادي واللاّإرادي" و"التناهي والإثم". من البديهي أن يبلور ريكور الإيتيقا بوصفها البعد الأساسي للتفكير وصلة الإرادة بالأنا والجسد واللاوعي والحياة على نمط الرد الأولاني الذي شيده هوسرل من خلال الأشكال المختلفة للتجربة المعيشة على غرار التردد والاختيار ، والعاطفة والعادة. بهذا الفعل أجاب ريكور على العدمية التي وقع فيها سارتر. في سياق ذلك تناول ريكور مسألة الشر ودرس الكيف التي تجعل من طبيعة الإنسان تتضمن إمكانية إتيان الشر وفسر ذلك بهشاشة الإنسان من خلال قراءة تراجيدية لهذه الهشاشة عبر الأساطير القديمة والدينية. إذا تعذر على الفيلسوف فهم الشر بواسطة المفاهيم وتحليل الأفكار فإنه يمكن اعتماد مقاربة تفك الرموز. لقد مثل ذلك المرة الأولى التي ينقل فيها ريكور الفنومينولوجيا إلى الدرب الهرمينوطيقي ومحاورة فرويد في محاولة قرأ فيها الحياة اللاواعية والرموز الثقافية في كتاب "في التأويل ، محاول حول فرويد" 1965. والحق أن الفنومينولوجيا الوصفية ليست البتة تجربة وصفية محضة وإنما تتضمن اختيارا مترويا للثوابت وانعطافا نحو الهرمينوطيقا التي تنكب بدراسة العلامات وفك الرموز وتفسير الأساطير وقراءة القصص. لقد تفطن هوسرل إلى وهم القول بشفافية الوعي بالنسبة إلى ذاته ، في هذا الإطار سعى ريكور إلى التظنن حول أطروحة اللاوعي وصلته بالوعي التي قدمها جاك لاكان في التفسير البنيوي إزاء النص الفرويدي.

لقد بنى ريكور تصوره للذات التي تتخلى عن تمركزها وتنخرط ضمن جدلية بين الأركيولوجيا التي تحيل إلى الرمزية وقوة الدوافع والتيليولوجيا التي تسمح بالوعي بالتطور في اتجاه النموذج المثالي69[69].

لقد أفضى الانتباه الهرمينوطيقي إلى أهمية النص وضرورة منحه العناية اللائقة والتزام ريكور بالتفكير في اللغة واستكشاف ديناميكيتها الداخلية وقدراتها الذاتية على الابتكار الدلالي في الاستعارة الحية 1975. لقد قام ريكور بالتعريج على النظريات الألسنية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة لكي يظهر للعيان حياة الكلام في استعماله الاستعاري وبالتحديد في التجربة الشعرية وما يتولد عنها من إعادة تشكيل وإنشائية. لقد أوضح ريكور التمفصل بين السردية والزمانية في كتابه الزمن والسرد بأجزائه الثلاثة 1983-1985 بالانطلاق من دراسة تتقاطع فيها اعترافات أوغسطين وفن الشعر عند أرسطو وتقوم الحبكة بوظيفة ضرورية عند التفكير في الزمان وتسمح بالقول بأن التاريخ في عمقه هو تجربة سردية تستند إلى التخييل. لا يمكن ايجاد حل للمعضلات التي يطرحها الزمان بالنسبة إلى الفيلسوف ويقترح ريكور إعادة تشكيل الزمان بواسطة السرد والانطلاق من حقيقة أن الزمانية هي تأشير على تناهي الوعي ولاإكتمال الفلسفة. لقد قاد التفكير حول مشكلة العدالة ريكور إلى إحداث تقاطع بين الإيتيقا والسياسة وذلك بالتأكيد على مهام السياسي العادل لتنجب العنف واللاّتسامح والحرب واتخاذ إجراءات تحترم الحق وإرادة العيش المشترك.لقد طرح ريكور للنقاش الفلسفي في كتاب "عين الذات غيرا" 1990 مفهوم الهوية السردية بين وصف عين الذات والتزام الإنية وأسند إلى الذات الفاعلة من حيث وجود من أجل مشروع مهمة الإقرار بالذات عبر علاقة تكاملية بالغير. لقد ضمت نظرية ريكور في الأخلاق قسما أولا أطلق عليه تسمية إيتيقا صغرى تجيب على مطلب السعادة من حيث هي المقصد المشروع من الوجود الأحسن وقسما ثانيا يشمل الأخلاق المعيارية التي تتحرك ضمن مبدأ الواجب ويمكن التعبير عنه بمبدأ الاحترام . بناء على ذلك لا تدور الإيتيقا الصغرى في فلك معيار العادل إلا من خلال خوضها تجربة تراجيدية للفعل. هكذا تتجاوز الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية لدى بول ريكور علم الأنا الفنومينولوجي عند هوسرل نحو فلسفة للفعل تكون في ذات الوقت ألسنية وأخلاقية وأدمجت في داخلها المعطيات الفلسفية الكبرى دون أن تكون متسامحة مع أي تجاوز ميتافيزيقي مأمول. لقد عني ريكور بفنومينولجيا الذاكرة ما يلي: "من المهم في نظري أن نقوم بوصف الطاهرات الذاكرية من وجهة نظر القدرات التي تشكل الظاهرات تحقيقها الفعلي السعيد."70[70] وأشار إلى أن القدرات هي الامكانيات الأساسية التي يملكها الإنسان القادر على الكلام

[69]Voir Paul Ricœur, le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage, Texte inédit d'une conférence prononcée par P. Ricoeur aux États-Unis en 1965 ou 1966. La retranscription

et le travail d'annotation ont été réalisés par Marc Antoine Vallée à partir de documents conservés dans les archives du Fonds Ricoeur.

[70] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2009، ص55

والتصرف والسرد وتحمل مسؤولية أعماله والتذكر والصفح والاعتراف وتمكنه حينما يضعها من الانتقال من ذاكرة جريحة ومهانة إلى ذاكرة جيدة وسليمة. لقد طبق ريكور الفنومينولوجيا في البداية على العواطف والانفعالات والمشاعر والانتباه والجسد والإدراك والإرادة ثم انتقل إلى دراسة تجارب الدين والإيمان والشهادة وبعد ذلك مارسها على الخيال والمخيال والصورة واليوتوبيا ثم انتقل إلى حقول الذاكرة والذكريات والاعتراف وأتي دور المبادرة والنشاط والقرار والفعل ولكنه أدمجها في التأويل وصاغ فنومينولوجيا الزمانية. لقد واصل ريكور ما كان قد شرع فيه هوسرل ومرلوبونتي من دراسة الحياة النفسية الباطنية وعدم الاكتفاء بالتناول العلموي الوضعي وإجراء عملية وصفية للانتباه بغية تفسيره وفهم حقيقة مايحدث في التجارب المعيشة وإثارة الأسئلة الميتافزيقية الكبرى حول الضرورة والحرية71[71]. لقد عمد بول ريكور إلى قراءة أعمال سغموند فرويد عن طريق المنهج الفنومينولوجي وتوصل إلى نحت فنومينولوجيا التحليل النفسي72[72] التي قادته إلى صراع مع البنيوية التي كان يمثلها لاكان. بطبيعة الحال تهتم الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية بالتفكير في المفارقة التالية:" ليس هناك عالم إلا بالنسبة إلى الوعي، والى حد الآن الوعي ليس خلاقا، حتى الآن أنا في العالم"، وبالتالي تظل صلة الأنا بالعالم منعقدة دوما بصورة إشكالية. في الواقع يتصف منهج التحليل الوصفي الذي طبقه ريكور على وظائف عملية للوعي بالثراء والوفرة في المستوى الأول المكوِّن constituer الذي يخص تمازج القصديات وانتشارها أمام الوعي لكي يتم تمييز وثبت هوية أبعاد العالم والغير والجسد الخاص التي تشكل بصورة متلازمة أهداف عاطفية مدروسة. أما في المستوى الثاني المكوَّن constituant يتم نقد المذهب المتعالي الذي وقع تشييده على القاعدة الصارمة للتحليل بواسطة التمثيل وكل العمليات الواعية الإدراكية من الدرجة الأولى وكذلك يقع تأويل القدرة التكوينية للوعي من جهة المصادر التي تسمح بوصف الإرادي واللاإرادي73[73]. بعد ذلك يمر ريكور من الفنومينولوجيا الوصفية والتكوينية إلى أنطولوجيا الوعي حين يعيش الوجود تجربة القرب من اللاّوجود وتلامس الإرادة الأبعاد اللاإرادية في العالم. فإذا كان جان بول سارتر في كتاب الوجود والعدم يقر وجود تناقض صارخ بين الشيء في ذاته أي الواقع المادي والشيء لذاته أي الوعي البشري ويمثل هذا التناقض الثغرة التي يدخل منها العدم إلى العالم والفرصة التي يعثر فيها الشيء لذاته على مساحة للحرية لكي يواجه الواقع المادي للشيء في ذاته فإن بول ريكور يجد في فنومينولوجيا الإرادة التي طورها هوسرل السمة القطبية للذاتي والموضوعي وتتجلى بالخصوص في تجادل وتكامل الخصائص

[71] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique, écrits et conférences 3,* chapitre 1. L'attention, étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, éditions du seuil, Paris, 2013,p51-93.

[72] Pierre Macherey, une approche phénoménologique de la psychanalyse ? Ricœur lecteur de Freud, in le blog « la philosophie au sens large », groupe d'etudes animé par Pierre Macherey entre 200et 2010, lien : https://philolarge.hypotheses.org/595

[73] Ricœur Paul, méthodes st taches de la volonté, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, pp111-140

المشكلة للوجود البشري أو العالم المعيش وتتمثل في الإرادي واللاإرادي والعقل والجنون والمسؤولية والهشاشة. لقد قدم بول ريكور في كتاب **الذاكرة ، التاريخ، النسيان** نبذة فنومينولوجية للذاكرة وحذر من معالجتها عند قصورها وتوقفها عن القيام بوظيفتها وأكد على أهمية وصف الظاهرات الذاكرية من وجهة نظر قدراتها وتحققها الفعلي وإبرامها جملة من المصالحات مع نفسها بلوغها السعادة74[74]. لقد استعرض عنوان الذاكرة كما جاء في الخطاب العادي وأشكال وضعه في الحياة اليومية ثم وانتقل إلى إبراز أهمية الذاكرة الجيدة السليمة بوصفها الملكة الوحيدة التي تحيل إلى الماضي ولكنه تساءل عن شرعية الادعاء بالصدق والطموح الذي يراودها بأن تكون أمينة للماضي ووضع كل أشكال القصور التي تتسبب في النسيان وتعيقها عن أداء وظيفتها ضمن المنطقة المضادة التي تمثل الوجه الآخر للواقع المَرَضِي المظلم من الأحداث التي وقعت ولم يتم حفظها. كما يكشف ريكور عن مفارقة بخصوص الذاكرة فهي المورد الوحيد من أجل الدلالة على طابع الماضي من جهة ، بينما الكل يرى أنها غير جديرة بالثقة سوى في الحدود الدنيا من جهة أخرى. بعد ذلك يقوم بالتفريق بين القصور المرضي للذاكرة وضعف الذاكرة غير المرضي في مستوى إساءة استعمالها والتلاعب بها وتقديم شهادات كاذبة عن الماضي تكون موضع الريبة والشك75[75]. من هذا المنطلق الفنومينولوجي الذي تحرك منه ريكور قام بالكشف عن إحالة الذاكرة بالماضي و تعدد دلالاتها واستعمالاتها والتحولات التي تخضع لها من جهة وجودها في الزمان والمكان وسعى إلى تنظيم الحقل الدلالي الذي يتعلق بها في نبذة متنافرة لكي يتفادي فنومينولوجيا مبعثرة. هكذا يتسجد تناثر فنومينولوجيا الذكرى في الطابع الغيري الفرضي للذاكرة عينها وفي التفريق بين استهداف فعل التذكر وموضوعاته عبر إعادة الذكريات الماضية واسترجاعها في الحاضر76[76]. أمام تعددية الدلالات للذاكرة والدرجات المتنوعة في التمييز بين الذكريات يبحث ريكور عن التصنيف النمطي النسبي والتماسك الأدني بينهما ويفكر فيهما من خلال طرح أسئلة ماذا؟ وكيف؟ ومن؟ ويرفض أن تكون الذاكرة من الماضي وان يتم التعامل مع الذكريات على أنها مجرد أشياء مضت ويقارنها بالخيال وغير الواقعي والمتخيل والمحتمل والممكن وأحلام اليقظة الملتبسة. فإذا جاءت الذاكرة بصيغة المفرد وتملك الإنسان وتعتبر ملكة للمرور به إلى الماضي وتمنحه المقدرة ومجال التحقيق والتمحيص والنقد والتنفيذ فإن الذكريات ترد بصيغة الجمع وتتدافع في أشكال خفية ضمن تشعبات دقيقة وترتبط بأحداث فريدة وقعت في الماضي وتقال بطرق عدة77[77]. في الواقع نحن لا نتذكر إلا الأحداث الفريدة والنمطية التي لا يمكن نسيانها بينما تتداخل مع لوحة من العموميات وحالات الأشياء التي تنتشر بالقرب منها و" على الصعيد الفنومينولوجي ، حيث نقف نحن الآن، نقول إننا نتذكر ما كنا فعلناه أو عشناه أو تعلمناه، في ظرف معين

---

[74] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ،ص55.

[75] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص56.

[76] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص57.

[77] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص57.

خاص."78[78] بهذا المعنى تتكون الذاكرة من عدم النسيان بالنسبة لحالة الأشياء التي اكتسبها الإنسان والاستيقاظ والمقدرة على قول الأحداث الماضية دون الحاجة إلى إعادة تعلمها والبحث عن الزمن المفقود. وبالتالي يصبح التذكر نوعا من المعرفة لما كانت عليه الوقائع وتم حيازتها واكتسابها إلى الأبد وبأكثر دقة هو معرفة تاريخية بأفعال الماضي يتم من خلالها التعرف على القاسم المشترك منها.

غير أن صعوبة أولى تظهر أثناء التفكير في ظواهر الذاكرة القريبة وتجعلها تفلت من سيطرة المعنى وتكون ناتجة عن مقاومة عنيدة تصدر عن غرور التفكير الشامل وتدفعه إلى مواجهتها. كما يكشف ريكور عن وجود تعارض يتشكل من زوج العادة والذاكرة ومن زوج الحضور والبحث: يطبق على الزوج الأول المنحدر من هنري برجسون المسافة الزمانية أو التماسف قصد إيجاد التباعد الضروري للعملية الوصفية ويتسنى لها تصنيف التجارب بالنسبة للعمق الزمني حيث يلتحق الماضي بمعنى ما بالحاضر ويعترف بماضيته المتقادمة ويجرد نفسه من العمل الحاضر لكي يتمكن من استعادة الماضي تحت شكل صور ووضع الذاكرة التي تتخيل مكان التي تتكرر76[79]. أما الحضور فهو المجيء الحالي للذكرى عن طريق الاستحضار وهو انفعال وتأثر عندما يتلقى الإنسان ذكرى معينة ويتعارض مع البحث الذي يقوم على إعادة تعلم المنسي بالتذكر والاستذكار الناجح وتفعيل الدور المعرفي للذاكرة السعيدة عبر اتجاه مضاد للاستعادة والرجوع إلى السابق80[80]. فماهو الأساس الفنيومينولوجي التي استندت عليه الذات في العالم؟

خاتمة

" لقد عثر الوعي الفنومينولوجي في داخله نفسه على طريق نحو الخارج ، نحو المتعالي، انه في ذات القوت منغلق على ذاته وبالرغم من ذالك منفتح على المتعالي لكن بفضل ماهيته المحايثة الخاصة"81[81]

لقد تبين بالكاشف أن الفنومينولوجيا في بنيتها الأساسية تقوم بدراسة الظواهر من خلال تحليل مباشر للتجربة المعيشة عن طريق ذات عارفة وأنها تبحث عن معنى هذه التجربة في ما تتحدث به هذه الذات وما تكتبه عنها عندما تلتقي بهذه التجربة وتعيشها من الداخل بعد تخليها عن كل الأحكام المسبقة . بهذا المعنى يرتكز المنهج الفنومينولوجي على رصد ومتابعة الحقيقة دون الإيمان بوجودها بصورة مسبقة في الموضوع الذي تقوم بدراسته وتدعو الباحث إلى الالتصاق بالتجربة التي يعيشها ويلغي كل إمكانية تأويل. على هذا النحو يمكن تصنيف الفنومينولوجيا ضمن النماذج البنائية والنظريات التكوينية التي تنتج رؤية

[78] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص58.

[79] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص61.

[80] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص63.

[81] Dastur (Françoise) , de la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique, in *Paul Ricœur , les métamorphoses de la raison herméneutique, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney,* les éditions du cerf, 1991, p41

للعالم تشرع للكثرة والتنوع والتعدد في مستوى الواقع والحقيقة والمعنى دون إغفال الكلية الجامعة. لقد اضطرمت نيران الفنومينولوجيا فومضت أنوارها أركان المعرفة وأضاءت أروقة الوجود وتمخضت في العديد من التيارات والاتجاهات في الفلسفة المعاصرة وشملت مناهجها نظرية المعرفة ونظرية القيم.

إذا كانت فنومينولوجيا مرلوبونتي قد رهنت حضور الفلسفة في التاريخ بانتشال معنى العالم ووصفت علاقات التصالب بين الإنية والغيرية وبين الحرية والحتمية وبين النزعة المضادة للإنسانية والإنسانوية التراجيدية وأدخلت السؤال إلى تربة الدلالة واتخذت أسلوب الكلام مطية للإطلالة على المعقول في الجسد بأرضه ولحمه وانتهت إلى الأنطولوجيا الاستقرائية82[82] ، وإذا كانت فنومينولوجيا ليفيناس قد وقعت مفهوم الغير في الفلسفة المعاصرة وحلت معضلة الأنا والآخر عبر الوساطة الايتيقية للوجه وتناولت قضايا الألم والانتشاء والحياة والموت وجعلت من الحياة اليومية فرصة لانتظار القادم ضمن تسامي النور والعقل ودعت إلى الاضطلاع بالمسؤولية والفعل في الوجود ضمن اشتباك الحدث بالزمن وانتصار خصوبة غريزة الحب على إرادة التدمير وتفشي أنطولوجيا العدمية83[83]، فإن فنومينولوجيا بول ريكور قد حرصت على نحتت ورشات تفكير عديدة ورسمت لنفسها رهانات غير معهودة وخاضت غمار الرمز والأسطورة والمخيال والاستعارة والأدب والخطابة وحاولت المزج جدليا بين ابستيمولوجيا العلوم الإنسانية وأنطولوجيبا الفهم وبين سيمونيطيقا الفعل والهرمينوطيقا الدينية وانتهت إلى بناء فلسفة الفعل وإعادة تشكيل مفهوم الهوية السردية ونحت البديل الإيتيقي وإنارة الإقرار الأنطولوجي للكائن البشري.
فإذا كان ريكور قد مارس الفنومينولوجيا دون الهرمينوطيقا فهل سيقدر على ممارسة الهرمينوطيقا النصية دون الاستمرار في التعويل على المنهج الفنومينولوجي خاصة على مستوى المبادئ والمراحل والأهداف؟

الاحالات والهوامش:

[1] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.,p141.

[2] Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1993, p83

[3] Husserl Edmond, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction et présentation par Paul Ricœur, édition Gallimard, Paris, 1950, réédition 1985.

82 العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، مرجع مذكور، ص416

83 ليفيناس (عمونيال) ، **الزمن والآخر**، ترجمة منذر عياشي، دار نينوى، دمشق، سورية، 2015، ص57,

[4] Voir Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, édition Vrin, Paris, 1986, réédition 2004.

[5] Krisis

[6] *Etudes Ricœuriennes*

[7] *Fonds Ricœur*

[8] *Fonds Michel Henry*

[9] Phénoménologie de soi vivant.

[10] Connaissance de l'homme - le vingtième siècle, La phénoménologie par Paul Ricœur, 1ère diffusion : 18/12/1957, Archive Ina-Radio France, lien : https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/la-phenomenologie-par-paul-ricoeur.

[11] Voir *Paul Ricœur l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.

[12] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p173.

[13] Phénomène (Erscheinung et non Schein)

[14] Hegel, *la phénoménologie de l'esprit*, 1807,

[15] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p8.

[16] Thévenaz Pierre, Qu'est-ce que la Phénoménologie ?, *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, 1952, I, pp9-30, II, pp294-316.

[17] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p9.

[18] غادامير (هانز جورج)، **الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار أويا ، ليبيا، طبعة أولى، 2007. ص344.

[19] Théorie phénoménologique de la signification

[20] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p10.

[21] Voir Patocka Jan, *qu'est-ce que la phénoménologie,* traduit par Erika Abrams, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1988.166p

[22] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p13.

[23] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p14.

[24] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p11.

[25] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p12.

[26] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p14.

[27] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p15.

[28] Noème et noèse

[29] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p98.

[30] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p16.

[31] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p17.

[32] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p19.

[33] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit,p20.

[34] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit, pp158-159.

[35] Voir Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes,* introduction à la phénoménologie, deux conférences données à la Sorbonne en 1929, édition Vrin, Paris, 1992.

[36] Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit, pp81-82.

[37] Paul Ricœur, *à l'école de la phénoménologie,* op.cit, p250.

[38] Voir Husserl Edmond, *la crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* édition Gallimard, Paris, 1989.

[39] Voir Husserl Edmond, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* traduction française par G. Granel, édition Gallimard, Paris, 1976. p. 139, p141 et p197.

[40] Johann Michel, Ricœur et la Rückfrage, in R*evue philosophique de Louvain,* tom 113, N°1, fevrier 2015, pages 145 à 162.

[41] Husserl Edmond, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* introduction, commentaire, traduction par Nathalie Depraz, collection dirigée

par Laurence Hansen-love, édition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza , Mars 2012, p97.

[42] Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, édition Gallimard, 1945, réédition « Tel » , Paris, p371.

[43] Lebenswelt

[44] Merleau-Ponty (Maurice), sur la phénoménologie du langage, in *problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, p102.

[45] مرلوبونتي موريس ، **المرئي واللاّمرئي**، ترجمة د عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، طبعة أولى،2008. ص87.

[46] Voir Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

[47] Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, op.cit.p213.

[48] أنظر العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، دار صامد، تونس، طبعة أولى، 2004،

[49] العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، دار صامد، تونس، طبعة أولى، 2004، ص328

[50] العيادي عبد العزيز، مقدمة، كتاب مرلوبونتي موريس ، **المرئي واللاّمرئي**، مصدر مذكور، ص18.

[51] Merleau -Ponty (Maurice), sur la phénoménologie du langage, in *problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, p93.

[52] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. p85

[53] Merleau-Ponty Maurice, *visible et invisible*, op.cit. *p310*

[54] Voir Pascal, *le vocabulaire de Merleau-Ponty*, éditions Ellipses, Paris, 2001,p41.

[55] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. p383

[56] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, p271

[57] Merleau-Ponty Maurice, *phénoménologie de la perception*, op.cit. Introduction.

[58] Voir Dupont Pascal, *le vocabulaire de Merleau-Ponty*, op.cit.,p42.

[59] René Descartes, *méditations métaphysiques*, IV, la pléiade, p326.

[60] Heidegger Martin, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean François Courtine, édition Gallimard, Paris, 1985.p35.

[61] هيدجر (مارتن)، **مبدأ العلة**، ترجمة نظير جاهل، بتصرف، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة ،2001، ص.37.

[62] Haar (Michel), *Heidegger et l'essence de l'homme*, éditions Jérôme Milon, Grenoble, 1990,pp112.122.

[63] Heidegger (Martin), *Etre et temps*, traduit par Vezin François, édition Gallimard, Paris, 1986.p.391

[64] Heidegger (Martin), *Etre et temps*, op.cit,p307.

[65] Heidegger (Martin), *Etre et temps*, op.cit,p 315.

[66] داستور (فرانسواز)، **هيدجر والسؤال عن الزمان**، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.ص98.

[67] Heidegger (Martin), *être et temps*, op.cit.paragraphe 14.

[68] Ricœur (Paul), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* édition du Seuil, Paris, 1986.p61

[69]Voir Paul Ricœur, le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage, Texte inédit d'une conférence prononcée par P. Ricoeur aux États-Unis en 1965 ou 1966. La retranscription

et le travail d'annotation ont été réalisés par Marc Antoine Vallée à partir de documents conservés dans les archives du Fonds Ricoeur.

[70] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى، 2009، ص55

[71] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique, écrits et conférences 3,* chapitre 1. L'attention, étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, éditions du seuil, Paris, 2013,p51-93.

[72] Pierre Macherey, une approche phénoménologique de la psychanalyse ? Ricœur lecteur de Freud, in le blog « la philosophie au sens large », groupe

d’etudes animé par Pierre Macherey entre 200et 2010,

lien : https://philolarge.hypotheses.org/595

[73] Ricœur Paul, méthodes st taches de la volonté, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, op.cit, pp111-140

[74] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ،ص55.

[75] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص56.

[76] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص57.

[77] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص57.

[78] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص58.

[79] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص61.

[80] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور،ص63.

[81] Dastur (Françoise) , de la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique, in *Paul Ricœur , les métamorphoses de la raison herméneutique, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney*, les éditions du cerf, 1991, p41

[82] العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، مرجع مذكور، ص416

[83] ليفيناس (عمونيال) ، **الزمن والآخر**، ترجمة منذر عياشي، دار نينوى، دمشق، سورية، 2015، ص57,

المصادر والمراجع:

باللّسان الفرنسي:

Husserl Edmond, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction française par G. Granel, édition Gallimard, Paris, 1976.

Husserl Edmond, *La crise de l’humanité européenne et la philosophie*, introduction, commentaire, traduction par Nathalie Depraz, collection dirigée

par Laurence Hansen-love, édition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza , Mars 2012.

Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, édition Gallimard, 1945, réédition « Tel » , Paris,

Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

Dupont Pascal, *le vocabulaire de Merleau-Ponty*, éditions Ellipses, Paris, 2001.

Heidegger (Martin), *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean François Courtine, édition Gallimard, Paris, 1985.

Heidegger (Martin), *Etre et temps*, traduit par Vezin François, édition Gallimard, Paris, 1986.

Haar (Michel), *Heidegger et l'essence de l'homme*, éditions Jérôme Milon, Grenoble, 1990,

Ricœur (Paul), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* édition du Seuil, Paris, 1986.

Paul Ricœur , les métamorphoses de la raison herméneutique, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, les éditions du cerf, 1991,

Paul Ricœur l'herméneutique à l'école de la phénoménologie, présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995.

Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, édition Vrin, Paris, 1986, réédition 2004.

Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique, écrits et conférences 3,* éditions du seuil, Paris, 2013.

Patocka Jan, *qu'est-ce que la phénoménologie,* traduit par Erika Abrams, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

R*evue philosophique de Louvain*, tom 113, N°1, fevrier 2015,

اللسان العربي:

مرلوبونتي موريس ، **المرئي واللامرئي**، ترجمة د عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، طبعة أولى،2008،

العيادي عبد العزيز، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي**، دار صامد، تونس، طبعة أولى، 2004

ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، طبعة أولى، 2009،

هيدجر (مارتن)، **مبدأ العلة**، ترجمة نظير جاهل، بتصرف، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة ،2001،

غادامير (هانز جورج)، **الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار أويا ، ليبيا، طبعة أولى، 2007،

داستور (فرانسواز)، **هيدجر والسؤال عن الزمان**، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

الفصل الثاني

المنهج التأويلي والفلسفة الهرمينوطيقية بين غادامير وريكور

استهلال:

"أن يتفهم المرء نفسه هو أن يقوم بذلك أمام النص وأن يتقبل منه شروط الذات المغايرة عن الأنا الذي يأتي إلى القراءة"[84]1

إذا كانت الطريقة الجدلية هي السياج الذي احتمى به المنطق لكي يصير العمود الفقري للانطولوجيا حسب موريس مرلوبونتي[85]2 فإن الهرمينوطيقا يمكن أن تمثل انحرافا جديا عن المنطق وانقلابا عليه وبداية مختلفة للميتافيزيقا تعجز القراءة التاريخية العادية للنصوص عن التفطن إليها وتقدير مآلاتها.

ربما أهم مشكل يعترض الهرمينوطيقا حسب بول ريكور هو الذي يتعلق بوجود منهج يمكن تطبيقه بصورة كونية على جميع اللغات وفي كل الحقول ووجاهة تأويل النصوص من خلال عمليات أساسية في الفهم والتفسير والحوار والمحادثة والتراسل والتلقي والاستقبال والتفاعل والتواصل والمصالحة والتآلف.

يوجد تأويل في أبسط العمليات اللغوية التي يقوم بها الإنسان عندما يستعمل لسانه ويتكلم مع غيره حسب ريكور ويحتاج الكائن البشري دائما إلى الشرح والتوضيح لمقصده لكي يتفاهم مع غيره3[86]. فكل موجود هو كائن هرمينوطيقي دون أن يدري وكل إنسان هو حيوان مؤول يحوز على ملكة الفهم وتأويل التراث.

[84] Ricœur (Paul), *De texte a l'action*, *essais d'herméneutique, II,* édition seuil, Paris 1986, p31.

[85] Voir Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

[86] Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 144 p., préface de Jean-Marc Tétaz

من هذا المنطلق يستمد العمل الهرمينوطيقي مشروعيته من تعدد دلالات الكلمة الواحدة polysémie عندما يتم استعمالها خارج مرجعها الأول وضمن سياقات مختلفة ويقع ترحيلها إلى أنساق معرفية جديدة ومن امتلاك شيء معين أكثر من اسم يشير إليه ويعبر عن وجوده في العالم وأشكال استخدامه وحضوره.

بهذا المعنى لا شيء أكثر يومية من الهرمينوطيقا ولا شيء أكثر بداهة من تأثير السياق في دلالة الكلمات التي تتنزل ضمنه ولكن المطلوب هو التعرف على مقاصد المؤلف وانتظارات المتلقي بتفسير رموز الحياة اليومية وفك ألغاز الخطاب الذي قيل به الراهن والانتقال من المعقد إلى الواضح. لكن ما الغرض من التأويل الفلسفي؟ هل يؤدي التأليف التفهمي بين التفسير والتأويل إلى قيام الفلسفة الهرمينوطيقية؟

ما يتم المراهنة عليه من خلال تطوير العقل الهرمينوطيقي ليس الاكتفاء بتأويل الأطروحات التي تنتجها الثقافة الرمزية عن العالم وإنما العزم على تغييره من خلال التغيير الجذري للأطر الاجتماعية للمعرفة والبنى الرمزية للفعل من خلال حسن استثمار المخيال والانفتاح على السرديات الكبرى والقصص الديني.

1- الهرمينوطيقيا بين المعرفة العلمية والتأسيس الفلسفي:

" لهذا السبب ، قد تتطلب الهرمينوطيقا شغلا ، ومن ثم أيضًا قواعد ، أو طريقة ، إذا كان ذلك صحيحًا في تفسير ما قيل ، وعندما نجد أنفسنا أمام النص ، من الواضح أن المؤلف قد انسحب ، ولاحظ الرسالة ، بل يجب أن يتم عملاً محددًا ، فالمتحدث لم يعد موجودًا ، وأصبح السياق صعبًا في تحديده ، ويجب علينا في كثير من الأحيان الاعتماد على افتراضات بسيطة."4[87]

لكن لماذا أبرم بول ريكور صلة وثيقة ومنزلة مفضلة بين الشغل الهرمينوطيقي والمسألة اللّغوية؟

لقد حرص ريكور على توسيع دائرة الحقل الهرمينوطيقي لكي تتخطى عالم الرموز والعلامات والإشارات وتطئ أرض القصص والسرديات والمرويات التي تتضمن الخيال والوهم والمجاز والاستعارة والكناية والأمثال والذكريات وآثار التاريخ والوثائق المكتوبة والمنقوشة والأقوال. هكذا تبدي الهرمينوطيقا انفتاحا ميتافيزيقيا غير معهود لكي تتعامل مع جميع موضوعات العالم بوصفها جملة من الرموز تحتاج إلى تأويل ولكي تحول الظواهر الطبيعية إلى نصوص للقراءة. لقد استعان بول ريكور بجهود شلايرماخر وديلتاي في بناء علم تاريخي تكون مهمته تثمين النصوص والآثار التي يعبر من خلالها الروح عن نفسه وفق الدقة والموضوعية الممكنتين ويسمح هذا العلم للفرد ببلوغ التاريخ الكلي وإمكانية تملك العوالم الضائعة بواسطة فهم آثارها. لكن ريكور يلاحظ أهمية استثمار هيدجر لهذا الانفتاح

[87] **Benjamin** Fabre, « Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 20 janvier 2019. URL : http://journals.openedition.org/assr/28332

في الهرمينوطيقا من أجل التوقف عن التعامل معها بوصفها المنهج الملائم لقراءة الماضي والاعتماد عليها كعلامة أنطولوجية تؤشر على الكائن لكي يفهم هذا الانفتاح على العالم من حيث هو تعبير عن نمط وجود للكائن المتفهم. هكذا تتلعق الهرمينوطيقا ببنية الوجود عينها وتتخلص من البعد الابستيمولوجي الذي يحمله المنهج المعرفي وتحوز على الثقل الأنطولوجي الذي يرتبط بالكائن الذي يوجد عبر فهمه لوجوده.

بيد أن بول ريكور يرفض أن يتعامل مع البعد الابستيمولوجي باعتباره العد الثانوي ويقر على خلاف ذلك بأهمية المرور به وإحداث جدلية وتكامل مع البعد الأنطولوجي قصد اتخاذ مسافة نقدية من الموضوع المدروس من ناحية أولى والاعتراف بانتماء الذات المؤولة إلى الصيرورة التاريخية التي يتعذر عليها الإفلات منها والبحث عن شروط إعادة تملكها تأويليا من جهة ثانية. بعد ذلك يدرس ريكور إمكانية جعل التنائي5[88] distanciation بوصفه تباعد بين الذات والموضوع وظيفة أساسية في الهرمينوطيقا ويرفض التراوح بين المنهج الوضعاني في اتخاذ المسافة النقدية من الموضوع المدروس والموقف الأنطولوجي في الانتماء ويعمل على تجاوزهما معا وتجديل العلاقة بينهما. الآية على ذلك أن إمكانية فهم الآخر من خلال النص باعتباره الأثر الذي يتركه يتحقق بالانغراس في الفعل النظير له وتشكيل المشروع الإنساني الذي يتضمن إمكانية القدرة الأنطولوجية والمنهج المعرفي للحقيقة. كما تحمل الهرمينوطيقا علامة على التعالي الفكري المتجذر في حقل الذات وتعمل على تحقيق الانصهار بين النظام المنهجي المعرفي والنظام الأنطولوجي على الرغم من عدم تطابقهما من الناحية القبلية6[89].

يؤدي التنائي من حيث هو اتخاذ مسافة نقدية وظيفة ايجابية وإنتاجية في الهرمينوطيقا ولكن الأسس التي تقوم عليها الإمكانية الهرمينوطيقية هي إشكالية الكلام من حيث هو خطاب ومسألة الخطاب من حيث هو أثر مهيكل والانتقال من القول إلى الكتابة والتعامل مع الخطاب باعتباره فتح نافذة على العالم والمراهنة على الخطاب كوسيط في فهم الذات لذاتها وذلك حينما تضع نفسها في مواجهة العالم بواسطة الخطاب وتتخذ مسافة نقدية منه وتحاول إعادة تملكه وتتحول إلى موجدة من خلال تشكيله وإعادة تشكيله.

من الناحية المنهجية يقترب كل من التنائي والتملك من طرف المتلقي لكي يتحول الفهم بواسطة اللغة إلى تأويل للنص عبر قراءة الذات من خلال الالتقاء بالغير وتلقي قضايا العالم وتدبيره من أجل تعمير الوجود.

إن اتخاذ مسافة نقدية من طرف الذات تجاه ذاتها عن طريق التنائي يستهدف التخلص من أوهام التعالي التي يصاب بها الأنا وترنو إلى إحداث انسيابية في الذات بغية تفعيل الأرضنة والمحايثة والتخلي عن

[88] يمكن ترجمتها بالتماسف أي اتخاذ مسافة نقدية من الموضوع المدروس

[89] Benjamin Fabre, Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, *Archives de sciences sociales des religions,* 176, 2016,378.

المفهوم الابستيمولوجي للتفسير والتعويل على الرؤية الأنطولوجية للتأويل التي تجعل من الهرمينوطيقا ثقافة وتكوين للذات ورؤية للعالم وتتناول الهوية في صلاتها مع السرد.

أن يعرف المرء ذاته يقتضي أن يشتغل على تأويل نفسه من خلال نظام مزدوج عبر السير في اتجاهين: اتجاه القصص الأدبي واتجاه السرد التاريخي واستعمالهما كأدوات لهرمينوطيقا الذات التي تعمل على استثمار خلع نيتشه لكرامة الذات وتفكيكه الأنا المبجل لكي تتخلى عن اليقين المطلق لدى الكوجيتو وادعائه معرفة ذاته بصورة بديهية ومباشرة وترفض الادعاء النيتشوي باستحالة خروج الأنا من ذاته وعجزه عن مبارحة بيته الداخلي وانشغاله بتلبية غرائزه ولذاته وتحركه ضمن الدائرة الأناوحدية.

هكذا تنخرط هرمينوطيقا الذات في لعبة الوعي الأخلاقي بين ضمان استمرارية الذات في الفعل والشعور التراجيدي بالعذاب والألم والمعاناة وتقوم بالتجديل بين شغل التأويل وصحوة الإقرار وتصديق الشهادة.

عندما تختار الذات المسار الموضوعي لها وتشرع في البناء عن طريق التطعيم السردي تكون قد حصنت نفسها من الهويات الزائفة التي تظل تدور حول المطابقة وتفادى هرمينوطيقا الارتياب وتعثر في وساطة الغيرية الشكل الأصيل لاستمرار الماهية في مواجهة العدم وانجاز الكينونة. بهذا المعنى تلتصق الهرمينوطيقا بالمقاربة التي تتقصى معرفة الذات عينها عبر إحداث تعارض بين الهوية التطابقية للشيء والإنية الذاتية التي تظل وفية لوعودها وتلتزم بفعلها. فماهي الثورة التي فجرتها الهرمينوطيقا؟

2- التكوثر الهرمينوطيقي وتعدد التأويلات:

" أن نفهم يعني أن نلتزم بقضية معنى، التي هي دائما قضية عالم حياة ، طريقة للفعل في العالم"7[90]

تتمسك الهرمينوطيقا بمطلب الموضوعية وتتخذ مسافة نقدية من كل الأوهام الذاتية وتجري تمارين في التفكير النقدي بغية التخلص من الانبتات ولكن التأويل الذي تقوم به يغرق في المنظور الأخلاقي ولا تصير الذات ما تريد أن تصير دون أن تقدر على معرفة ما ينقصها. بعد ذلك يأتي الدور على رمزية الهرمينوطيقا الدينية لكي تشتغل على تفسير الكتاب المقدس باستثمار الأبعاد السردية الذي كُتِبَت بِهِا وذلك بالتوجه نحو الانتظارات الأخروية والسعي إلى تفعيل تاريخ الخلاص دون الوقوع في التيولوجيا8[91].

من المعلوم أن البنية السردية للكتاب المقدس مختلطة بالعناصر التيولوجية ولكن المهمة الرئيسية للهرمينوطيقا تتمثل في تنقية تلك الرواسب وتطهير اللغة الدينية وإبراز الدلالات الإنسية والأبعاد المدنية

[90] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p180.

[91] Voir Amherdt François –Xavier, l'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, édition du Cerf, coll, la nuit surveillée, Paris, 2004,

والقيم الدنيوية التي تتضمنها والتقليل من الألغاز الغريبة والأسرار الغامضة وتجلية النص وتوضيح المقصود وإنارة الطريق أمام المتلقي لفهم المراد والتعرف على مطالب المرسل منه.

يتمثل التأويل عند ريكور في الاستماع إلى الحد الأقصى من الأصوات الصامتة المنبعثة من الكتاب وتكاد تصبح الأصوات المنبعثة من كتب أخرى تعتقد في إمكانية اللقاء بالصوت الإلهي المرسل من الأعالي.

علاوة على ذلك يظهر التحليل الهرمينوطيقي الصورة التي يقدمها الكتاب المقدس عن الإلهي دون تضخيم أو اختزال ويشتغل على خلع الهالة وإزالة الأسطرة ويحرص على نقد الأوهام وسحب فرضية العوالم الماورائية ويشتغل على تقريب الألوهية من الناس وتوفير فرص التقارب واللقاء بها. من جهة مقابلة تنهض الهرمينوطيقا بنقد الكتاب المقدس من الخارج برفض المفارقة والتعالي والماورائيات وتقوم بإلغاء الخارج بصفة كلية وتبقي على التجربة الوجدانية المحايثة وتجري عملية النقد من الداخل وذلك من خلال التنائي وعبر اتخاذ المسافة النقدية من الكتاب المقدس والتعاطي معه بوصفه فضاء لغوي مكتوب ومجرد نص بشري مليء بالعلامات والرموز والاستعارات يتطلب تأويلا للقصص وإنتاجا للمعنى ويتيح إمكانية فهم الذات على ضوء تجارب الحياة التي تحكيها عن نفسها ومن خلال ما يحكيها الآخرون عنها.

غير أن الهرمينوطيقا الدينية تضع نفسها في خدمة الإيمان مهما ادعت الأصالة والتطهير والأولية وتظل في حاجة ماسة إلى الارتياب والتظنن لكي تتخلص من أوهام التمركز حول الحقيقة والاعتقاد في معرفة المطلق وتقوم بعملية توسيع وتشميل بغية تفادي هذه الاعتراضات والسير نحو التدقيق والموضوعية.

ترتقي الهرمينوطيقا الدينية إلى درجة التأمل الفلسفي وتحوز على منزلة أنطولوجية عندما تحاول التقريب بين قولة نيتشه التي تقر بأن الله قد مات مع مقطع مذكور في التوراة يفيد بأن أكون هذا الذي يكون.

لقد منح التأويل لله ذاتا متعالية وصفات وجعله في علاقة محبة مع ذاته وترك الذات البشرية تائهة بين الفناء والبقاء ورهينة العثور على الرابطة التي تشدها إلى الوجود الإلهي وتتمثل في المحبة بدل الكره.

لقد وصل بول ريكور بأبحاثه المتعمقة إلى مستوى من التجذير الأنطولوجي للهرمينوطيقا الفلسفية بحيث أصبحت الحجة الأنطولوجية على وجود الله الدعامة الهرمينوطيقية على ضرورة وجود الكائن التام إلى جوار الإنسان لكي يرى نفسه فيه ويدرك ذاته من خلال كلامه في دائرة هرمينوطيقية خصبة بالمعنى9[92].

لكن ماهو المستقر الأساسي الذي أرست فيه عملية بناء الاختصاص التأويلي ضمن الأفق الهرمينوطيقي؟

[92] Benjamin Fabre, Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, *Archives de sciences sociales des religions,* 176, 2016,378.

يعرف بول ريكور الهرمينوطيقا بوصفها "فن تأويل النصوص"10[93] ويري أن المسافة الجغرافية والتاريخية والثقافية التي تفصل النص عن القارئ تمثل وضعية سوء فهم لا يمكن تداركها إلا القراءة المتعددة والتأويل المتكوثر11[94]. بناء على ذلك يمثل التأويل ثيمة مركزية في الهرمينوطيقا ويكشف عن نظرية في كثرة المعنى وينطلق من مصطلح النص باعتباره أثرا مكتوبا ويدرس العلاقة بين الكتابة والقراءة. في هذا الصدد يتساءل ريكور: هذا التركيز على المكتوب هل يخفي مشكلا في الفهم عند المحادثة والتبادل الشفوي في تجربة الكلام؟ ألا تطرأ أشكال من الفهم المسبق وعدم الفهم في ما يزعم المتحاورين أنه حوار؟ كيف يؤسس ريكور هرمينوطيقا المحادثة عبر استثمار لعبة السؤال والجواب؟

ربما يسمح حضور المتحاورين جنبا إلى جنب للعبة السؤال والجواب بأن تعدل تدريجيا الفهم المشترك ولكن هذا الخيار يفضي إلى هرمينوطيقا مسبقة بما أن التبادل الشفوي للكلام يقع في مصاعب النسيان ولا يمكن تذليلها إلا عن طريق الكتابة وخاصة حينما لا يكون معنى الخطاب الملقى مطابقا لمقصد المؤلف،أي أن ما يريد المؤلف قوله من ناحية وما يعنيه النص من ناحية أخرى يمثلان مقصدين متمايزين. لقد فقد النص حسب ريكور المدافع الأول عنه الذي كان يمثل الأب الذي انحدر منه وهو المؤلف أو الكاتب وبقي يواجه مغامرة التلقي من القارئ وهذا يذكرنا بأرفيلن Orphelin في محاورة فادرPhédre لأفلاطون.ألم يكن رأي دلتاي وجيها لما أبدى تحفظات حول لفظ التأويل ودعا إلى فهم الآثار والخطب المثبتة بالكتابة ؟ لماذا جعل ريكور النص محور الاهتمام الأول في التأويل؟ ولمن الأولوية ؟ هل للمقروء أم المكتوب؟

تقوم إستراتيجية المؤول حسب دنيال دانات على تثمين الحس المشترك واعتبار ما يدور الحياة اليومية من أحداث وتجارب وإبداعات والانطلاق من نقطة ثابتة تكون فيها الأقدام البشرية واقفة بشكل جيد في الكون. كما تعول الإستراتيجية القصدية على الاعتقادات الحقيقية وتوفر للتأويل عوامل نجاحه وذلك بالتمييز بين البني الحقيقية والوقائع العميقة والأسئلة الفارغة وإعادة الاعتبار للنزعة الآداتية وإعطاء معنى لكل ما يقوم به البشر من أفعال والانتباه إلى الأخطاء التي تحدث عند السير البطيء والتعويل على التفكير السريع بالذهاب إلى ماوراء الاعتقاد وتطوير أساليب التمثل الذهني وحسن استثمار الحدوسات والتجربة اللغوية والقدرة على الكلام والتلفظ والتحكم في تقنيات إنتاج الخطاب وإجراء امتحان المراقبة المستمرة للعقل عن طريق المقارنة والتعارض والبحث في إمكانيات القصدية على تفادي الخطأ باعتماد أنساق قصدية وعرفانية وإجادة فن تأويل العلامات والنظريات والجينات والقيام بالتفريق بين المنظر والمؤول12[95].

[93] Ricœur (Paul), *Lectures 2, la contrée des philosophes*, op.cit,p.487

[94] Multivoque

[95] Dennett Daniel C., *la stratégie de l'interprète, le sens commun et l'univers quotidien*, édition Gallimard, Paris, 1990.p 493.

يستشكل بول ريكور بطريقة بديعة مفهوم التأويل13[96] ويتحرى من وضعيته المنهجية بالمقارنة مع الهرمينوطيقا وضمن الأفق التأويلي للعقل الفلسفي وفي سياق انتصار البراديغم اللغوي متسائلا عن معنى التأويل وموضوعه وطرق وقواعد اشتغاله وعلاقته بالرمز والمعنى. ولما كان الرمز ملتبسا فإن التأويل في حد ذاته يمثل مشكلا فلسفيا ويظهر ذلك على مستوى الاستعمال وبناء على ذلك يستنجد ريكور بالتقاليد الفلسفية والدينية ويميز بين مفهوم مقتضب جدا ظهر عند أرسطو في المقالة الثانية من الأرغانون تحت اسم Peri Hermeneias ومفهوم شاسع جدا تشكل في التفسير التوراتي exegese biblique وهاجر إلى مجالات وحقول مجاورة له مثل الأساطير والأحلام. لقد كان مقصده الأسنى في هذا المسلكية التأصيلية إجراء إصلاحات وتهذيب الحقول الدلالية للمفهوم حتى يتمكن من بلورة حد أوسط للهرمينوطيقا. في الواقع، لا يعرف بول ريكور الرمز بالمعنى الذي قصده أرنست كاسرر في فلسفته الأنثربولوجية لارتهانه للتفسيرات الوضعانية العلمية ولا يعول على المقاربة الأرسطية وذلك لبقائها حبيسة التعريف اللغوي ولحسم القول المنطقي البرهاني المعركة مع أنواع الخطاب الأخرى وتفوقه على الخطابة والشعرية والسفسطة والجدل والمغالطات ولكنه يبحث في مستويات الدلالة والإحالة والمرجعية والألفاظ والأشياء والأفعال والمعاني الظاهرية والباطنية والتلفظ والخطاب. لقد كان ديدنه معرفة العناصر التكوينية التي يمنحها مفهوم التأويل في سبيل قيام هرمينوطيقا فلسفية كونية.

اللافت للنظر أن مشروع قراءة التحليل النفسي عند فرويد من طرف ريكور ليس مجرد محاول فهم للنصوص الفرودية عبر اقتراح تأويل أحادي الجانب ومن نفس المستوى وإنما هو إحداث سلسة من القطائع حيث تمثل كل قراءة جديدة لا فقط مجرد تكملة للقراءة السابقة والاحتفاظ بالمنجز بل تقوم بتصحيحها وتحدث مسافة نقدية فاصلة عنها وتسعي إلى تقديم قراءة عميقة ومتكاملة وملمة بمختلف جوانب النصوص القوية والضعيفة والجلية والخفية14[97].

لكن كيف ساعدت محبة النص التي تشترطها التجربة الهرمينوطيقية على تفعيل التواصل الأدبي؟

لقد كرست الوضعية والنزعة العلمية والتمركز الفلسفي على نفسه وادعائه وجود فلسفة محضة حالة الانفصال والطلاق بين الأدب والفلسفة وتم ترسيخ هذه الوضعية وتحويلها إلى تقليد معمول به ولا يمكن المساس به ومراجعته. غير أن ريكور أعاد النظر في هذه العلاقة أسوة بهيدجر بعد المنعطف وغادامير. ولكن هل يجوز إطلاق تسمية فلاسفة الأدب والأدباء الفلاسفة؟ وماذا يأخذ بالضبط الفلاسفة من الأدب؟ وماهي المناحي الأدبية في القول الفلسفي ؟ وأين توجد المناحي الفلسفية في القول الأدبي؟ وهل يهتم

[96] Ricœur (Paul), *De l'interprétation, essai sur Freud,* édition du Seuil, Paris, 1965.pp. 29-36

[97]Ricœur Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, op.cit,p.67.

الفلاسفة بماهو فلسفي عند الأدباء ويهتم الأدباء بماهو أدبي عند الفلاسفة؟ وهل يجوز أن ينظر الفلاسفة في الأبعاد الأدبية في الأدب ويخوض الأدباء في حوار مع الماهيات في النصوص الفلسفية ذاتها؟

من المعلوم أن بول ريكور احتل المقام الأول من بين الفلاسفة الذين أحبوا النصوص الأدبية ولاقت مقارباته ترحيبا كبيرا لدى علماء اللغة ونقاد الأدب والفنانين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثربولوجيين . صحيح أن مارتن هيدجر في منعطفه الثاني قد أوجد مكانا بارزا للدراسات الأدبية وبالخصوص الدراسات الشعرية لكن قام بذلك لكي يغادر الأرض التي يقف عليها الأديب نحو فنومينولوجيا الوجود وعالم الأدب. في حين أن ريكور يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي اختلف مع السمات العامة للوسط الفكري الذي عاصره وأحدث "تأدبه" ضجة كبيرة ونقاشا حادا مع البنيويين في علم النفس وفي الماركسية وفي الأنثربولوجيا. لقد حاول ريكور ألا يقتصر مجهوده على بناء مقاربة بنيوية للأدب وأن يتعدى نحو فلسفة رمزية ما بعد بنيوية وأن يرد على أطروحة موت الإنسان التي تداولها كثيرا الموقف الموضوعاني وتمسك بوجاهة التفكير الذاتي في الأدب وتنمية الفاعلية التواصلية واعتمد على علاماتية النص ودلالية الفعل وبحث عن المصالحة بين البنيوية والهرمينوطيقا ساعيا إلى استخلاص بعض الرهانات النافعة في السياسة والأخلاق. لقد عاد ريكور إلى الأدب وأرجع الأدباء إلى حظيرة الفلسفة وأسند للأدب منزلة هامة في تجربة التفلسف وأعاد تشييد علاقات مستقرة مع أنماط الرواية والحكاية والسرد والنقد الأدبي والشعرية والخطابة وانتابه شغف كبير بالقراءة وألمت به محبة المطالعة واستيقظ فيه هم تدبر النصوص وبعث الحياة في الكتب. لقد سعى ريكور جاهدا نحو بناء أنثربولوجيا فلسفية تفكر في الكلام وتطور نظرية في النص غير بعيدة عن نظرية التاريخ ونظرية في الفعل15[98].

بناء على ذلك أعطى ريكور أولوية للكلام بالمقارنة مع الفردية والتاريخ على المستويين النظري والنقدي محاولا تفادي الوقوع في فخاخ أنطولوجيا الجوهر وباحثا عن إسمية وبعبارة دقيقة عن هرمينوطيقا متفقة مع تصور كل من بيرس وبنيفنيست للكلام باعتباره مؤولا للنشاط البشري وعمودا فقريا للأنثربولوجيا. غير أن ريكور وجه قراءة نقدية لأعمال بنيفنيست بالاعتماد على تداولية أوستين وسورل وحرص على ايقاف عملية الخلط الفظيعة التي وقعت فيها الألسنية وفلسفة الذاتية في تقليدها الديكارتي بين الضمير المتكلم الذي يشير إلى كل فرد je والأنا المتكلم الذي يشير إلى شخص بعينه Moi التي قطعت الفلسفة عن نظرية الكلام وتفادي إثارة مشاكل الإحالة والتعيين والإشارة والمرجع والعمل على التمييز بين الاسم الخاص بالمتكلم والهوية النفسية والانفتاح على الضمائر الأخرى في الحوار وهي الأنت المخاطب والهُو الضمير الغائب الذي يشير إلى الغير وقام بالتمييز الحاسم بين الهوية العينية idem والهوية الذاتية ipse.

[98] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l'amour du Texte, in *Europe*, revue littéraire mensuelle, littérature et philosophie, 78 année- n849-850, janvier- Février 2000,pp.280-296.

يكشف ريكور عن كون الفرد المتكلم عند ديكارت أو عند البراغماتيين الذي يمنح موضوع الكلام هو ذات غير أدبية ويعزو ذلك إلى الخاصية المتعالية ومنحه الأولوية للذاتية بالمقارنة مع الكلام ولذلك يتساءل عن دلالة إرادة القول الإنساني ويربطها بالإشارات اللغوية للشخص التجريبي مثل التمثيل والتعبير والتلفظ. لقد وضع بنفنيست الأنا في موقع متعال عندما يقابل الأنت في تجربة البيذاتية ولكن إذا كان الأنت هو أنا افتراضي فإن الأنا لا ينظر إلى نفسه باعتباره أنت افتراضيا وبالتالي ظلت نظرية الذات والبيذاتية تفكر فوق أرضية منطق الكلية وتتصور الإنسانية بوصفها مجتمع من الأشخاص وتبرر الشمولية السياسية. لقد بقيت الذات المتكلمة حبيسة مفهوم الفرد التابع للتقليد الإنسانوي والذي حاولت الشخصانية نقده بإدخال مفهوم الغيرية إلى تجربة الشخص وانفتاحه من خلال اللغة على الغير ولكنها بقيت هي الأخرى تتحرك ضمن إطار تجربة الشخص الثاني وتناولت وضع الأنا اللغوي ضمن علاقاته مع النحن والأنت.

يمكن هاهنا الاستنجاد بتجربة الشخص الثالث ضمن عملية ربط بين نظرية التفريد والفردانية التي تضع الفرد المتعالي على ذمة المحاور وفي إطار خدمة الحوار بحيث لم يعد المخاطب موضوع كلام منفعل بل ذات متكلمة وفاعلة. لكن الدور الانفعالي للأنا والأنت هو خيالي بما أن فاعلية الكلام تحول شخصي الكلام أي الأنا والأنت إلى شخص ثالث أو إلى لاشخص. لقد كان بنفنيست قريبا جدا من بول ريكور الذي اقترح فتح أسماء الضمائر وإضافة il إليها واعتبارها ترمز إلى الشخص الثالث إلى جانب الأنا والأنت. لكن ريكور اصطدم بصعوبة تعيين الشخص الثالث في خطاب بوصفه واحدا من الذين يتحدثون عن أنفسهم باعتبارهم ضمير متكلم وشخص أول. تطرح مشكلة التعيين الذاتي على الصعيد الأنطولوجي والنفسي وتتعلق بالانتقال من الحديث عن الشخص الأول إلى الشخص الثالث ومن الوعي إلى الحدث الذهني.

إن الشخص الثالث هو فرد حي قادر على التعيين الذاتي والخروج من التلفظ والتواجد ضمن نظام الإحالة والالتقاء بالأدب ومعايشة القصة عن طريق القراءة ومحاورة شخصياتها والمشاركة في إعادة كتابتها. هكذا ينبغي عدم الوقوع في الخلط بين التمثيل والوظيفية عند الشخص الثالث والتركيز على وظيفة الكلام حينما يعبر عن الحركة داخل الخطاب ويتضمن صلة بالواقع ويؤسس البيذاتية ولا يتحدث فقط عن سيرة ذاتية. ليس من المستغرب إذن أن يكون بول ريكور الفيلسوف المحبذ لدى الأدباء السرديين الذين جعلوا من المتلفظ والتماسك السردي الحدود التي يتوقف عندها الأدب. وربما المشكل لا يطرح بإعادة طرح هذه المسائل على القصيدة وإنما في التعويل على الشعر والسرد والأدب واللغة في عملية بناء مسكن الكينونة. في الأثناء ينطلق ريكور من مفهوم الدازاين عند هيدجر قاصدا الانفتاح على الحدث الشخصي ولكن طرح سؤال من؟ معوضا به سؤال الجوهر ما؟ قد لا يكفي للذهاب إلى مناطق أبعد من التي ذهبت إليها التداولية وذلك لأن هذه الطريقة تمحو اللعبة الحوارية بين الأنا والأنت بل وتخرجهما كذلك من بيشخصية الخطاب. كما أن النظر إلى الذات من زاوية نفسها soi يؤشر على استعادة التصور الميتافيزيقي للهوية ويحيل إلى

الذات المتعالية التي تشتغل وفق النمط التفكيري وتمحو بالتالي كل شكل من أشكال التاريخية والتذويت. لهذا السبب يستخدم ريكور صيغة الانبناء للمجهول se للتعبير عن الأفعال والشخصيات والضمائر واضعا وجهة النظر الفلسفية خارج الخطاب بطريقة جذرية وراسما خارجية للّوغوس تعبر عنها كتابة خاصة للفكر تستمد منطقها في التعبير من الكلام المتداول وضاربا على عرض الحائط بنظام الخطاب المكرور. لقد حرص ريكور على تنمية النفس soi ضمن دائرة مابعد اللغة من أجل تفعيل مسارات التذويت والتفريد بالاعتماد على تفكير في الكلام يجعل من قراءة النص وتأويله نوعا من العناية بالذات وتأويلها ومعرفتها. والحق أن تأويل النص يتعمق مع تأويل الذات لذاتها وأن فهم مختلف يتشكل حينما تبدأ الذات بفهم النص وترتقي إلى مستوى فهم أعمق وتبدو العملية مترابطة بين مسار معرفة الذات ومسار الاطلاع على النص. في الواقع هناك ترابط عند ريكور بين التطهيرcatharsis والتليين purgation وبين مسارات التذويت عند القارئ وتجربة ثبت الهوية identification عن طريق الانخراط في تجربة الغيرية عبر جدلية الغرابة والتملك. بناء على ذلك تمثل القراءة تجربة تأويل وتتميز بكونها حركة جاذبة إلى المركز وغير متطابقة مع فكرة المغامرة والانزياح سواء عن الذات أو عن المعنى ولو كان الأمر متعلقا بثبت الهوية عند بطل القصة. لكن ماهي فضائل النص ؟ وهل هناك وظائف إيتيقية من تجربة المطالعة وفعل القراءة؟

لقد احتاج ريكور لكي يضع النفس في منزلة متعالية في الكلام إلى جعل الشخصية الثالثة مكونا للخطاب ويؤدي وظيفة مضاعفة في مجال النحو وفي نظرية التواصل باعتباره الوسيط الذي يخبر الأنا عن الأنت وبعبارة أخرى يتكلم الأنا الضمير الحاضر إلى الأنت المخاطب عن الهُو الغائب الذي يمثل كل مغاير. على هذا الأساس يرفع هذا التصور الحركي للكلام النموذج التواصلي على النموذج المنطقي ويركز على الوظيفة المرجعية التي تسند المحمولات في الجملة المعلنة التي تقصد قول الحقيقي وتشير إلى الواقعي. والحق أن المعنى المثالي للكلام الحي يتوقف على الإحالة الواقعية ويرتبط بالكلام على... والكلام حول... ولهذا يحتل الكلام الشفوي المكانة الأولى وذلك لقدرته على النفاذ إلى كلام العالم من خلال الذات المتكلمة. على هذا النحو تتجلى فاعلية الكلام في الإظهار والتبيين والتوضيح بالنسبة إلى العالم من خلال الوظيفة الرمزية اللغة وعملية التسمية ومحاكاة الخطاب للكلام الحي والنظر إلى الخطاب المكتوب بوصفه نظرية في النص. لقد نادى بول ريكور بموت المؤلف للمرة الثانية لكي يبقى أثره محل رهان ولكي يستمر الأثر بوصفه قصد قول وذلك عندما يتحول من مستوى الكلام الشفوي إلى مستوى النص المكتوب أي الخطاب. بناء على ذلك تأخذ فنومينولجيا الخطاب حذرها في الوقوع القصدية النفسية ودون إدخال المؤلف من النافذة وتضع مكانها أنطولوجيا النص لما تدفع السرد إلى الحديث عن شيء النص ولا عن الذي يتحدث وراءه. لقد حرص ريكور على عقد مصالحة بين التحليل البنيوي الذي يشتغل على نص مغلق وبين هرمينوطيقا التأويل التي تفتح النص على القول الراهن وتظهر استراتيجيا توافقية بين أنطولوجيا المعنى

وإرادة القول. من جهة يسمح التحليل البنيوي بالمحافظة على الاستقلالية الذاتية للنص ويرفض من جهة ثانية أن يكون القصد في النص هو الذي يصرح به المؤلف ويعيشه الكاتب الذي شكله بل ما يريد النص أن يقوله . وهكذا يصبح التأويل حركة ذاتية على النص من المؤول وعملية موضوعية حينما تكشف عن حركة النص ذاته. ثمرة هذه التصالح هو أن يكون للنص مؤوله الخاص وأن تضع نظرية النص نفسها في خدمة نظرية الفعل وتعتبر نفسها نموذجا لها ، وبالتالي تبيّن الأنثربولوجيا الفلسفية عند ريكور على أن النص يعني إرادة قوله وتشير إلى أن الفعل الإنساني يمنح المعنى إلى كل من يعرف القراءة بواسطة الفعل في حد ذاته. في هذا المقام يسمح مفهوم الفعل بقيام تداولية الذات التي تطرح سؤال من؟ من جهة وتبرر النموذج الهرمينوطيقي الذي يؤسسها من جهة أخرى وتربط سؤال من؟ بالفاعل الذي ينسب إليه الفعل أي الأنا أو الأنت أو الهُو16[99].

من هذا المنطلق تقوم نظرية الفعل بالتقريب بين بنية فعل الخطاب والتلفظ وبين الوظيفة الحملية للفعل ووظيفة فعل الخطاب ويعيد ريكور ما قام به أوسطين لما وضع في نفس النموذج الإنجازي فعل الكلام وفعل العلامة واستخدم بعض الاستعارات للدالة على أن الفعل الإنساني مفتوح على من يجيد القراءة. في هذا الصدد تمثل الاستعارة الحية نقطة التقاء بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ وتسمح في النهاية بان يكون الفعل أثرا مفتوحا إلى عدد كبير من القراء وأن يتحول التاريخ إلى نوع من السرد يتجلى في الوثائق والأرشيفات والمتاحف التي تفترض الاشتغال على تأويل دلالة اللغة التي دونت بها. لقد اعتنى ريكور بالنوع السردي من الخطاب وقام بالتنظير إلى الكلام ولكنه لم يؤسس فلسفة أنثربولوجية حول الخطاب ولم يجعل من الخطاب شرطا لقيام الأنثربولوجيا بل وقع في الخلط بين المتلفِظ والمتلفَظ وأبقى على الذات الميتافيزيقية ضمن حدود نظرية الكلام التي تظل فلسفة لغة تحتاج إلى إمداد من الأدب. لعل اختياراته السردية قد سمحت له بالتركيز على النصية والتحدث عن البنى السردية وتصورات الذات التي ترجع إليها وإعطاء أولوية للقص في مستوى القصيدة ومعرفة الأدوار الذي تؤديها أخلاقيا وسياسيا.

غير أن الأدب ليس المشكل الرئيسي للأنثربولوجيا الفلسفية عند ريكور ، فنحن نظل نتحدث إليه دون أن يتحدث إلينا ويبقى يعرف بوصفه شبكة من النصوص المنتمية إلى شبه عوالم نصية. ويبقى الأدب منغلقا في عزلته مثبتا في خارجية بينصية وفاقدا لفكر التاريخية والقيمة17[100]. لكن إلى أي مدى يصح هذا الرأي؟ هل العمل الأدبي مجرد خطاب أم هو شكل من التواصل؟ وما علاقة التواصل الأدبي بالتواصل اللغوي؟ وكيف تطور مفهوم التواصل الأدبي بالحوار الذي أجراه مع اختصاصات مختلفة على غرار الشعرية والسمونيطيقا والسيميائية والفلسفة التحليلية والهرمينوطيقا الألمانية عند هيدجر وغادامير؟

[99] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l’amour du Texte,op,cit,p293.

[100] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l’amour du Texte,op,cit,p296.

لقد برزت أفكار ريكور حول الأدب بوصفها نموذجا شاملا للدراسات النقدية في الحقبة المعاصرة وذلك لأخذها بعين الاعتبار على قدر المساواة العناصر التكوينية الثلاثة وهي النص والمؤلف والقارئ18[101].
بيد أن الأطروحة التي يدافع عليها ريكور في هذا المقام تتمثل في إقراره بأن الأثر الأدبي هو خطاب وبأن الأدب هو شكل من أشكال التواصل التي تغطي المجالات الثلاثة للحياة ونعني شبكة الذات والغير والعالم. من هذا المنطلق يتنزل عمل ريكور ضمن الاهتمام الهرمينوطيقي أثناء الحقبة الرومنطيقية بعلاقة المؤلف بالنص والقارئ فقد اعتقد كل من شلايرماخر وديلتاي بأن معنى النص يرجع إلى قصد المؤلف وعبقريته الفذة وأن القراءة يمكن أن تعيد معايشة المسار الإبداعي الذي قطعه المؤلف أثناء إنتاجه للنص.

غير أن التيار الماركسي دعا إلى الابتعاد عن ربط معنى النص بالسيرة الذاتية للمؤلف وتركيز الاهتمام بالسياق الاجتماعي الذي ساهم في إنتاج النص واتجه التيار الشكلاني إلى تسليط الضوء على بنية العلاقات الداخلية لوحدات النص. لقد حاول بارت قراءة النص من زاوية التحليل البنيوي الذي استنسخ النموذج المتداول في الصوتيات وركز على القواعد النحوية واللغوية ودلالة الألفاظ واعتبر السرد جملة كبيرة والأدب مجرد كلام. غير أن هذه النظرة المحايثة تختزل الحقل الثري والمنفتح للأدب وتركز على العلاقات الداخلية بين العناصر وتغلق النص على نفسه وتعزله عن العالم وعن الآخر وعن فعالية الذات وقدرتها على الابتكار الدلالي. على خلاف ذلك ، قام كل من ياوس في استيطيقا التلقي وايزر في فنومينولوجيا القراءة المنحدرة من إنجاردن باكتشاف الدور الكبير الذي يقوم به القارئ في التفاعل مع النص وتشكيل وإعادة تشكيل الأثر. وبالتالي وقع تصور الأثر على أنه خطاطة ينبغي تجسيمها بشكل عيني من قبل القارئ أثناء فعل القراءة. بعد ذلك نقد التفكيكيون مثل جاك دريدا وستانلاي فش بشكل صارم هذه المقاربات وجمعوا القارئ والمؤلف وخلطوا بين معنى النص ومعنى القارئ وتحدثوا عن الأثر وما يخلفه النص من حواشي وهوامش وتعليقات ورفعوا من قيمة ما يلحق النص من انتقادات ومرجعات بدرجة تفوق النص الأصلي.

اللافت للنظر أن ريكور في كتابه "الزمان والسرد" نحت مفهوما للأدب يجمع بين النظريات الثلاثة أي تلك التي تدور حول المؤلف والقارئ والنص وقال بالتواصل الأدبي والتفاعل الدلالي بين نقاط الارتكاز الثلاثة وعبر عنها بثلاثة أشكال من المحاكاة هي التشكيل المسبق والتشكيل والتشكيل المعادة . بهذا المعنى يقوم المؤلف بتشكيل الأثر عبر فهمه المسبق لعالم الفعل ويقوم القارئ بإعادة تشكيل هذا الأثر بوصفه تشكيل مسبق لشيء العالم. لكنه قبل ذلك الوقت بقليل كان قد طرح للنقاش في كتابه المثير للجدل الاستعارة الحية تصورا للأثر باعتباره خطابا وللأدب بوصفه شكلا من التواصل والخطاب بوصفه حدثا.

[101] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur, in *Poétique*, n 166, avril 2011, édition du Seuil, Paris, 2011,pp.241-249.

لقد طور ريكور تصورا للخطاب يستلهم فيه أعمال بنفنيست ونظرية أفعال الكلام عند أوستين وسورل بحيث صار الخطاب بوصفه حدث الضديد للكلام المتصور بوصفه لغة وشفرة أو نسق من العلامات. وبالتالي لا يكون للكلام ذات ولا مرجع ولا عالم ولا مقابلة إلا في الخطاب والكلام هو الحركة التي يعلو بها المتكلم على انغلاق عالم العلامات ويقصد قول شيء معين حول شيء معين إلى أحدهم وبالتالي يمثل التحدث الحركة التي تجتاز بواسطتها الكلام العلامة نحو المرجع والإحالة والمواجهة مع العالم ومع الغير. لم يعد النص عند ريكور بنية منغلقة على ذاتها تتمتع باستقلالية عن كل إحالة واقعية وعن كل مرجع خارجي بلا عالم وبلا قارئ كما هو الشأن عند البنيويين وإنما هو خطاب مثبت بواسطة الكتابة وبعبارة أخرى النص ليس نسيجا من العلامات كماهو الشأن عند بارت بل تجسيد الخطاب ويظهر باعتباره شكلا من أشكال التواصل بافتراض أن أحدهم يتحدث إلى شخص آخر من أجل أن يقول له شيئا عن شيء آخر.

لقد وضع ريكور نصوصه التأصيلية للفلسفة الهرمينوطيقية على خطوات التي قطعها جورج هانز غادامير في رهانه معا على كل من المؤلف الذي كتب النص والقارئ الذي تقبل الأثر ومعنى النص حينما يقول شيئا معينا والإحالة التي يقصدها المعنى ويرجع إليها لما يجعل النص يعلق على شيء معين19[102].

في مقابل انغلاق النص يؤكد ريكور على انفتاح الخطاب على العالم ويدعو القارئ إلى السكن في عالم النص وبالتالي لا يهتم ببنية النص الداخلية ولا بالعلاقات القائمة بين العناصر التي يتكون منها مثلما تفعل البنيوية بل يولي عنايته بما يقوله النص لنا عن العالم ولا يعني بالتأويل عملية البحث عن الغير ومقاصده النفسية التي تختفي وراء النص دون اختزاله في استخراج البني التي توجد في النص وإنما توضيح نوعية الكيان في العالم الذي ينتشر أمام النص ويضطلع بمهمة التحديق في العالم الخاص بالنص الفريد20[103]. كما يحمل المنهج التأويلي على عالم النص الذي ينتشر في الأثر حرص القارئ على فهمه دون البحث عن مقاصد المؤلف من وراء النص ودون السقوط في النزعة النفسية التي تستوجب فهم نفسية الغير المؤلف.

غني عن البيان أن العمل الأدبي عند بول ريكور يقوم بإسقاط عالم ممكن قريبا من العالم الخيالي لتوماس بافال، ولذلك يثني على ملكة التخييل الشعري لما يمنحاه من إمكانيات جديدة للكيان في العالم والانفتاح على الحياة اليومية ولكونهما يرنوان الى الوجود لا من جهة الوجود المعطى بل من جهة اقتدار الوجود. من البديهي أن يتحدث الأدب عن العالم وأن يبلور عوالم أخرى ممكنة وتكون مختلفة ومتنوعة عن عالمنا ومن المنطقي أن يتخلى ريكور عن البنيوية وأن يعتمد على الهرمينوطيقا باعتبارها فن تمييز الخطاب في الأثر والتطرق الى عناصره الداخلية على غرار المكون والأسلوب والنوع عند المرور بمرحلة التفسير.

[102] Voir Paul Ricœur, le retour de Gadamer, le journal *Libération*, 4 juillet 1996.

[103] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 243.

لقد اعتمد ريكور على التفسير لكي يضع المعنى في مسافة معينة والارتقاء بالتأويل من السطح إلى العمق واحلال التأويل الموضوعي مكان التأويل الذاتي للأثر المتجلي في النقد الأدبي وما يثيره من انطباعات ويفتش عن التطابق بين التفسير والفهم وبين الابستيمولوجيا والأنطولوجيا ضمن قوس هرمينوطيقي واحد. إذا كان التفسير يعني استخراج البنية والتعرف على العلاقات الداخلية التي تشكل الجانب السكوني من النص فإن التأويل هو السير في الطريق إلى معنى النص وترك الفكر لأعينه مفتوحة أمام الأثر21[104].

في كتابه الزمان والسرد، يضيف ريكور إلى مقولات جنيه جينات المحايثة للنص أي التلفظ في زمن فعل السرد والملفوظ الذي يناسب زمن السرد مقولة ثالثة هي عالم النص التي تناسب التجربة التخييلية للزمان ويرى أن ما يُشكل في الأثر يعاد تشكيله عن طريق فعل القراءة الذي يربط بين عالم الأثر وعالم القارئ. إن فعل القراءة هو نقطة استراتيجية في نظرية ريكور ويمثل النقطة التي يجري عندها التواصل الأدبي وذلك لكونها تجمع بين ثلاثة اختصاصات مختلفة وهي أولا خطابة التخييل وهي استراتيجية يتبعها المؤلف موجهة نحو القارئ ويريد أن يشركه في رؤيته للعالم، وثانيا شعرية الكاتب التي يسعى إلى تسجيل هذه الإستراتيجية في تشكيل أدبي قصد تلبية انتظارات القارئ، وثالثا فنومينولوجيا القراءة التي تأخذ بعين الاعتبار الذات القارئة وضمن إستراتيجية متكاملة من جمالية التلقي تعير الاهتمام بالجمهور المتقبل. على هذا النحو كان النموذج الريكوري تأليفا بين التمشيات المختلفة في اتجاه بلورة نص أدبي واضح المعالم، ولقد جمع ريكور من خلال بناء مفهوم إعادة التشكيل بين الخطابة الموجهة نحو المؤلف المفترض والشعرية الموجهة نحو النص وفنومينولوجيا القراءة وجمالية التلقي الموجهتين نحو القارئ22[105].

- في البداية كمرحلة أولى يهتم ريكور بخطابة التخييل عند واين بوث وميشيل شارلز لكي يركز الانتباه على مسار خلق الأثر والتقنيات التي تمنحه التواصلية وخاصة المؤلف المفترض والصوت السردي أو السارد والأسلوب.

- في مرحلة ثانية يركز ريكور على البعد الشعري في النص بوصفه الجانب الديناميكي ويكشف عن ثراء مخزونه الدلالي وقدرته على إنتاج المعنى من خلال الاستعارات الحية والمحاكاة والتحبيك والسردية.

- في مرحلة ثالثة يعطي ريكور للقارئ الواقعي دورا كبيرا في عملية إعادة تشكيل الأثر من خلال تجاوبه الفعال مع استراتيجيات المؤلف المفترض تأثرا بفنومينولوجيا القراءة عند ايزر وجمالية التلقي عند ياوس. غير أن ريكور يبحث عن طرق لتجاوز جمالية التلقي وذلك بربط الصلة بين القراءة وأنطولوجيا الأثر وإحداث تقاطع بين عالم النص وعالم القارئ من خلال تحقيق التواصل بين الأثر والمرجع المشار إليه.

[104] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 244.
[105] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 245.

هكذا تجمع الآثار الأدبية بين الاستعداد للتواصل والقدرة على الاحالة وتعبر عن التعالي في المحايثة وتحمل الى الكلام تجربتها وتتحدث عن أشياء تهم العالم الذي يسكنه الإنسان وتتكلم عن الحياة والموت والحب والعلاقة بين الذات والآخر ونفسها والعلاقة بين الإنسان والمقدس والزمان والحلم وتطرح قيما اجتماعية وأخلاقية وفلسفية ودينية لا يمكن فهمها إلا بمواجهتها مع خلفية وجودنا وربط صلة بينها وبين عالم القارئ وقيمه الخاصة. لكن ماهي خصوصية التواصل الأدبي الذي يترتب عن محبة النص؟

من المعلوم أن الأدب شكل من أشكال الخطاب وأن التواصل الذي يؤمنه يتميز بخصوصية بالمقارنة مع أشكال التواصل عن طريق الأفعال الأخرى التي ذكرها رومان جاكوبسون في كتابه الألسنية والشعرية والتي تتمثل في إرسال الباث لرسالة مكتوبة بلغة مشفرة إلى متقبل عن طريق قناة وضمن سياق معين. لعل ميزة التواصل الأدبي تكمن في كونه تواصل غير مباشر بل أكثر من ذلك تتخلله الوسائط الرمزية واللعب الوجودي والخيال السردي وفي المستوى الثاني تظهر الآثار الأدبية على أنها مؤلفات مكتوبة وبالتالي يختلف التواصل عن طريق الكتابة عن التواصل الشفوي ويبدي الكتاب الأدبي انفتاحا غير محدود ولامتناه تجاه القراء ومع المتلقين. بعد ذلك يظهر أن التواصل الأدبي مشروط بالسياق الاجتماعي والتاريخي للقارئ ومشروط ثقافيا أيضا. لكن الإحالة الأدبية إلى الواقع تظل إحالة استعارية مجازية وتتم بطريقة غير مباشرة وبالتخييل والمحاكاة. في نهاية المطاف يعترف ريكور بأن فهم وتأويل النصوص لا يؤدي إلى فهم الغير بل يفسح المجال إلى فهم أعمق للذات وأن الكلام الأدبي قادر على الزيادة في القدرة على الاكتشاف وتحويل الواقع الإنساني[106]. لكن كيف استثمر اعادة التشكيل لبناء هرمينوطيقا الذات؟

خاتمة:

" هل يمكن أن نتحدث عن تصور مشترك للهرمينوطيقا من غادامير الى ريكور؟ "24[107]

لعل ما اصطلح على تسميته بالهرمينوطيقا يغطي ثلاث عمليات فكرية متميزة. الأولي هي من النوع المنهجي الذي يقوم بفسيرما يوفره الكتاب المقدس من مواد ويضع له قواعد لتفسير النصوص. إلا أنه يجمع بين مختلف التخصصات، بدءا من فقه اللغة إلى العلوم الإنسانية من خلال القواعد النحوية والمنطق والخطابة ويحاول استعادة معنى النص الذي من المفترض أن يعبر عن نوايا المؤلف. لقد وضع فريدريك شلايماخر الأساس لمثل هذه الممارسة عند قراءة العهد الجديد أو ترجمة أفلاطون والنصوص ما قبل السقراطيين. بالإضافة إلى التحليل النحوي ، يلجأ إلى التحليل الفني الذي يركز على الأسلوب ، دليل على استخدام المؤلف الإبداعي للغة . لكن هذا الفن بقي لفهم أمر نفسي للغاية ، ويعتمد فقط على نظرية "أنا"

[106] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur, op.cit.p 248.

[107] Jean Grondin , « De Gadamer à Ricœur », in *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de Gaëlle Fiasse, édition PUF, Paris, 2008 , pages 37 à 62.

يتحدث. من هذا المنطلق جاء فيلهلم ديلتاي ليعطي الطريقة الأساس والأكثر موضوعية في فهم "الآثار المكتوبة" ويأخذ دون شك بناء على بيانات القصة ، لكنها تعتبر هذه كما شهادات كثيرة من الحياة. من خلال توجيه التأويل نحو فك الترميز التاريخي للتجربة الحية ،و يتجاوز الذاتية لشلايرماخر ويأخذ بعين الاعتبار الوضعية التاريخية المحيطة. وبذلك تحول الطريقة إلى نهج معرفي ينطبق لاكتشاف المعايير الأساسية للتفسير. ومن خلال معالجة العمل الشرعي الذي سيتبعه مارتن هايدجر وبول ريكور ، يوسع ، من ناحية ، مجال التأويل ، في داخله تخصيص للموضوع ليس فقط النص، ولكن أيضا متعددة قطاعات من العالم الحي ، ومن ناحية أخرى ، فإنه يثري أدوات التفسير، من خلال مناشدة العلوم الإنسانية الجديدة. يمكننا أخيرًا لسماع التأويل، كما هو الحال مع الظواهر، من التحليل النفسي واللاهوت، وهو النهج الفلسفي الذي يشمل الخطوتين السابقتين. هو من خلال وضع أنفسنا في هذا المنظور الأخير سنتابع مسارات التأويل الثلاثة للظواهر، التحليل النفسي واللاهوت وأننا سوف مسح الأماكن المشتركة أو التقاطعات ، أين وجد التداخل بينها. لقد وضعت المؤسسة الدينية المسيحية بول ريكور سنة 1994 في مرتبة رفيعة تتعلق بالمفكرين المفسرين الذين لا غنى عنهم في فهم الكتاب المقدس والفلاسفة الهرمينيطيقين25[108] الذين يشتغلون بمسألة تأويل المعتقدات والآراء والتراث الرمزي للكنيسة في بعدها الكاثولوكي والبروتستانتي26[109]. بيد أن بول ريكور يعترف بالعلاقة المعقدة والشائكة التي يمكن ايجادها بين الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا الدينية وتتروح بين تبادل التضمين والاحتواء المزدوج والتمايز الإجرائي بينهما. والحق أن النموذج التأويلي الذي يحتذي به بول ريكور في أعماله يرسم قوسا هرمينوطيقا كاملا حيث يحدث تمفصل بين التفسير العلمي العقلاني للنص الديني والاعتراف بالقراءة الاعتقادية التي تتبع الطريقة الطقوسية الشعائرية للإيمان.كما يكمن غرضه الأساسي في تتبع القصد المرجعي والنوايا الاحالية للنص في اتجاه المعنى نحو أنطولوجيا خاصة ورؤية للواقع. لقد توغل بول ريكور إلى أعماق أبعد من الإقرار الذي توصلت اليها المدرسة اللاهوتية الجديدة ييل ودشن نموذجا ايمانيا ، يتوسط النمط التعبيري التجريبي عند تراسي27[110] والنمط الألسني الثقافي عند مدرسة ييل28[111] الذي يفضي إلى التناص البنيوي لبول بوشامب29[112]، ويتمحور حول شعرية توليدية30[113].

[108] Document de la commission biblique pontificale « l'interprétation de la Bible en Eglise » 1994.

[109] Voir Daniel Frey, Paul Ricœur, philosophe et protestant, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N˚439.pp,62-72

[110] Tracy

[111] Ecole de Yale

[112] Paul Beauchamp

[113] Poétique générative

بهذا المعنى فك بول ريكور عن نفسه العزلة التي كانت مضروبة عليه لمدة طويلة في بلده فرنسا عندما اعتبر نفسه المدافع الأبرز عن فلسفة تأويلية ضد تحديات السيميائية وعلم النفس التحليلي31[114]. لقد اشتغل ريكور كثيرا على تطوير هرمينوطيقا مستقلة تظل عصية على معظم الجهود التي بذلها غالبية الشرّاح لما تتضمنه من منعطفات وتطعيمات بحيث يصعب التفطن إلى إسهاماتها وأصالتها وموطن الجدة والطرافة.

لقد فضّل ريكور المرور إلى الممارسة والتطبيق للمنهج الهرمينوطيقي وجرّبه في العديد من المناطق التي كانت محظورة والأماكن المهجورة والحقول البعيدة على غرار الدين واللاوعي والسياسة والرمز والسرد والأدب والاستعارة والسلطة والرغبة والتاريخ والزمان والذاكرة. بيد أن هذا التطبيق المكثف ساعد ريكور على صياغة مفهوم مبتكر عن الهرمينوطيقا الايجابية ترتكز على معنى للسردية يمكن الاشتغال عليها في إطار علاقاتها بزمانية الوجود بالنسبة للتجربة السردية الإنسانية32[115].

لقد دافع ريكور عن كونية العقل الهرمينوطيقي الذي يقوم بالتأليف بين هرمينوطيقا الارتياب التي تسعى إلى التخلص من الأوهام النفسية التي تقع فيها الذات بسبب الاغتراب والرغبة وهرمينوطيقا الثقة التي تفتح الوعي على المعنى والعالم والحقيقة وكل ما يتعالى على النص. لقد تمثلت إستراتيجية الهرمينوطيقا في الارتفاع على التأويلات الاختزالية والتفسيرات الجزئية التي يمارسها علماء التفسير في قطاعات خاصة وفق لغة تقنية تهم الدائرة الضيقة لعملهم العلمي والاحتكام إلى الكون الهرمينوطيقي الذي يتخطى أوهام الوعي المجرد الذي يقطع صلته بالعالم. لقد حافظ ريكور على التمييز النقدي بين المعنى والحقيقة وطالب الوعي الباحث عن الحقيقة بالتدرب على التنائي المنهجي الذي يدعمه التفسير البنيوي بغية التخلص من الفهم الطبيعي الواثق في المعنى الحقيقي وتسليح الهرمينوطيقا بإرادة الفهم قصد تخطى الفهم المسبق وسوء الفهم ومواجهة البنيوية والتحليل النفسي والسيميائية وتجاربها عن الحقيقة وفق المراقبة العلمية. غاية المراد أن الهرمينوطيقا الريكورية تعيد إنتاج جدلية الفهم بواسطتها ومن أجلها وتجري انعطافا بالتنائي المنهجي عن الفهم لكي تفسر النص أكثر من أجل أن تفهم الذات بأكثر عمق. لكن الشراح غروندان يشكك في أن يمتلك كل من غادامير وريكور تصورا مشتركا للهرمينوطيقا ويبرهن على ذلك بأن الأول بحث عن تطوير هرمينوطيقا فلسفية للعلوم الانسانية بينما هاجر الثاني بالهرمينوطيقا الى حقول بعيدة واشتبك مع العديد من المدارس وحاور مختلف المرجعيات الفكرية والأنماط التعبيرية33[116].

لقد نَزَّل الشارح جان غرايش المجهود الذي قام به ريكور ضمن إعادة تأسيس الأنطولوجيا التي دشنها مارتن هيدجر ولكن من منظور الهرمينوطيقا من حيث هي طريق فلسفي وقام بتقسيم هذا المجهود إلى

[114] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p179.

[115] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p180.

[116] Jean Grondin , « De Gadamer à Ricœur », in *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de Gaëlle Fiasse, édition PUF, Paris, 2008 , pages 37 à 62.

مرحلتين: الأولى جاءت بعنوان الانتقال من هرمينوطيقا الرموز إلى هرمينوطيقا النصوص والمرحلة الثانية أدرجت في الفلسفة الأنثربولوجية وانتقالها من الإنسان اللاّمعصوم إلى الإنسان القادر34[117].

لقد حرص بول ريكور على تلقي الإرث الفنومينولوجي للتصور الهرمينوطيقي للكلام وفي المقابل قام بغرس الهرمينوطيقا داخل العمل الوصفي للفنومينولوجيا وتأصيل التأويل في الظواهر. لكن كيف جعل ريكور النظرية السردية بعدا وجودانيا للوضع البشري في صلته بالزمان عبر تخطيه التفسيرات العلموية للتاريخ والأسطورة وعبوره نحو بناء الذكاء السردي للهرمينوطيقا الكلية؟

الإحالات والهوامش:

[1] Ricœur (Paul), *De texte a l'action, essais d'herméneutique, II,* édition seuil, Paris 1986, p31.

[2] Voir Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

[3] Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 144 p., préface de Jean-Marc Tétaz

[4] **Benjamin** Fabre, « Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 20 janvier 2019. URL : http://journals.openedition.org/assr/28332

[5] يمكن ترجمتها بالتماسف أي اتخاذ مسافة نقدية من الموضوع المدروس

[6] Benjamin Fabre, Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, *Archives de sciences sociales des religions,* 176, 2016,378.

[7] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p180.

[8] Voir Amherdt François –Xavier, l'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, édition du Cerf, coll, la nuit surveillée, Paris, 2004,

[117] Greisch Jean, *l'herméneutique comme voie philosophique,* in Revue *Critique,* où va l'herméneutique ?, N°817-818, Juin-Juillet 2015 ,pp480-491.

[9] Benjamin Fabre, Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, *Archives de sciences sociales des religions,* 176, 2016,378.

[10] Ricœur (Paul), *Lectures 2, la contrée des philosophes*, op.cit,p.487

[11] Multivoque

[12] Dennett Daniel C., *la stratégie de l'interprète, le sens commun et l'univers quotidien*, édition Gallimard, Paris, 1990. 493.

[13] Ricœur (Paul), *De l'interprétation, essai sur Freud,* édition du Seuil, Paris, 1965.pp. 29-36

[14]Ricœur Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, op.cit,p.67.

[15] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l'amour du Texte, in *Europe*, revue littéraire mensuelle, littérature et philosophie, 78 année- n849-850, janvier- Février 2000,pp.280-296.

[16] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l'amour du Texte,op,cit,p293.

[17] Dessons Gerard, Paul Ricœur, l'amour du Texte,op,cit,p296.

[18] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur, in *Poétique*, n 166, avril 2011, édition du Seuil, Paris, 2011,pp.241-249.

[19] Voir Paul Ricœur, le retour de Gadamer, le journal *Libération*, 4 juillet 1996.

[20] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 243.

[21] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 244.

[22] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur,op.cit.p 245.

[23] Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur, op.cit.p 248.

[24] Jean Grondin , « De Gadamer à Ricœur », in *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de Gaëlle Fiasse, édition PUF, Paris, 2008 , pages 37 à 62.

[25] Document de la commission biblique pontificale « l'interprétation de la Bible en Eglise » 1994.

[26] Voir Daniel Frey, Paul Ricœur, philosophe et protestant, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N˚439.pp,62-72

[27] Tracy

[28] Ecole de Yale

[29] Paul Beauchamp

[30] Poétique générative

[31] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p179.

[32] Voir Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* op.cit.p180.

[33] Jean Grondin , « De Gadamer à Ricœur », in *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de Gaëlle Fiasse, édition PUF, Paris, 2008 , pages 37 à 62.

[34] Greisch Jean, *l'herméneutique comme voie philosophique,* in Revue *Critique,* où va l'herménique ?, N°817-818, Juin-Juillet 2015 ,pp480-491.

المصادر والمراجع:

Ricœur (Paul), *De l'interprétation, essai sur Freud,* édition du Seuil, Paris, 1965.

Ricœur (Paul), *De texte a l'action*, *essais d'herméneutique, II,* édition seuil, Paris 1986, p31.

Ricœur (Paul), *Lectures 2, la contrée des philosophes*, édition seuil.Paris, 1999.

Paul Ricœur, le retour de Gadamer, le journal *Libération*, 4 juillet 1996.

Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 144 p., préface de Jean-Marc Tétaz.

Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable, sous la direction de Gaëlle Fiasse, édition PUF, Paris, 2008 ,

Autres livres :

Merleau-Ponty Maurice, *les aventures de la dialectique*, édition Gallimard, Paris, 1955.

Benjamin Fabre, Paul Ricœur, Cinq études herméneutiques, *Archives de sciences sociales des religions,* 176, 2016,378.

Grondin Jean, *l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* édition Vrin, Paris, 1993.

Amherdt François –Xavier, l'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, édition du Cerf, coll, la nuit surveillée, Paris, 2004,

Dennett Daniel C., *la stratégie de l'interprète, le sens commun et l'univers quotidien*, édition Gallimard, Paris, 1990. 493.

Dessons Gerard, Paul Ricœur, l'amour du Texte, in *Europe*, revue littéraire mensuelle, littérature et philosophie, 78 année- n849-850, janvier- Février 2000,pp.280-296.

Vultur Ioana, la communication littéraire selon Paul Ricœur, in *Poétique*, n 166, avril 2011, édition du Seuil, Paris, 2011,pp.241-249.

Document de la commission biblique pontificale « l'interprétation de la Bible en Eglise » 1994.

Daniel Frey, Paul Ricœur, philosophe et protestant, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N˚439.pp,62-72

Greisch Jean, *l'herméneutique comme voie philosophique,* in Revue *Critique*, où va l'herméneutique ?, N°817-818, Juin-Juillet 2015 ,pp480-491.

الفصل الثالث

سطوة الاستعارة الحية ومولد الابتكار الدلالي

استهلال:

"إن الاستعارة هي اشتغال على الكلام الذي يكمن في تخصيص محمولات الى موضوعات منطقية لا يمكن فصلها عن الأولى "1[118]

حينما تعير الفلسفة اهتمامها بالاستعارة ومختلف ضروب الكلام الأخرى فهي في الواقع تدبر ذاتها وتستجمع تاريخها الطويل بدء بالإغريق عبر أفلاطون وأرسطو2[119] مرورا بالحقبة الوسيطة في نسختيها العربية واللاتينية ووصولا إلى الفلسفة الغربية في تحولاتها الحديثة والمعاصرة والقارية والتحليلية.

غير أن الفلسفة قد أحاطت بظاهرة الاستعارة عالم من الأسرار وغمرتها بالألغاز، وتأرجحت بين ذمها ومدحها وقامت باستبعادها واحتقارها تارة واستجلابها والترحيب بها وتثمينها طورا آخر. فإذا كانت الفلسفة هي الهبة التي منحتها الآلهة للإنسان الفاني والتي لا يوجد أعظم منها ولا مثلها حسب أفلاطون فإن أعظم شيء لدى أرسطو هو القدرة على صياغة استعارات وان علامة العبقرية لدى الإنسان في القدرة على رؤية التشابهات في المختلفات وصياغة استعارات جديدة3[120]. في الصدد لابد من الإشارة إلى وجود علاقة تكوينية إذن بين الاستعارة والخطاب الفلسفي ويمكن العثور على منطقة وسطى بينها بحيث تمثل الفلسفة الحقل الديناميكي للاستعارة ويكون للخطاب الفلسفي منابع استعارية سابقة له. كما تقود الاستعارة الخطاب الفلسفي إلى مساءلة نقدية ومراجعة جذرية تتعلق بحقيقته وأسسه والمنهج الذي يجدر به إتباعه.

بهذا المعنى تكمن مهارة الإنسان الحاذقة في صياغة الاستعارة ونحت شيئا عظيما من خلال بعض الصور الكلامية والتعبيرات الشعرية التي تبدو غير قابل للتبرير والتفكير، من هذا المنطلق تتميز الاستعارة بأنها حاضرة بشكل دائم في الكلام البشري في جميع أجناسه وإن اللغة البشرية بقيت في جوهرها عملية

[118] Ricœur Paul, *de texte a l'action*, essais herméneutiques, Tome 2, édition du seuil, Paris, 1986, p19.

[119] أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، ص58

[120] Voir Aristote, *la poétique*, traduit par J. Lallot et Roselyne Dupont-Roc, édition du seuil, Paris,2011,

استعارية. لقد تناولت الخطابة[121] منذ البدايات إلى اليوم الكلمة بوصفها وحدة مرجعية وتعاملت مع الاستعارة بوصفها مجرد إزاحة وتوسيع لمعنى الكلمات. وبعدما كانت الاستعارة مدرجة ضمن سياق الجملة فإنها لم تعد مع ميلاد الألسنية النصية5[122] مجرد تسمية محرفة بل أضحت تفيد عبارة غير واضحة.

لقد ساعد **ايميل بنفنيست** التحليل الألسني على القيام بخطوة حاسمة إلى الأمام في اتجاه تخطي التعارض بين السيميائية6[123] التي تعتبر الكلمة مجرد علامة من القانون المعجمي والسيمينوطيقا7[124] التي ترى في الجملة حاملة للحد الأدنى من المعنى الكامل. على هذه الأساس يغادر الألسني المستوى الدلالي ويبلغ المستوى الهرمينوطيقي عندما ينتقل من الجملة إلى الخطاب الفعلي الذي يتجسد في القصيدة والسرد والمقال الفلسفي وماهو موضع تساؤل ليس شكل الاستعارة وصورة الخطابة ولا معناها كماهو في السيمينوطيقا وإنما إحالتها ومرجعها والمشار إليه أي الحقيقة في الواقع خارج اللغة. بطبيعة الحال إن ما يمنح قيمة للنظرية الفلسفية التي طورها بول ريكور حول الاستعارة الحية هو أنها تتنزل ضمن حقل الخطاب عامة وتمثل جهد مبذولا للتفكير في اختبار العبارة الاستعارية ومنزلتها في الخطاب الفلسفي والتنصيص على بنيتها الاسنادية وعلى شاعريتها الخلاقة وابتكارها الدلالي. بهذا تعني الاستعارة القدرة على إعادة وصف الواقع ، ولكن حسب تعدد أنماط الخطاب التي تمتد من الشعر إلى الفلسفة مرورا بالفن والأدب والأسطورة وتسوغ التطرق إلى"الحقيقة المجازية"8[125]. إذا كانت الاستعارة قد اقتصرت على معالجتها في إطار الجملة إلى حد الآن فذلك يعود بالأساس إلى اعتبارها من طرف الدارسين اللغويين والنقاد قضية ترجع بالنظر إلى البعد الدلالي للكلمة، ولكن الانتقال بالبلاغة من الناحية الأسلوبية نحو دارسة الاستعارة ضمن النص ومرجعه تم على يد الألسنية النصية وما حملته من إمكانيات هائلة ساعدت بول ريكور على صقل البلاغة الجديدة. في هذا الإطار الانعطافي اللساني يمكن طرح مجموعة الإشكاليات التالية:ماهو تأثير المنعطف اللغوي على المنزلة التي كانت تحتلها الاستعارة في الفلسفة؟ وكيف تشتغل الاستعارة؟ والى ماذا تهدف؟ وماهي الأساليب والطرق التي تلجأ إليها الاستعارة؟ أي منزلة الاستعارة من الخطابة؟ هل تتحدد وظيفتها ضمن الجملة أم ضمن النص؟ وما الفرق بين الاستعارة الميتة والاستعارة الحية ؟ كيف تستعمل الاستعارة في تحقيق المفيد من جهة وتتسبب في الضرر من جهة أخرى؟ هل الاستعارة هي انحراف دلالي قوي أم شكل استثنائي من الشروط العادية للمعنى؟ لماذا لا تقول بالضبط ما تريد قوله؟ وكيف تعيد وصف الواقع وتشكيل الحقيقة؟ إلى أي مدى يستقيم التفكير في تبعية

[121] Rhétorique
[122] Linguistique textuelle
[123] Sémiotique
[124] Semantique
[125] Vérité métaphorique

الخطاب الفلسفي ازاء ديناميكية العبارة الاستعارية والتي من حيث التكوين تظل المتحكم في استقلالية الخطاب النظري؟ وماذا يترتب عن اختبار الاستعارة؟ ولماذا لا يتم التعامل مع الاستعارات على أنها عبارات مثل بقية العبارات وليست لها أي ميزة؟ وماهي المفارقات التي تتضمنه في مستوى علاقتها بالواقع والحقيقة والدلالة والوجود في العالم؟ أين يكمن الفرق الذي لا يقبل التذليل بين العالم النظري التأملي والعالم الشاعري الاستعاري؟ وكيف يرتبط التأويل الاستعاري بالقصد من القول المتلفظ وبالسياق الذي يحدث فيها الخطاب؟ ماذا يجب أن تمنح الفلسفة للاستعارة لكي تحصل على جميع حقوقها وتكون هي في حد ذاتها؟ ومتى تكف الاستعارة عن أن تمثل مصدر الدهشة الفلسفية وتقول بالضبط أو أكثر ما تريد قوله؟ وماهو الدور الذي تؤديه الاستعارة من الناحية التداولية والتأويلية في النقد الأدبي والشعري؟

تعمل الفلسفة على تفادي كل استعمال مبتذل وسيء للاستعارة في الخطاب وتقبل النظر إليها كظاهرة لغوية عادية متجذرة في الطبيعة العامة للكلام المتداول وتحاول استثمار الثراء الخاص باستعمالاتها وتعمل على التمييز بين الاستعارات التي تتسبب في الموت والاستعارات التي يحيا بها الإنسان.

1- الاستعارة بين الشعرية والخطابة:

"الاستعارة ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه العقول وتستفتي فيه الأفهام والأذهان لا الأسماع والأذان"9[126]

لقد دخلت الاستعارة إلى القاموس الفلسفي عبر البوابة الخلفية لما تم التعامل معها بوصفها أقل شكل لغوي معبر عن الحقيقة بحكم قربها من التشبيه والمحاكاة والتخييل والتمثيل والنمذجة وقيامها بالانزياحات.

والحق أن الاستعارة métaphore هي شكل من أشكال الخطابة تم تعريفها من طرف أرسطو في كتابه فن الشعر بوصفها نقل transport إلى شيء من الاسم الذي يعين شيء آخر ، نقل اما من النوع الى الجنس، أو من الجنس إلى النوع، أو من الجنس إلى الجنس أو عبر علاقة التناسب analogie"10[127]

كما أن التشبيه هو الجذع المشترك بين الأنواع الأربعة التي أعلنها أرسطو فإن علاقة التضمن هي التي تحكم العلاقات بين الأجناس والأنواع وتحدث تعارضا مزدوجا بين المشابه وغير المشابه وبين التضمن والاستثناء (الترادف) ويتيح التقاطع ولادة العبارات المجازية والاستعارات بصورة فعلية ومكتملة.

[126] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، طبعة 1991،ص36

[127] Aristote, *La Poétique*, op.cit, chap 21, pp107-109. 1457 b 6-9.

من هذا المنطلق يمكن الحصول على النتائج التالية: أ- تضمن + تشابه = استعارت من الجنس الى النوع ومن النوع إلى الجنس، ب- استثناء + لاتشابه = تعبير مجازي synecdoque ، ج- استثناء + تشابه = استعارة من النوع إلى النوع أو بالتناسب، د- استثناء + لاتشابه = الكناية 11.métonymie[128]

لقد استقر المعنى الكلاسيكي في المعجم اللاتيني للاستعارة metaphora باعتبارها نقل وتحويل المعنى وتم تمييزها بشكل جذري عن المجاز المرسل والكناية metonymie وكذلك قام علماء اللغة برفض أن تكون عملية الاستعارة مجرد تشبيه12[129] comparaison لغوي بحيث يكون أ مشابها ل ب13[130].

في نفس الاتجاه عرف أبو عثمان الجاحظ في كتاب البيان والتبيين الاستعارة بأنها" تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه ورجع بعض المثل إليها" وزاد عليه البلغاء أنها في اللفظ والمعنى ويمكن تقسيم الاستعارة إلى عملية مفيدة و أخرى غير مفيدة كما صرح الجرجاني:"اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على انه اختص به حين وضع ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم فيكون هناك كالعارية، ثم أنها تنقسم أولا قسمين أحدهما أن لا يكون لنقله فائدة والثاني أن يكون له فائدة"14[131]. بعد ذلك يعمل الجرجاني على تقسيم الاستعارة إلى تحقيقية وتخيلية، النوع الأول هو" أن تنقله عن مسماه الأصلي الى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه وتجعله متناولا له تناول الصفة مثلا للموصوف"15[132]، والنوع الثاني" أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه فيقال هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه"16[133]. غير أن الجرجاني يفرق بين الاستعارة والتمثيل وبين الاستعارة والتشبيه في تطرقه للقسم العقلي ويقول بالاستعارة التمثيلية على غرار التفريق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخيلية ولقد ذكر في دلائل الإعجاز قوله عن الاستعارة التخيلية : "هو أن تجعل للشيء الشيء ليس له"17[134]. لقد حازت الاستعارة في نظرية الخطابة و فن الشعر عند أرسطو على خاصية حجاجية ومعرفية ولقد تعامل مع كمحسن لفظي وأخذت بمفردها وحدة المعنى خارج الجملة ودون النص الكامل. لقد بقيت الاستعارة تتحرك ضمن نظرية المحاكاة mémisis بالرغم من النقد الذي وجهه لها أفلاطون لابتعادها عن الحق مسافتين: هما مستوى الممثول ومستوى المثيل، وبالرغم من التعديل الذي

[128] Bouchard G, métaphore, in *les notions philosophiques*, dictionnaire 2, édition PUF, Paris, 1990, p1614

[129] Ricœur Paul, *la métaphore vive,* édition du seuil, Paris, 1974, p168 sq.

[130] Fontanier Pierre, *les figures du discours*, réédition Flammarion, coll, champs classiques, Paris, 2009, ch Fl, II, 1,3, pp99.194.

[131] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص44.

[132] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص57.

[133] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص57.

[134] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الاعجاز**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ص106

قام به أرسطو عندما جعلها تشتغل على محاكاة الأفعال البشرية فقط وليس الأشياء الطبيعية. لقد أقيمت الاستعارة على تشابهات جميلة وعملت على استخدام كلمة غريبة مكان الكلمة الأصلية وترتب عن ذلك إلغاء الواقع الذي نعيش فيه والاكتفاء بالتحسين واعتبارها من العوامل المساعدة والثانوية وأدرجت ضمن التعبيرات التافهة وعلى أقل تقدير ضمن الأساليب والطرق التجميلية. لقد اعتبر أرسطو الاشتغال بالاستعارة ضمن الاهتمام بالأسلوب وأنزل من قيمتها ووصفها بالشأن العامي في مقابل إشادته بكل ما له صلة بالبرهان العقلي في الخطابة وتبرم من الخطيب الذي ينال رضا الجمهور بحسن الأداء وإتقان الإلقاء الشفوي وجمال الصور الشعرية دون أن يعتمد على قوة الحجة وحسن تأليف الحبكة السردية وتلاحم الوحدات اللغوية وتماسكها الداخلي. لكن أرسطو لا يعد المحاكاة، من حيث هي إحالة استعارية، مسخا للواقع الحقيقي المثالي كما هو الشأن عند أفلاطون الذي اعتبرها تشويها لواقع مشوه، وإنما يرى أنها معرفة تقترب من الحقيقة. لقد حازت الاستعارة على مكانة مرموقة عندما تحول فن البلاغة من المنظور الإغريقي إلى المنظور اللاتيني أين تم تناولها بوصفها جزء من محسنات الكلمات إلى جانب المجاز والكناية، وبالتالي لم تعد مجرد تزيين للمعنى وزخرفة لفظية بل صارت تحدث تغيير في معاني الكلمات.

عندما تحول الخطابة الى بلاغة أصبحت هوية الاستعارة من المحسنات المتحققة في كلمة واحدة ولم تعد تعيش وحدها منزوية في ملاجئ الخطابة والشعر بل انفتحت على مجالات علمية مختلفة. أضف إلى ذلك ترتبط الاستعارة بالأسلوب وتركز على عمليات التحسين والتفخيم والمرموق والمبالغة والتشويق والرائع عبر قلب الضمائر والأعداد وإحداث تغيير في الأدوار والتوازي والخروج عن المظهر. في الواقع لم يعد هدفها الإقناع بالحجة والبرهنة بالحقيقة وإنما الإثارة الانفعالية بالاهتمام بالملامح الأسلوبية والاشتغال على تطهير المحسنات من المكونات الخطابية والتجويد في الأصوات والكلمات والتركيب والأفكار.

كما تحدث الاستعارة في المتلقي رجة نفسية هائلة وتبعث فيه تأثيرا انفعاليا يتسامى بالانتقال أولا من الإفادة إلى الإمتاع ، ثم يدرك حد الإثارة وتتعرض إحساسات المتلقي إلى الاهتزاز والاضطراب والتشنج.

هكذا اعتبرت البلاغة سواء عند الإغريق أو عند اللاّتين الاستعارة حلية تزيينية تجميلية وأمرا زائدا على لزوم الفكر والخطاب لأنها تشكل عيبا يجب تلافيه ومنزاحة عن المرجع وتؤدي دورا ثانويا في العلوم. لب القول أن الاستعارة حسب النظرية البلاغية الكلاسيكية هي تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه، بينما كان على التشبيه أن يذكر الطرفين الأساسيين وهما المشبه والمشبه به أو الحامل والمحمول عليه ، لكن إذا تم حذف أحدهما فإنه لم يعد يسمى تشبيها بل استعارة، وهذه الأخيرة تختلف عن المجاز والكناية والتمثيل.

إذا كانت الكناية تحل في المجاورة الموقع الذي كانت تحتله المشابهة في الاستعارة فإن المفهوم القديم للاستعارة بكونها صورة شعرية وتعبير مجازي لم يعد له محلا من الإعراب وأصبح لزاما على ريكور

إعادة تعريفه بحيث يجعل هذا المفهوم قائما على التوتر والتنافر والتناقض والابتكار. بهذا المعنى لا تتوقف الاستعارة عند بول ريكور على وظيفة التشبيه ولا تنتج المحاكاة والتطابق ولا تعكس الواقع كما هو وإنما هي ابتكار وإبداع وخلق عن طريق إعادة صياغة العالم الذي يحيا فيه الإنسان وتكشف الأبعاد الثقافية منه وتظهر ما كان مستترا وتستشرف العالم الذي يرنو إليه. زد على ذلك يبحث ريكور في الطريقة التي يفهم بها الإنسان لغته وكيف يعيش تجربته الوجودية ويدرس العلاقات التي تصل بينهما ويركز على عمليات التفاعل بين اللغة والحياة الإنسانية وآلية اشتغال الاستعارة عند رصدها لهذه العلاقات وقياسها لهذا التفاعل ويقر بأن جزء كبيرا من السلوك الإنساني من جهة التجربة والانفعالات هو استعاري ويعترف بأن الاستعارات مشتقة من حقائق أصلية ينتجها الفكر البشري وبأن النسق التصوري يشتغل بطريقة استعارية ويقر بأن الإنسان يدرك ذاته ويعي العالم الذي يحيط به ويمارس فيه التجارب بشكل استعاري.لكن لماذا أصرت العقلانية والتجريبية على التعامل مع الاستعارات بوصفها عوائق أمام البحث؟

2- الاستعارة الميتة والاستعارة الحية:

" الفلسفة ذاتها هي عملية بناء استعاري "18[135]

فيما تتمثل تبعية الخطاب الفلسفي للمصادر الاستعارية؟ وضمن أي شروط تحدث القطيعة بين التأملي والاستعاري والتي تساعد على ضمان استقلالية الخطاب الفلسفي؟ بأي معنى يوجد الخطاب الفلسفي في وضعية مفارقة عندما يعاد تأويله ضمن إطار نظرية عامة في الخيال؟ وماذا تقول العبارة الاستعارية عن الواقع؟ وما الذي ترتب عن الربط بين الاستعارة والإحالة على صعيد المعنى والمبنى؟ وهل نعرف ماذا يعنيه الواقع والعالم والصدق دون عبارة استعارية؟ أليست الوظيفة الشاعرية للاستعارة هي بعث عالم آخر مختلف بما فيه من إمكانيات في الوجود؟ وما المقصود بالعالم الاستعاري واستعارة العالم؟

ـ إذا كانت النظرية التقليدية تحصر مصطلح الاستعارة في بعض الأنماط وتجعلها مسألة لفظية تقتصر على تحويل الكلمات واستبدالها فإن النظرية الحديثة ترى في الاستعارات علاقات بين الأفكار تترجم كيفية عمل العقل والشعور وكل أنماط الاشتغال الذهني وتنقل للناس شيئا هاما. كما يمكن التمييز الاستعارات الميتة والاستعارات الحية: الأولى هي التي ترسبت بالفعل في الشلل الذي يعترف به المعجم والنسيان وطمست معالمها من الإفراط في استعمالها وتم استهلاكها من طرف الصور النمطية ، بينما الثانية فإنها تؤدي إلى بروز للغة ونحت الابتكارات الدلالية، وبالتالي ليست الاستعارة الحية مجرد لعبة عفوية بالكلام دون العالم ، بل هي احتفال دلالي به. إن الإنسان يحيا بالاستعارات التي يجد فيها الوسائل الأسهل

[135] Derrida Jacques, Mythologie blanche, in *Poétique*, n°5, 1971, p03.

للإفصاح عن أفكاره ومشاعره وان التعبير بواسطة الاستعارات هو الأسلوب الأكثر بساطة وقربا للحس المشترك بالنسبة للفلسفة. هكذا تبدو الاستعارة في الميثولوجيا البيضاء ل**جاك دريدا19**[136] هي استعارة بالية ومستهلكة يجدر تفكيكها لأنها تآكلت من فرط استعمالها وتُشبِهُ الصفحة الأولى التي دونت الكتابة الأصلية وطُمِست دون أثر. من جهة مقابلة أظهر **ريتشاردز** أن الاستعارة تبقي على الفاعلية لفكرتين عن أشياء مختلفة سواء بالنسبة للكلمة او للعبارة البسيطة في آن واحد وأن التشبيه ليس الأساس الوحيد والممكن للاستعارة. فاذا كانت النظرية البلاغية قد عالجت الاستعارة بكونها لعب بالكلمات وفرصة لاستغلال عناصر الكلام في استخدامات مختلفة واعتبرتها شيء يوضع مكان شيء آخر في بعض الأحيان يمكن أن يكون زخرفا أو تجميلا أو قوة زائدة للسان فإن ريتشاردز رآها تتطلب مهارة غير عادية وتعامل معها بوصفها الشكل المكون والمبدأ الأساسي للغة والحاضر بصفة مستمرة تغير العلاقات غير المدركة وتعمل على إدامة الفهم والإدراك للأشياء وحذر من الاستعمالات الضارة المترتبة عنها. من هذا المنطلق "إن الاستعارة حاضرة دائما في الكلام...إن الكلمة اعتياديا هي بديل او واسطة لا لانطباع ماض متميز واحد فقط، بل لمجموعة من الظواهر العامة. إن هذا تفسير موجز للاستعارة ، وفي أبسط التشكيلات الصياغات فإننا عندما نستعمل استعارة ستكون عندنا فكرتان لشيئين مختلفين تعملان معا، وتستندان الى كلمة واحدة أو عبارة واحدة يكون معناها حاصل تفاعل هاتين الفكرتين."20[137] بهذا المعنى تساعد الاستعارة الإنسان على الإبداع وتحويل المآسي التي يعيشها إلى آثار فنية واستنباط عالم شاعري يساعد للتغلب على اللاّمعنى ومواجهة الفناء بالسفر إلى المجهول عبر الحلم والتخيل. لقد تمثلت القطيعة التي أحدثها بول ريكور في تحويلها الاستعارة إلى الأداة التي لا غني عنها ولا يمكن تفاديها في أي خطاب ينتجه الإنسان سواء كان خطابا شعريا أو علميا أو سياسيا أو فلسفيا. لقد نقد ريتشاردز الجوانب الابدالية في الاستعارة وتعامل القدامى على أساس أنها زخرفة لفظية وتلطيخ لفظي للخطاب ومناسبة لإجراء مقارنات شكلية وفي المقابل أكد على أنها نتيجة حصول تفاعل بين طرفين ومكون أساسي يتميز بالتجذر في اللغة يغير المعنى كليا ويجسد تجربة التفكير الجدي. إن أبسط أشكال الاستعارة هما الحامل والمحمول من حيث هما عنصرين مكونين تختلف العلاقة بينهما من عبارة إلى أخرى مثل الأصلي والمجازي، الضمني والمتخيل، والأساسي والمشابه. إذا كانت الدراسات التقليدية في مجال الشعر والخطابة لم تكن نافعة للاستعارة فإن الدراسات الحديثة كشفت عن استعمالات مهمة لها عندما يتحقق تفاعل مشترك بين الحامل والمحمول فيها. اللافت للنظر أن ريتشاردز ينفي وجود استعارات ميتة ومبتذلة أو استعمالات مهلكة للاستعارة ويرى أن جميع الاستعارات باقية وتقي من الفوضى وتسهم في استخلاص المعنى وتمنح القوة. في البداية تفيد الاستعارة عند ريتشاردز الحالات التي تعطى فيها الكلمة

[136] Derrida J, la mythologie blanche, in *marges de philosophie*,

[137] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، بيروت، طبعة2002، ص94.

فكرتين بدلا من فكرة واحدة حيث تمتزج الاستعمالات المختلفة للكلمة في استخدام واحد فنتحدث عن شيء كأنه آخر21[138].بعد ذلك جعلها تشير إلى تلك العمليات التي يدرك فيها المرء شيئا أو يفكر فيه أو يشعر نحوه بلغة أخرى، ولقد ترتب عن هذه الإضافة وجود استعارات تؤدي أحسن الوظائف دون معرفة الكيفية. لكن الاستعارة قد تعمل وفق منطق الدوران بين الحامل والمحمول وقد تلف انتباه المتلقي إلى أمر معين حول الملامح المتبعة في المقارنة والموازنة بين الأشياء وقد تستعمل أكثر منها في الواقع. ثم يؤيد ماكس ابيستمان في ما ذهب إليه في كتابه **العقل الأدبي** من أن الاستعارة تتحقق بعملية تطابق وتماثل متعذرة التحقيق أي أنها تثير ردة فعل شديدة في المتلقي وتخلق توترا في علاقته مع العالم وتنتقل من حصر الاستعارة في المقارنة بين أمرين وفي التفاعل في العلاقة بين الحامل والمحمول في نقاط التشابه والمطابقة والاندماج إلى نقاط التباين والاختلاف والتحوير والتحول22[139]. هكذا تهدف الاستعارة حسب ريتشاردز إلى جعل الألفاظ أثناء الكتابة تتصرف حسب طبيعة اللغة من حيث واسطة وأداة ويرنو الكلام العادي إلى الوصف الدقيق بلغة ملموسة وعينية تنقل الآراء المشاعر والأفكار بإعادة تركيب الكلمات دون عملية تجريدية وإنما عبر إنتاج استعارات جديدة. إن الكلام لا يعني ما ينبغي أن يعنيه ولا مقصده،وإن الحامل في الاستعارة لا يجب أن يتطابق مع المحمول ولا تقل وظيفة الكلمات عن إعادة استنساخ المدركات والمشاعر بل إعادة النظام للحياة. بعد ذلك يتم التفريق بين فهم النصوص حرفيا وتأويلها استعاريا من خلال تتبع الأساليب والطرق التي تعتمد لقول شيء ما والإخبار به طبقا للمعنى الحاصل وبمقدار فهم المتلقي لذلك المعنى دون الوقوع في المماثلة التامة بين الحامل والمحمول وأن يتم الاستعداد والإرادة والشعور والحياة23[140]. لا نستطيع أن نكتشف في النهاية ماذا تعنيه كلماتنا إلا بإتباع التأويل الاستعاري الذي يتكون من أربعة أنماط من الاعتقادات المناسبة: أول فرز المحمول أو الحامل من الأقاويل الاستعارية والإيمان به على أنه المعنى، ومن ناحية ثانية يمكن أن نسند المعنى على طبيعة العلاقات القائمة بين الحامل والمحمول وأن نأخذهما بالقبول أو بالرفض في الاتجاه الذي يقودنا إليه اقترانهما24[141]. على هذا النحو يتم التأكيد على أهمية التحول والانتقال لأن "ملكة الاستعارة وهي ملكة تفسير الاستعارات، يمكن أن تمضي إلى أبعد مما نتصور في السيطرة على العالم الذي نصنعه لأنفسنا ونعيش فيه"25[142]. فإذا كانت الاستعارة الميتة قد حصرت المعنى وسيّجت الدلالة وأصبحت كلاما عاديا ولم تعد تحمل من الاستعارة سوى الاسم فإن الاستعارة الحية عند بول ريكور هي ابتكار دلالي تلقائي يشبه حل اللغز تقوم بخرق اللغة السائدة وتحدث التنافر في الجملة وتتسبب في التشقق في النص

---

[138] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص112.

[139] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور،صص119-122.

[140] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص129.

[141] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص129.

[142] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص130.

والتصدع في الذات المؤولة وتتحول إلى عنصر كاشف مناسب لهذا الرمزي الذي يلمس اللغة.
من المعلوم أن الباحثين لايكوف وجونسون قد انطلقا من فرضية مركزية تتمثل في أننا نعيش حياتنا باستعارات ونستعملها كطريقة لإدراك العالم والنظر إلى ماوراء حقائق ثقافتنا ونمارس تجاربنا ويفرقان بين استعارة اتجاهية توظف البعد المكاني فوق –تحت وتربط بين الحب والسفر واستعارة أنطولوجية تبني نوعا من الوجود المادي للتضخم وترمز بالجدال إلى الحرب واستعارة بنيوية تسحب بعد الزمن على المال وتدعو إلى استثماره وتوظيفه وتحذر من إضاعته وإهماله26[143]. كما بحثا عن كيفية تأسيس نسقي للتصورات الاستعارية وعاينا مراوحتها بين الإظهار والإخفاء وما تحققه من انسجام ثقافي وحدوده والاعتراضات ضده وقدما الكيفية التي تعطي بها الاستعارة المعنى الجديد وعلاقتها بالصدق والعمل ودورها في عملية الفهم وفي الكشف عن حدود النزعة الموضوعية وعدم كفاية النزعة الذاتية وقاما بتجريبها من أجل إعطاء معنى جديد للأساطير. لكن كيف يتم تجنب النظرة المغلوطة التي أرستها الفلسفة بشأن الاستعارة في كليتها ومعناها؟

3- الحقيقة الاستعارية وإعادة وصف العالم:

" الاستعارة هي الصيرورة الخطابية التي بواسطتها يحرر الخطاب السلطة التي تكمن في بعض المتخيلات في إعادة وصف الواقع"27[144]

لا يعتبر فريديريك نيتشه الأكثر استخداما للاسعارة فحسب بل الفيلسوف الذي غير موقف الفلسفة كليا منها وذلك بأن أنهى احتكار اللغة الشعرية للاستعارة والأسبقية التي كان المفهوم يتمتع بها في الفلسفة بالمقارنة مع الاستعارة وأزال الفوارق بينهما وقام بالتقريب بينهما وأقر بأن المفهوم هو في الأصل استعارة ولكنه رفض استعمالها بشكل تلقائي ولأغراض بيداغوجية ولا تقتصر أيضا على المحسنات البلاغية وليست مجرد لعبة لغوية بل هي النمط الأكثر بساطة وملائمة للتعبير عن فائض القيمة والإحساس بالحياة والشكل الأكثر قربا من الكتابة الشعرية الضرورية للفيلسوف لكي يمتلك أسلوبا لغويا خاصا به ولكي يؤدي دورا استراتيجيا في المعنى والوجود. كما لا تعدو الحقيقة أن تكون "جملة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات ، إنها حاصل علاقات إنسانية تم إعلاؤها وتجميلها شعريا وبلاغيا ، حتى أصبحت بعد طول استعمال تبدو محكمة ذات سلطة تشريعية، مع أنها عبارة عن أوهام واستعارات استخدمت بكثرة حتى فقدت حقيقتها"28[145]. بهذا المعنى لا يقتصر دور الاستعارة على مد الخطاب الفلسفي بالزخرفة والإطناب والأساليب الجمالية بل تساهم في قيامه بالعملية الفكرية والفعالية النقدية وتمنحه قدرات حجاجية

[143] جورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى 1996، طبعة ثانية 2009، 336ص.

[144] Ricœur Paul, *Métaphore vive*, édition du seuil, Paris, 1975, p11.

[145] Nietzsche Fréderic, Ecrits Posthumes 1870-1873, œuvres complètes, édition Gallimard, Paris, 1975,p282.

واقناعية. لقد ابتعد مارتن هيدجر كثيرا عن الاستعارة metaphore وذلك للعلاقة المعقدة التي تربط مع الميتافيزيقا metaphysique وحاول تجاوزهما ومغادرة أرضهما وتفادي التكلم بلغتهما وإنتاج قول حول الوجود يخلو منهما ورأى أن "الاستعاري لا يوجد إلا داخل حدود الميتافيزيقا"29[146]. علاوة على ذلك استعلم موريس مرلوبونتي حول عبارة وجهة الفكر واستنتج أن الأمر لا يتعلق بالاستعارة لكي يتفادى التطرق الى تعرية المعنى والاكتفاء بالانتقال من المرئي إلى اللاّمرئي ، بل رفض وجود الاستعارة بينهما وقال بأن اللاّمرئي هو تفكير في الذات أو الإحساس بالغير30[147]. كما أن جيل دولوز ظل حريصا في مختلف أعماله على ابعاد المفاهيم عن الاستعارات ورأى بأن الفلسفة تشتغل بالمفاهيم وليس بالاستعارات وحاول ايجاد فلسفة خارج الاستعارات وبعيدا عنها31[148]. في حين أن فرويد لم يخلع عن الاستعارة كرامة المفهوم التحليلي النفسي ولم يقم بتثمينها مطلقا بل حرص على دراسة طرق اشتغالها وميكانيزم الألعاب اللغوية في الأحلام والتسامي والاعلاء32[149]. على هذا النحو لم يعد الفكر المعاصر يعتبر الاستعارة شكلا من الاخطابة 33[150]، لقد قام فرويد بتفسير الحلم من خلال تعامله مع الكناية على أنها تناول كلمة مكان كلمة أخرى لكي يتسنى إحداث انزلاق glissement في سلسلة الدوال ولقد أطلق عليه فرويد تسمية الإزاحة déplacement أو التحويل دون أن يفيد إزاحة المدلول signifié تحت الدال signifiant لأنه ينتمي إلى حقل التكثيف34[151]condensation. إن ما يغذي حالة الشك إزاء الاستعارة هو المطالبة بالجدة والإصرار على القطيعة مع الأنماط السائدة في التعبير والكلام، ثم الحدة الأنطولوجية التي رافقت عملية توكيد البعد المرجعي للغة وفي مستوى ثالث رفض تنزيل الخطاب الفلسفي في مقاسمة منجزة سلفا بين الحسي والعقلي35[152]. أما عند بول ريكور فإن الاستعارة تمثل لحظة التلقي الحقيقي الذي حدث داخل الهرمينوطيقا القارية للبعد اللغوي من الفلسفة التحليلية والانعطاف بها تداوليا من عمل السيميولوجيا والسمينوطيقا إلى الأنطولوجيا. وبالتالي لا يمكن إلغاء الاستعارة والاعتماد فقط على المفاهيم والاستغناء عنها والتقليل من دورها كما دعت إلى ذلك بعض الأصوات الفلسفية المنتمية الى تيار مابعد الحداثة مثل ليوتار وفاتيمو لأن قوة الاستعارة تمكن في أن توجد في رؤى وأنماط أخرى بينما الفلسفة لا تشتغل باللغة دون استعارة. لذا يتحدث ريكور عن الحقيقة الاستعارية ويعتبرها من المحاور الأساسية في فلسفته. فإذا كان التصور الكلاسيكي للاستعارة يتدبر عملية تأهليها بالوكالة عندما يجعلها تعوض

---

[146] Heidegger Martin, *Principe de la raison*, traduit par André Préau, édition Gallimard, Paris, 1962, chapitre 6.

[147] Merleau-Ponty Maurice, *le visible et l'invisible, suivi de notes de travail,* édition de Claude Lefort, 1964, p275.

[148]Zourabichvili François, *Vocabulaire de Deleuze,* introduction, édition ellipse, Paris, 2003,p03.

[149] Freud S, *l'interprétation des rêves,* 1900,

[150] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, éditions de minuit, Paris, 1963,chap11, p209 sq.

[151] Lacan Jacques, *Ecrits, l'instance de la lettre dans l'inconscient*, édition du seuil, Paris, 1966, pp505-512.

[152] Amalric Jean –luc, l'épreuve de la métaphore, éléments pour une critique du discours philosophique, in *Remate de males,* Capinas SP, 35.2, Jul- Dez 2015,pp419-443.

كلمة بأخرى ويجري جملة من الترابطات وذلك بالاشتغال عليها من حيث هي مقارنة مختصرة فإن بول ريكور يضم التصور السيمينوطيقي للاستعارة بالمعنى الواسع للفظ إلى النظرية التفاعلية36[153]. غني عن البيان أن بول ريكور يشير أيضا إلى العلاقة بين مصطلح الاستعارة في الشعر والأدب ومصطلح النموذج في العلم والتقنية ويستثمر ذلك في بلورة نظرية في الحقيقة الاستعارية عن طريق تأسيس إمكانية الإحالة والتصور المعمم للنثر أو معنى الدلالة وربطها بوظيفة إعادة الوصف الاستكشافية للواقع. لقد عمل ريكور في ضوء محاولته سد الفجوة بين الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية على إعادة تنزيل مصطلح الاستعارة خارج إطار الخطابة والشعرية وفي سياق نمط الإحالة الأكثر أساسية. لقد أصبحت الاستعارة مفهوما مرجعيا وقام ريكور بوضع تأويل دلالي ضمن إطار أنطولوجي وتأويلي بالرغم من ظهور صعوبات منظومية في عملية التلقي من جهة اللغة والأدب والشاعرية. من البديهي أن تدور الأطروحة المركزية لبول ريكور في الاستعارة الحية حول كيفية وطرائق امتلاك الخطاب التأملي لمجموعة إمكانيات في الدينامكية الدلالية للعبارة الاستعارية ، بيد أن التأملي لا يستكمل المطالب الدلالية للاستعاري إلا بعد إحداث قطيعة تؤشر على الفرق التام بين نمطين من الخطاب. لكن الخطاب التأملي لا يمتد نحو المقصد الدلالي الذي يمثله الخطاب الاستعاري إلا بنقله وتحويله إلى موضع مغاير للمعنى37[154]. لقد قام بول ريكور منذ السبعينات بإدماج النظرية العامة للكلام ضمن هرمينوطيقا الأثر الشاعري وعمل على تركيز هذه الهرمينوطيقا الأدبية على أرضية الاستعارة الحية باحثا عن مولد الابتكار الدلالي وجاعلا من الطابع الاستعاري الخاصية المميزة لكل عمل أدبي وكل تأليف شاعري38[155]. بهذا المعنى لم تعد الاستعارة ظاهرة معزولة بل أضحت بعدا أساسيا من اللغة الشاعرية والأثر الأدبي ولم تقتصر على معالجة مسألة الدلالة وإنما تعدت ذلك نحو الاهتمام بالعمق الأنطولوجي. هكذا تعلن الاستعارة الحية عن قيام شاعرية الإرادة في مرحلة أولى وعن تشكل أنطولوجيا جديدة تعمل على النداء إلى الخلق والإبداع وتجتاز فلسفة الإرادة ورمزية الشر نحو أنطولوجيا الاقتدار. كما ينطلق ريكور من قولة مارتن هيدجر التي أوردها في كتابه مبدأ العلة: "الاستعاري لا يوجد إلا داخل حدود الميتافيزقا" ويقر بوجود تماثل في الانتهاك بين ميتا-فوريا وميتا- فيزيقا ويرى أنه إذا كان النقل الميتافيزيقي يتم من الحسي إلى غير الحسي فإن النقل الاستعاري يكون من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ويقوم بالتمييز بين الاستعارات الشعرية والاستعارات الفلسفية39[156]. لكن كيف لعبت الفلسفة

[153] Ricœur Paul, *Métaphore vive, op.cit, p*

[154] Ricœur Paul, *Métaphore vive, op.cit, p375.*

[155] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in *Etudes Ricœuriennes*, Volume 5, n°1, 2014.pp67.81.

[156] ريكور بول، **الاستعارة الحية**، ترجمة محمد الولي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2016، ص439.

التحليلية دورا مهما في توجيه بول ريكور نحو إعادة الاعتبار للاستعارة في مستوى دلالة الخطاب والحاجة إلى الإحالة وفي الرد على رؤية البنيوية والأسلوبية والسيميائية؟

4-منزلة الاستعارة في الفلسفة التحليلية:

" الاستعارة هي أهم مطور للنظرية التداولية ، ومشكلتها تخص السياق المحيط للتحدث وليس بنيتها الدلالية" – جون سيرل- المعنى والتعبير.

لا يتناول التصور النحوي البعد التركيبي للظاهرة الاستعارية ولكنه يمنح منافع للفلاسفة في مدار النظريات التداولية بإقراره على أن الاستعارة تظهر أثناء استعمال الكلام أكثر من دلالة الكلمات وتساهم في تجربة الإبداع وإعادة الوصف عبر قرابتها بنوع جديد من أفعال الكلام غير المباشر. كما تفتح الاستعارة بصورة كلية كلاما آخر وتذهب بالفكر البشري إلى ماوراء الكلام المشترك الذي يقع تداوله وتنبه المتكلم إلى ضرورة الانتباه إليها والاهتمام بقدراتها التعبيرية وقواها التشكيلية. لقد أثار **دافيدسون** مفارقة بخصوص الاستعارة يتجاوز بها النظرية الكلاسيكية التي ظلت تتعامل مع الاستعارة على أنها مجرد شكل من التبديل للكلام عن شيء معين بقول مغاير عن شيء آخر، وقد عبر عنها كما يلي: اذا أردنا قول شيء ، فلماذا نقوله بواسطة شيء آخر؟ ، وبالتالي لو تقول الاستعارة بالضبط الشيء نفسه الذي تقوله العبارة غير الاستعارية المطابقة فإن التحويل الذي تريد القيام به على مستوى الاستبدال يبدو غير نافع وزائد عن اللزوم ويمكن الاستغناء عنه40[157]. اللافت للنظر أن المرء لا يقول بالضبط الشيء نفسه إلا عندما يعمد إلى قوله باستعمال عبارات غير استعارية، أما استعمال العبارات الاستعارية فيؤدي ضرورة إلى اختلاف واضح في المعنى. إن التجاء المتكلم الى الاستعارة يسمح له بقول شيء ما في ظل عدم قدرته على قوله بطريقة أخرى. لكن لماذا يوجد اختلاف في المعنى بين التعبير الحرفي المعطى والتعبيرات الاستعارية المطابقة لها؟ ومن أين تسمد الاستعارات معناها الخاص؟ هل من دلالة الكلام ذاتها أم من طريقة الاستعمال؟

يمكن للاستعارة من حيث اتصافها بالاتساع الدلالي أن تبدو ذات منزلة ملتبسة ومليئة بالألغاز حينما تتراوح بين إعطاء معنى مكتمل للخطاب من ناحية وإفادة معنى مغاير من خلال الاستعمال من ناحية أخرى، وبذلك تعرف العديد من التناقضات من ناحية المصطلح ومن جهة التوظيف. لقد أظهر النقد الذي قام به دونلد دافيدسون في ناهية عام 1970 لمصطلح المعنى الاستعاري الرغبة المتناقضة التي يتصف

[157] Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p559.

بها الخطاب في امتلاك معنى لا يستطيع أن يكون واحدا بحق41[158]. تبعا لذلك حاول دافدسون إيجاد حل للتناقض بإسقاط فكرة أن تكون الاستعارة تحمل رسالة أو تحوز على مضمون معين أو دلالة خاصة وأقر بأنها لا تملك معنى آخر غير المعنى الحرفي. لقد ترتب عن الموقف المضاد للحدسية من طرف الفلسفة التحليلية برمتها التعامل مع العبارات الاستعارية على أنها عبارات زائفة، ولقد حسم دافيدسون أمره بالتأكيد على أن الاستعارة هي غريبة عن حقل الدلالة اللغوية من جهة ولكنها تحتاج إلى الدلالة اللغوية لكي تكون ممكنة، وبرهن على ذلك بان إقصاء الاستعارة من عالم المعنى يقابله الاحتفاظ بها في مجال الاستعمال42[159]. غير أن فلاسفة اللغة على غرار **فتغنشتاين** و**أوستين** لن يقبلوا بهذا الطرح حول مسألة معنى الاستعارة وطابعها غير حدسي ويرفضوا التمييز الذي أحدثه دافيدسون في مرحلة سابقة بين الدلالة والاستعمال. في هذا الصدد قام **جون سيرل** في نظريته اللغوية بمعالجة مشكل الاستعارة من خلال تفسير الطريقة التي تشتغل على ضوئها وذلك بتنزيلها ضمن تشكل المعنى عند المتلقي وافتراق معنى الجملة ومعنى الكلمة. لقد دافع **جون سيرل** على وجهة النظر بأن الدلالة الاستعارية تشتق الدلالة من سياق التلفظ المعبر énonciation وليس من البنية الدلالية اللفظ المبين énoncé ، في حين نفى دافيدسون وجود الدلالة الاستعارية التي تميز الدلالة الحرفية للكلمات باختزال الأولى في طريقة معينة في استعمال الكلمات43[160]. لقد كان رهان ريكور من الالتجاء الى الفلسفة التحليلية هو التمكن من اعتماد المنوالين في ذات الوقت وذلك بالانطلاق من اللغة من حيث هي نسق من العلامات تحكمه مجموعة من القوانين وتطعيمها بالهرمينوطيقا لكي تفتح بناها الوجودية على الذات والغير والعالم وتؤسس قدرة الكلام على قول العالم وتضمن الانفتاح على الوجود في كليته وتؤسس أنطولوجيا الحدث عبر القصدية. كما تساعد الفلسفة التحليلية على توفير الوسائل المفهومية الأكثر دقة وصرامة لكي يتم تحليل عبر الاستعارة البعد الدلالي للّغة وتطهير السيمنوطيقا من الأشكال النفسانية والاعتبارات الذهنية. لقد ذهب ريكور إلى حد إقحام مشكل الاستعارة ضمن النقاشات الدلالية في الفلسفة التحليلية وأقر بتفادي التصورات النفسية والذهنية للمعنى والتركيز على الإحالة والمرجع والسياق والواقعية44[161]. في الواقع لم تعد الاستعارة عنصرا طارئا على النص الفلسفي بل أصبحت حاضرة بقوة في تجارب المحو والترجمة والاستبدال وصارت تمثل عند ريكور المحك الذي يتم به اختبار قيمة الأعمال الفلسفية والأدبية وذلك لارتباطها بفائض المعنى أو المعنى

[158] Davidson Donald, ce que signifient les métaphores 1978, in *enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit par Pascal Engel, Nîmes, édition Jacqueline Chambon, 1993,p372.

[159] Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p562.

[160] Searle John, la métaphore 1979, in sens et expression, traduit par Joelle Proust, édition de Minuit, Paris, 1982.p12288

[161] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in Etudes Ricœuriennes, Volume 5, n°1, 2014.p73

المضاعف الذي يكمن في البنية الدلالية للجملة ولأنها استعمال محرف للمسندات داخل الجملة بأسرها وليست فقط استعمال منحرف للأسماء وانزاح في التسمية ولكون الإيحاء هو معناها الضمني وليست المطابقة والائتلاف فهي تقوم على التنافر والاختلاف. فكيف يكون الإنتاج الاستعاري هو وفرة في الدلالة وفائض في المعنى وثمرة لقاء تكاملي بين عامل دلالي وعامل أنطولوجي؟

خاتمة:

"إن النقطة الوجودية لنظرية الاستعارة التي وضعها ريكور تسلط الضوء على محدودية استقباله للفلسفة التحليلية."45[162]

إذا كان التأويل هو المشكلة المركزية في فلسفة بول ريكور من جهة الخصوصية الابستيمولوجية للمنهج أولا ومن ناحية إمكانيات التطبيق في حقول متعددة فإن الاستعارة هي المشكل الرئيسي في النظرية التأويلية عنده ويرجع ذلك إلى أن الهرمينوطيقا من حيث هي فن قراءة النصوص بالأساس تجد نفسها أمام أساليب شعرية وخطابية وجمالية وقع اعتمادها في كتابة النصوص وتحتاج إلى فهم وتدبر وتفكير ومن بين هذه الأساليب تم استعمال الاستعارة والمجاز والرمز. في الواقع لا يتم ربط المشكلات التي تطرحها الهرمينوطيقا أثناء تفسيرها للنصوص والمشاكل التي تطرحها الاستعارة في علم الدلالة الا عن طريق التقريب بينها وذلك بأن يتم التعامل مع الاستعارة كنوع من التصريحات وليس كابتعاد عن معنى الكلمات. وعندما يقع وضعه في سياق الخطاب فإن القول الاستعاري يطرح مشاكل مماثلة لتلك التي يطرحها ذكاء النص الشعري. من ناحية ، شرح الاستعارة هو نموذج لتفسير النص الشعري: القول الاستعاري هو في الواقع اللغز الذي يدعو إلى اختراع معنى قادر على التماسك في كثير من الأحيان مع الشروط غير المتوافقة. من ناحية أخرى يمكن أن يكون تأويل القصيدة هو نموذج لتأويل الاستعارة. هكذا تقوم الهرمينوطيقا بنشر "العالم" الذي يتضمن العمل الفني مشروعه الشاعري ، لذا يكون السؤال الأساسي للتأويلات المجازية هو إطلاق المشروع الشاعري الذي تخضع له الأقوال الاستعارية46[163]. وبالتالي تحتل الاستعارة مكانة بارزة في التجربة الهرمينوطيقية التي انخرط فيها بول ريكور منذ بداية السبعينات من القرن الماضي وخاصة مقاله الاستعارة والمشكل الرئيسي للهرمينوطيقا47[164] وكتابه الشهير الاستعارة الحية 1975 الذي مثل نقلة نوعية في مستوى الدراسات النقدية الأدبية. فإذا كان ريكور قد ربط المشاكل المطروحة في الهرمينوطيقا بمطلب تأويل النصوص فإنه قد عالج المشاكل والقضايا التي

[162] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in Etudes Ricœuriennes, Volume 5, n°1, 2014.p81

[163] Voir Paul Ricœur, la métaphore et le problème central de l'herméneutique, *Revue philosophique de louvain,* année 1972, 5, pp93-112.

[164] أنظر مقال بول ريكور والمشكل المركزي للاستعارة ، ترجمة طارق النعمان، مجلة الكرمل، عدد60، صص، 196-185.

تثيرها الخطابة والسميائية والسيمينوطيقا والأسلوبية بالاستعارة48[165]. في مستوى أول الخطاب هو الذي يمثل الأرضية المشتركة بين نظرية النص ونظرية الاستعارة وفي مستوى ثاني الاشتغال على مفهوم الاستعارة يمكن أن يساعد على فهم النصوص الطويلة والروايات والأعمال القصصية والمؤلفات الأدبية والسير الذاتية التي تكتب عادة بهذه الأساليب. بعد ذلك وفي حقيقة الأمر ما تقوله الهرمينوطيقا وما يبينه التأويل هو أن فهم النص هو الذي يوفر المفتاح الذي يساعد على فتح المنغلق وكشف السر وفك اللغز وفهم الاستعارة وإدراك خفاياها. علاوة على ذلك تسمح الاستعارة بمعرفة مدى انفتاح التفكير الفلسفي عند ريكور على الإستيطيقا والاستعمالات الفنية للمجال المرئي وتثمين الدور الذي يلعبه الأسلوب والمظهر في أنتاج المعنى. لقد تحولت الاستعارة إلى لغة فنية تساعد المتكلم على التعبير عن العاطفة وعلى الإحالة إلى العالم وتشتغل على الترميز تارة والتبيين طورا من خلال الدعوة إلى الانتباه إلى الشكل ونحت الدلالة49[166]. لقد تفطن ريكور إلى أهمية العمل المرئي الذي تقوم به الاستعارة من الناحية الفنية وأقر بإضافتها البعد التشكيلي للنموذج الأدبي الذي تنتمي إليه وحاول ترجمة اللقاء بين الفن والاستعارة بالقول بأن ماهية الأثر الفني هي ماهية استعارية وأنه يستعمل الاستعارة بشكل مضاعف : أولا من جهة الموضوع الذي يعبر عنه وثانيا من جهة اللّغة المستعملة، وفي الحالتين تحضر الاستعارة بقوة50[167].

والحق أن الاستعارة تشتغل على التشابه والتشبيه وتسلط الضوء على ماهو موجود منها وتظهر قوتها في العثور على التشابه بين الأشياء المتنافرة حيث لا يوجد بشكل بديهي ومنذ الوهلة الأولى ولذلك تعمل على اختراعه وصنعه وتزيد على ذلك بالاشتغال على الاختلاف والتباين والمختلف وتعيد تشكيل عالم الحياة المشتركة وتظهر قدرتها في إنتاج معنى طازج لهذا العالم غير المألوف. غني عن البيان أن الاستعارة تتضمن أبعاد غير لسانية وتحتوي على لحظات غير قولية وهي العناصر المرئية والمنظورية والحسية والتخيلية والرمزية والمجازية وتضم طبقات من الدلالة. ولذا أسند بول ريكور للاستعارة وظيفتين: دلالية في علاقة بالمعنى وإحالية في علاقة بالمرجع وصارت تمتلك قدرة على إعادة الوصف ولا تتقيد بالخطاب وإنما تمتد إلى مناطق مابعد لغوية وباستحواذها على المعنى تتمكن من الإحالة على المرجع وتدشين العالم الجديد وتعيد فتحه من جديد على آفاق رحبة وتطلعات مهمة51[168]. لقد أفضت المباحث التي قام بها ريكور حول الاستعارة إلى نتائج هامة ومكاسب جمة تمثلت في الربط العضوي بين الهرمينوطيقا

[165] Paul Ricœur, la métaphore et le problème central de l'herméneutique, op.cit.p94.

[166]Cottin Jérôme, métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, Ce texte a fait l'objet d'une intervention orale, lors de la rencontre des facultés de théologie protestante des Universités de Strasbourg et de Heidelberg, les 13 et 14 mai 2011.

[167] Cottin Jérôme, métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, op.cit.

[168] Paul Ricœur, *la métaphore vive,* op, cit, pp119-120.

والشاعرية والتي تم استثمارها في العديد من المعارف والعلوم وخاصة عند اختبار منطق الأسئلة والأجوبة عبر ثنائية الكتابة والقراءة ضمن أفق العالم الجديد[169]. لقد أظهرت الهرمينوطيقا الشاعرية بأن الاستعارة هي اشتغال على اللغة ضمن الحقول المتوترة بحثا عن الهوية الدلالية التي تحافظ على تعدد العناصر اللسانية التي تكونها وإحالتها على العالم الذي تعيد تسميته لما تعيد تشكيله عن طريق تأويل النص الذي يرويه من أجل إعادة السكن فيه53[170]. جملة القول أن " هذا النمط من الفهم هو الذي سنتبناه نحن كبدل لتصور تأويلي للاستعارة سيكون التمكن من الاستعارة، كما يوحي بذلك رتشاردز نفسه، التمكن من العالم الذي نصنعه لكي نعيش فيه"54[171]. غير أن الاستعارة تجتاز التصورات الدلالية والنحوية والتداولية وتتخطى الحقل الألسني نحو الحقول التي يشتغل ضمنها الفكر عبر وظيفته العرفانية وتمنح للمرء إدراكا بصريا أصيلا للعالم. لكن كيف تعبر الاستعارة عن تعدد أبعاد الوجود وتناسبها وتقاطع دوائر الخطاب وإحالته الذاتية؟ وهل تحقق الاستعارة الاندماج بين الفلسفة التحليلية والنقد الأدبي؟

الإحالات والهوامش:

[1] Ricœur Paul, *de texte a l'action*, essais herméneutiques, Tome 2, édition du seuil, Paris, 1986, p19.

[2] أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، ص58

[3] Voir Aristote, *la poétique*, traduit par J. Lallot et Roselyne Dupont-Roc, édition du seuil, Paris,2011,

[4] Rhétorique

[5] Linguistique textuelle

[6] Sémiotique

[7] Semantique

[8] Vérité métaphorique

[9] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، طبعة 1991،ص36

[169] Voir Olivier Abel, la métaphore comme réponse et question, autour de Paul Ricœur, herméneutique et poétique, Publié dans Le livre de traverse ; de l'exégèse biblique à l'anthropologie, Paris Cerf 1992. Ouvrage collectif édité par Olivier Abel et Françoise Smyth.

[170] Voir Paul Ricœur, la métaphore et le problème centrale de l'herméneutique, in *Ecrits et conferences2, herméneutiques*, édition Seuil, Paris, 2010 ,pages91-122

[171] بول ريكور، **الاستعارة الحية**، مصدر مذكور، ص157

[10] Aristote, *La Poétique*, op.cit, chap 21, pp107-109. 1457 b 6-9.

[11] Bouchard G, métaphore, in *les notions philosophiques*, dictionnaire 2, édition PUF, Paris, 1990, p1614

[12] Ricœur Paul, *la métaphore vive*, édition du seuil, Paris, 1974, p168 sq.

[13] Fontanier Pierre, *les figures du discours*, réédition Flammarion, coll, champs classiques, Paris, 2009, ch Fl, II, 1,3, pp99.194.

[14]عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص44.

[15] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص57.

[16] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مرجع مذكور،ص57.

[17] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الاعجاز**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ص106

[18] Derrida Jacques, Mythologie blanche, in *Poétique*, n°5, 1971, p03.

[19] Derrida J, la mythologie blanche, in *marges de philosophie*,

[20] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، بيروت، طبعة2002، ص94.

[21] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص112.

[22] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور،صص119-122.

[23] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص129.

[24] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص129.

[25] ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، مرجع مذكور، ص130.

[26] جورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى 1996، طبعة ثانية 2009، 336ص.

[27] Ricœur Paul, *Métaphore vive*, édition du seuil, Paris, 1975, p11.

[28] Nietzsche Fréderic, Ecrits Posthumes 1870-1873, œuvres complètes, édition Gallimard, Paris, 1975,p282.

[29] Heidegger Martin, *Principe de la raison*, traduit par André Préau, édition Gallimard, Paris, 1962, chapitre 6.

[30] Merleau-Ponty Maurice, *le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, édition de Claude Lefort, 1964, p275.

[31]Zourabichvili François, *Vocabulaire de Deleuze*, introduction, édition ellipse, Paris, 2003,p03.

[32] Freud S, *l'interprétation des rêves,* 1900,

[33] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, éditions de minuit, Paris, 1963,chap11, p209 sq.

[34] Lacan Jacques, *Ecrits, l'instance de la lettre dans l'inconscient*, édition du seuil, Paris, 1966, pp505-512.

[35] Amalric Jean –luc, l'épreuve de la métaphore, éléments pour une critique du discours philosophique, in *Remate de males*, Capinas SP, 35.2, Jul- Dez 2015,pp419-443.

[36] Ricœur Paul, *Métaphore vive, op.cit, p*

[37] Ricœur Paul, *Métaphore vive, op.cit, p375.*

[38] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in *Etudes Ricœuriennes*, Volume 5, n°1, 2014.pp67.81.

[39]ريكور بول، **الاستعارة الحية**، ترجمة محمد الولي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2016، ص439.

[40] Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p559.

[41] Davidson Donald, ce que signifient les métaphores 1978, in *enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit par Pascal Engel, Nîmes, édition Jacqueline Chambon, 1993,p372.

[42] Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p562.

[43] Searle John, la métaphore 1979, in sens et expression, traduit par Joelle Proust, édition de Minuit, Paris, 1982.p122

[44] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in Etudes Ricœuriennes, Volume 5, n°1, 2014.p73

[45] Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in Etudes Ricœuriennes, Volume 5, n°1, 2014.p81

[46] Voir Paul Ricœur, la métaphore et le problème central de l'herméneutique, *Revue philosophique de louvain*, année 1972, 5, pp93-112.

[47] أنظر مقال بول ريكور والمشكل المركزي للاستعارة ، ترجمة طارق النعمان، مجلة الكرمل، عدد60، صص، 196-185.

[48] Paul Ricœur, la métaphore et le problème central de l'herméneutique, op.cit.p94.

[49]Cottin Jérôme, métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, Ce texte a fait l'objet d'une intervention orale, lors de la rencontre des facultés de théologie protestante des Universités de Strasbourg et de Heidelberg, les 13 et 14 mai 2011.

[50] Cottin Jérôme, métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, op.cit.

[51] Paul Ricœur, *la métaphore vive,* op, cit, pp119-120.

[52]Voir Olivier Abel, la métaphore comme réponse et question, autour de Paul Ricœur, herméneutique et poétique, Publié dans Le livre de traverse ; de l'exégèse biblique à l'anthropologie, Paris Cerf 1992. Ouvrage collectif édité par Olivier Abel et Françoise Smyth.

[53] Voir Paul Ricœur, la métaphore et le problème centrale de l'herméneutique, in *Ecrits et conferences2, herméneutiques*, édition Seuil, Paris, 2010 , pages 91-122

[54] بول ريكور، **الاستعارة الحية**، مصدر مذكور، ص157

المصادر والمراجع:

باللسان العربي:

بول ريكور، **الاستعارة الحية**، ترجمة محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة أولى،2016،

أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973،

عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، طبعة 1991،

ريتشاردز آ.أ. **فلسفة البلاغة**، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء، بيروت، طبعة2002،

جورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى 1996، طبعة ثانية 2009،

مجلة الكرمل، عدد60،

باللسان الفرنسي:

Ricœur Paul, *la métaphore vive*, édition du seuil, Paris, 1975,

Ricœur Paul, *de texte a l'action*, , essais herméneutiques, Tome 2, édition du seuil, Paris, 1986,

Ricœur Paul, *Ecrits et conferences2, herméneutiques*, édition Seuil, Paris, 2010 .

Paul Ricœur, la métaphore et le problème central de l'herméneutique, *Revue philosophique de louvain*, année 1972, 5, pp93-112.

Aristote, *La Poétique*, traduit par J. Lallot et Roselyne Dupont-Roc, édition du seuil, Paris,2011, chap 21, pp107-109. 1457 b 6-9.

Bouchard G, métaphore, in *les notions philosophiques*, dictionnaire 2, édition PUF, Paris, 1990, p1614

p168 sq.

Fontanier Pierre, *les figures du discours*, réédition Flammarion, coll, champs classiques, Paris, 2009, ch Fl, II, 1,3, pp99.194.

Derrida J, la mythologie blanche, in marges de philosophie,

Heidegger Martin, *Principe de la raison*, traduit par André Préau, édition Gallimard, Paris, 1962, chapitre 6.

Merleau-Ponty Maurice, *le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, édition de Claude Lefort, 1964, p275.

Nietzsche Fréderic, Ecrits Posthumes 1870-1873, œuvres complètes, édition Gallimard, Paris, 1975,

Zourabichvili François, *Vocabulaire de Deleuze*, introduction, édition ellipse, Paris, 2003.

Freud S, *l'interprétation des rêves,* 1900,

Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, éditions de minuit, Paris, 1963,chap11.

Lacan Jacques, *Ecrits, l'instance de la lettre dans l'inconscient*, édition du seuil, Paris, 1966.
Amalric Jean –luc, l'épreuve de la métaphore, éléments pour une critique du discours philosophique, in *Remate de males*, Capinas SP, 35.2, Jul- Dez 2015.
Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p559.
Davidson Donald, ce que signifient les métaphores 1978, in *enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit par Pascal Engel, Nîmes, édition Jacqueline Chambon, 1993.
Benoit Jocelyn, les métaphores sont des expressions comme les autres, in *Archives de philosophie* 2007,4, Tome70, p562.
Searle John, la métaphore 1979, in sens et expression, traduit par Joelle Proust, édition de Minuit, Paris, 1982.
Cottin Jérôme, métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricœur, Ce texte a fait l'objet d'une intervention orale, lors de la rencontre des facultés de théologie protestante des Universités de Strasbourg et de Heidelberg, les 13 et 14 mai 2011.

Tétaz Jean Mark, la métaphore entre sémantique et ontologie, in Etudes Ricœuriennes, Volume 5, n°1, 2014.pp67.81.

Olivier Abel, la métaphore comme réponse et question, autour de Paul Ricœur, herméneutique et poétique, Publié dans Le livre de traverse ; de l'exégèse biblique à l'anthropologie, Paris Cerf 1992. Ouvrage collectif édité par Olivier Abel et Françoise Smyth.

les notions philosophiques, dictionnaire 2, édition PUF, Paris, 1990,

الفصل الرابع:

الأدوار الاجتماعية للمخيال في الفلسفة السردية

استهلال

" إنه في الخيال أنني أحاول أن أبذل قصارى جهدي وأن أقيس قدر استطاعتي"1[172]

يعتبر الخيال من الطرائق الجديدة في المعرفة التي اتبعها الفلاسفة ويُعَدُّ بول ريكورهو واحد منهم إلى جانب أفلاطون وأرسطو وأبيكتات وديكارت وسبينوزا وكانط وجان بول سارتر وكارل يونغ وغاستون باشلار وجلبير دوران وكاستورياديس الذين اهتموا بأدوار التمثل والتصور والترميز والتخيل اجتماعيا.

لقد منح بول ريكور الخيال أدوار مهمة ليس فقط في المجال الاستيطيقي والانشائي وانما أيضا في المجال الألسني والدلالي وسدده وفق قصدية فنومينولوجية وأدرجه في التأسيس الأنطولوجي. لقد ظل هذا المفهوم الاجرائي حاضرا بقوة في كل النصوص الريكورية منذ البدايات الى حد الخواتيم وتجول به من حقول الارادة والرمزية والتاريخ والتأويل الى حقول اللغة والاستعارة والسردية والسياسة والإيتيقا والذاكرة والاعتراف والمجتمع والاقتدار والحرية والحياة والفعل واعتبره ليس مجرد وسيلة لإعادة تشكيل الواقع بخلاف ماهو عليه بل أداة للتدخل فيه وتطويره. لقد ساعد التعويل على الخيال والمخيال بول ريكور في تمثله للواقع بصورة مختلفة وإحداث المنعطف الافتراضي للفكر الفلسفي بالتفكير في الممكن والاحتمالي

[172] Ricœur (Paul), *du texte à l'action, essais d'herméneutique*, t.II, édition du seuil, 1986,p225

وإدخال مفهوم المخيال في المباحث الاجتماعية والعلوم السياسية والأدب والرسم والسينما والمنتجات السمعية البصرية. كما تفطن إلى المزايا التي يوفرها الخيال بالنسبة للتاريخ والذاكرة على الصعيد الفردي وفي المستوى الجماعي وبالتالي تعامل مع الخيال من حيث هو ملكة فردية ومع المخيال بوصفه ملكة جماعية وكذلك انتبه الى المراوحات بين المعطى والمبني وبين واقع الانعكاس والقدرة البنائية وتساءل عن إمكانياته في استجلاب ابتكارات جديدة ومعطيات متنوعة إلى الفعل البشري. لكن ما الفرق بين الخيال والمخيال؟ وما علاقة التخيل بالواقع الافتراضي والعوالم الممكنة؟ بأي معنى يمكن اعتبار الخيال الملكة والموضوع الذي يسمح بتتبع وحدة العمل الفلسفي لريكور؟ هل المخيال يؤدي وظيفة شاعرية للكلام أن يسمح للذات بالتحول؟ لماذا يقحم ريكور مفهوم الخيال الاجتماعي ضمن الزوج المفهومي الايديولوجيا واليوتوبيا؟ وما المقصود عنده بالخيال السردي؟ وهل يسير على نفس درب الخيال الرمزي؟ وماهي الأدوار التي يؤديها في المسارات الاستعارية وقوة اعادة التشكيل السردي؟ من أي جهة يتدخل الخيال في الخطاب؟ و وماذا يفعل الخيال للواقع المعطى؟ وكيف يتدخل في عالم الحياة؟ ومتى يمكن التعويل علي الخيال في مجال الفعل البشري؟

ما يمكن المراهنة عليه ليس التعامل مع ملكة المخيال بوصفها تفكيرية في النموذج المعرفي الاختتامي بل التعويل على الخيال من حيث هو الملكة التأليفية القادرة على أعادة تشكيل الوساطات السردية اللازمة.

1-الخيال والمخيال بين التحدي والاستجابة:

لقد قلل أفلاطون من قيمة الخيال eikasia ولقد حدده بكونه معرفة بالصور ولكنه اعتبره انتاج للمظاهر الخادغة ووضعه في أقل درجات المعرفة بالنظر لذمه للمحسوس واهتمامها بالمعقول2[173]. ثم واصلت الرواقية هذه النظرة السلبية حيث اعتبر أبيكتات الخيال مرض للنفس يضع الانسان خارج ذاته ويمنعه من استعمال عقله بالرغم من تمييز ادراكات الخيال عن الادراكات الحسية3[174]. اذا كان اللفظ اللاتيني imaginato يشير الى ملكة تكوين الصور فإن المعنى العام للخيال يدل على ملكة تكوين الصور من المدركات السابقة التي يقوم بها الفكر بتأليفات ويؤدي وظيفة أصلية. في الأزمنة الحديثة كان ديكارت أول من اهتم بأهمية الخيال حيث اعتبره ملكة تمثل للواقع بشكل حسي ولما كان متصلا بالجسم بصورة أساسية فهو يتحول الى مجال للخطأ والغلط ويدفع العقل الى الحياد عن طريق الحقيقة والافراط في الأهواء

[173] Platon, *le Sophiste*, in Œuvres complètes, Pl Gal, t, II, 263d- 264b, p330-331.
La république, t. I ; li ;VI, 511a, p1100.
[174] Épictète, Entretiens II, in les Stoïciens, PL Gal, pp929-932.

والتفريط في قواعده والوقوع في الزلل4[175]. أما كانط فهو يميز بين الخيال التكراري5[176] الذي يكتفي باعادة انتاج صور الادراكات الحسية ويمد الفكر بالحدوسات التجريبية السابقة والخيال المبدع6[177] الذي يحوز على قوة خلاقة للصور تسبق التجربة وتقوم بعرض أصلي للمواضيع وبين الخيال المتعالي من حيث هو ملكة تأليف تضمن الربط بين الحدوسات الحسية والمقولات الذهنية بواسطة الشامات التي تعمل على الجمع بينهما7[178]. من جهة أخرى يقوم الخيال في الحقل الاستيطيقي بدور محوري فهو ملكة تعبير من خلال التمثلات الحسية مثل الصور والأشعار على انتاج العبرقية من خلال لعلب حر منسجم للملكات، وتتجلى قوة الخيال في ديناميكيته وابداعيته وبالتالي لم يعد ملكة ثانوية وفرعية كما كان سابقا8[179].

اذا كان سارتر قد رأى في الخيال وظيفة غير واقعية للوعي تجعله يشهد على التعالي والحرية التي تدل على الكائن لذاته بواسطة ملكة النفي والتجاوز للمعطى9[180] فإن غاستون باشلار قد خالف التقاليد السابقة واعتبره ملكة تحريف الصور المتأتية من الادراك، أي الملكة التي تحررنا من الصور الأولى10[181].

اذا كانت الصورة منحدرة من اللفظ الاغريقيeikon واللفظ اللاتيني imago فإن المخيال ينحدر من الألفاظ الاغريقية Fantastikon وFantasiaوFantasma ويرجع أيضا دلاليا الى الألفاظ اللاتينية res fictae وimaginarius ويحيل على ما يوجد في الخيال من تمثلات لا تحوز على أصول في الواقع وانما هي مستعدة لكي تتحول الى اللاواقع. فإذا كان المخيال في ماهيته يقوم بانقاص المدرك ويتضمن انتاجات الخيال الابداعي ويغير المظهر ويبدل الواقع ويسمح بانبثاق عوالم لاواقعية مع باشلار11[182] فإن كارل يونغ وجلبير دوران اعتبراه حاضنة رمزية ولغة أصلية للرغبة واللاوعي ومخترق بواسطة مقصد تواصلي عاطفي يحتوي على ماهية استعارية ويتضمن بعدا كونيا ويترتب عن ذلك وجود رمزية عامة للمخيال تتعالى على الذاتية الفردية12[183]. بيد أن الخيال عند بول ريكور هو هذه القدرة على ربط الصلة

---

[175] Descartes René, *Méditations métaphysiques*, in Œuvres, PL Gal, Méd. VI, pp318-319.
Les passions de l'âme, art.211,p794.

[176] Imagination reproductrice

[177] Imagination créatrice

[178] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique,* édition Vrin, Paris ,1964, réédition 2008 , partie 1p47.
Critique de la raison critique, 1781, traduit par Tremesaygues et B. Pacaud, édition PUF, Paris,1965 p150-153.

[179] Kant Emmanuel, *critique de la faculté de juger,* traduit par Alexis Philonenko, édition Vrin, Paris,1979, §35, p122.

[180] Sartre J. Paul, *l'imaginaire,* édition Gallimard, Paris, 1940, réédition, collection folio essais, Gallimard,1986, pp23, 29,232.

[181] Bachelard Gaston, *l'eau et le rêves,* éditions Corti, Paris, 1965,pp23-24.
La terre et les rêveries de la volonté, éditions Corti, Paris, 1965, p3-4
L'air et les songes, éditions Corti, Paris,1965, pp118-119.

[182] Bachelard Gaston, *Poétique de l'espace*, édition PUF, Paris, 1957, pp16-17.

[183] Jung Carl, *les types psychologiques*, éditions Georg et Cie Genève , p310sq

بين التجربة والانتظار وهو كذلك هذا التوتر الضروري لتحريك التاريخ والذي يسمح بالوصل بين انتظارات متجهة نحو المستقبل وتقاليد موروثة من الماضي ومحاولات للبدء منفذة في الحاضر. ان الخيال هو منبت من الصور الحسية يدركها المرء اما بصفة فردية أو بصفة جماعية حينما يولد ويعيش في مجتمع معين. لكن هل الخيال هو أمر معطى أم هو عملية انتاج وابتكار؟ وماهي الشروط التي تجعله خيالا خلاقا؟

2- منزلة **المخيال في الفلسفة السردية:**

من هذا المنطلق يمكن تقسيم الفلسفة الريكورية حسب الشارح ميكئيل فاوسل الى ثلاثة أروقة13:[184]

-الرواق الأول: الكلام والعالم le langage et le monde

ينقسم هذا الرواق من جهة أولى الى اشكالية التأويل والفهم ويبحث في الذات المؤولة وكيفية فهمها لذاتها من خلال النصوص وعبر الوسائط الرمزية ويكشف عن محدودية التحليل البنيوي وينتصر الى حدث الكلام في مقابل بنية اللغة. من ناحية ثانية تبرز ثنائية الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا وأهمية الطريق الطويل الذي سلكه ريكور لكي يتفطن الى الضمنيات الفنومينولوجية للهرمينوطيقا والعلاقة الجدلية بين التفسير والفهم وأهمية فعل القراءة. لكنه في مقام ثالث يركز على الاحالات الى الكلام ويدرس المرور من الخطابة الى الشعرية ويعدي بعدا أنطولوجي للاستعارة بالتركيز على المعنى ومنزلتها في الخطاب الفلسفي وعلاقتها بالتشابه ومصادرة الاحالة ومسألة الرجوع الى الأثر والمعنى من الوجود في العالم ومن شغل النص.

الرواق الثاني : هو الذات الساردة أو قصص الذات le sujet du récit

يتكون هذا الرواق أولا من معنى السرد في اطار الاهتمام بالصلة بين الفنومينولوجيا والتاريخ وأهمية الحبكة التاريخية في اجتماع الخيال العلمي بالتاريخ ويسلط الضوء على الحقيقة التاريخية في اطار تلاقي بين التواريخ. بعد ذلك في مستوى ثان تأتي ثنائية السرد الشعري والخطاب الانجيلي والجوء الى فن السرد من أجل التمييز بين الاعتقاد والنص والعمل على وصف التجربة الدينية وتسمية الله. غير أن الأهم هو تحديد طبيعة الذات التي يتجه اليها المشروع الفلسفي عند بول ريكور في مستوى ثالث والرد على

Durand Gilbert, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, édition Bordas,

[184] Ricœur (Paul), *Anthologie*, textes choisis et présents par Michael Foessel et Fabien Lamouche, éditions Points, 2007.431p.

التحدي السيميولوجي (علم العلامات) ، هذا الى جانب الاستفادة من الرجة الهائلة التي أحدثها سغموند فرويد وعلم النفس التحليلي الذي أوجده. لقد ارتبط البحث في الذات بالخوض في مفارقة الهوية السردية ومسألة الانية ipseité وغيرية الغير والإثبات الأصلي Affirmation originelle وتجربة الاقرار Attestation.

الرواق الثالث: يرتكز على الانتقال **من الفعل الى الاقامة** de l'action à l'institution

يتحدث بول ريكور هنا على المستطاع capacité الاتيقي ويبحث أولا عن شروط امكان الانتقال من الشر الى الأمل ويعثر عليها في الحرية باعتبارها خاصية اناسية فريدة وفي تأويلية رمزية الشر والقدرة على الاختيار الحر بعقلنة الإثم culpabilité والذنب من خلال الاتيقا والدين و الغفران والتصالح بواسطة الاعتراف بالعزوية imputation وتحمل مسؤولية الأفعال.

ينتقل ريكور بعد ذلك وفي مستوى ثان الى الاهتمام بالعادل بين الشرعي légal والحسن ويدرس الفوارق بين الأخلاق والإتيقا ويبحث عن القاعدة الذهبية للحياة الجيدة وعلى الصعيد العملي ويضعها موضع مساءلة ويقوم بالتمييز بين اتيقا المحبة واتيقا القاضي ويحاول تحديد تجربة الحكم القضائي والتفريق بين العدالة والانتقام vengeance ويضع الصفح في مكانة مرموقة وعلو اتيقي ويخوض أيضا في مسألة الاستحقاق ومن هي الذات التي تمتلك أهلية بالحق.

في نهاية المطاف يركز ريكور ثالثا على تجربة الفعل ويفكر في المفارقة السياسية ويكشف عن أزمة في المشروعية légitimité ويخوض في التقاطع بين الإيديولوجيا واليوتوبيا ويركز على مهمة المربي السياسي في الحياة المجتمعية ويثمن دور المبادرة initiative الفردية والذاكرة المأمورة Obligée ويحاول الخروج من القبضة الهيجلية بالعودة الى كانط وأرسطو واسبينوزا وبطرح مشكلة الحرب والسلم وإمكانية أن يفعل الانسان غير العنيف في التاريخ14[185]. اذا انطلقنا بالتحديد من فكرة مساهمة الخيال في اعادة بناء معنى التجربة الانسانية فإننا نعثر على بينة واضحة وبرهان ساطع على وجود وحدة موضوعية وفكرة ناظمة في فلسفة بول ريكور. لعل الطابع غير المباشر للتحقيق الفلسفي الذي قام به ريكور لا يتعلق فقط بالمنهج ولا بفكرة التناهي التى زلزلت عرش الذاتية وإنما أيضا بوساطة انتاجات المخيال في الفكر الريكوري منذ التأويل الرمزي للشر الى حد التحليلات حول الذاكرة والوعد والصفح والاعتراف والنسيان. إن هذا التنصيص على أهمية المخيال نجده بشكل واضح وبدئي في الفنومينولوجيا. هذه الأخيرة ليست مجرد منهج ينضاف الى مناهج فلسفية أخرى على غرار الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية والتحليل البنيوي أو النحوي وإنما هي تشكل أفق كل مشروع فلسفي وكل تجربة فكرية. في الواقع لا

[185] Michael Foessel, *Penser l'imaginaire,*

يقترح ريكور فلسفة للمخيال تمكن الوعي من القدرة على التحرر والتخلص من العالم باحالته الى العدم مثلما فعل سارتر بل يجعل من المخيال الثيمة الفلسفية بامتياز أسوة بهوسرل الذي جعل من "التخيل fiction يكون العنصر الحيوي للفنومينولوجيا"15[186]. لقد أخذ ريكور منهج التنوعات الخيالية وأسند له وظيفة انقاص الحقيقة التجريبية التي يقصدها وبلوغ ماهيتها. من هذا المنطلق يمثل المخيال استثمار الممكن وينتمي بحق إلى مسار البحث عن الحقيقة. المخيال ليس مجرد منطق واهم بل هو قدرة وصفية للتنوع والدليل على ذلك أن شيئا معينا من العالم وهب نفسه للرؤية من خلال منتجات المخيال. المناسبة الثانية التي اهتم بهار يكور بنظرية المخيال كانت في فلسفة الإرادة 1950- 1960 حينما فكر لا فقط في تناهي الإرادة الإنسانية واعتباره فعل الإرادة غير قادر على خلق لا لامكانية وقوعه في الشر بل أثناء حديثة عن شعرية الإرادة وتمحورها حول القدرة الخالقة للوعي. يرفض ريكور تصور المخيال خارج إطار ممارسته الملموسة وينصص على ضرورة التفكير في المخيال من جهة حقيقته المتعينة والتعامل معه كبعد تكويني للذاتية Subjectivité. هذا الأمر ظهر بوضوح في كتابه الأخير مسار الاعتراف 2004 حينما اعتبر قدرة الذات على الاعتراف بالآخرين والتعرف على ذاته من خلال ترحيلها إلى الخيال. الغريب أن ريكور لم يخصص له سوى نصا واحدا هو " الخيال في الخطاب وفي الفعل" في كتاب "من النص إلى الفعل" وهو استعادة للاسم السحري لشعرية الإرادة. هنا يتحول الخيال إلى مكان تلتقي في عدة أسئلة ومأوى للشر والاستعارة والزمن والسرد والذاتية والذاكرة. كما يساءل ريكور المخيال وينظر في الخيال في سياق معين ومن جهة أثره خطابا وعملا. في هذا المقال الذي كتبه عام 1976 أشار ريكور الى ثلاثة نقاط حول الخيال والمخيال:

1 - اعادة الاعتبار الى المخيال يعود الى تحرير الصورة واثبات الصلة بين الخيال واللغة. وبالتالي لا يتعامل مع الخيال كمعطى نفسي ولا يعتبر الصورة شيئا يتكون ذهنيا بل ينظر الى وظيفة الخيال خارج اطار نظرية الصورة كإدراك ضعيف.

2- اذا كان المخيال كلاما فإن الصورة ليست فقط احساسا بل أيضا احالة ومرجعا وإن ما يطرح في انتاجات المخيال من وجهة نظر المقتضى الفنومينولوجي للوصف الذي يتبناه ريكور هو مسألة عالم بأسره حتى وان كان في شكل تخيلا.
3- المخيال هو تجربة بنائية وتكوينية للفعل والتي نتبينها في حرية الخيال الذي يمكن أن تكون خيالا للحرية. بناء على ذلك ليس الرمزي بعدا ثانويا للممارسة بل هو العنصر الذي يجعل الفعل في نفس الوقت ممكنا ومعقولا.

[186] Husserl Edmond, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §70, Traduction de Paul Ricoeur, Paris , Gallimard, 1950.p.227.

هكذا يكون الخيال ما يصبح بواسطته المعنى مفهوما compréhensible والعالم مقالا dicible والفعل مطبقا praticable. وتبعا لذلك يشكل كل من المعنى والعالم والفعل القدرات الثلاثة للخيال التي تعتني بها فلسفة ريكور.

أ-الخيال والمعنى l'imagination et le sens :

ربما تعود السمعة السيئة للخيال والتشويه النسبي الذي تعرض له في الفلسفة المعاصرة الى الوضع المتدني الذي تحتله هذه الملكة في نظرية المعرفة وارتباطه بالصورة والتصوير.

في حين أن الصورة التي تسمى بالاغريقية eikon وباللاتينية imago هي أقل من الاحساس ومن المفهوم ، فهي ليست البداهة المباشرة للمدرك ولا دقة المصور غير المتعلق بالمحسوس.

هذا النقد البسيكولوجي لملكة الخيال يتأسس على النقد الأنطولوجي للصورة التي تعود جذورها الى فكرة المحاكاة imitation. ان الخيال هو مرتبط بالغياب الذي يحدثه في قلب الوجود وذلك لأنه يسمح لشيء معين غائب بالظهور في الحاضر ويعيد انتاج واقع الشيء بشكل يشوه حقيقته.

من جهة ثانية يتطرق ريكور الى مشكل تعدد المعاني polysémie ويهتم بتنوع تعريفات الخيال ويذكر تمييز الاغريق بين الخيال بوصفه نسخة واعادة انتاج eikon والخيال بوصفه phantasia أي خلق مصورcréation imagée ويرى أن هذا التمييز موجود في اللغة الألمانية بين phantasia و Einbildung. هكذا يعني الخيال في الآن نفسه عمل اعادة الانتاج وومضات العبقري ويمكن للمرء أن يرتاب من وحدة ملكة تعني في نفس الوقت الاظهار الاعتباطي للأشياء الغائبة والقدرة التخييلية على تشكيل كائنات غير موجودة والميل الى منح الوجود الى أمر زائف. لعل المجهود الفلسفي الريكوري ينصب حول نقطة الرد على هذا النقد المزدوج من ناحية بسيكولوجية وأنطولوجية الذي يرفض الخيال ويعتبرها قوة تضليل وخداع وملكة غير مهذبة. لقد عمل ريكور منذ الكتابات الأولى على توجيه الأنظار من بسيكولوجيا الصورة حاول بلورة الخيال عن طريق الكلام الحي ورأى أن الصورة المتخيلة تسمح بالتفكير والفهم علاوة على الرؤية والإدراك الحسي. في رمزية الشر 1960 يقترح ريكور هرمينوطيقا الاعتراف aveu التي ترفض الوعي الآثم الذي لا يقدر على الوصول سوى في الكلام الذي يقوله وحسب. بينما الكلام هو رمزي من هنا وهناك والشر الذي يعبر عنه في الدنسsouillure والذنب péché والاثم culpabilité لا يقع تلفظه مباشرة وانما بواسطة الممثالة والتخييل والتشبيه والتناسب. كما أن الوعي بالخطأ هنا ليس مشهدا تنتشر فيه الصور والتصورات الضعيفة والمفاهيم التقريبية وإنما يصرح مباشرة بخيال رمزي الذي يضع على مسافة نقدية من ذاته. من هذا المنطلق يضع الخيال نفسه على ذمة الخطاب في سبيل أن ينقطع عن كونه مضاد للحق ليصير المثل الذي يدخل

الاضطراب على التمييز بين الحق والباطل. في هذا الصدد تقبل الانتاجات الخيالية التأويل لمعنى لا يمكن التعبير عنه بوسائل أخرى غير التخييل Fiction . على هذا الأساس نظر ريكور الى قيمة التحليل النفسي في كتابه في التأويل. محاولة حول فرويد 1965 في منح الحلم والتوهم حقيقة نفسية أكثر حتى من مخيال الدافع Pulsion.

هكذا لا يقتصر الخيال على زخرفة الرغبة بل هو الذي يشكل منبع كل الرغبات ومصدر الذاتية نفسها وذلك حينما ينخرط في البعد الرمزي. كما أن المعنى الذي يجب على التحليل أن يعيد تكوينه ليس التعبير عن رغبة لاواعية بل هو المعنى المعيش للرمزي الذي يتلازم مع تجليه الخيالي. لكن كيف يمكن أن نعطي هذه القدرة في اعطاء المعنى الى الخيال ونحن نتعامل مع شيء يتهرب من كل معنى؟

في كتاب الاستعارة الحية الذي ظهر الى العموم سنة 1975 يوقع ريكور مفهوما جديدا هو الابداع الدلالي Innovation sémantique لكي يصف به شغل الاستعارة أو المجاز ويرفض أن تكون مجرد شكل أسلوبي ويرى أنها أثر عن الخطاب يحمل الصورة الى المعنى واحالة غريبة وتحميل مشوه بالقياس الى كونه ينطبق على حد من المحمولات غير المناسبة وتنتج صدمة دلالية بالنظر الى كونها حدث داخل الكلام. بيد أن هذا الحدث ينبثق في صورة تقوم بتقريب عالمين دلالين متعارضين ويظهر ذلك حينما يقوم الشاعر بإحداث تمفصل بين المعنى والمحسوس. بناء على ذلك يمنح الخيال داخل الاستعارة معلومة غير منشورة ويبرهن بكون مهمته لا تقتصر على انتاج الأوهام بل وأيضا على توجيه الأفهام وذلك عن طريق شعرية القول وإعادة الاعتبار للمحاكاة. ألم يقل أرسطو في كتاب الشعر: "أن نقدم استعارة جيدة يعني أن ندرك التشابهات بشكل جيد"16[187]؟

والحق أنه لا يوجد قطيعة بين علم النفس والسمينوطيقا لأنه لا توجد هوة بين الخطاب والمخيال. هذه النتيجة يطورها ريكور في كتابه الكبير "الزمان والسرد" الذي ألفه من سنة 1983 الى سنة 1985 حين يعثر على المخيال التكويني imaginaire constiturif ويسمي هذه العملية تشكيل الزمان بواسطة السرد الأدبي والسرد التاريخي. اللافت للنظر أن هذا الكتاب المسمى الزمان والسرد مبني من مفارقة أساسية حول طبيعة الزمان يذكرها أوغسطين من جهة النفس وكان أرسطو قد أثارها من جهة الكون. هكذا يجب القيام بدورة بواسطة السرد لكي يفهم المرء الزمان بما أن السرد يتمفصل على الزمان ويتيح له بأن يعطي للتجربة الانسانية شكلا معينا. كما أن التشكيل configuration هو تركيب خيالي للتجربة الزمانية. على هذا الأساس يعيد ريكور الاعتبار للسرد في علم التاريخ والأدب ويجعل الذكاء السردي على رأس مشروعه الفلسفي.

[187] Aristote, Poétique, 1459 a.

ان الزمان الذي يأمل الفيلسوف فهمه هو الزمان المروي والمقصود هو أن السرد يعطيه منظورية لا يمتلكها عند التجربية العارية للوعي، زد على ذلك يطرح الخيال السردي شيئا آخر مغايرا لمضاعفة الواقع بما أنه يساهم في تصميم الوقائع التي تنير الشكل الزمني للتجربة.

لعل هذا التفكير في البعد الدلالي للخيال ينخرط في الاتجاه الكانطي خول النزعة التخطيطية. اذ ينتج الخيال داخل الاستعارة تحميلا جديدا وداخل السرد يدرك تمفصل الزمان مع أطر التجربة الانسانية. هكذا يعطي الخيال الابداعي في الحالتين عند كانط وريكور صورة الى المفهوم ويشكل الوسيط الضروري لكي يتم تأويل المعنى وفهمه. من جهة أخرى يظل النقد الريكوري للبنيوية بعيداعن المحاولات التي تدرج المعنى ضمن الأنساق الرمزية الصورية وذلك لما تعانيه من نقص في عملية التخطيط schématisation. كما أن الهرمينوطيقا التي يحاول أن يجددها في هذا الكتاب ويعيد تعريفها لا تعني شيئا آخر غير تأويل شغل الخيال - بوصفه هذا الفن المخفي داخل أعماق النفس الانسانية- بالانطلاق من انتاجاته في القصيدة والسرد.

المفارقة التي تظهر هنا في آخر الكتاب تتمثل في أن الخيال يخطط shématise الزمان في حد ذاته داخل التخييل fiction ويسمح في نفس الوقت بتقديم ترجمة حسية للذاتية في صورة الهوية السردية identité narrative. هذه الفكرة الجديدة المسماة الهوية السردية يتخذها ريكور كتاب "عين الذات غيرا" Soi même comme un autre الذي ظهر سنة 1990 وتختلف عن الهوية الشخصية وعن الهوية الثقافية.

غاية المراد أن ريكور يراجع الاتجاه المتمرد iconoclaste الذي يميز الفلسفة المعاصرة ويتضرع الى المعنى الأيقوني ويبقي على حضور منقوص للصورة في مقابل يلفت الانتباه الى قدرة التخييل ويسرع الى ابرام مصالحة في الفلسفة بين المحاكاة mimésis والتوهم phantasia، طالما أنه لا توجد مراوحة بين الخيال imagination الذي يعيد انتاج الواقع والمخيال imaginaire الذي يعيد ابداعه وبما أن معنى الواقع هو مباشرة مودع في الصور17[188].

ب-عالم متخيل imaginé وعالم مستعاد retrouvé :

الخيال عند ريكور لم يعد قوة تضليل وخداع والآن ينبغي البرهنة أنه لم يعد أيضا مبدأ الوهم. وما تقوله المقاربة الثانية هو أن الخيال لا يقتصر على تحريف الحقيقة بل يتعدى ذلك نحو اثارة مشكل التمييز بين الواقع واللاّواقع وذلك بتمكين غير الموجود من الظهور. بناء على ذلك نمر من مشكل المعنى الى مشكل الاحالة ونبحث عما اذا كان ما يقوله الخيال هو لشيء معين.

[188] Michael Foessel , in Ricœur (Paul), *Anthologie*, op.cit. p.14.

اللافت للنظر أن جواب ريكور عن هذا المشكل هو ثابت ويتمثل في أن الخيال يساهم في تحييد الواقع ويتيح أيضا امكانية تشييد احالات جديدة وادراك العالم في يوم غير معلوم وبشكل مختلف.

على هذا الأساس لا تكون اللغة الشعرية امبراطورية داخل امبراطورية بل لغة استثنائية تحيط بالكلام وبالتالي هناك كثافة véhémence أنطولوجية للخطاب وبعبارة أخرى ثمة انتقالية transitivité للكلام تمنع كل بقاء في الفهم الذاتي. على هذا النحو تم التعامل مع الهرمينوطيقا بوصفها وثنية المعنى وعند ريكور تشهد صراع التأويلات وبالتالي توليد معان متعددة. دون أن ننسى أن الهرمينوطيقا عند ريكور هي فنومينولوجية بمعنى يتعلق الأمر بفعل الفهم بالقياس ما يسمح به الوصف وبالتالي يككون العالم هو أفق الكلام. لكن ما يعطى للغة من قيمة يتم منحه الى الخيال أيضا. كما أن ريكور ظل وفيا لمصطلح هوسرل عن الانحرافات variations بما أن الخيال يحوز على وظيفة يوتوبية وهي ملكة تسمح للذات بأن تنعتق من الواقع المدرك عاديا وبالتالي يعلق الخيال ديننا الخاص من خلال وصف داخلي ويكون أحسن مضاد للأفكار المقبولة بشكل مبتذل. بيد أن وظيفته لا تتوقف عند هذا الانسحاب بل هو يؤدي وظائف أخرى بحكم ارتباطه بالكلام والجانب النفسي ولذلك فهو لا ينتج صور فحسب وإنما أيضا معنى. لكن قدر المعنى أن ينحل في إحالة وتبعا لذلك يكون الخيال قدرة على إعادة الوصف الواقع فهو يقول الأشياء بطريقة مغايرة ويبتعد عن اقتطاع جزء من العالم ويحول إدراكنا ويزيد من رؤيتنا. فماهو العالم الذي يوجد في أفق الخيال؟ أليس هو عالم الحلم الذي أخذ مكان العالم اليومي أم أنه العالم المستعاد بعد أن خضع العالم الواقعي لعملية التحييد الشعري ؟ ماذا لو كان يفيدعالم الحياة ؟

يثبت بول ريكور اصطباغ فكره بالفنومينولوجيا في كتاب جماعي شارك فيه عام 1986 عنوانه في مدرسة الفنومينولوجيا. ولكنه أصر على أصالة هذا الاتجاه عنده حينما بين أن الفنومينولوجيا لا تقوم بتحليل مباشر للإدراك بالانطلاق من العالم الراهن بل بمساعدة نظرية في الخيال والكلام الشعري. ويتمثل الأمر في القيام بخطوة إلى الوراء عن العالم المتصور نحو العالم المدرك وذلك عن طريق عملية يجريها الخيال باستثمار الكلام الشعري. هذا الأخير يتصف بكونه حر بالمقارنة مع القواعد النحوية ويقترب من اللغة العادية ولذلك فهو يسمح بمباشرة العالم بشكل مختلف. خير مثال على ذلك هو تحيل ريكور للاستعارة في مستوى دلاليتها ومن جهة إضافتها إلى الإحالة العادية إحالة من درجة ثانية واستدعائها القارئ لكي يرى الشيء كما لو لم يعهده من قبل وتشيدها لمعنى غير مألوف. لعل شجاعة ريكور تتمثل في إقراره بأن الإنتاجات الأدبية للخيال تسمح بتطوير إدراك الأشياء وتجعلها تقوم بوظيفة الكشف والإظهار للماهيات والجواهر. بطبيعة الحال لا يبدع إن المخيال بكل تأكيد المتشابهات ولا يشيدها في عالم وهمي وإنما على خلاف ذلك يسمح بظهور الأشياء في يوم جديد ويعيد تنظيم الإدراك وفق معايير مغايرة عن قواعد المنطق الصوري. على هذا الأساس يوجد ريكور على مسافة قريبة من ميرلوبونتي

الذي يشير الى أن من يرى هو في الحقيقة يرى بواسطة مبدأ لا يراه أي يدخل إلى قلب الكينونة المستترة. هذه الأخيرة هي التي تحيط بالمرئي وتعطيه عمقه الضروري وتمثل ما يسمى باللاّمرئي وتتمثل مهمة الخيال في اكتشافه ومنحه إلى الإدراك من أجل توضيحه والتعبير عنه بلغة المفهوم.

هكذا يوجد عالم النص في أفق المنطق الداخلي للنص. بناء على ذلك يستعمل ريكور في كتاب الزمان والسرد مفهوم اعادة التشكيل refiguration لكي يستكمل نظرية التشكيل الخيالي configuration imaginaire. لا يتدخل الخيال هنا في تكوين الزمان بواسطة السرد بل يشتغل أثناء تجربة القراءة ويثير الانتباه الى عوالم غريبة ويفتح قارات جديدة من المعنى. أن نقرأ هو أن نجسد مقصد الحقيقة الحاضرة في عبارة أو تخييل وذلك بأن نحسن الاصغاء لما يريده النص من قول. كما أن القارىء يجسد هذا المقصد عن طريق الخيال ويسمح بالالتقاء بين العالم المتخيل للنص والعالم الخاص لمن يقرأ وهذه المقابلة هي نوع من التقاطع ويسميها ريكور اعادة التشكيل وهي الحركة التي تعطي الى القارىء احالة الى النص ببناء العالم الذي يحمله. في الواقع أن نقرأ نصا معينا وأن نطلع على ما يتضمنه من صور شعرية ومعان وأفكار هو أن نتخيل عالما غير مألوف. لقد استعمل ريكور هذه النظرية حول تأثيرات واقعة المخيال في السرد لكي يرد على مزاعم ابستيمولوجيا التاريخ الوضعية وكشف الحقيقة الأنطولوجية للتاريخ الماضي.

في هذا الصدد يميز ريكور عندئذ بين التاريخ ومجرد نسخ المعطى ويعيد اظهار الماضي عن طريق الخيال التاريخي الذي يتبارى مع الوقائع في السرد ويعيد طابع الأحداث عبر القراءة.

يتموقع ريكور على نفس المسافة التي تفصل بين الواقعية التاريخية التي ترى وجوب قول التاريخ الأشياء كما حدثت بالفعل في الماضي والمذهب التخييلي الذي يدعي أن الماضي لا يوجد الا في السرديات المتعددة التي أنتجها كما هو عند بول فاين. أما عند ريكور فإن الخيال هو وسيلة للمعرفة بما كان. وهذا الأمر نجده واضحا للعيان في القسم الثالث من الزمان والسرد وفي كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان، وعبر عنه بمصطلح التمثيلانية représentance والتي قصد بها العلاقة بين السرد التاريخي والمرجع الذي يحيل اليه وجعلها تفترق عن التمثلreprésentation لأن الخيال التاريخي لا يظهر نسخة مطابقة للماضي بشكل تقريبي بل هو يمسك بهذا الماضي وينتج أثرا في حاضر القراءة ويتناول القارىء مجموعة الصور التي ترمز الى الماضي ويحرص على حكيها بطريقة مختلفة ومتنوعة مثلما يفعل المحلل النفسي مع أعراض المرض الذي يمسك بالرغبة المكبوتة ويساعد المريض على التحرر منها بتحليلها ومعرفة أسبابها ودواعي عملية الكبت. أما المؤرخ فلكي يشكل الماضي يجب أن يستعمل الوثائق والأراشيف والنصب التذكارية. غاية المراد أن ريكور ينقد أوهام الاحالة والمرجع والاحداثية ويستميت في القول بأن الخطاب هو حمال لتأثير من الواقع حتى وان كان عالم النص مخربا بالمقارنة مع الحقيقة المدركة. في حقيقة الأمر بالنسبة الى ريكور إن " ما يحمله الخطاب الشعري الى الكلام هو عالم ما قبل موضوعي

حيث نعثر على ولادة سابقة ، ولكن نسقط فيها امكانياتنا الأكثر خصوصية"18[189]. على هذا النحو تذهب الأطروحة التي يدافع عليها بعيدا حيث العالم المدرك هو منذ الوهلة الأولى عالم مؤول وهذا الوجود المؤول ليس متضايفا مع المفهوم الذي يتمثله بل مع الصورة التي تتشكل حوله أو يشكلها بنفسه. تبعا لذلك يكون تطعيم الفنومينولوجيا بالهرمينوطيقا وزرع الهرمينوطيقا في الفنومينولوجيا أمرا ضروريا داخل منظورية حيث يظهر العالم حسب معناه المطروح في الاستعمالات الرمزية والشعرية والتخييلية للكلام. على خطى هيدجر يسير ريكور حيث يصغي الى أنشودته :" نحن نرى ما نقوله عن الشيء"19[190].

لكن أليس ما نراه من الشيء عندما نقوله هو في الحقيقة ما كنا قد تخيلناه عنه؟

ث- الخيال في الفعل l'imagination dans l'action

يترتب من التحليل السابق أن الخيال ينتج معنى ويفتح الانسان على عالم أصلي ولكن دوره لا يتوقف عند هذا الحد بل يمكن أن يصبح مكونا جوهريا من مكونات ملكة الفعل. على هذا الأساس بذل ريكور جهدا كبيرا في سبيل تشييد أنثربولوجيا أخلاقية متمحورة حول فكرة الإنسان بوصفه كائن فاعل ومعذب وواجه النزعة البنيوية المعادية الإنسانية بتأكيده على فكرة الانسان القادر بديلا عن فكرة الإنسان الآثم أو الإنسان الخطاء ويعد فعل التخيل أحد القدرات المميزة له. بيد أن السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يمكن أن نفهم هذا النماءpromotion الإتيقي للمخيال؟

يبدو أن الخيال هو الذي يشكل الفعل في مرحلة أولى بمعنى أنه هو الذي يُخبِرُهُ ويضعه في اطار ويسمح له في مرحلة ثانية في بعض الاستعمالات أن يعيد تشكله عبر استعمال الرموز والسرد. ويترتب عن ذلك عدم وجود فكر لا يعتمد على الرمز وذلك لأنه لا توجد تعبيرات خالصة وغير إديولوجية للبراكسيس وأفعال البشر هي متمفصلة مع التمثلات والمشاريع والقواعد والمعايير. إن الفعل هو غير مفصول عن الخيال الذي يستبق الدروس cours، وان الذات لا تقدر على امتحان حوافزها واللعب مع الممكنات في المخيال وتصطبغ بالأنا أريد الذي يعلن عن قدرتها على الفعل. وكما ذكر ماكس فيبر ان التصرف البشري لا ينال درجة النشاط إلا إذا أعطى معنى لمن يفعل وأصبح شيئا اجتماعيا. على هذا النحو تهتم هرمينوطيقا الفعل بتأويل معنى التصرف. غير أن هناك مفارقة تتمثل في أن الفرد يتعلق بما يريد فعله وقصده وفي نفس الوقت يتفق مع نسق القواعد التي يجعلها تشتغل ضمن العالم الرمزي الذي يطوره. يترتب عن ذلك أن الخيال يعني هنا القدرة التي تتيح ادراك الامكانيات التي وفرها المجتمع. أنا أفعل باندراجي داخل عالم رمزي لم أختره. من هذا المنظور تثمر المماثلة بين الفعل والنص وتشبه الدلالة

[189] Ricœur (Paul*), la métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. Reed, Points- Essais, 1997. P.87.

[190] Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps,* GA 20, Francfort –sur-le- main, 1979. p.75.

الاجتماعية للحركة الى دلالة الجملة داخل النص. ان الفعل الانساني هو فعل رمزي بمعنى تعبره توسطات خيالية. ولهذا السبب يمثل الرمز الطريق المفضل للدخول الى الإتييقا. كما التحقيق في الوعي الآثم يبدأ بدراسة رمزية الشر. وحتى ان لم تكن الذات سيدة أفعالها فإنها تفكر في الفعل بمساعدة الرموز المتاحة في ذاكرة اللغة. أن يبدأ المرء في الفعل هو أن يواصل الفعل داخل تراث كان قد هو بدروه قد وضع بنفسه أسباب فعل. تبعا لذلك ليست الاتيقا الريكورية متمركزة حول مفهوم القانون ولا حول مفهوم العقل العملي الذي حقق استقلالا ذاتيا حيث يجب معارضته مطالب الرغبة الحسية. بل لا يمكن لريكور البقاء أصلا عند حدود مصطلح الواجب ولذلك نراه يسعى الى بلورة مفهوم الحرية حسب الرجاء أو الأمل liberté selon l'espérance ويعني بهذه العبارة المستحدثة حرية حسب ما يعد به المرء وكل ماهو غير مفصول عما يلزمه من فعل.ان وعود الفعل هي اختراق الخيال للمعيار ولكي يفعل الانسان فهو مطالب بتمثيل المستقبل الذي يحلم به وهذا نما يقتضي احداث تغييرات في الحاضر. لكن هل ثمة ملكة تغيير أكبر من الخيال؟

عندما أسس ريكور في عام 1960 مفهوم اللاّعصمة Faillibilité عبر تأويل أساطير أصل الشر في التراجيديا وفي الإنجيل فإنه نَصَّصَ على القدرة الخاصة التي يتمتع بها الخيال لكي يفتح على إمكان غير معهود. فالأسطورة مثلا تبلور الخطأ كحدث يحصل في التاريخ الفردي. من هنا يعطي للشر امكانية الوقوع في عالم الانسان وجوازه في التاريخ ويبرر ذلك بأن الخطأ ليس شكلا من القدر وإنما لحظة في تاريخ الحرية. وبالتالي لا يمكن تصور عدم اقتراف الانسان للخطأ. لقد ترتب عن ذلك اصرار ريكور على الخروج من قبضة هيجل وفي كتابه الثلاثي الشهير الزمان والسرد وذلك حينما رفض فلسفة التاريخ التي أعلنت على انتصار زمن السرد وشكوى الضحايا. في السياق أن نتخيل هو أن نتخيل تاريخا مختلفا عن التاريخ الذي حدث والتشكيك في مشروعية الواقعة التامة وأن نمنح الى الخيال بعدا اتيقيا خاصا به وخاصة انهاء التمييز والعنف بالمصالحة. هكذا يرسم السرد الفريد دربا مختلفا عن مسار التاريخ الرسمي ويفضل حقل الامكانيات على مسرح يبدو مغلقا ، ويؤدي المخيال في هذا الفيض دورا بارزا حيث لا يكتفي بإعطاء معنى للممارسة بل يعيد تشكيلها تماما على طريقة التراجيديا الأرسطية التي تعيد خلق الفعل في نفس الوقت الذي تقوم بمحاكاته. في كل الأحوال ينير السرد الفعل الانساني وشروطه في يوم جديد. على هذا الأساس يحبذ ريكور مرة أخرى القراءة حيث تذوب الذات في العالم الذي يقترحه النص. إن فعل القراءة هو تجربة الغيرية التي بواسطتها نتمرن على تجريب الاقامة في عوالم غريبة عن ذواتنا نفسها. لكن اذا كان التخييل fiction يسمح بادراك العالم بشكل مختلف فإن القارىء يتم استدعائه نحو تنسيب الآراء الذاتية ويقع تهيئته قصد تخيّل أنماط أخرى للفعل. غني عن البيان أنه مهما كان العالم المتخيل جيدا أو سيئا المهم أنه ينتمي الى عالم مغاير والجوهري أنه يظهر كإمكان ويتجه نحو فرض

جوازه على العالم الواقعي. في النهاية يشكل المخيال مكونا للحياة الجماعية ويسمح بإزاحة العقبات التي تفصل بين السياسة والإيتيقا ويقرب بين القوة والحق. لعل الدرس الذي قدمه ريكور في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1970 تحت عنوان " الايديولوجيا واليوتوبيا" هو تناوله كموضوع للبحث مجموعة من أشكال المخيال الاجتماعي، واقراره على خلاف الاستعمالات الماركسية بأن الايديولوجيا ليست التعبير المعكوس والزائف عن الممارسة العينية بل بالأحرى انتاج للمخيال تكون مهمته السماح للممارسة الفردية بالاندماج في السياق الاجتماعي. هكذا حينما يتعلق الأمر بذات فاعلة فإنها تبرر فعلها بالإحالة الى عالم رمزي من القواعد والقيم المفروضة من طرف التقاليد والتراث. والسبب أن الذات ليست الأولى التي تفعل ولا تقوم بذلك بشكل مفرد وخارج كل مؤسسة بل توجد تقاليد جماعية ومشتركة للفعل.

هذه الوظيفة الادماجية للايديولوجيا تناظرها وظيفة subversive تجاوزية استشرافية لليوتوبيا وتتمثل في تنسيب الانتماء الى العالم الاجتماعي بواسطة القدرة على الخلق بواسطة المخيال الجماعي. على هذا النحو يعارض ريكور بين التبرير الايديولوجي والقدرة الكشفية التي توجد لدى اليوتوبيا وتسمح لها بإظهار امكانية أخرى للعالم وتمثل دعوة الى تغيير العالم الذي نحيا فيه. كما أن المهمة النقدية التي ينخرط فيها ريكور تزيل التعارض بين الايديولوجيا واليوتوبيا وترتكز على التنوعات الخيالية حول قدرة التاليف التي تحوز عليها السرديات التي تعيد الاعتبار للحدثان وتقصد الزمان الراهن. عبر هذا الطريق نصل الى القناعة الأكثر عمقا لدى ريكور وهي أن " الوعي كائن في عالم رمزي يسبقه ولكنه وعي بكل شيء وقادر على تجريب الحرية في المخيال. لو أمكن للخيال أن يحتل مركز هذا التفكير فلأنه يكشف عن المفارقة في هذا الوضع. ان الذات تتخيل في لغة رمزية ويعزم على مواجهة السرديات التي يلم يؤلفها وذلك بضمان شرط الانتماء الى عالم خيالي. لكن نفس القدرة على التخيل تسمح بتطوير ادراكات الذات وتقييماتها بادراج الممكن في عالم يبدو مغلقا وهذا شرط الانتماء الى عالم حيث يشترط الانتماء الذاتي وشرط عدم انتماء الذات ويتوقف انتماء الذات الحرة على قدرتها على اعادة خلق حياتها بشكل مختلف"20[191]. فكيف ترسخ مفهوم المخيال ضمن الفلسفة السردية؟

خاتمة:

" لقد علمنا ريكور بأن الخيال يلعب دورا مركزيا"21[192]

يمكن إعادة تشكيل وحدة الفلسفة الريكورية عن طريق الفكرة الناظمة التي تطرح مسألة التخيل في إطار المنعطف الاستيطيقي وما تمخض عنه من حركة ابداعية جمالية تجلت في عدة آثار. في الواقع تتمثل

[191] Michael Foessel , in Ricœur (Paul), *Anthologie*, op.cit. p.22.

[192] Alain Thomasset, l'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, in revue *Etudes théologiques et religieuses*, 2005-4, Tome 80, pp525-541.

خاصية ريكور في تعامله مع الخيال ليس ككلية نفسية ، بل كقوة دلالية: اذ يرى بأن الاستعارة والسرد يجعلان من الممكن تصور الواقع بخلاف ما هو عليه ، وبالتالي تخيله. إن الصورة ليست أقل من الإدراك ولا أقل من المفهوم ، إنها الأداة التي تتيح التعبير عنهما. لقد قام ريكور بتأكيد هذا الترويج للخيال إلى رتبة البعد العملي في نظرية للإيديولوجيا واليوتوبيا22[193]. إن التخيل هو بالأساس عملية لغوية في المقام الأول ، لكنها عملية لا تزال لها مقصد فنومينولوجي ، حيث يحدث فيها التفمصل الفنومينولوجي الهرمينوطيقي ، بما أن الهدف باختصار هو السماح لأنفسنا بالوصول شعريا إلى معرفة الحياة أو العالم المحسوس الذي يقوم المخيال بمهمة تكوينه. كما تبدو اللغة الشعرية في هذا الاستخدام التخيلي للغة الذي يمكن أن يعلمنا المزيد عن ماهية الإنسان وما هو عليه العالم ولذلك ينبغي الاشادة بقوة الاستعارات وبالقراءة التي تحول النص إلى حدث. لكن ماهي المنزلة المعرفية والوجودية للعالم المتخيل؟ وإلى أي مدى يمكن للعالم الذي يرسمه الخيال أن يستمر؟ أي عالم يمكن للقارئ فيه أن يعرض كل إمكانياته التخيلية وقدراته العملية؟

لم يعد مجرد عالم خيالي ، عالم وهمي بالمعنى الخاطئ للمصطلح ، ولكنه عالمًا يتنافس مع العالم الواقعي، ولقد تولد عن هذه المنافسة بينهما طرق جديدة للإدراك والفهم ومسارات مختلفة للفعل. يمكن الاستنجاد بالخيال حسب ريكور بغية إيجاد حل للتردد القائم بين الطابع الكوني للمقصد الايتيقي والخصوصية التاريخية للقرار وتخطي النزاعات الناتجة عن تطبيق المعايير نفسها على وضعيات جزئية بالتعويل على الطابع الخلاق للايتيقا الشاعرية وجعل الخيال قوة مبدعة للفعل23[194]. إذا كانت كل من الايديولوجيا واليوتوبيا تعبيرتين رمزيتين من تعبيرات الخيال الاجتماعي فإن الخيال هو انتاج متواصل للدلالات والسرديات ويستمد منه الفكر المصادر الرمزية ويستند عليه الإنسان بغية الإندراج في النظام الاجتماعي وترتكز عليه المجموعة البشرية للتموقع التاريخي24[195]. أما الخيال السردي فهو الذي يسمح ببناء وسائط رمزية بين التراث المادي والراهن الواقعي عبر امتلاك تقاليد الحياة الجيدة وتكوين مواقف أساسية وقناعات موزونة وتعليم استعدادات إيتيقية. ان مشروع شاعرية الوجود سمح بالإشارة إلى الروابط المتينة بين الخيال والحياة الروحية وتأثر القارئ للبعد الشاعري من الخطاب وتملك الذات رمزيا قدرات تأويلية بوساطة الخيال السردي. هكذا يصبح الخيال هو المكان الذي تلتقي وتتقابل فيه التمثلات والعروض التي تسمح بالإلهام الأساسي للإنسان وتحويل الذات وتساعد على ابداع الكينونة وطريقة جديدة للوجود في

[193] Michael Foessel, Action, normes et critique, Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire, in revue *Philosophiques*, volume41, Numéro 2, Automne 2014, pp241-252.

[194] A. Marcel Madila Basanguka, éthique et imagination chez Paul Ricœur, in Revue *d'éthique et de théologie morale*, 2005, 1, N°233,pages 113 à 134.

[195] Anne Dujin, l'imaginaire des inégalités, in Revue *esprit,* septembre 2018, N°447, p38.

العالم25[196]. علاوة على ذلك تعمل الوساطة التخيلية عبر التخطيط الاستعاري على حشد الفكر الموسع لكي يقوم بخدمة الخيال السياسي وينعش الإحساس بالصالح المشترك عن طريق الفاعلية الشاعرية ويساعد على تخيل أشكال جديدة من التضامن والتآزر بين الأفراد والجماعات وعلى ممارستهم للتآخي26[197]. لكن إلى أي مدى يؤدي تتابع الخيال الذي يجب اتخاذه بواسطة سلطة الحب إلى التغلب على العنف وتجنب الحروب وتمتين تلاحم الروابط الاجتماعية وتدعيم السلام الأهلي؟

الإحالات والهوامش:

[1] Ricœur (Paul), *du texte à l'action, essais d'herméneutique*, t.II, édition du seuil, 1986,p225

[2] Platon, *le Sophiste*, in Œuvres complètes, Pl Gal, t, II, 263d- 264b, p330-331. *La république*, t. I ; li ;VI, 511a, p1100.

[3] Épictète, Entretiens II, in les Stoïciens, PL Gal, pp929-932.

[4] Descartes René, *Méditations métaphysiques*, in Œuvres, PL Gal, Méd. VI, pp318-319.

Les passions de l'âme, art.211,p794.

[5] Imagination reproductrice

[6] Imagination créatrice

[196] Alain Thomasset, l'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, in revue *Etudes théologiques et religieuses*, 2005-4, Tome 80, pp525-541.

[197] Monteil Pierre-Olivier, Raviver le sens du lien social par la médiation de l'imagination. Schématisme métaphorique et jugement politique selon Paul Ricœur, in *Revue philosophique de Louvain*, Tomme 112, N°1, Février 2014, pp75-96

[7] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, édition Vrin, Paris ,1964, réédition 2008 , partie 1p47.

Critique de la raison critique, 1781, traduit par Tremesaygues et B. Pacaud, édition PUF, Paris,1965 p150-153.

[8] Kant Emmanuel, *critique de la faculté de juger*, traduit par Alexis Philonenko, édition Vrin, Paris,1979, §35, p122.

[9] Sartre J. Paul, *l'imaginaire,* édition Gallimard, Paris, 1940, réédition, collection folio essais, Gallimard,1986, pp23, 29,232.

[10] Bachelard Gaston, *l'eau et le rêves,* éditions Corti, Paris, 1965,pp23-24.

La terre et les rêveries de la volonté, éditions Corti, Paris, 1965, p3-4

L'air et les songes, éditions Corti, Paris,1965, pp118-119.

[11] Bachelard Gaston, *Poétique de l'espace*, édition PUF, Paris, 1957, pp16-17.

[12] Jung Carl, *les types psychologiques*, éditions Georg et Cie Genève , p310sq

Durand Gilbert, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, édition Bordas,

[13] Ricœur (Paul), *Anthologie*, textes choisis et présents par Michael Foessel et Fabien Lamouche, éditions Points, 2007.431p.

[14] Michael Foessel, *Penser l'imaginaire,*

[15] Husserl Edmond, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §70, Traduction de Paul Ricoeur, Paris , Gallimard, 1950.p.227.

[16] Aristote, Poétique, 1459 a.

[17] Michael Foessel , in Ricœur (Paul), *Anthologie,* op.cit. p.14.

[18] Ricœur (Paul*), la métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. Reed, Points- Essais, 1997. P.87.

[19] Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps,* GA 20, Francfort –sur-le- main, 1979. p.75.

[20] Michael Foessel , in Ricœur (Paul), *Anthologie,* op.cit. p.22.

[21] Alain Thomasset, l'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, in revue *Etudes théologiques et religieuses*, 2005-4, Tome 80, pp525-541.

[22] Michael Foessel, Action, normes et critique, Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire, in revue *Philosophiques*, volume41, Numéro 2, Automne 2014, pp241-252.

[23] A. Marcel Madila Basanguka, éthique et imagination chez Paul Ricœur, in Revue *d'éthique et de théologie morale*, 2005, 1, N°233,pages 113 à 134.

[24] Anne Dujin, l'imaginaire des inégalités, in Revue *esprit*, septembre 2018, N°447, p38.

[25] Alain Thomasset, l'imagination dans la pensée de Paul Ricœur, in revue *Etudes théologiques et religieuses*, 2005-4, Tome 80, pp525-541.

[26] Monteil Pierre-Olivier, Raviver le sens du lien social par la médiation de l'imagination. Schématisme métaphorique et jugement politique selon Paul Ricœur, in *Revue philosophique de Louvain*, Tomme 112, N°1, Février 2014, pp75-96

كاتب فلسفي

المصادر والمراجع:

Ricoeur (Paul*), la métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. Reed, Points- Essais, 1997.

Ricœur (Paul), *du texte à l'action, essais d'herméneutique*,t.II, édition du seuil, 1986.

Ricœur (Paul), *Anthologie*, textes choisis et présents par Michael Foessel et Fabien Lamouche, éditions Points, 2007.431p.

Aristote, Poétique, 1459 a.

Platon, *le Sophiste*, in Œuvres complètes, Pl Gal, t, II, 263d- 264b.

Platon, *La république*, t. I ; li ;VI, 511a, p1100.

Épictète, Entretiens II, in *les Stoïciens*, PL Gallimard.

Husserl Edmond, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §70, Traduction de Paul Ricoeur, Paris , Gallimard, 1950.

Martin Heidegger, *Prolégomenes à l'histoire du concept de temps,* GA 20, Francfort –sur-le- main, 1979.

Descartes René, *Méditations métaphysiques*, in Œuvres, PL Gal, Méd. VI.

Descartes René, *Les passions de l'âme*, art.211.

Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, édition Vrin, Paris ,1964, réédition 2008 , partie 1.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison critique*, 1781, traduit par Tremesaygues et B. Pacaud, édition PUF, Paris,1965.

Kant Emmanuel, *critique de la faculté de juger*, traduit par Alexis Philonenko, édition Vrin, Paris,1979, §35.

Sartre J. Paul, *l'imaginaire,* édition Gallimard, Paris, 1940, réédition, collection folio essais, Gallimard, 1986.

Bachelard Gaston, *l'eau et le rêves,* éditions Corti, Paris, 1965.

Bachelard Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté*, éditions Corti, Paris, 1965.

Bachelard Gaston, *L'air et les songes*, éditions Corti, Paris,1965.

Bachelard Gaston, *Poétique de l'espace*, édition PUF, Paris, 1957.

Jung Carl, *les types psychologiques*, éditions Georg et Cie Genève , p310sq

Durand Gilbert, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, édition Bordas,

Revue *esprit*, septembre 2018, N°447.

Revue *philosophique de Louvain*, Tomme 112, N°1, Février 2014.

Revue *Etudes théologiques et religieuses*, 2005-4, Tome 80.

Revue *Philosophiques*, volume41, Numéro 2, Automne 2014.

Revue *d'éthique et de théologie morale*, 2005, 1, N°233

الفصل الخامس:

الحدث التاريخي بين القصص الأدبي والسرد الفلسفي

استهلال

" ينبغي ألا يستغرب الفيلسوف من هذه العودة الى الحدث التي تسمح له هنا بالتذكر بأن علم التاريخ لا يقدر على قيادة الحدث"1[198]

ربما من أهم دواعي ظهور كوكبة من الفلاسفة في الحقبة المعاصرة يهتمون بالحدث ويدورون في فلكه هي هيمنة الافتراضي على الواقعي والاصطناعي على الطبيعي واللاّسوي المرضي على السوي العادي وغلبة الحاجات المتزايدة على الضروريات المحدودة وطغيان العرضي والمداهم على المعلوم والمظهر على الجوهر دون أن نهمل تعرض المفاهيم الكونية والتصورات التاريخية الى القلب والخلط والتلبيس .

غير أن ظهور الحدث من جهة أولى في رواق الفلسفة ليسا أمرا طارئا ولا يعتبر بيّنة على من ادعى التفلسف بالمعنى المعاصر للعبارة بل قديم قدم التفكير الفلسفي ويرتبط بالمهمة المتأصلة للتفلسف والمتمثلة في الاهتمام بالإيتيقا ولذلك لا غرابة من وجوده في النظرية الرواقية التي حاولت كسر صورة القياس

[198] Paul Ricoeur, le retour de l'événement, , in *Mélanges de l'école française de Rome, Italie et méditerranée*, Année 1992, Volume 104, n°104-1,.p34

البرهاني في المنطق الأرسطي والتأكيد على الفردي والشرطي في مستوي الوجود للمضمون الجسدي2[199]. علاوة على أن السرد من جهة ثانية لا يعد ضيفا جديدا في العدة المنهجية لمحبي الكلمة ومؤثري الحكمة بل هو مقيم أصلي ومعمر ماكث منذ الأغورا Agora في المدينة الإغريقية سواء عند الشعراء والمؤرخين على غرار هوميروس وهيرودوت أو عند أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين بالرغم من تكرر محاولات التبكيت. غير أن الأمر المستجد هو إخضاع الحدث الواقعي الى صرامة المقاربة الحتمية في النسق العلمي التاريخي في مدرسة الحوليات وصلت إلى إعلان أفوله وبعد ذلك حضوره بكثافة في المدار الفلسفي عينه مع وايتهيد وهيدجر وليفيناس ودولوز وليوتارد وباديو وهو ما أفضى الى تحديد مهمة الفيلسوف أو مهنته وصنعته (إذا جازت لنا العبارة طبعا) في البحث عن الحقيقة وإنقاذ الظواهر وتدبير المدينة والحضور في العالم وانتشال المعنى وإضفاء القيمة وترسيخ الحكمة وتدعيم العيش السوي.[200]3

على هذا النحو مثل السرد حدثا في الفلسفة وجسد الحدث موضوع سردية فلسفية قائمة الذات4[201]. لقد طرح اللقاء بين السرد والحدث عدة تحديات وإحراجات تتعلق بالنزاع بين الذاكرة والنسيان وبين الماضي التاريخي الشمولي والراهن الثوري وأعاد على بدء التفكير في مسألة الهوية والخصوصية ومقارنتها بالكونية والعالمية. غير أن التوجه نحو إعادة تكوين الهويات على أساس سردي أحدث بدوره قطيعة بين المرجعيات وأربك التفسيرات الإيديولوجية للتاريخ وأمط اللثام عن قيمة القصص وأدى إلى إعادة تنزيل لمقولة الحدث ضمن الحقل الإيتيقي بحثا عن المعنى بالتأويل وإعادة قراءة التاريخ الثقافي للإنسانية إنقاذا لحقوق الشعوب والحريات الفردية وتمتينا للتوافق المستحيل وإبراما للمصالحة الممتنعة مع الواقع العبثي . لو اختبرنا الأمر في فلسفة ريكور فإن إطلالة أولى وظاهرية ومتسرعة للنصوص الريكورية تنفي إمكانية اعتنائه بمسألة الحدث فهو حاضر بشكل عرضي في كتابه العمدة "عين الذات غيرا"5[202] ولم يصنفه أوليفيي آبل وجيروم بوريه ضمن المصطلحات الأساسية في مفردات بول ريكور6[203] ولا يكاد يذكره بتاتا في كتبه المتأخرة سواء في " الذاكرة، التاريخ، النسيان" أو في "مسار الاعتراف " و"أن نحيا الى حد

[199] Carlo Diano, Forme et événement, in Revue *philosophique de la France et de l'etranger*, N°1 , Janvier-Mars, 1959.p119-121.

[200]Hugues Choplin et Eddie Soulier, le mil-lieu de l'événement innovant, à partir de Levinas et Deleuze, in *Revue de métaphysique et de morale,* l'innovation, n°3 , Juillet 2014,pp351-364.

[201] Pascale Marin, L'événement. Rupture et interprétation. Approches de philosophie contemporaine : A. Badiou, J.Derrida, J-F, Lyotard, in *la revue de l'université catholique de Lyon*, n°10, décembre, 2006.pp15-19.

[202] حسب ترجمة الأستاذين عبد العزيزالعيادي ومنير الكشو للمفردة الفرنسية *Soi-même comme un autre* المذكورة في كتاب **العادل**، القسم الثاني، الصادر عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003، ص354. وهي مختلفة عن ترجمة جورج زيانتي الصادرة عن المنظمة العربية للترجمة ببيروت سنة 2004 بعنوان : الذات عينها كآخر. وتختلف كذلك عن ترجمة عربية أخرى متداولة عند الباحثين العرب وهي: الذات على شاكلة الآخر.

[203] *Le vocabulaire de Paul Ricœur,* Olivier Abel et Jérôme Porée, édition ellipses, Paris, 2009.

الموت". غير أن التمعن والتدقيق ينير لنا الطريق نحو تناول الحدث التاريخي من زاوية سردية في ثلاثية الزمان والسرد وبأكثر استفاضة في القسم الأول ويظهر لنا مقال في ستة صفحات معنون "العودة إلى الحدث" كتبه سنة 1992 وقد أيدت الباحثة صابرينة برنت فرضية ذلك بنشرها دراسة :" على خطى بول ريكور: من أجل انشائية الحدث" في دورية أعماق البحث العلمي التابعة للجامعة الحرة ببروكسال وقد جعلت من ريكور فيلسوف الحدث وبينت أن أعمال ريكور يمكن أن تكون نافعة في تحليل وتأويل حدث الحرب وذلك لتأثر تمرينه المنهجي المنصب على الأحداث وتساؤلاته النظرية بالبحث الأدبي والسرد التاريخي7[204]. في الواقع إذا ما أردنا تنزيل هذه الإشكالية ضمن المدونة الريكورية باحثين عن منارات توضيحية وفصول تمهيدية فحري بنا أن نطرح الأسئلة الفرعية التالية: هل كان اللقاء مجرد تشكيل افتراضي أم إعادة تشكيل بواسطة التخيل والاستعارة الحية والحقيقة المجازية وشعرية الوجود ؟ وماهي دواعي استنجاد الحدث بالسرد ؟ وما المقصود بالحدث السردي؟ وكيف يمكن تعريف السرد ضمن الأحداث الفلسفية التي تم إعادة الاعتبار إليها؟ وألا يمكن تحميل السرديات مسؤولية التصور المغلق للهويات القاتلة والتفكير التأويلي في انفتاح القص على الحدث السعيد؟ ومن يعطي معيار التمييز بين الحدث السعيد والحديث الشنيع؟ هل هو علم التاريخ أم الايتيقا السردية؟ وماهو مصير الحدث في الفلسفة الريكورية؟ هل اقتصر مجهود ريكور على التطرق إلى أفول الحدث بالموازاة مع أفول السرد؟ بأي معنى ساهم في الدفاعات على الحدث على غرار دفاعاته على السرد؟ وماذا يقصد بإنشائية الحدث poéthique de l'événement ؟ وما علاقتها باستحسان القصص؟ ألا يتعلق الأمر بالتساؤل على كيفية كتابة التاريخ ومعرفة المكونات الضرورية للمعرفة التاريخية ؟ كيف يمكن أن يكتب التاريخ؟ ومن يقوم بمهمة كتابته؟ هل يوجد منهج للتاريخ أم أن له بالفعل نقدا موضوعا ؟ ماهي أهداف علم التاريخ ؟ كيف يؤثر ارتباط الأحداث بالحبكات على كتابة التاريخ ؟ وماهي الصورة التي يستخدمها المؤرخ في كتابته؟ هل هو الجمع بين الحبكة والسرد معا أم اعادة التكوين وتنظيم الفكر للتجربة الزمانية؟ وهل يُعَدُّ التاريخ علما ملموسا ووصفا للمحدد أم أنه تحول الى فعالية نقدية للأحداث وفهم عميق للوقائع ؟

ما هو في ميزان الفكر ومدار العمل هو اختبار مدى أهمية العودة الفلسفية الى الحدث التي أطلقها بيير نورا ردا على المقاربة الابستيمولوجية الوضعية عند بروديل وتسديد مقاربة تأويلية إيتيقية للحدث التاريخي من طرف بول ريكور تطعم القصدية التاريخية بإنشائية سردية ذات عماد أنطولوجي

[204] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, in *fonds de la recherche scientifique* et université libre de Bruxelle. *Fabula / Les colloques*, L'héritage littéraire de Paul Ricœur, URL : http://www.fabula.org/colloques/document1899.php, page consultée le 12 mai 2015

راسخ8[205]. لكن كيف تعرض الحدث التاريخي الى الذم والاقصاء؟ ومن قام بهذه المهمة غير المحبذة من الفلاسفة؟

1- أفول الحدث التاريخي:

" لا يمكن إيجاد تفسير لأي حدث مفرد اذا كان على التفسير أن يعلل جميع خواص الحدث...وبالنتيجة ، فإن الطبيعة الفريدة لأي حدث هي أسطورة لابد من نبذها وراء أفق العالم "9[206]

يتنزل التفكير في الحدث من طرف ريكور ضمن الاهتمام المبكر الذي أولاه للتاريخ بصفة عامة وللزمان بصفة عامة منذ 1950 ونشره كتاب "التاريخ والحقيقة" وبالتحديد ضمن توتر تاريخ الفلسفة مع وحدة الحق. لهذا يعبر ريكور عن المفارقة الخاصة بمعنى الحدث التاريخي من ناحية موضوعية التاريخ وذاتية المؤرخ على النحو التالي: " يريد التاريخ أن يكون موضوعيا ولكنه لا يمكنه أن يكون، ويريد أن يجعل من الأحداث معاصرة غير أنه مطالب في ذات الوقت بأن يردم هوة المسافة وعمق الابتعاد التاريخي"10[207]. بعبارة أخرى إن المعضلة الأساسية التي تطرح بين التغير الريبي للتاريخ والثبات الدوغمائي للحقيقة تظهر بشكل ملموس في تعلق التناغم المحايد بالتاريخ وارتباط الالتزام وخطر الوقوع في الخطأ بالبحث عن الحقيقة ويترتب عن ذلك لزومية تخلي الفيلسوف عن فلسفة التاريخ لكي يشتغل على تاريخ الفلسفة11[208]. لقد اقترح ريكور مجموعة من النقاط المضيئة للخروج من التناقض بين ريبية الأحداث التاريخية ودوغمائية الحقيقة ومن الهوة الفاصلة بين ذاتية المؤرخ وموضوعية التاريخ ولعل أهمها التذكير بمنطق الذاتية الفلسفية والتعامل مع التاريخ بوصفه حدثانAvènement المعنى12[209] في مرحلة أولى وباعتباره نطاق البيذاتية intersubjectivité في مرحلة ثانية13[210]. بيد أن هذه المقترحات لم تسعفه للخروج من ورطة التمييز بين مؤرخي الفلسفة وعلماء التاريخ ولم تمكنه من تحديد صنعة المؤرخ وإثارة مشكل الحدث لخلطه بين التاريخ بصيغة المفرد والتاريخ بصيغة الجمع. ربما الوضعية مابعد البنيوية التي توفرت بعد ذلك قد سمحت له الجمع في البحث بين المقاربة النصية والسياقية للواقعة الأدبية واستخراج الرهانات الإيتيقية من تقاطع التاريخ والخيال والحدث والسرد. ولقد ساعد ذلك على بلورة منهجية تعددية مكنته من فرصة التفكير في مجموعة من التعريفات المتنوعة للحدث تعود الى فن الشعر عند أرسطو والكتابة التاريخية لمدرسة الحوليات والفنومينولوجيا والفلسفة التحليلية. على هذا

---

[205] Ricœur Paul, le retour de l'événement, op.cit, pp29-35.

[206] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، 2006.ص.181.

[207] Ricœur Paul, *Histoire et vérité,* 1° édition du seuil, Paris, 1955. 2° édition 1964, pp.23-80.

[208] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.pp59-60*

[209] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.p36.*

[210] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.p40.*

الأساس مثل الحدث من جهة أسلوب كتابته ومن حيث سياقه التداولي نقطة انطلاق واعدة بالنسبة إلى فلسفة ريكور احتاجت في تاريخ لاحق لمصادر نظرية جديدة لكي تستكمل مهمة توسيع حقله الدلالي14[211].

لقد استقر الأمر في هذا المستوى على تعريف الحدث بوصفه حدثا سرديا وعلى اعتبار السرد حدثا فلسفيا. من المعلوم أن الجزء الأول من كتاب "الزمان والسرد" يعج باستعمالات المتكررة للفظ الحدث في المفرد والجمع (أحداث) وخاصة في القسم الثاني الخاص بالتاريخ والسرد وبالتحديد الفصول 4 و5 و6 أفول السرد ودفاعات عن السرد والقصدية التاريخية أثناء نقاشه مع مدرسة الحوليات التي يمثلها لوسيان فيفر وبروديل ومارك بلوخ وجاك لوغوف وإعلانه بشكل مثير أفول الحدث في كتابة التاريخ الفرنسية وقد جعل إعلان أفول الحدث متكافئا مع إعلان أفول السرد من طرف جان فرنسوا ليوتار ووالتر بنيامين وادوارد سعيد ورفض التأكيدات الأنطولوجية والابستيمولوجية التي قامت عليها نظرية تاريخ الأحداث ، ولقد ميز ، في أثناء ذلك أيضا بين الأحداث وأشباه الأحداث وبين الحدث الرئيس والحدث الفريد15[212]. في هذا السياق يقوم ريكور بتحليل دلالي لمصطلح الحدث قبل الخوض في الصراعات التي طرأت بين المؤرخين ويرى بأن المعنى الأول الذي لا يعيره اهتماما هو القول بأن الحدث هو كل ما يأتي ويقع ، يظهر ويختفي ، وبعبارة أخرى يقع أن يحدث شيء معين دائما وأبدا، ويمكن أن يشير هذا المعنى الى الواقعة الفيزيائية مثل الاعصار والبركان والزلزال والفيضان والكسوف والخسوف والمد والجزر والولادة والنمو والتهرم والزوال ضمن كلية زمانية تتخللها حركات التشكيل والتحبيك والانفراج.

غير أن الانتقال من الحدث الفيزيائي الى الحدث التاريخي يتطلب توفر ثلاثة شروط هي:

- الكائن الإنساني في المفرد أو في الجمع يساهم في الحدث من جهة الإنتاج أو من جهة التأثر.
- تخضع الأحداث إلى حكم قيمة بالاستحسان أو بالاستهجان من طرف معاصريها ويلعب السرد دورا معينا في عملية تسجيلها.
- تقوم العملية التاريخية بالانتقاء والتنظيم والتحبيك وتظهر هو ابستيمولوجية بين الحدث كما وقع في حالته الأولى في مسرح التاريخ والحدث كما تم التواصل معه وسرده وتسجيله وأرشفته16[213].

[211] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, op.cit.p1.

[212] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، مصدر مذكور، صص176-350.

[213] Ricœur Paul, le retour de l'événement, op.cit.p.01.

ما اصطلح على تسميته التاريخ الحدثي histoire événementielleعند مدرسة الحوليات هو في الحقيقة استعمال معين ودقيق لمفهوم الحدث. لقد شهد القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ثورة في الوثائق ارتكزت على قاعدتين منهجيتين:

- الأولى هي نقد المصادر وتقصي الأصول والتفتيش عن الأنساب
- الثانية هي البحث عن التفسير بواسطة ما يحقق للتاريخ طموحه في أن يكون علما.

لكن ريكور ينتبه إلى استمرار الاعتماد على الشكل السردي الذي بدأ منذ القرن السابع عشر ويعود الى عصر النهضة بالرغم من انتصار التاريخ الحدثي بعد استخدامه للوثيقة في التفسير والنقد التاريخي.

لقد جاء في قاموس الفلسفة تأكيدا لهذا الترابط بين الحدث التاريخي والسرد:"ما يحدث في التاريخ ، وهذا هو القول، ظاهرة هامة لكن مؤقتة ، مع ظروفها في الزمان والمكان ، والتي يمكن أيضا أن تدخل في جدول زمني وتمثل موضوع سرد ما. في هذا المعنى ، فإن ما يسمى التاريخ الحدثي يتعلق بالسرد وبالتسلسل السببي للأحداث ليستبعد أي بحث بشأن تأويلها ضمن إطار أكثر اتساعا وأكثر عمومية [214].17"

لقد كشف ريكور عن وجود تقارب بين الهجوم على السرد من قبل اتجاه القانون الشامل والهجوم على الحدث من قبل اتجاه التفسير الوضعي للتاريخ عند مدرس الحوليات . لكن إذا كان أفول السرد يرجع إلى القطيعة الابستيمولوجية بين التفسير التاريخي والفهم السردي حسب النزعة الوضعية والى استبدال الفرد الفاعل في حقل التاريخ بالواقعة أو الحادثة الاجتماعية الكلية فإن أفول الحدث مرده بعض الافتراضات المضللة المتأتية من الحس المشترك ومن تداول تعريف اعتيادي للتاريخ بوصفه معرفة بالماضي ونسبة عالم الأحداث الى فاعلين إنسانيين والخلط بين الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية. إذا أسقطنا المعنى التاريخي للحدث من الحساب فإننا لا نقدر على وضع هذا المصطلح في ما يعيشه الملاحظ ومجموعته وكل ما يقع على الأرض من تغيرات قبل ظهور الإنسان يمكن أن يسمى أحداثا طبيعية لا تقل قيمة عن الأحداث البشرية، وبالتالي يمكن التعامل مع بعض الأحداث الفيزيائية على أنها أحداث تاريخية هامة بالنظر إلى طابعها الفجائي واللاّمتوقع. فإذا ما أخذنا الحدث في معناه الأول أو الواسع فإننا نضيف اليه محمولا زمنيا وننزله ضمن ديمومة مهما كانت ضئيلة. لقد تبوأ مفهوم الحدث في الاختصاصات التاريخية مكانة هامة في السجال المنهجي المعاصر وبرز ذلك بشكل لافت عند اللقاء الذي تم بين التاريخ التجريبي والتاريخ الوضعي ونتج عنه التمسك بالإرادة الموضوعية والوفاء للطابع الحدثي. لكن البحث التاريخي توجه بعد ذلك على خطى مدرسة الحوليات عند بلوخ وبروديل وفيفر نحو بناء تاريخ اجتماعي

[214] Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, édition Nathan, Paris, 2009, p121

وأنثربولوجي وذلك بتحيين البنات والروابط التي تصل بين الأحداث وتعرضها في شكل منسق ومنظم وتسهر على استمراريتها وتعاقبها. غني عن البيان أن الحدث يظهر اذن باعتبار ه حثالة التاريخ يعيش وقتا قصيرا دراماتيكيا ولكنه يتميز عن الديمومة الطويلة للتيارات العميقة للواقعة التاريخية التي تحدث عنها بروديل في كتاباته عن التاريخ وتطرح مشكل العلاقة بين السلسلة الزمنية المنفصلة التي تطرح عند فوكو ضمن سببية موجودة بين سلسلة الأحداث ومختلف الأبعاد المتنوعة المتكونة للواقعة الاجتماعية. ولا يهم مسألة ظهور الحدث بوصفه نتيجة السطح أو متأثر ببني مجهرية وعميقة بل الأهم هو السببية التفاعلية التي تربطه بالتاريخ الثقافي والاجتماعي وخاصة حينما يتعلق الأمر بتأثير الأحداث على تاريخ الذهنيات وتبدلها بين الشرق والغرب18[215]. كما ينطوي مفهوم الحدث حسب بول ريكور على تأكيدات أنطولوجية وابستيمولوجية:

- الانوجاد المطلق والفعل الإنساني الماضي بإطلاق والآخرية المطلقة : الحدث التاريخي هو ما حدث فعلا في الماضي. غير أن خاصية ما حدث أصلا تختلف بشكل جذري عما لم يحدث بعد وبهذا المعنى يعتبر ما حدث في الماضي خاصية مطلقة مستقلة عن محاولة إعادة بنائها راهنا.
- التعارض بين فرادة الحدث غير قابلة للتكرار بكلية القانون وشموليته، والتعارض بين العرضية العملية والضرورة المنطقية ، ووجود فجوة كبيرة بين الحدث والنموذج الثابت أو الذي يتم إنشائه.

يترتب عن ذلك أن الحدث هو ما يقع مرة واحدة فقط وإذا أمكن تتكرره في المستقبل فسيكون على نحو مختلف أو في شكل ملهاة أو مأساة مثلما تذهب الى ذلك فلسفات التاريخ عند هيجل وماركس.

لقد جعل بول ريكور من مفهوم الحدث محكا لاختبار قدرة السرد على المساهمة في تجديد المعرفة التاريخية وفحص مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية وخاصة مدرسة الحوليات في نقد تاريخ الأحداث والوقائع واكتشف تزامن أفول السرد مع أفول الحدث وذلك بسبب استبدال الفرد الفاعل بالواقعة الحدث.

" لا يمتلك السرد بالنسبة الى هؤلاء المؤلفين إلا خاصية تتالي الأحداث episodic ، إذ لا يرون فيه خاصية تصورية. وذلك هو السبب الذي جعلهم يحدثون قطيعة إبستيمولوجية بين التاريخ والسرد."19[216]

لقد تم تعريف الحدث التاريخي بأن ما وقع فعلا في الماضي وما يختلف جذريا عما لم يحدث بعد وتم اعتبار علم التاريخ العادي معرفة أحداث الماضي واهتم المؤرخون بنسبتها لفاعلين انسانيين مشابهين. لم يعد الفرد موضوع التاريخ بل الواقعة الاجتماعية الكلية وبالتالي تم رفض فكرة الحادثة التاريخية بوصفها قفزة زمانية ولم يعد العالم تاريخ الأحداث تندلع فيه الأحداث مثلما تندلع الانفجاريات والمعارك. لقد

[215] *Les notions philosophiques,* événement, Editions PUF, Paris, 1990, p906-907.

[216] بول ريكور، **الزمان والسرد، القسم الأول**، مصدر مذكور، (بتصرف في الترجمة) ص226.

خاضت مدرسة الحوليات صراعا منهجيا ضد أسبقية الحدث وضد أسبقية الفرد وضد أسبقية السرد ورفضت المنزلة السردية للتاريخ وأن يكون تاريخ الأحداث تاريخا سرديا ولم تقم بالجمع بين الواقع التاريخي والخيال السردي بل جردت التاريخ السردي من أي قيمة وأسندت للأحداث وظيفة مرور الأفراد وصعودهم وهبوطهم وبالتالي جعلت الأفراد حاملين التغيير الاجتماعي مجرد ضحايا للأحداث التاريخية. لقد طرح كل من فرنان بورديل ومارك بلوخ ولوسيان فيفر مشكل كتابة التاريخ بين الذاتية والموضوعية وبحثوا عن العلاقات السببية بين الأحداث ودرسوا قضية "هذا الشيء حدث بسبب هذا الأمر" ولكنهم لم يفترضوا وجود الأسباب بشكل مسبق بل بحثوا عنها في الحقبة الزمنية الطويلة والزمن الجغرافي العام.

غير أن ريكور ينقد هذا التوجه في تفسير التاريخ ويعود الى المغمور في أعماق التاريخ والحقبة الزمنية القصيرة والواقع الجزئي والبطيء والاستعارات التي تعبر عن العذابات الحيوية للأفراد الفاعلين بصمت. ان ابستيمولوجيا التاريخ التي يعتمدها ريكور تحرص على التمييز بين الأسباب والقوانين وبين النماذج والبنى اللاّزمنية التي تحدث عنها شتراوس وغزارة الحياة وحركيتها في حقبها الزمنية المختلفة ووقائعها المتكررة فارقيا. غير أنه يقاوم فكرة البنية الساكنة التي تمتص العرضي وتسلسل التاريخ ويعترض على الحقبة الطويلة التي تجرد الحدث من فرادته الكارثية ويرفض أن تكون فرادة الحدث متأتية من عدم قابليته للتكرار ويدمج الحبكة في الحدث ويقر بأن الحدث الانفجاري القصير والعصبي يسهم في تطور الحبكة. لقد تمسكت مدرسة الحوليات في اطار نظرية التاريخ الجديد بالتحرر من قبضة الأحداث وأكدت على الاستمرارية ضد تاريخ الأحداث وبحثت عن الحقب الزمنية الطويلة في الجغرافيا (المتوسط) والاقتصاد (الأزمة العالمية) والسياسة (الثورة الفرنسية) حرصا منها على قيادة الأحداث وإبقاء التاريخ تاريخيا. على خلاف ذلك يحاول ريكور أن ينقذ الحدث العرضي المعزول وذلك ببناء وساطة رمزية بين البينة والحال وبين التاريخ التقليدي والتاريخ المتسلسل وبين الوثائق والوقائع وبين الأفعال الفردية والكميات الاجتماعية وبين التحليل الكمي والبعد الكيفي وبين زمن صناعة الأحداث وزمن رواية الأحداث. يجب على التاريخ لكي يظل تاريخيا عند ريكور أن يتعقل التغيرات البطيئة التي تنتجها أشباه الأحداث ويعتبر من تحولات البنى وتأثيرات الظروف المادية والعلاقات الاجتماعية ويتفادى الوقوع في الغربة والانفصال بالجمع بين علم الدلالة البنيوي وبلاغة أشكال الخطاب وبين التفسير السببي والتفسير الغائي. لقد أدى هجوم أنصار نموذج القانون الشامل في الفلسفة التحليلية ضد الفهم وهجوم مؤرخي الحقبة الطويلة في كتابة التاريخ الفرنسية عند مدرسة الحوليات ضد الحدث الى أفول السرد والتسليم بان مصره محكوم بمصير الحدث وذلك لعدم قابلية الفهم للاختزال الى التفسير وتقوض امكانية استمداد التاريخ من السرد. لقد استفاد ريكور كثيرا من مغادرته المنهجية لمدرسة الحوليات عند المؤرخين الفرنسيين إلى ابستيمولوجيا التاريخ الصادرة عن الوضعية المنطقية التي تهتم بالمعياري أكثر من الوصفي وتتشبث

بوحدة العلم ومن ابستيمولوجيا موريس ماندلباوم والسوسيولوجيا النقدية للايديولوجيات عند جورج دوبي ودي توكفيل. ولقد ساعده كل من أرسطو في نظرية التراجيديا في فن الشعر وفلسفة التاريخ النقدية في ألمانيا عند ماكس فيبر ونماذجه الإرشادية أو أنماطه المثالية وبول فين على إعادة الحبكة إلى التاريخ. كما رجع إلى بول فيين في كتابه أزمة المعرفة التاريخية وعمله الجبار حول ميشيل فوكو والثورة التي أحدثها في منهجية مقاربة التاريخ وتوقف عند موضوع التاريخ بوصفه رواية مطابقة للحقيقة واستنتج عدم وجود التاريخ من تاريخية الأشياء طالما أن التاريخ ليس وقائع ولا معيارا هندسيا بل حبكة روائية20[217]. لقد أدى التساؤل عن المنزلة السردية للتاريخ الى امتحان المنزلة العلمية للحدث على وجه التحديد وبالتالي تم التوقف عن فهم الأحداث بوصفها المبادئ الذرية للتغير التاريخي وزاد الاهتمام بالأحداث الجزئية التي وقعت في الماضي التاريخي ولم يتم ذكرها في الأخبار الرسمية والشهادات الموثقة والسير الذاتية للشخصيات المحورية التي بقيت تتحرك في الفرضيات الكلية وتم اغفال التفاصيل والوقائع الجزئية.والحق أن " الشيء الأساسي هنا هو أن شيئا ما يحدث....إلا أن المرء ليس بإمكانه أن يصف على نحو ملائم ما يحدث هنا باعتباره معرفة متقدمة لماهو موجود...ذلك أن هذا الحدوث يعني تفعيل وفاعلية مضمون التراث بإمكانية دلالته وتصاديه المتسعة باستمرار عن طريق الذين يتلقونه"21[218]. لكن لماذا استنجد ريكور بالإنشائية والإيتيقا السردية محاولا توجيه مرافعات من أجل الدفاع عن الحدث؟

3-دفاعات عن الحدث:

" نحن لا نعيد كتابة التاريخ نفسه بل نكتب تاريخا آخر...والتاريخ غير محكوم بأن يظل ميدانا للصراع بين وجهات النظر التي لا يمكن التوفيق بينها."22[219]

توجد هرمينوطيقا الوضع التاريخي في القسم الثالث من كتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان وتندرج ضمن ما يسميه بول ريكور بالغفران الصعب وتأتي بعد فنومينولوجيا الذاكرة وابستيمولوجيا المعرفة التاريخية. في هذا السياق تتنزل هرمينوطيقا الوضع التاريخي ضمن ما يسميه ريكور "نحو فنومينولوجيا الوعي التاريخي" والتي جعلت الوعي التاريخي يصبح وضعا تاريخيا وتضم لحظتين متكاملتين يقوم بالتمييز بينهما بوضوح هما : "الهرمينوطيقا النقدية" من جهة و"الهرمينوطيقا الأنطولوجية" من جهة أخرى[220]. لقد شيد ريكور هذا المشروع على أساس التحليل الهيدجري للتجربة الزمانية للدازاين من جهة وأقام عدد

[217] بول فيين، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة ابراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، طبعة أولى، 1993، ص71.

[218] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار أويا ،طرابلس ، ليبيا ، 2007. بتصرف، صص597-598.

[219] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، مصدر مذكور، ص190 .

[220] Escudier Alexandre , l'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur, in *Archives de philosophie* Recherches et documentations, Tomes 74, cahier4, octobre-décembre 2011,pp581-597.

من الخصومات الجوهرية مع الإطار الهيدجري من منطلق ابستيمولوجي عرفاني وذلك بغية فتح النظر على الحقل العملي الإيتيقي والتفكير في الفلسفة المعيارية للفعل وما تغنمه من المرجع السردي للتاريخ.24[221] على هذا الأساس يحاول ريكور تقييم صنعة المؤرخ بالاعتماد على نقد كتابة التاريخ الفرنسية والابستيمولوجيا الوضعية الجديدة وبالرجوع إلى فلسفة التاريخ النقدية الموروثة عن دلتاي وريكرت وتوينبي وماكس فيبر وهنري مارو ويتحرك ضمن رفضه لفلسفة التاريخ والطبيعة السردية للتاريخ ولكنه يعيب على مدرسة الحوليات الوقوع في التعقيد وعدم مناقشة نماذج التفسير والتسليم بصحة النتائج ويسعى الى تبديد مسلمة الحس المشترك التي تقول بأن الأحداث التي وقعت فعلا ذات طبيعة مطلقة ومختلفة بشكل جذري عما لم يحدث بعد ويحاول أيضا أن يقلص الفجوة بين ادعاء الموضوعية والتجربة المعيشة غير قابلة للتكرار. إن الحدث العائد في نهاية القرن العشرين ليس ذلك الذي نقده بروديل وتم وضعه على هامش التاريخ من قبل الجيل السابق بل المكون الإبداعي الذي يتعارض ضروريا مع الزوج المفهومي البنية – الحدث ويغتني بالسرد والاستعارة والحبكة والخيال الخلاق ويتحرك على أرضية إنشائية ويثمر الابتكار الدلالي . في هذا الصدد نجده يصرح:"مادام المؤرخون متورطون في فهم الأحداث الماضية وتفسيرها ، فلن يمكن المصادقة على حادثة مطلقة عن طريق الخطاب التاريخي ، فالفهم - حتى فهم شخص آخر في الحياة اليومية - ليس حدسا مباشرا ، هو دائما أكثر من مجرد تعاطف بسيط ، بل هو دائما إعادة بناء."25[222] والحق أن صنعة المؤرخ ليست معرفة موضوعية بالماضي تقوم على تصنيف الوقائع وسرد الأحداث وإنما هذه العملية هي عامل تشويش يضاف إلى الماضي الذي يراد إضاءته وتشتغل على الأسئلة التي يطرحها المؤرخ على الماضي يتشابك فيه الذاتي بالموضوعي والعرضي بالقانون بغية إعادة خلقه افتراضيا ولا تثق العملية التحليلية على الوثيقة والأرشيف ولا تعتمد الشهادة بل الخيال والاستعارة وبناء الحبكة والسرد. لكن ما الذي يبرر استمرار اعتماد المؤرخين على الشكل السردي على الرغم من وجود منهج التفسير بواسطة القانون والتعويل على الوثيقة المادية والمكتوبة والشهادات المسموعة والمرئية ؟

في هذا الصدد يتميز نقد التاريخ الحدث بثلاثة خصائص وضعها بول ريكور موضع تظنن هي كالآتي: 1-علم الأشياء الفريدة غير قابلة للتكرار، 2- أولوية السياسي،3 -أولوية علم النفس الفردي. لقد كشف ريكور عن الطابع التكراري لماهو غير فريد وعن تحكم الاقتصادي في ماهو غير سياسي وعن عقم الجوانب غير النفسية. لقد قامت مدرسة الحوليات بترتيب الأحداث وفق البارادايغم الألسني والأنساق السنكرونية التي تمنح أحداث الكلام والأبعاد الدياكرونية معقوليتها عند جاكبسون ودي سوسير

[221] Escudier Alexandre , l'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur, in *Archives de philosophie*,op .cit.pp581-597.

[222] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول. مصدر مذكور، ص.157.

وهجالمسلاف وتروبتسكوي . لقد حاول هذه المدرسة بناء جسر يربط بين الألسنية والتاريخ مثلما فعل شترواس في البنى الأولية للقرابة سنة 1949. كما تخلى بروديل عن الباراديغم القديم واستبدله ببراديغم جديد وضع التواريخ المتكررة بشكل مستمر في محيط جغرافي شبه ثابت مثل البحر الأبيض المتوسط وجعل فكرة الافتراض conjecture تتفوق على فكرة البنية ضمن صراع الذهنيات على صعيد الاقتصاد والسياسة والثقافة والمجتمع وفسر وقوع الأحداث بواسطة البنى والافتراضات وجعلها تعبر عن تجليات القطائع التي تحصل في التوازن وفي الترتيبات. التاريخ غير الحدثي الذي يستعمل البنى والافتراضات غير المستقرة يسمح بوقوع اللاّمتوقع والعرضي ويستدعي الحدث بوصفه لمكون الثالث الى جانب البنية والافتراض.عدما يمر الحدث الى مرتبة ثالثة بعد البنية والافتراض فإن منزلته الابستيمولوجية تتغير ولا يبقى مجالا لادراكه أو حتى سرده لأن المسرودات هي مصادر ووثائق ضمن أشياء أخرى لامتناهية. كما يتحرك الحدث في دائرة البناء والتكوين ، انه أمر يبنى وذلك لأن البنى والافتراضات نفسها تبنى أيضا، وحصل على منزلة اللاّإستمرارية الكاشفة والمتجلية. الهام هنا هو بقاء مقولة الحدث عتيدة ومنيعة عن التلاشي والتدجين inexpugnable. اذا كانت الثورة التي تحدث في المجال السياسي هي تغيرات طارئة ومفاجئة في البنية وانقلاب الميولات ضمن حقل الافتراضات فإن بروديل طابق بين الحدث والايجاز brièveté بالمقارنة مع الحقبة الطويلة التي تستغرقها البنيات والافتراضات. بعد ذلك يعمل ريكور على استخراج الخلفية التي تقف وراء الترددات حول عودة الحدث ويشير الى المزالق الثلاثة المذكورة في السابق وهي طرافة لا تقبل التكرار والأولوية المتكررة للتاريخ السياسي والأولوية المفرطة للناس العظماء في التاريخ العالمي. يبدو أن البنيات والافتراضات التي تطرحها النظم الشمولية هي في حالة من عدم الثبات والنزاعية بحيث سمحت للحدث بأن يكون المقولة المهيمنة. لقد عاد الحدث مع انتشار السياسة الدراماتيكية التي تجمع بين التشييد والتحطيم . في السياسة يبدأ شيء معين مثل السلطة الجديدة والهيمنة الجديدة وينتهي شيء آخر مثل ضياع الحروب والتضحية بالناس على أساس التمييز العرقي وتتفكك امبراطوريات وتتكون أخرى. من المعلوم أن السياسة هي وحدها القادرة على تعريف الحدث المحض وذلك لقربها من الأشياء التي تظهر وتختفي. لكن الحدث لا يضاف من الخارج مثل البنية والافتراض بل يتشكل في الداخل ويقع ضمن العناصر المكونة. من هذا المنطلق يظل الحدث لغزا وفريدا لا يمكن تكراره في المجال السياسي وتظل الأحداث السياسية هي الأحداث التاريخية الأبرز بالمقارنة مع الأحداث الاقتصادية والأحداث الثقافية والفنية والاجتماعية. ان اختزال الحدث من قبل بعض المؤرخين من مدرسة الحوليات جاء نتيجة محاولة العلوم الإنسانية استلهام ومحاكاة النماذج الوضعية واستيراد مناهج العلوم الطبيعية والصورية وقولهم بالحتمية والتحكم وإمكانية التنبؤ. لقد اقتضت الضرورة السردية أن يتصل الحدث بحركة التشكيل والتحبيك ويقلب عرضيتها واحتماليتها الى فعل حاسم يغير شكل التاريخ ويوجه الكلية الزمانية ويسمح بإمكانية قدوم مجموعة من الأشياء ومجيء بعض الوقائع بطريقة مغايرة وبالتالي

ينقطع عن تلبية انتظارات المتلقين ويحمل إلى العالم الكثير من المفاجآت المدوية والاعتبارات الثمينة وغير المعهودة. لقد تعامل ريكور في كتابه "عين الذات غيرا "26[223] مع الحدث بوصفه منبع التنافر ولكن تلك المنزلة التي منحها اياها كانت انتقالية وثانوية اذ ما لبث أن أعلى من شأنه مجددا وضمه الى مسار التحبيك السردي الذي يتيح امكانية التحكم والتوجيه للتنافر عن طريق بناء التوافق وبلوغ نوع من الضرورة السردية. هذا التصور للحدث بوصفه عنصر من العناصر التي تتكون منها الحبكة يسمح بالتمييز بين السردRécit والشعرPoésie بالنظر الى ما يحدثانه من تأثرين مختلفين على القارئ وبالانتصار الى الطرف السردي على حساب الطرف الشعري وذلك بحكم تفوق اعادة الوصف الإستعاري في حقل القيم الحسية والعاطفية والجمالية والايتيقة ودور وظيفة المحاكاة السردية في التأثير على حقل الفعل في التاريخ والقيم الزمانية. إذا كان الشعر يمنح الى المتلقي قيمة تأثيرية وعاطفية ويسمح للعالم بأن يكون جديرا بالسكنى فإن مسلك السرد يوفر له قيمة إيتيقية وجمالية ويساعده في الاختيار التفضيلي والمداولة بين عدة ممكنات وذلك لما تختزنه النصوص السردية من طبيعة قصصية تساعد على إدراك الحدث التاريخي والتأثير في الأفعال27[224]. بناء على ذلك تمكن مهمة السرد في تقديم تفسير وإعطاء معنى للحدث التاريخي الذي يقوم بإعادة تشكيله بواسطة الحبكة ولكنه يتفادى طرح مسألة وسائل وغايات المؤرخ ويسمح للحدث بالانفلات من قبضة الإدراك الذاتي والتصور القبلي ويركز فقط على تقاطع المؤلف والقارئ وعلى جدلية التاريخ والقصص. بيد أن عملية إدراك الحدث أثناء حدوثه advenue وحدثانه avènement والتقاط طابعه الجديد بشكل جذري هي تجربة هرمينوطيقية بامتياز ترتكز على إعادة تنزيله ضمن حلقة تأويلية محايثة للبعد الحدثي. على هذا الأساس يقوم الحدث بإنارة سياقه الخاص به وتشييد العالم دون أن يحصل على معناه من ذاته ودون أن يضفي المعنى على ما يحدث بل يكتفي بمرافقة حدوث الحدث والشهادة عليه دون التدخل في اتجاه مساره والتأثير على مضمونه ويقبل على مواجهة اللاّمعنى ويتعقل الانفعال الذي يوجد في ما وراء المعنى ويبذل الجهد من أجل تفسيره وكتابته دون استباق عملية اكتماله وتحديد مقاصده ومراميه. تبعا لذلك الى أين يتجه الحدث التاريخي في الحقبة الفلسفية المعاصرة مع بول ريكور؟ وماهي الإجراءات المنهجية المغايرة التي يمكن استعمالها في كتابة الحدث دون الوقوع في أخطاء البنيوية؟

3- عودة إلى الحدث وإنشائية المصير:

[223] Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.pp169-170.

[224] Ricœur (Paul), *Temps et récit 1,* édition du Seuil, Paris, 1983.p,13.

"ان الحدث يستعاد في نهاية كل محاولة للتفسير بوصفه بقية تتخلف عن كل محاولة من هذا النوع...، بوصفه تنافرا بين البنى التفسيرية ، وأخيرا ، بوصفه حياة البنى نفسها وموتها"28[225].

يمتلك الحدث أهمية في المجال الطبيعي عندما يكون غير متوقع وطارئا وجديدا وينبثق بشكل مفاجئ ويقترن بالمصادفة ويخترق الحتمية الموضوعية ويفلت من رقابة التنبؤ العلمي ولكنه يتحول إلى أمر غير محتمل حينما يشوش على المجرى العادي للتاريخ ويتسبب في السقوط السريع للدول وتترتب عنه تغييرات جوهرية في المجتمع ويقترن بالانقلابات والثورات والأعمال العبقرية للأفراد والمجموعات. لكن إذا كان التاريخ التقليدي قد تعامل مع الحدث باعتباره ظاهرة عرضية ضمن نظام الكون وزبد الزمن واقتصر على سرد الحروب بين الجيوش ودسائس في قصور الملوك فإن التاريخ الجديد قد أعطى للحدث أهمية كبيرة واعتبره محركا رئيسيا للتيار وخروج عن المألوف الحتمي ونظر إليه من زاوية العواقب29[226]. لقد تحققت عودة الحدث في محاور ثلاثة ويلعب الحقل التاريخي دورا هاما في هذه العودة. ولهذا السبب ينقد ريكور ههنا نظرية حيلة العقل الهيجلية التي تسلب أي فاعلية للذوات في مجرى التاريخ ويتهم علم نفس الشخصيات بالتقصير في فهم منزلة الفاعلين الاجتماعيين في التغييرات الكبيرة التي تطرأ في التاريخ وحجم المعاناة التي يكابدها الناس العظام. لقد استنجد ريكور بمفهوم الحبكة لكي يضيفه الى علم السرد ويعطي قيمة للفاعل في التاريخ ويبحث عن التاريخ السردي وسرد التاريخ بطريقة تعطي قيمة للأشخاص الأقل أهمية بل يمنح معنى للطبقات والقوى والمجموعات المتصارعة حول البرامج السردية. لقد أدمج ريكور بصورة جدلية وضمن مقاربته المنهجية التعددية كل من النصية الأسلوبية والألسنية العرفانية لكي ينحت شعرية سردية قادرة على تقديم تقنيات الكتابة الفلسفية النقدية للأحداث التاريخية وحاول التأليف بين المعنى sens والانفعال émotion وبين التفسير والفهم في حركة تأويلية واحدة. على هذا النحو يعرف ريكور الحدث السردي من خلال صلته بعملية التشكيل ذاتها ويدمجه ضمن البنية غير الثابتة للتوافق المتنافر التي تختص بها الحبكة في حد ذاتها ويرى أنه مصدر انبثاق التنافر في مرحلة أولى ومصدر التوافق الذي يدفع حركة التاريخ الى الأمام في مرحلة ثانية وذلك بقلب الاحتمال الى ضرورة سردية وجعل المفاجئ أمرا منتظرا وتحويل المداهم الى شيء يمكن تحمله وفهمه ضمن مسار التاريخ30[227]. إن عملية إعادة تكوين التاريخ السردي على قاعدة البحث التاريخي أفضت الى العودة القوية للسياسي في حقل الدراسات التاريخية وذلك بسبب الكوارث والحروب العالمية والنظم الشمولية والأزمة الاقتصادية. في الواقع ما يسعى إليه ريكور هو تجديل العلاقة بين البنية والافتراض

[225] بول ريكور، **الزمان والسرد ، الجزء الأول** ، مصدر مذكور، ص350.

[226] موران (أدغار)، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي، كلمة ، أبو ظبي، طبعة أولى 2009،صص244.245

[227] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, op.cit.p1.

والحدث ضمن نظرية في التاريخ تمنح الحدث المنزلة التي يستحقها ولذلك نراه يعود ، وهي من المرات القلائل، إلى مقال لأدغار موران الذي نشور في مجلة إتصالات communications الصادرة عن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام 1976 ولكي يناقش أطروحة ليفي شترواس حول تفاهة الحدث l'inanité ويضبط دوره الهام في العلوم. لقد قامت العلوم باختزال الحدث الى عناصر بسيطة ضمن نسق او سلسلة منطقية وفق جملة من الحسابات الاحتمالية ولقد بين أن الكوسموس هو كون وحدث وتفطن الى أن الكون هو حدث في الحالة المحضة ،أما في التاريخ فإن الناس ما انفكوا يكثرون من الأحداث وذلك بانتاج الأنساق المعقدة والمفتوحة والمتحركة. كما لا يخفي ريكور إعجابه بالجدلية بين النسق والحدث وبفكرة الحدث الذي يحول الضجيج الى معلومة والحدث الذي ينظم النسق وبالتالي لا يمنع الحدث النسق من التنظيم بل يساهم في اكتماله واشتغاله. يظهر الحدث على أنه النقطة التي تتكثف فيها القوى الاقتصادية والديمغرافية والاجتماعية والروحية. ان المؤرخ هو فاعل ومتأثر بالتاريخ وما يحدث للناس يكون بسبب ما ساهموا في حدوثه ولكن علم التاريخ المتكون والمسرود من طرف المؤرخين هو جزء من التاريخ الفعلي الذي يتعلق بالناس جميعا وليس بالمؤرخين لوحدهم . إن الحدث يختزل مكانة بارزة في الزمن التاريخي حيث تجتمع الذاكرة بما انقضى وانتظار ما قد يأتي وانبثاق الحاضر الذي يقوم به ويخضع له الفاعلون في التاريخ والمتأثرون به. إذا كان الحدث عنيدا وعتيدا في علم التاريخ فلأنه في التاريخ الفعلي ما يصنعه الناس ويتأثرون به. وبهذا المعنى يتقاطع في الوعي الفردي الذي يتحقق في الحاضر الحي كل من ذاكرة الماضي وانتظار المستقبل. تبعا لذلك يتقاطع حسب روبارت كوسولاك في حدوثية التاريخ كل من فضاء التجربة وما تحيل اليه م ماضي متجسد في تجربة الحاضر وأفق الانتظار وما يمثله من الاهتمام بالآتي ويعطي توجها نحو الحاضر في حد ذاته. ان الحدث الذي ينبثق يجمع بين الدلالتين الكبيرتين لمفردة التاريخ وهما سلسلة من الأحداث بصدد التشكل وسرد الأحداث بواسطة الذين لم يعاصروها ولم يساهموا في تكوينها31[228]. بعد ذلك ذكر ريكور الحدث الخارق للعادة في الجزء الثاني من كتابه الزمان والسرد الخاص بالتصوير في السرد القصصي وذلك عند حديثه عن تصور الزمن في السرد القصصي وبالتحديد في الفصل الثالث المعنون الأدب السردي ضمن تقصي لموضوع محاكاة الفعل والتي قسمها إلى ثلاثة محاور هي الشخصية والحدث والفكر. ويعادل الحدث الخارق للعادة انقلاب الحظ لدى أرسطو ويدل على شدة الإيقاع ضمن تقدم الحبكة في سردية شعرية تتخذ النص ولا الجملة مجالا لنشاطه التأليفي ويتحرر من نظام تسمية الأزمنة النحوية في علم اللغة النصي وتوثق الصلة مع التحبيك داخل زمن القصص الخيالي المستقل عن الزمن المعيش. كما سعى بعد ذلك في كتابه الزمان والسرد في القسم الثالث الزمن المروي الى ازالة التعارض بين الزمن الكوني والزمن المعيش عبر الخروج عن النظرة الهيجلية للتاريخ والتخلي

[228] Ricœur Paul, le retour de l’événement, op.cit.pp.34-35.

عن تصوره للمؤرخ بوصفه المستحوذ الأول على الأحداث واستفاد من النقد الهيدجري للزمن المعيش وجعله تمفصل التاريخ في إطار اختصاص علمي أمرا عسيرا. بيد أن ريكور يستبدل اقبالية الحدث ببعدية الأثر ولا يذكر فكرة الحدث إلا مرتين فقط حينما تعرض إلى خفاء الزمان عند كانط وعدم ظهوره(في تعارض مع عزم هوسرل على إظهار الزمان في مستوى الوعي الباطني) والطبيعة غير المباشرة لكل الأحكام المتعلقة بالزمان في فصل الإستيطيقا المتعالية من نقد العقل المحض ضمن مماثلات التجربة ومبدأ توالي الزمان بما يتناسب مع قانون السببية. " توال يعطي معنى لفكرة الحدث بمعنى أن يحدث فعلا شيء ما... يؤكد ريكور على فعل يحدث تماشيا مع المماثلة الثانية :" كل ما يحدث أي يبدأ بالوجود، يفترض شيئا يتابعه استنادا إلى قاعدة معينة"32[229]. لقد نقد ريكور التصور الهيدجري للزمانية كما جاء في كتاب الوجود والزمان ودخل في مواجهة مباشرة في فصل من كتابه الزمان والسرد معنون بالطابع المعضلي للزمانية ولكنه أثنى على الصالة الفنومينولوجية للتحليل الهيدجري للزمان وأشاد بخروجه من قبضة ذاتية أوغسطين وهوسرل وكسمولوجية أرسطو ولكنه أخضعه الى مساءلة صارمة فكك مسلماته الضمنية بطريقة بارعة وركز في نقده على نقطتين حاسمتين هما:

1- الأولوية المعطاة للوجود من أجل الموت التي تتعارض مع تهاون سبينوزا مع الموت وإشادته بمفهوم الأبدية Eternité وإعطائه أولوية مطلقة للحياة وما تنظر له حنة أرندت من أولوية مطلقة لحدث الولادة Natalité.
2- لقد عانى التصور الشعبي للزمان ضمن التصور الهيدجري لتناهي الزمانية من معضلة خانقة بذلت فرنسوا داستير جهودا مضنية بغية الخروج منها دون جدوى تتمثل في تغييب الالتفات الى الزمان الطبيعي الكوني وعدم الاهتمام بسرد الأحداث الهامة التي وقعت في الزمان التاريخي. لقد استخف هيدجر مثله مثل هيجل وأفلاطون بالسرد ولم يتفطن إلى وظيفته الإيتيقية وظل ثابتا على نظرته الأنطولوجية الأساسية وسالكا الطريق القصير الذي يستجيب فيه لنداء الوجود.

لقد حاول ريكور الخروج من التعارض بين الزمان الموضوعي والزمان المعيش باتخاذ مسافة نقدية مع اشكالية الزمان الأصلي والأصلاني التي تلازم أصلانية الوجود من أجل الموت وأبدع مفهوم الزمن المروي ضمن تثمين للأدوار الايتيقية التي يؤديها السرد وبتعبير أكثر دقة في الرؤية الريكورية القص. من هذا المنطلق قام ريكور بنقد الرؤية العلمية للتاريخ (السرد التاريخي) بوصفها الاختصاص الذي خاض فيه المؤرخون في أعمالهم وأقوالهم والأحداث الجزئية التي اهتموا بها (بروديل) منتبها الى الفارق بين القول والفعل وبين الادعاء والواقع فيما يسجلون واجتهد في رفض الحدة الأنطولوجية التي مارستها البنيوية حينما أحالت الخطاب الأدبي الى ذاته وحرمته من الرجوع إلى العالم الخارجي وفي تثمين دور

[229] بول ريكور، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، القسم الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص76.

الاستعارة الحية في بناء الحقيقة المجازية والاعتماد على الاستعمال الشعري للخطاب وتعميق التساؤل حول الحضور اللافت الذي يتميز به البعد السردي في ضمنياته الإبستيمولوجية والأنطولوجية والإيتيقية. لكن ما الذي يرتبط التواريخ المختلفة فيما بينها وخاصة السرد التاريخي والسرد القصصي والتاريخ الحدثي؟ ألا يساهم السرد الخيالي في اثراء التجربة البشرية عن الزمان ويتدخل في صيرورة وقوع الأحداث؟ وكيف يمكن لقصص خيالية أدبية أن تقبض على أحداث تاريخية واقعية وأن تصنع أحداث وتعلم الانسان بعض العبر والحكم وتغير من نظرته الى العالم وتؤثر في وجهة التاريخ ومظهر العالم؟

بأي معنى يعتبر الاهتمام بما يجعل الزوج المفهومي التفسير –الفهم للسيرة الذاتية شيئا آخر مغاير للتكهن في الذكاء السردي وينحت علما له قواعد مضبوطة ويلتزم بخيار ايتيقي يصدق في قوله لأحداث الماضي؟ ثم ماهو هذا الماضي التاريخي الحاضر فينا والذي يحاول المؤرخ دوما تذكره ويعيد بناء أحداثه سرديا ؟

إن المجهود التأصيلي الذي قام بهر يكور في الزمن والسرد يتنزل ضمن محاولات الفلسفة المعاصرة التقاط الحدث ضمن رؤية هرمينوطيقية فنومينولوجية تدخل السرد في عمل المؤرخ وتقحم التاريخ في السرد الخيالي وتسعى الى ترميم الذاكرة وانتشالها من هيمنة التراث السلطوي وإجراءات النبذ والمعاقبة وتستثمر النسيان في وظيفته الايجابية قصد تخطي الذاكرة المجروحة والمهانة من طرف سياسات الهوية.

لا يعتمد عمل المؤرخ عند ريكور على حدث واحد مهما كان عظيما ولا يتوقف عند شاهدا واحدا مهما كان صادقا ولا تمثل الوثيقة النادرة أية قيمة ابستيمولوجية في عمله مثلما يقول بذلك بول فين وريمون أرون بل يقترن العمل الجاد عنده بسرد التاريخ والتحري التجريبي وصناعة الحبكات وروايتها ويعمل على اعادة بناء الظاهرة عبر الوفاء بالالتزامات الأخلاقية (الدين) التي توجه الحياة البشرية برمتها. في الواقع، مهما كان الحدث خاصا واستثنائيا وثوريا ومهما كانت الجدة والطرافة والجرعة النقدية التي يحملها ومهما ادعى القيام بالقلب والانقلاب على ماهو سائد وماهو موجود ومهما تراوح بين الفرادة والتجميع وبين التفكيك والتجسير فإنه قد يفرز نزعة محافظة ويسقط مجددا في التبرير والتقليد ويقوم بتوسيع النظام القائم في المعرفة والسلطة والمجتمع ويكرس النفوذ وسيطرة الذات على الموضوع.

بيد أن البعض يذهب الى أبعد من الحدث ويصعد إلى ماورائه بالتركيز على علاقة الفلسفة بالراهنية actualité بالنظر إلى ما تقطعه الإيتيقا من مساحات التفكير في ما وراء أفعال الأشخاص وما يفضي من اهتمام بماوراء الزوج المفهومي محايثة ومفارقة وبالسير على طريق مختلفة للتفلسف يجعل من الحدث السردي مسألة خلافية تنزله في موضع إشكالي فارقي وتتعامل معه باعتباره مسألة تستدعي التحديد وتهيئ الأرضية وتسوي الوسط قصد الرد عليه وتقوم بتشخيص الحاضنة المفهومية التي تجعل منه مشكلا لا يستدعي حلا بل يطرح تحديات إيثيقية وانتظارات ثقافية واستحقاقات أنطولوجية لا غير.

لكن ماهي الرهانات الإيتيقية التي تحرص مختلف المحاولات الفلسفية في كتابة الحدث على بلورتها؟

تسعى الإنشائية منذ قيامها إلى إنجاز تأويل إيتيقي لكتابة الحدث وتحرص على حسن المقام في الوجود وتؤثث امكانية السكنى في العالم بعظمه ولحمه وتبرم عقد لقاء الذات بالآخر بصورة شعرية وجمالية. يلتقي ريكور هنا بفلاسفة كبار على غرار مارتن هيدجر وموريس مرلوبونتي وحنة أرندت وليوتارد ولكنه يخالفهم في عزمه على نحت قول فلسفي مابعد بنويوي يتحرك ضمن أشكال ثلاثة من المحاكاة تحاول اعادة تسجيل النص ضمن سياقه التاريخي باستكمال المقاربة السردية ضمن التجربة الزمانية.

اللافت للنظر أن البعد الايتيقي للسرد يظهر للعيان حينما يتكفل المؤرخ بتذكر المنسي والمهمش والمقصي ويحاول سرد ما تم منعه من السرد والتقاط الحدث الذي ظل مدار الصمت والتكتم وبالرغم من ذلك مازال يحدث بتلك الصورة وعلى نفس الوتيرة من الازدراء والاستبعاد والمعاملة السيئة للمنبوذين من طرف الذات المتمركزة على ذاتها..على هذا النحو يتحول سرد الحدث الى طريقة للانعتاق من الهيمنة وشكل من المقاومة المضادة للعنصرية وآلية للظفر بالاعتراف المتبادل بين الدولة والمجتمع وبين الثقافات وتنتهي الحكايات الكبرى عن المحرقة والاضطهاد العرقي والحروب الدينية والتمييز الاجتماعي والجنسي33[230]. لقد جانبت أرندت الصواب لما قالت:" النقطة المركزية هي أن الاكتمال الذي ينجزه كل حدث ينبغي أن يتم في أشكال وعي أولئك الذين يعود إليهم بالفعل رواية التاريخ وإرسال معناه ويتجاوزه ، ودون هذا الاكتمال للفكر بعد الحركة ودون التمفصل المنجز بواسطة الذكرى لن يتبقى ببساطة أي تاريخ يمكن أن يروى."34[231] غير أن التأثيرات الإيتيقية في المتلقين التي يمكن أن تنجر عن الكتابة الإنشائية للحدث التاريخي قد تفيض على الأطر الضيقة للمقولات السردية في النصوص الأدبية وتفلت من صرامة أسلوب التفسير البنيوي وتتشبث بالاستمرارية والتواصل والتمازج بين الأنماط بدل الانقطاع والانفصال والتنافر بين الأنواع. بهذا المعنى ينقسم الفلاسفة إلى فريقين :الفريق الأول يعمل على صناعة الأحداث والتحكم فيها قبل وقوعها ويمكن إدراج آلان باديو وجيل دولوز في هذا الإطار. والفريق الثاني يعترف بواقعية الأحداث واستباقها للفكر ويحرص على مواجهتها ويحاول التصدي لها والتقليل من تأثيراتها السلبية ويتم توجيهها نحو تحقيق إنسانية الإنسان ويمكن اعتبار عمونيال ليفيناس وبول ريكور ضمن هذا الاتجاه المناوئ. لكن هل أن تنبثق القصة المروية عن الحدث التاريخي من المخيلة السردية التي يمتلكها المؤرخ أم أنها تظل مطروحة على طاولة التحري التجريبي وتحتاج لإجراءات البرهنة العلمية والمعالجة الحجاجية ؟

[230] Voir Lyotard J.F, *la condition postmoderne,* édition de Minuit, Paris, 1979.

[231] Hanna (Arendt), *la crise de la culture,* édition Gallimard, Paris, 1972.p15.

خاتمة:

"لابد أن يوجد مكان للمستقبليات الماضية حتى في أنطولوجيا الزمن، بحيث يتشكل زماننا الوجودي من تصورات زمنية يؤسسها التاريخ والقصص معا."35[232]

صفوة القول أن حدة الوعي التاريخي تقوم بانعدام التناظر بين الماضي التكون من مستقبليات ماضية والمستقبل المتكون من ماضيات مستقبلية نتيجة تعثر عملية كتابة تاريخ الأحداث والوقائع الحاضرة. لقد أعاد ريكور تحديد هذا المصطلح على النحو التالي:" الحدث هو ما يحدث بكل بساطة. لقد حصل. انه يمرّ ويجري. انه يأتي ويباغت. انه موضع رهان النقيضة الثالثة الكوسمولوجية في جدلية عمانويل كانط 1724-1804: فإما أن ينتج عن شيء سابق بحسب العلة الضرورية واما أنه ينبثق من الحرية، بحسب العلة العفوية"36[233]. هكذا يدعو بول ريكور إلى بناء شعرية كتابة الحدث التاريخي التي تذهب الى ما بعد الوقائع التاريخية وتتميز عن ابستيمولوجيا المعرفة التاريخية التي تثبت نفسها بامتلاك شروط الموضوعية وتتجه نحو الخاصيات الجزئية للحقيقة وتتحرك على أرضية القطيعة الابستيمولوجية بين علم التاريخ والسرد. من هذا المنطلق تستند شعرية الحدث التاريخي على ثلاثة افتراضات مسبقة: يتمثل الافتراض المسبق الأول في أن القصص والتاريخ ينتميان الى الفئة نفسها بقدر تعلق الأمر ببنائهما السردي. بينما يتمثل الافتراض المسبق الثاني في أن هذا الجمع معا بين التاريخ والقصص يترتب عنه جمع آخر ، هو هذه المرة جمع التاريخ والأدب معا. وبالتالي صارت بلاغة الاتصال داخلة في نمط الفهم التاريخي وأصبح التاريخ صناعة أدبية. أما الافتراض المسبق الثالث فيتمثل في مساءلة الحد الذي يفصل بين تاريخ المؤرخين وفلسفة التاريخ مادام الابستيمولوجيين هم الذين رسموه ومادام كل عمل تاريخي كبير يكشف عن رؤيا شاملة للعالم التاريخي ومادامت فلسفات التاريخ تلجأ إلى الموارد اللفظية عينها التي تعود اليها الأعمال التاريخية37[234]. فإذا كانت فلسفة التاريخ الهيجلية تفتقر إلى الطابع السردي وتعاود وصف الأحداث الماضي في ضوء أحداث لاحقة فإن الفلسفة السردية عند ريكور تضفي على الأحداث سياق قصة وتستشرف المستقبل على ضوء لاهوت أمل وتقوم بتأويل السرد بالانطلاق من أحداث تاريخية تأسيسية وما تؤشر عليه من رجاء. كما يجمع ملمح المعرفة التاريخية بين التفسير التاريخي والفهم السردي وبين الحتمية التي تقر بأن الأحداث تسقط في وعاء تتراكم فيه دون أن يكون تبديلها متاحا وامتلاك الراوي المثالي القدرة على اعطاء وصف فوري لكل ما يحدث من إضافة في الأحداث وشهادة على أحداث لاحقة بوصفها أجزاء في كليات زمنية. في نهاية المطاف تعمل النظرية السردية على ردم

---

[232] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص249.

[233] ريكور بول، **الذاكرة ، التاريخ ، النسيان**، مصدر مذكور، ص58.

[234] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، صص254-255.

الثغرة القائمة بين نظرية الحدث التاريخي ونظرية الفعل وذلك بالجمع بين التصوير السردي والوصف الصادق للأحداث ولكنها تنفي وجود تاريخ للحاضر يمكن أن يمثل قاعدة بيانات لاستشراف الأحداث المستقبلية وذلك لا أحد من المؤرخين قادر على كتابة ماهو بصدد الحدوث والتشكل بما أنه لا يعرف ما سيق من أحداث ولا أيها أهمية بالمقارنة مع غيره ولا يعرف الناس ما سيكتبه المؤرخون عنهم في المستقبل وكل ما يقدرون عليه هو تشخيص الحد الأدنى من الفعالية التاريخية. غير أن علم التاريخ ليس مجرد سرد بسيط لأخبار عن أحداث ماضية حسب تسلسل ظهورها ولا تقديم شهادات مادية ووثائق عينية ولا يقوم بتفسير سبب وقوع شيء ووصف ما وقع بالاختزال إلى جهاز نقدي بل هو قطعة واحدة لا تتجزأ ويسعى الى تأسيس علاقات بين الأحداث ويقدم قائمة من حقائق ذات روابط. من هذا المنطلق على علم التاريخ ألا يكتفي بالتعداد البسيط للوقائع الماضية وألا يفرض بنية متعالية على الأحداث تجمع بعضها وتستبعد ماهو غير مناسب وأن يضفي على الأحداث معنى أو أهمية من خلال الحبكة المصغرة وأن يوسع من دائرة الجمل السردية ويكون سردا بالفعل ويركز على مفهوم إمكانية المتابعة لقصة معينة. غني عن البيان أن الخاتمة السردية للحدث التاريخي ليست شيئا قابلا للاستنباط ولا تسحبنا إلى الأمام عبر تكوين توقعات غلى غرار لاهوت الأمل ولا تقدم توجها خاصا يتعلق بفهم الأفكار والأفعال والمشاعر ضمن وعود تأسيسية بل تجعل قصة التاريخ تعرض نفسها ضمن الزمن المروي بواسطة حبكة التوافق المتنافر وتدرج متابعة قصة عن التاريخ ضمن جمالة المتلقي وتقلص فيها المسافة النقدية وتضفي عليها وحدة عضوية وتحرص على أن تكون القصة مقبولة في نهاية المطاف وأن يتحقق الفهم الأفضل للتشابكات المعقدة التي اجتمعت في وقوع الحدث وتسطير العرضية داخل تخطيك شامل وأن يبلغ بالبشرية عاقبة مقبولة ومآلا حسنا.لكي يمتلك التاريخ حقيقة يمكن سردها ولكي يدعم قدرة الإنسان في متابعة قصة على نحو أفضل فإنه مطالب بأن يدمج الأحداث في سرد مقبول ويحد من سيادة المجهولية الضخمة للقوى والتيارات والبنيات. والآية على ذلك أن التاريخ ليس سوى سرد صادق وإعادة تكوين يتعذر تفسيره بصيغ القوانين و" الحبك هو ما يؤهل حدثا ما ليكون تاريخيا"38[235]، ولا تكتسب الحقائق التاريخية أهمية ولا توجد إلا في الحبكات وأي حدث فريد غير قابل للتكرار يضيع ما يؤهله ليكون تاريخيا وبهذا المعنى " ليس الحدث التاريخي ما يحدث ولكن ما يمكن أن يروى أو ما تمت روايته بالفعل في أخبار أو أساطير"39[236]. بناء على ذلك يجعل المؤرخ الحبكات مشدودة إلى الأحداث ويقوم عن طريق استخدام المفاهيم المشاركة والتمثيلات المركبة بتوسيع دوائر الاستفتاء وتعميق الجوانب الاستكشافية وتناول

[235] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص267.
[236] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص267.

الأحداث بطريقة مفهومية مختلفة[237]. لكن ما الفرق بين المؤرخ والقاضي من جهة والطبيب والفيلسوف من جهة أخرى في مستوى الحكم على الأحداث والأشخاص والأفكار من جهة الوسائل والمقاصد؟

يستوجب علم التاريخ قيام جدلية المتصل المنتظم والمنفصل الطارئ والتوسط بين التفسير السببي الذي يتبنى جبرية تاريخية والفهم السردي الذي ينحت الحبكات ويقوم بمتابعة الأحداث بالرغم من انقطاعاتها. إذا كانت الأحداث عنيدة وممتنعة وتتمتع بالصلابة والكثافة فإن الأفكار الفلسفية التي تدعي التطابق معها وفهمها وتطمح إلى التصدي إليها ومواجهتها من المفروض أن تكون أكثر صلابة وأشد فتك منها لكي تتمكن من تحطيمها والتأثير فيها وتغييرها وأن تتوفر على إمكانيات إبادة أشد الأحداث التاريخية ضراوة. تبعا لذلك يشكل المؤرخون مسارا عقليا مختلفا للأحداث و" لهذا السبب ليس لمؤرخون مجرد رواة بل هم يقدمون أسباب يوضحون بها لماذا يعتبرون عاملا خاصا دون غيره السبب الكافي لمسار معطى من الأحداث"41[238]. لكن كيف يمكن للتاريخ أن يبقى سرديا يبني الحبكات ويفهمها بينما يكف عن التعلق بالوقائع والأحداث؟ هل تنتقل حركة التساؤل التاريخي رجوعا خلف السرد في اتجاه الممارسة الفعلية للتأمل النقدي للذات؟ والى مدى يجوز للتاريخ استعمال قوانين بالرغم من أنه لم يساهم في صناعتها ولم يؤسسها؟ ماهي قدرات **الفرد** وقراراته وأفعاله ضمن مستوى حكمه على الأحداث التاريخية ذات النطاق الواسع؟ ألا يؤدي إلغاء **الفرد** بوصفه الممثل الأول للفاعلية السياسية إلى إلغاء دور الحوادث العرضية في تثوير التاريخ ؟ أليس التاريخ يتكون "من حقل علائقي ليس من علاقة فيه تؤخذ على أنها معطاة مرة واحدة إلى الأبد"42[239] ؟ وما السبيل إلى بناء سردية الحدث الاستثنائي الذي يعيد كل شيء من جديد؟

<u>الإحالات والهوامش:</u>

[1] Paul Ricoeur, le retour de l'événement, , in *Mélanges de l'école française de Rome, Italie et méditerranée*, Année 1992, Volume 104, n°104-1,.p34

[2] Carlo Diano, Forme et événement, in Revue *philosophique de la France et de l'etranger*, N°1 , Janvier-Mars, 1959.p119-121.

[237] Voir Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique,* écrits et conférences 3, édition seuil, Paris, 2014.p355

[238] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص292.

[239] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص317.

[3]Hugues Choplin et Eddie Soulier, le mil-lieu de l'événement innovant, à partir de Levinas et Deleuze, in *Revue de métaphysique et de morale*, l'innovation, n°3 , Juillet 2014,pp351-364.

[4] Pascale Marin, L'événement. Rupture et interprétation. Approches de philosophie contemporaine : A. Badiou, J.Derrida, J-F, Lyotard, in *la revue de l'université catholique de Lyon*, n°10, décembre, 2006.pp15-19.

[5]حسب ترجمة الأستاذين عبد العزيز العيادي ومنير الكشو للمفردة الفرنسية *Soi-même comme un autre* المذكورة في كتاب **العادل**، القسم الثاني، الصادر عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003، ص354. وهي مختلفة عن ترجمة جورج زيانتي الصادرة عن المنظمة العربية للترجمة ببيروت سنة 2004 بعنوان : الذات عينها كآخر. وتختلف كذلك عن ترجمة عربية أخرى متداولة عند الباحثين العرب وهي: الذات على شاكلة الآخر.

[6] *Le vocabulaire de Paul Ricœur,* Olivier Abel et Jérôme Porée, édition ellipses, Paris, 2009.

[7] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, in *fonds de la recherche scientifique* et université libre de Bruxelle. *Fabula / Les colloques*, L'héritage littéraire de Paul Ricœur, URL : http://www.fabula.org/colloques/document1899.php, page consultée le 12 mai 2015

[8] Ricœur Paul, le retour de l'événement, op.cit, pp29-35.

[9] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، 2006.ص.181.

[10] Ricœur Paul, *Histoire et vérité*, 1° édition du seuil, Paris, 1955. 2° édition 1964, pp.23-80.

[11] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.pp59-60*

[12] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.p36.*

[13] Ricœur Paul, *Histoire et vérité, op.cit.p40.*

[14] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, op.cit.p1.

[15] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، مصدر مذكور، صص176-350.

[16] Ricœur Paul, le retour de l'événement, op.cit.p.01.

[17] Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, édition Nathan, Paris, 2009, p121

[18] *Les notions philosophiques*, événement, Editions PUF, Paris, 1990, p906-907.

[19] بول ريكور، **الزمان والسرد، القسم الأول**، مصدر مذكور، (بتصرف في الترجمة) ص226.

[20] بول فيين، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة ابراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، طبعة أولى، 1993، ص71.

[21] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار أويا ،طرابلس ، ليبيا ، 2007. بتصرف، صص597-598.

[22] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول ، مصدر مذكور، ص190 .

[23] Escudier Alexandre , l'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur, in *Archives de philosophie* Recherches et documentations, Tomes 74, cahier4, octobre-décembre 2011,pp581-597.

[24] Escudier Alexandre , l'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur, in *Archives de philosophie*,op .cit.pp581-597.

[25] بول ريكور، **الزمان والسرد** ، القسم الأول. مصدر مذكور، ص.157.

[26] Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.pp169-170.

[27] Ricœur (Paul), *Temps et récit 1,* édition du Seuil, Paris, 1983.p,13.

[28] بول ريكور، **الزمان والسرد ، الجزء الأول** ، مصدر مذكور، ص350.

[29] موران (أدغار)، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي، كلمة ، أبو ظبي، طبعة أولى 2009،صص244.245

[30] Sabrina Parnet , Dans la lignée de Paul Ricœur :pour une poéthique de l'événement, op.cit.p1.

[31] Ricœur Paul, le retour de l'événement, op.cit.pp.34-35.

[32] بول ريكور، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، القسم الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص76.

[33] Voir Lyotard J.F, *la condition postmoderne*, édition de Minuit, Paris, 1979.

[34] Hanna (Arendt), *la crise de la culture*, édition Gallimard, Paris, 1972.p15.

[35] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص249.

[36] ريكور بول، **الذاكرة ، التاريخ ، النسيان**، مصدر مذكور، ص58.

[37] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، صص254-255.

[38] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص267.

[39] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص267.

[40] Voir Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique,* écrits et conférences 3, édition seuil, Paris, 2014.p355

[41] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص292.

[42] ريكور بول ، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، مصدر مذكور، ص317.

المراجع والمصادر:

باللّسان العربي:

ريكور بول ، **الزمان والسرد** ، القسم الأول، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، 2006.

ريكور بول ، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، القسم الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.

ريكور بول ، **العادل**، الجزء الثاني ، ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، مجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ، بيت الحكمة ، قرطاج ، تونس ،2003.

ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان** ، ترجمة جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، طبعة أولى، 2009،

بول فيين، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة ابراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، طبعة أولى، 1993،

هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار أويا ،طرابلس ، ليبيا ، 2007 .

موران (أدغار)، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي، كلمة ، أبو ظبي، طبعة أولى 2009.

باللسان الفرنسي:

Le vocabulaire de Paul Ricœur, Olivier Abel et Jérôme Porée, édition ellipses, Paris, 2009.

Sabrina Parent (Fonds de la recherche scientifique et Université Libre de Bruxelles), « Dans la lignée de Paul Ricœur : pour une « poéthique » de l'événement », *Fabula / Les colloques*, L'héritage littéraire de Paul Ricœur, URL : http://www.fabula.org/colloques/document1899.php, page consultée le 12 mai 2015.

Ricœur (Paul), *Histoire et vérité*, 1° édition du seuil, Paris, 1955. 2° édition 1964.

Ricœur (Paul), *Temps et récit 1,* édition du Seuil, Paris, 1983.

Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.

Ricœur (Paul), le retour de l'événement, in *Mélanges de l'école française de Rome, Italie et méditerranée*, Année 1992, Volume 104, n°104-1, pp29-35.

Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique,* écrits et conférences 3, édition seuil, Paris, 2014.

Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, édition Nathan, Paris, 2009,

Escudier Alexandre , l'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur, in *Archives de philosophie* Recherches et documentations, Tomes 74, cahier4, octobre-décembre 2011,pp581-597.

Lyotard J.F, *la condition postmoderne,* édition de Minuit, Paris, 1979.

Hanna (Arendt), *la crise de la culture*, édition Gallimard, Paris, 1972.

Les Notions philosophique, Editions PUF, Paris, 1990.

(*مداخلة قدمت في ملتقى **تعقل الحدث Penser l'événement** الذي نظمه قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية برقادة ، جامعة القيروان، الجمهورية التونسية ، بتاريخ 17- 18- 19 أفريل 2015)

الفصل السادس:

مغامرات العلمنة بين الإيمان الديني والمعرفة الفلسفية

استهلال:

" لقد مثل نقد الدين دائما وأبدا جزء من التجربة الدينية في حد ذاتها"1[240]

لقد وجد بول ريكور مشكل العلمنة sécularisation في زمانه مطروح بصورة خاطئة ومحاط بالعديد من المغالطات والتأويلات الزائغة. علاوة على أن المفكرين السابقين قد جعلوها مشكلا زائفا أو على الأقل قضية محسومة سلفا ونتيجتها معروفة ولا تحتاج إلى المزيد من البحث والتحري بما أنها تكاد تكون مجرد نصف مشكل وتقتضي إبعاد المقدس عن المجال الدنيوي وبلورة القطيعة التامة بين الديني والسياسي. لقد توزعت مبررات هذا القول بين التنبيه من الوظائف الإيديولوجية للعلمنة والأحلام اليوتوبية الواهية وبين تحميلها مسؤولية حدوث أزمة في الثقافة الراهنة وتفجر الإرهاب وعولمة الفقر والجوع والمرض

[240] Grondin (Jean), *la philosophie de la religion*, édition PUF, Paris, 2009,pp28-29.

والتعامل معها على أنها مجرد استعارة ميتة ومقولة فارغة وتجربة عسيرة لا يمكن إتمامها وتظل ميدان غير ممكن اختراقه وتحتاج إلى استقدام المقدس من أجل الاحتماء من عبث الفوضى ومكر التاريخ. زد على ذلك ما يواجهه هذا المطلب من تحديات إبتيقية على غرار السقوط في استحالة الإيمان بالوحي والاستخفاف بالحاجة إلى الخلاص ووعد القيامة وإقامة العدل الإلهي وعدم الحاجة إلى البعد الروحاني والتخلي عن الرؤية الأخروية للوجود والاكتفاء بالنقد الجذري للديني وتفكيك كل الرواسب التيولوجية والمسلمات اللاهوتية من المسارات المنهاجية التي تعتمدها الإنسانيات أثناء قراءتها العلمية للمعتقدات.
يبدو أن تناول مسألة هرمينوطيقا العلمنة يعني الاهتمام بظاهرة معقدة تعتبر العالم الذي نعيش فيه قد حاول إحراز الانعتاق من الأشكال الدينية ولم يتمكن من بلورة التحديث المطلوب على الصعيد الثقافي والفكري. إذا كانت العلمنة تشير إلى مسار تاريخي تعرضت له الأديان التاريخية الكبرى في المجتمع الغربي وتميز بالتعايش مع استمرار حضور المقدس بشكل لافت في العالم الحديث فإن الدراسة العلمية لهذا المسار قد تصطدم بالمصلحة الإيديولوجية التي تقف وراء هذه العملية وتصطدم بتحول العلمنة ذاتها إلى تيولوجيا تعبر على دلالات الالتقاء التي تتم بين الرسالة الدينية والحالة الثقافية التي يوجد عليها المجتمع الغربي .

إذا كان مصطلح العلمنة يشير إلى الانعتاق من القيود اللاهوتية والتحرر من أشكال الاغتراب وتفكيك المعتقدات الخرافية والمعطيات الأسطورية من جهة أولى فإنه قد تحول نتيجة التوظيف إلى مفهوم شمولي يؤلف بين مجالات عديدة ويقرب بين مناطق ثقافية متباعدة ويفصل بين الدين والحضارة من جهة ثانية. قد تكون الجدة من إعادة تشغيل ميكانيزم العلمنة بصورة هرمينوطيقية تكمن في تشييد عالم معلمن من حيث هو أفق للبشرية ومنحه مطالب المعقولية والأساس والقيمة التي ترتقي به إلى درجة الوعي بالذات. بيد أن هذا المسار قد يواجه العديد من التحديات والعراقيل من بينها تقاطع التمثلات التوحيدية التي تنحدر من الفلسفات المبتسرة والتيولوجيا والأنثربولوجيا الثقافية والتاريخ الوضعي والسوسيولوجيا الوظيفية.

علاوة على انتماء العلمنة إلى التاريخ وتحولها إلى حدث فريد في مجرى الأزمنة المتعاقبة ومساهمة العوامل الظرفية في الإعداد لها وغياب الأسباب الموضوعية والتأثيرات المحددة في عملية بلورتها. لكن ماهي الوضعيات التي تجعل من مطلب العلمنة مشكلا هرمينوطيقيا؟ وأين يمكن أن تطرح قضية العلمنة؟ وكيف ارتبطت العلمنة بأزمة الثقافة المعاصرة؟ وفيما تتمثل المسارات التي يتبعها التفكير الهرمينوطيقي ؟ هل تطرح ضمن دائرة العلوم الإنسانية أم في نطاق فلسفة الدين؟ وكيف تتنزل إشكالية الاعتقاد ضمن الدائرة التأويلية؟ وهل تمثل العلمنة ظاهرة تيولوجية أم تقوم بوظيفة ايديولوجية؟ ماهو هذا المضمون الايديولوجي للعلمنة؟ وبأي معنى تنعقد قضية العلمنة وتنحل عند دوائر تتقاطع فيها كل من الإيديولوجيا

واليوتوبيا ؟ وما علاقة تقاطع الإيمان والمعرفة بالحاجة إلى قيام هرمينوطيقا العلمنة؟ وأي تغير طرء على نفهوم العلمنة بين الأمس واليوم؟ وماذا تحمل العلمنة من مآسي ووعود بالنسبة للبشرية؟2[241]

إذا أردنا معالجة هذه الإشكاليات بطريقة متأنية فإنه حري بنا أن نقسم مبحثنا إلى اللحظات المنطقية الآتية:

- الانتقال بالمقدس من دائرة الإيمان إلى دائرة المعرفة
- فهم التجربة الهرمينوطيقية من زاوية الخطابة والشعرية
- تتبع مسالك العلمنة وطرق الذهاب إلى مابعد المراوحات
- تدبر دلالة الحرية ضمن إطار التناول الفلسفي للدين

ما نراهن عليه هو التخلي عن تمركز دين واحد على ذاته وادعائه امتلاك الحقيقة المطلقة والمعنى التام للحياة والغائية النهائية للوجود والتشريع للتعددية على مستوى الإيمان والفهم والتعادلية بين المعتقدات والتجارب الهرمينوطيقية والسعي إلى بلورة علمنة للحياة العامة عبر تقاطع توليدي مع الحياة الخاصة.

1- تجربة الاعتقاد بين الإيمان والمعرفة:

"إنني أهتم بمعايير الإيمان في الكتاب المقدس كما كانت في بدئيتها أكثر مما أهتم باللاهوتيات المشيدة أي إني أهتم في وجهة النظر الدقيقة في مقدرة تلك المعايير على بناء الذات المستجيبة..."3[242]

لقد اتجهت فلسفة الدين عند بول ريكور منذ البداية إلى دراسة أشكال ونقاط التقاطع بين الإيمان والمعرفة وركزت جهدها على المنطق الرمزي للقداسة بالبحث عن عقلانية سردية ذات منحى إيتيقي وأفق أخروي. إذا كان الاعتقاد يقوم على سرعة التصديق باعتناق فكرة والتسليم بصحتها بناء على اعتبارات وجدانية واجتماعية وأخلاقية فإن الإيمان يتكون بالثقة بالنفس وسكينة القلب ويقترب من الاعتقاد الراسخ الذي تحدده المنفعة التي ينتظرها المؤمن من موضوعه ويستغني عن الحقيقة ولا يقل في قوته عن اليقين4[243]. في حين أن فعل المعرفة يشير إلى أنشطة الفكر التي تتراوح بين النفي والإثبات وبين الغموض والوضوح وبين الانفعال والفاعلية وبين الإشكال والبداهة أثناء دراسته للمواضيع والأشياء والحقائق ويتجلى على مستوى التصور والإدراك والفهم والإبصار والإشراق، ولذلك تتحرك نظرية المعرفة في إطار العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ضمن مبادئ العقل الصورية وشروط التحقق التجريبي5[244].

[241] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit, pp.49-68.

[242] ريكور (بول)، **الحب والعدالة**، ترجمة حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، طبعة أولى، 2013، ص60.

[243] أنظر سعيد (جلال الدين) ، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، طبعة أولى، 1998. صص71-72

[244] أنظر سعيد (جلال الدين) ، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع مذكور، ص433-434.

لقد شهد تاريخ التقاطع بين المعرفة والإيمان تشكل ثلاثة أنماط من العلاقة بين التجربتين:

- الكثير من المعرفة يؤدي إلى القليل من الإيمان (ميلاد العلمنة عند الإغريق)
- القليل من المعرفة يؤدي إلى الكثير من الإيمان (انتصار العقدية في العصر الوسيط)
- لكي نعرف يجب أن نؤمن ولكي نؤمن يجب أن نعرف (الحل العلماني الثالث عند ريكور)

لقد ترتب عن ذلك تصاعد التوتر بين المعرفة والايمان وبين الاعتقاد والتاريخ وكانت مستويات العلاقة تتم على النحو التالي:

- إيمان بلا معرفة (جهل مقدس)
- معرفة بلا إيمان (موقف ريبي)
- معرفة إيمانية وإيمان معرفي

اللافت للنظر أن المرء راهنا لا يعاني من ضعف في الإيمان وفساد في الاعتقاد نتيجة النفاق والانتفاع بل يفتقد إلى العلم الموضوعي بالأمور التي يعتقدها والمعرفة النقدية بالتجارب الإيمانية التي يمر بها وجوديا. بيد أن الانتقال بالمسألة القدسية من الإيمان إلى المعرفة ومن الدين إلى الديني ومن الإله إلى الإلهي كان عملية معقدة وصراعا مريرا خاضته البشرية عبر التاريخ مع القوى المتأهلة في الأرض والماورائيات وأفضت إلى القول بأولوية القداسة الدنيوية على القداسة الدينية وتضمن دائر الديني للعناصر القدسية. لقد حرص رودولف أوتو أثناء تحليله لفكرة القدسي على التقصي عن العوامل غير العقلانية في فكرة الإلهي وأقر أبعاده العقلانية لكي يتخلص من غيريته وعناصر زخمه بقوله"إن الإلهي، إذا، يستشعر كأنه موضوعي ويقبع خارج الذات أما الآن فإنه حري بنا أن ندقق عن كثب في طبيعته وفي أحوال تجليه"6[245]

يمكن امتحان فكرة الألوهية من خلال ما يختلج في الذهن ويسيطر على الوجدان من إحساس بالمسؤولية الخلقية والشعور بالتبعية وتُحيل طبيعة الإلهي على عناصر المهابة والجبروت والرهبة والعظمة وتشير إلى السر الرهيب الذي يجعل المؤمن يلتجئ إلى الاستعارة والرمز للتعبير عنه والاستجابة لأوامره. لقد وقع تحديد الدين على أنه نسيج متشابك من التصورات الاعتقادية والطقوس الشعائرية التي تعبر عن الصلة التي يربطها الإنسان بالمقدس والألوهية وتعكس علاقة التقوى التي توحد المؤمنين مع رحمة الله.

بعد ذلك تقوم الأنثربولوجيا بالتمييز بين الدين الحق والدين النافع وذلك بالابتعاد عن تحديد القناعات الإيمانية من جهة التطابق مع أحداث التاريخ وتقريب المعطى الديني من ثقافة الشعب وانسجامه معه. لقد تبين أن الدين يتغير بالسياق الثقافي الذي ينتشر فيه وتأخذ المبادئ الكونية التي ينادي بها طابعا خاصا

[245] أوتو (رودولف)، **فكرة القدسي**، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010، ص34.

ويحمل في رؤيته للعالم مشروعا اجتماعيا وخطابا تكامليا عن الإنسان ويسعى إلى نحت جملة قيم نبيلة. والحق أن كل تعريف للدين يحمل في ذاته تصور العالم الذي يعكسه المجتمع الذي صيغ من أجل هذا التعريف ويشهد على تعاقب الأحداث التاريخية التي عرفها هذا المجتمع وأثرت في بلورة في قناعاته الإيمانية. فإذا كان الوسيطيون قد أنتجوا تفسيرا كوسمولوجيا للدين بالاعتماد على تسلسل الكائنات من الكائن الأول وأرجعوا القوانين التي تتحكم في الوجود إلى القوانين التي وضعها الله في مخلوقاته طبقا لإرادته وعلمه فإن المحدثين قد غيروا من منهج دراسة المعتقدات وأنتجوا تفسيرا للأديان من جهة الوظيفة التي تقوم بها. لقد اتفق العلماء على الوظائف الهامة التي تؤمنها الأديان على الصعيد النفسي والاجتماعي والتواصلي وانتبهوا إلى قدرة النصوص الدينية على إنتاج المعنى وتوجيه الذوات المؤمنة إلى عدة مقاصد وأهداف. لقد تم التفريق بين المعتقد الديني من ناحية والفلسفة والإيديولوجيا والتيولوجيا واللاهوت من ناحية أخرى وتم حصر مسألة تحديد قيمة الدين في لغته الرمزية وفي تجربته الروحية وفي المقدس بوصفه النواة المعيارية التي تدور حولها الحياة الإيمانية وتمت الدعوة لمعايشة الطقس الديني والتعبير عنه من داخله. لقد أحدث فيكو منعرجا حاسما حينما تناول الأشكال الدينية والأساطير والمعتقدات بوصفها إسقاطات لأنشطة المخيلة وعندما أوجد روابط بين اللغة الرمزية والإنتاجات الأسطورية والممارسات السحرية. كما حاول توماس هوبز فهم أسباب انتشار الدين على حساب الخرافة والجهل والسحر بالعودة إلى بذوره ومبادئه الأولى واكتشف الانبثاق المستمر للديانات بالانطلاق الآراء في الألوهية والقوى الغيبية غير المرئية والفائقة للطبيعة التي توجد في الطبيعة البشرية وفسر تأسيس الأديان بقيام مجموعة من الناس بتصديق ما جاء به شخص والإيمان بآرائه الإلهية وطلاء صفة القداسة عليه واعتباره مالك لقدرات فائقة. ولقد أبان ما يلي:" الإنسان قد يوحى إليه بأمور كثيرة تفوق العقل الطبيعي ولكن ليس بأي شيء يناقضه"7[246]، على إثر ذلك ظهرت نظرية الدين المدني مع جون جاك روسو أثناء تنظيره لمفهوم العقد الاجتماعي وكشف عن الحاجة إلى فهم عقلاني للمعتقدات يرتكز على مبادئ نظرية وحدة الوجود ويمنح الدولة دستورا أخلاقيا. لقد ترتب عن هذا المنعرج التمييز بين الوظيفة الاجتماعية للأديان والحقيقة القدسية التي تحملها إلى العالم التاريخي وتم الانتباه إلى وقوع أنبل المعتقدات وأقدس الديانات في أبشع الممارسات وأكبر الأكاذيب، وفي المقابل يمكن للديانات الوضعية والمعتقدات الخاطئة أن تلعب دورا ايجابيا وتتأقلم مع المناخ الخاص بها . لقد ترتب عن ذلك وقوع الناس بسبب الدين ضحية الظلم والقسوة والجشع والترف والتصديق بالأوهام والخوف من بطش سلطة ماورائية من ناحية ولكن قد يؤدي إيمانهم إلى تأمين السعادة والسداد إذا تم بناء الاعتقاد على المحبة والرجاء والرفق بالآخرين والرحمة وإيثار الفائدة المشتركة على الفائدة الخاصة. غير أن كانط قد قام في" نقد العقل العملي" بعمل

[246] هوبز (توماس)، **الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب/ بشرى صعب، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011. القسم الأول، في الإنسان، ص127.

تأليفي للمتطلبات الدينية الأساسية للأنوار وربط بين المثال الموعود والجماعة الإيتيقية وقد صاغ مفهوم المجتمع المثالي في "الدين في حدود مجرد العقل " وجعله نموذجا للجماعات الواقعية التي تظل مهددة من طرف الشر الجذري في عند كل تحقق ميداني. لقد حكم عمونيال كانط على الشر الجذري بوصفه نابع من الأنانية البشرية التي تبقى مجرد سر عبثي في الطبيعة البشرية يستحيل إلغائه ولكن الدين قد يساعد على التخفيف من ألامه وتطهير السلوك من تأثيراته السلبية. لقد فرق كانط بين ثلاث درجات من الاعتقاد ووضع الإيمان في مرتبة وسطي بين الظن والعلم، فإذا كان الظن مجرد اعتقاد يعي عدم كفايته ذاتيا وموضوعيا وإذا أمكن للعلم أن يبلغ درجة الاعتقاد الكافي ذاتيا وموضوعيا فإن الإيمان يظل كافيا من الناحية الذاتية وغير كاف من الناحية الموضوعية. لقد انتقلنا مع الرومنطيقية من علم بالأديان التي تركز على فكرة الإنتاج الرمزي إلى تدشين خطاب فلسفي حول الدين يتجلى في شكل تجارب تأويلية مع شلايرماخر الذي جعل من ماهية الدين مسار يكتمل في الإنسان ويضم الأساطير والكتب والأشكال الثقافية والتسميات التي تعطى للإلهي وحدوسات اللانهائي والإحساس بالكون وتم إسناد إلى التجربة الدينية حقول الأخلاق والميتافيزيقا والروح والحرية واللغة. ما تشير إليه الهرمينوطيقا الدينية هو أن" التفسير الإيماني للكون يفوق غيره من التفاسير لأنه يأخذ وحده بعين الاعتبار التجربة الأخلاقية والدينية للبشر، وفي الوقت نفسه لا يتجاهل الظواهر المادية للكون."8[247] لقد بين شلايرماخر في "دروس هرمينوطيقا" التي ألقاها على طلبته سنة 1805 بأن الدين هو الشعور بالتبعية التامة للعنصر البشري النسبي تجاه الحقيقة المطلقة، وبهذا المعنى يشير إلى حضور المعطى الإلهي في الطبيعة البشرية وبالتحديد في جذور وعي الإنسان بذاته وبالتالي أوجد تقنية تأويل تكون قادرة على الصعود بالنشاط الإبداعي للمتلقي الإنساني إلى نفس مرتبة العمل التأسيسي للخالق الإلهي. لقد آمنت الهرمينوطيقا بإمكانية النفاذ بوساطة اللغة إلى فضاء تشكل المفاهيم العقدية والرموز الدينية وحاولت بلوغ الموضع الذي تلتقي فيه التمثلات الأسطورية بقدرات اللغوية على الإشارة إلى العالم. من جهة مغايرة تفطن إيميل دوركايم في كتابه الأشكال الأساسية للحياة الدينية وفق نظرة سوسيولوجية كلاسيكية إلى أن الدين هو نسق مترابط من المعتقدات ومن الممارسات التي تتناسب مع الأشياء المقدسة، أي المنفصلة والمحظورة من المعتقدات التي تعطي جماعة أخلاقية معينة الوحدة التي تستحقها. لقد أدخل الدين إلى الأجهزة الإيديولوجية التي تستعملها الدولة في فرض هيمنتها على المجتمع ولقد تم التعامل معه بوصفه نموذج وظيفي في عملية الإمساك التدريجي للأفراد من خلال نسق من القيم والمعايير وعماد الأدوات المنهجية في التربية والتأطير والإدماج التي تسعى إلى تحقيق عدة أهداف ثقافية وسياسية . لقد ساعد الفكر النقدي إلى التخلص من الوثوقية ومحاربة التعصب والإعلاء من قيمة التسامح بين الأديان مع بايل وتنظيم العقائد وفق العيش المشترك والاحترام المتبادل

[247] هيك (جون)، **فلسفة الدين**، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010، ص40.

والاحتكام إلى دين العقل ونسبية الحقيقة. لقد تم الاتفاق على وجود الله وتثمين الحياة الروحية وإمكانية التخلص من الآثام والارتقاء إلى الأخلاق. لقد منحت علوم الأديان إلى الإنسان قدرة حدسية للاّنهائي وإمكانية التعبير عنه بواسطة الاستعارات وتجاوزت الأنثربولوجيا محدودية اللغة بتجديد الوسائل المنهجية والعودة إلى المصادر العامة للتدين والتمييز بين الأصلي والمشتق وبين الديانات البدائية التي تحكي مجتمعات بلا دين والديانات الكبرى التي تتطابق مع تأسيس مجتمعات متطورة وشهدت ازدهار ملحوظ في الحياة الدينية وعرفت تنظيم مجموعة من الشعائر والطقوس وإسناد جملة من الوظائف وتشييد مؤسسات دينية ودور عبادة وأمكنة مقدسة. لقد نظرت الأنثربولوجيا إلى أن الديانات الفردية مثل الطبيعية والإحيائية والأرواحية والطوطمية ساهمت في تطور الديانات الجماعية ومنحت معنى ووظيفة الدين ضمن استعماله الاجتماعي والنفسي المعاصر. لقد أدى الترابط بين المعتقدات الدينية والعوامل الاجتماعية والظروف النفسية إلى القول بتأثير الممارسات الدينية في الأفكار والمشاعر الخاصة بالأفراد والجماعات في حياتهم العملية والعلاقات التي يشيدونها مع بعضهم البعض ومع الوسط الطبيعي الذي يعيشون ضمنه ويؤمن الحماية والإدماج ضمن بنى اجتماعية. لقد أضحى التدين جوابا إعتقاديا على حاجات حيوية ورغبات طبيعية عند الإنسان وذلك من اجل توجيه سلوكه وتحكمه في الفضاء الخارجي وضبط إيقاع زمنه النفسي والتوجه نحو جلب المنافع ودفع المضار. لقد انتبهت الأنثربولوجيا إلى تنوع التجربة الدينية وكثافتها الرمزية وقدرتها على إنتاج توازن مرن بين الأفراد ولقد كان علم الاجتماع الديني مع دوركهايم قد أثبت أهمية الإيمان في مقاومة الأزمات الاجتماعية التي تنتج عن البطالة والفقر وتؤدي إلى توترات نفسية لدى الأفراد ويمكن أن تفضي إلى اليأس والانتحار. لكن حينما يفقد المجتمع شبكة القيم المشتركة ولم يعد قادرا على إنتاج الحلم وتقديم الوعود وسرد الحكايات فإن يهرم بسرعة ويبدأ بالاختفاء من مسرح التاريخ ولا يجد أفراده أي مبرر موضوعي يمنعهم من الانتحار. إذا ظهرت أزمة في تصور الأفراد لشبكة المثل المطلقة التي يطمحون إلى تحقيقها في الواقع المادي فإن المجتمع البشري يفقد وحدته العضوية وتدب فيه روح الانشقاق والتفرقة وينتهي إلى الانقسام والتشتت. على هذا النحو يساهم الدين في تحويل القيم والمعايير إلى أوامر وواجبات ويقوى مشاعر احترام ويجعل من المعتقدات تمثلات اجتماعية ومن ممارسات الدين نسقا تضامنيا ومن الشعائر والطقوس وحدة طوعية. بعد ذلك وقع اكتشاف الماهية الثقافية للدين ولم يعد المعتقد مجرد نسق من الإيمان بل فعل ثقافي متكامل وأصبح الشعور الديني العنصر الأساسي في عملية الاندماج الاجتماعي ويضمن ارتقاء الكيان الشخصي. لقد تفطن كليفورد غيرتز إلى دور الدين في بناء نسق من الرموز التي تؤثر في تشييد مواقف وأنشطة قوية ومستمرة وفي بلورة مجموعة من المفاهيم المتأقلمة مع ترتيب الوجود الذي يناسب النظام العام. كما تعمل الطقوس الدينية على اختراق البنى الاجتماعية والتقليل من الفوارق واستعادة مشاعر التكافل وذلك بتفعيل مبادئ المساواة أمام المقدس والاعتراف بالتناهي والمحدودية والدعوة إلى التعاون والإيثار والبر. بيد أن علماء الأنثربولوجيا

ما لبثوا أن نقدوا التصور الوظيفي للدين واستعملوا نموذج نقد الإيديولوجيات وبحثوا في العلاقة بين المعرفة والسلطة والرغبة ونبهوا من مخاطر التحولات التي تحدث في المجتمعات نتيجة تغيير الأنساق الدينية والقيام بعملية العلمنة وتأثيراتها على المنزلة التي يحتلها المقدس في الحياة. لم يعد الدين يمثل البنية الفوقية وسبب وقوع الأفراد والجماعات في الاغتراب والوعي المقلوب بالعالم ويؤدي وظيفة إيديولوجية للنظام السياسي القائم كما يعتقد كارل ماركس بل صارت الحركات الدينية جزء لا يتجزأ من التجارب الشعبية التي تسعى لمقاومة النمط الكولنيالي وتحقيق التحرر والاستقلال الوطني. من جهة ثانية أخذ ماكس فيبر بعين الاعتبار أثر الوعي بالمنزلة الاجتماعية في تشييد المذاهب الدينية وبحث في الوحدة الدلالية للدين بادراك البنى التي تندرج ضمنها الظواهر التاريخية وربط بين نجاح الإصلاح الديني وصعود نمط الإنتاج الرأسمالي وكشف عن الصلة القائمة بين الإيتيقا والعمل الإنتاجي. بيد أن الظاهرة الدينية تتمتع باستقلالية ذاتية ويتحكم الفاعلون الاجتماعيون في بنيتها الداخلية بل يمارسون تأثيرات متنوعة على الظروف الاجتماعية والشروط الاقتصادية والعوامل السياسية التي يوجدون فيها. لقد قامت المؤسسات الدينية بإبرام تفاهم مع المحيط الخارجي قصد تذليل الصعوبات وتحقيق التواصل وقبول الثقافة العالمية وإزالة الإحراجات الناتجة عن التقدم العلمي والتقني وتناقضها مع الأحكام الدينية الثابتة. لقد صنفت الأديان على أساس الخاص والعام والجزئي والكلي وتم رصد الديانات الإثنية التي تستند إلى أساس قومي وأديان منظمة وفق قيم كونية وتحمل رسالة عالمية وتخاطب الإنسان أينما كان في المعمورة.

كما توجد أديان ثبوتية ومغلقة على نسق معياري جامد وأديان ديناميكية مفتوحة تتميز بالتغير والتطورية. لقد استنتجت الأنثربولوجيا أن المقدس هو التجربة الأولية التي تكشف عن البنى العميقة للإنساني وأن علم الأديان ليست في عمقها سوى وظائف ثقافية يؤديها الناس وتستقي الهرمينوطيقا منها جملة من الأفكار. تتمثل حركة رونيي جيرار في كشفه عن التباس الوضعية التاريخية التي مرت بها البشرية في بداياتها الأولى وعبرت عنها التراجيديا من خلال فعل التضحية وإيثار الإنسان التضحية بالذات عينها من أجل مواجهة العنف المتفق عليه بالإجماع . غير أن التضحية لا تقتصر على فعل القتل وإنما تنخرط ضمن تجربة الاستهلاك ولا ترتبط بالأزمة التضحوية التي ظهرت عند الإغريق وإنما تفضي إلى نقد للمعتقدات الأساسية للمدينة وتعكس الوضعية الاجتماعية والثقافية لعدد من المجموعات داخل المدينة الإنسانية.

أن الأزمة التضحوية، التي ظهرت عند الإغريق أولا وعند أليزاباث في أنجلترا في القرن السادس عشر ثانيا، ليست أزمة تضحوية بحق تتعلق بالنموذج الأصلي ولم تندلع ضمن نسق طقوسي جديد بالمعنى الدقيق وإنما أزمة حدثت داخل التاريخ ونتجت عن بلوغ المجتمعات نقطة تكون فيها ميالة إلى تدمير ذاتها. لقد وضع جيرار فرضية الأزمة التضحوية في إطار بحثي يضم في حركة واحدة المجتمعات الأولى التي عانت من رغبة الثأر وحرب الكل والكوكب المعولم الذي يضعه الجحيم النووي على مشارف الهاوية. لقد

جعل جيرار من الأزمة نقطة البداية والنهاية للمغامرة الإنسانية التي شهدت تنامي التعقيد وميلاد الفوارق والاختلافات والعودة بصورة دائمة إلى العنف الأصلي الذي يقدر التاريخ البشري على تفاديه. كما يعلن جيرار، على خلاف الأنثربولوجيين والأثنولوجيين في عصره ، عن ارتيابه المنهجي من المعطى الديني الذي ظهر عند المجتمعات الأولى ومن المهاترات السياسية التي حدثت بعد ذلك للاستيلاء عليه. لقد تحول الديني مع جيرار إلى آلية للتنظم وميكانزيم للتأطير وعنصر ثقافي موجه ضد العنف الداخلي، وإذا لم يوجد مجتمع بشري دون ديني فإنه يمكن الإقرار أن الديني هو شرط إمكان قيام المجتمع البشري. على هذا النحو يقوم جيرار بإماطة اللثام عن الأقنعة التي يتدثر وراءها المقدس ويكتشف وجود الرغبة والسلطة والعنف، وجعل من الديني ممارسة عنيفة عند التضحية وصنع الكذب عند إنتاج الأساطير واعتبره وسيلة ناجعة وذلك لكونها تحمي الناس من عنفهم الخاص بإخراجه من دائرة أنشطتهم والعمل على شيطنته وترذيله. فإذا كان الدين يساهم في عملية التأنسن التي يخضع لها النوع البشري حينما يعمل على إخراجه من الهمجية إلى التمدن فإنه يتسبب في المقابل في حدوث أزمة محاكاتية وفي اندلاع الحرب بين الحشود وانتقال جماعة المؤمنين من أخوة متحابين إلى أعداء متخاصمين بعد حدوث خلل في التواصل القدسي.

يعلن ريني جيرار عن إلحاده المنهجي قصد غربلة الأديان البدائية والمشاحنات السياسية ويسعى الى بلورة مقاربة جديدة لديانة الوحي تقوم بالأساس على كتابة وقراءة تتلاءم مع الوضعية التاريخية بعد الحرب. ولقد دافع عن الدور الخاص الذي تقوم به اليهودية المسيحية في الوجود الخاص بالغرب وقام بإثباتها معيد لها الاعتبار في ظل قيام علوم الأديان بتنسيبها والتفريق بين التوراة والإنجيل والتقليل من قيمة التنوير الذي حملته المسيحية معها إلى البشرية وفي المقابل دراسة التراث النبوي اليهودي بوصفه تجارب دينية. والحق أن ما تريد أن تبلغه العلوم الدينية التي تعتمد على المنهج الأنثربولوجي هو الكشف عن العنف الأصلي الذي تسبب في الألم والموت الأزلي بالنسبة للآلهة القدامى وظل العذاب في حالة تخارج في التاريخ إلى اليوم. والحق أن علم الدين عند جيرار ليس علما وضعيا بل يقوم بتأسيس ذاته بنفسه ويظل يتحرك ضمن منطق تمايز الترتيبات عند باسكال وينتبه من خلال الأصل العنيف إلى حدث موت الإله ويكشف عن الإيمان باله حي. وبالتالي لا شيء خيالي في الدين بما أن الحقيقة الموضوعية موجودة وكل شيء مذكور في سردية النص. لكن ماهو التطوير الذي أخضع اليه بول ريكور مصطلح الهرمينوطيقا وأتاح له دراسة الظاهرة الدينية؟

2- السؤال الديني بين الوظيفة والمعنى:

" لا توجد ترجمة بريئة، أريد أن أقول الذي يفلت من تاريخ تلقي النص، تاريخ كان منذ الوهلة الأولى تاريخ تأويل. أن نترجم هو أن نؤول."9[248]

من المعلوم أن الكتاب المقدس يثير الكثير من التساؤلات ويطرح احراجات وقضايا تتطلب التفكير والتدبر والترجمة والتأويل والآية على ذلك أن العامل الديني لا يوفر معرفة نظرية ولا يقدم حقيقة علمية ويتخذ مسافة نقدية في علاقة بكل الظواهر الطبيعية والمادية والكونية ويعد ظاهرة منفصلة عن الطبيعة وتنتمي إلى الشعور الإنساني وتمثلاته الرمزية للكون ولا يمكن تصور علاقة اعتقاد البشر بالآلهة وبالمقدس مثل علاقتهم بالظواهر الطبيعية والأشياء المادية. يعوض ريكور كلمة حذف المعرفة التي وردت في ترجمة البلياد للقولة الكانطية الشهيرة حول علاقة المعرفة بالاعتقاد ويقترح مكانها ترجمة جديدة وهي تجاوز المعرفة وبالتالي تكون كما يلي: "ينبغي أن أتجاوز المعرفة لكي أترك مكانا للإيمان"10[249]، والمقصود ضرورة تخطي المعرفة دون تركها نهائيا وتركيز الانتباه على مستوى أعلى من الواقع وتسليط الضوء على الإيمان بوصفه تجربة من تجارب الروح تنتمي إلى العقل العملي والحكم التفكري وبالتالي يتفادى ريكور القول بالقطيعة المعرفية بين العلوم الطبيعية التي تعتمد على التجربة والتفسير وأفكار عقلية في الأخلاق والدين والفن تشتغل على اللغة والقيمة والمعنى. في هذا السياق كشف الشارح بيتير كامب عن وجود تفكير في الديني على صعيد الممارسة عند ريكور11[250]، بينما ربط دنيال فراي بين ريكور الفيلسوف وريكور البرتستانتي ولم ينفي وجود صلة بين الفكر الفلسفي والإيمان الديني عنده ولكن دون أن يكون مختزلا فيه وأشار على حضور الفكر اليهودي عند ليفيناس ودريدا وتأثر غابيرال مارسيل وأيضا كارل يسبرس الواضح للعيان بالكاثوليكية في وجوديتهم المؤمنة12[251]. إذا كان كانط نقد الميتافيزيقا الدغمائية وتجاوز المعرفة وجعل الحياة العملية هي أساس العالم الإنساني فإن ريكور اهتم بالإنسان القادر وبوظيفة الدين العلاجية من الإثم والذنب وأدرجه ضمن اقتداره على الدخول إلى نظام رمزي ووزع هذه التجربة إلى ثلاثة محاور: الأول هو تقاسم البعد الحواري مع الناس، الثاني هو علو كل إنسان فوق وجهة نظره الخاصة، الثالث هو السماح للفاعل بأن يموقع فعله وفق قاعدة العدالة. أما التفكير في الكتاب المقدس الذي اشترك فيه مع مفسر النص الدين في جامعة شيكاغو أندريه لاكوك فقد تضمنت مساهمة ريكور ستة محاور أساسية تتحرك في معظمها حول ما يلي: التفكير في الخلق والطاعة المحبوبة والإنذار بالوقوع

[248] Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la bible*, op.cit.p347.

[249] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure,* la deuxième édition, édition Gallimard, La Pléiade, Paris, 1980.p748. « aufheben »,

[250] Peter Kemp, *sagesse pratique de Pau Ricœur*, Huit études, éditions du Sandre, Une pensée du religieux en pratique, 2010. pp125-133.

[251] Daniel Frey, Paul Ricœur, Philosophe et protestant, in revue *Esprit*, Novembre, 2017. N°439.p62.

والشكوى من حيث هي صلاة ومن التأويل إلى الترجمة والاستعارة الزفاف13[252]. في حين أن كتاب الأنثربولوجيا الفلسفية قد احتوى على فصل مهم حول المرسل إليه في الدين ولقد طور فيه نظرية تأويلية تعطي وظيفة هامة للمتلقي بوصفه إنسان قادر على إنتاج المعنى عند تعامله مع النص14[253]. فهل أسس ريكور فلسفة أنثربولوجية غير بعيدة عن الإيمان الديني؟ وكيف تمكن من التمييز بين المجال الفلسفي والمجال الديني؟ وما طبيعة القراءة الفلسفية التي أنجزها حول الدين؟ وماهي العناصر الدينية التي نالت إعجابه وتم التركيز عليها ضمن مقاربته الهرمينوطيقية؟ وكيف رد على الدعاوي الفلسفية اللاّدينية؟

تكمن طريقة التعاطي مع الدين بالنسبة لريكور في إنتاج المعنى الذي تتضمنه التجربة والنص والخطاب وإضفاء المعنى على وجود الإنسان في الزمن التاريخي والمستوى الاجتماعي وتنمية البعد الروحي فيه. لقد ضمت فلسفة ريكور محاولات ومباحث هرمينوطيقية عديدة ، بدأت بنظرية في الرموز وصارت نظرية في التفسير ولكنها ما لبثت أن تحولت إلى فلسفة في التأويل وبشكل أكثر دقة هرمينوطيقا إيتيقية.لقد حرص ريكور على تطوير فلسفته الهرمينوطيقية عبر إجراء مجموعة من المقارنات مع علم العلامات وعلم النفس والسوسيولوجيا والبنيوية ولكنه اشتغل على المسألة الدينية واعتكف على تفسير النصوص وميز بين الهرمينوطيقا الفلسفة الخالصة والهرمينوطيقا الدينية التطبيقية وخصص جزءا من اهتماماته إلى تأويل التاريخ والخيال العلمي وأسند للهرمينوطيقا الايجابية وظيفة سردية تفهم السرد ضمن علاقة بزمانية التجربة الإنسانية وتدافع عن كونية الهرمينوطيقا تجعل من السرد انفتاحا للعالم المتيح للمرء الإقامة فيه.

لقد أعاد ريكور صياغة مشكل الحقيقة تفاديا للتصور التداولي وتزييف الحياة ولكي يتوجه نحو تفكيك شيفرة الوضع المتعين للزمانية وتحويل الفعل الإنساني عبر نظرية القراءة والحقيقة السردية أو التأويلية. في الواقع تسمى الهرمينوطيقا التي سعى ريكور إلى تأسيسها من خلال محاورته مع فرويد في صراع التأويلات هرمينوطيقا الثقة[254] وتتميز بانفتاح الوعي على المعنى والعالم والحقيقة وتقحم النص في الشأن البشري وتجعل من دائرة التأويل واسعة ضد الاختزالية وترغم الذات على إعادة تشكيل ذاتها عبر مرآة النص. على هذا الأساس تحاول الهرمينوطيقا الريكورية تطبيق الفهم الطبيعي للعلاقة التي أقيمت بين المرء وغيره والعالم والنص باستنقاذ المعنى عبر فهم مفتوح يستثمر العلامة والرمز والاستعارة والسرد التي يتضمنها النص الديني ضمن تجارب ثرية من الحياة. كما يتأسس معنى الهرمينوطيقا عند ريكور عن الحوار بين النص والعالم والذات تجمع فيه بين قراءة النص على ضوء تجربة الوجود في العالم وتحرس فيه العالم وتعتني بالغير من حيث هو غريب من خلال ما يؤمنه النص من قيم ايتيقية ومبادئ تربوية

[252] Paul Ricœur et André LaCocque, Penser la bible, traduit par Aline Patte , Edition du seuil, 1998.

[253] Paul Ricœur, *anthropologie philosophie, écrits et conférences3*, édition du seuil, 2013, p415-443.

[254] Herméneutique de la confiance.

عامة. هكذا يراهن ريكور فعالية الشخص المتلقي في الخطاب الديني ويمنحه مهمة اعادة بناء التجربة الايمانية برمتها من خلال المشاركة في فهم النص الايماني تأويلا وتدبرا في الحياة المشتركة. كما يطرح ريكور كتاب التفكير في الكتاب المقدس إشكالية صعوبة الترجمة بالنص المرسل الى الناس من الله وذلك للمسافة التاريخية الفاصلة بين لحظة انبعاث النبي وتشكل ظاهرة الرسالة وتدوين الخطاب الديني. لقد عرفت حركة الترجمة للنصوص الدينية تاريخا طويلا وكونت تقاليد علمية وطبقات من المترجمين إلى لغات مختلفة ومن لغات متنوعة كالإغريقية واللاّتينية والعبرية وتركزت حول المقصد الذي عناه المرسل. لاحظ الفوارق الكبيرة في القصد بين النص الأصلي والنصوص المترجمة والتي تصل إلى حد التحريف والابتعاد عن المعنى المقصود نتيجة سوء الفهم والإسقاط والأحكام المسبقة والنوايا السيئة والمسلمات. كما يمكن للترجمة أن تفجر الحدث حينما تتمكن من المحافظة على الحقل الدلالي وتأمين سلامة المعنى عند انتقالها من اللغة الأولى إلى اللغة الثانية مع تشغيل التاريخ المعرفي للسياق الثقافي والحقل الاجتماعي وتخطي العلاقة بين الإنسان المترجم والنص الأصلي والتركيز على تاريخ العلاقة بين الله والوجود. أما الترجمة فتعد مشكلة التأويلات المتضاربة للنص واحتواء المكتوب على مجموعة من الرموز والعلامات والمجازات والكنايات التي تقتضي الانتقال من المعنى الظاهر الى المعنى الخفي16[255]. لكن كيف تساعد الأبعاد الايتيقية المتضمنة في الدين على زرع العلمنة في المجال السياسي؟

3-مسارات العلمنة وشروط الإفلات من المراوحات:

" تمتلك هرمينوطيقا العلمنة أيضا أفقين هما المقدس والدنيوي"17[256]

يمكن طرح مسألة العلمنة في علم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع الثقافي ويكمن الحرص في ربط عملية إذابة الفرق بين المقدس والدنيوي وبين الاعتقاد والمعرفة بمسارات العقلنة وتعميمها على المجتمع العالمي وتقديم تأويل للحضارة وانجاز تاريخ للتجربة الدينية يعوض من خلاله الوعي النقدي الآراء المشتتة لوجهة النظر. على هذا الأساس تناول ماكس فيبر مصطلحي فك السحرDésenchantement ونزع التأليه Dédivinisation بوصفها علامات على مسار تعرية الرمزية الدينية ونقد الأقنعة الأسطورية.

هكذا يعني مصطلح sécularisation الدنيوة أي رد الشيء الأبدي كائنا زمنيا وجعل الشخص المقدس كائنا دنيويا ويشتق من مصدر sécularité ويشير إلى العلمنية والدنيوة والمدنية والعالمية والزمنية. كما أن مصطلح العلمنة الدنيوية هو ترجمة للفظ الفرنسي sécularisation profane ويقصد به أساسا

[255] Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* édition Vrin, Paris, 1993. Chapitre 9, L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit, pp179-191

[256] Castelli Enrico, l'Herméneutique de la sécularisation, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit,p13

صيرورة المرء علمانيا وعدم حاجته لنظريات عن الدين ولا للّغة التقنية للاّهوت لكي يعبر عن تجربته الإيمانية. كما يقدم بول ريكور ثلاثة شروط ضرورة لتحويل العلمنة إلى مشكل هرمينوطيقي:

1ـ المستوى السيميائي: البحث في طبيعة اللغة المستعملة في تجربة التفكير واعتبار اللغة التقنية هي لغة معلمنة وموضوعية وتخليصها من العبارات الدينية المشحونة بروح التقديس والطبقات الدلالية القادمة من التقاليد والميراث. ثم إدراك الأنساق الرمزية التي تفهم من خلالها ثقافة معينة ذاتها عبر مسار من العقلنة يتم فيه التعامل مع النسق الرمزي لا بوصفه كلاما وإنما يعبر عن تجربة هرمينوطيقية بواسطة مقولات معلمنة مثل الحرية والإكراه.

2ـ المستوى الأسلوبي: الكف عن إرسال التأويل نحو الاهتمام برموز معزولة والانطلاق من رموز عليا تحتوي على إطار مرجعي يمنح الرموز الدنيا دلالة. ولعل الدنيوية profanité والدنيوة profanisation هي السؤال المفتاح الذي ينير الطريق نحو فهم الأسلوب العام للنسق الرمزي وليس التعرف على مكوناته.

3ـالمستوى التطبيقي: يتحول السؤال إلى مشكل حينما ينجز التأويل تملكا على غرار التطبيق عند هانز جورج غادامير الذي قام ببلورة مساواة بين أسلوب الحدس intelligendi وأسلوب التفسير explicandi. يمكن العودة إلى مفهوم المشكل عند ماكس فيبر الذي يطرح ضمن حياد أكسيولوجي لسوسيولوجيا غير ملتزمة والتساؤل عن جدوى الاعتقاد في حياة أخرى في ظل حياة الانسان في عالم معلمن ودنيوي. تبعا لذلك تطرح هرمينوطيقا العلمنة مسألة الأطر المرجعية التي تساعد على التواصل الرمزي العمومي ضمن إطار وجودي. لكن **ماهو مفهوم العلمنة عند انريكو كاستيلي ماتيو؟**

تتم العلمنة عند كاستيلي ضمن الزوج المفهومي المقدس والدنيوي أو المدنس مع تركيز مخصوص على الجانب الثاني أي الدنيوي أو المدنس. كما يمكن الاشارة الى الطابع السلبي لمصطلح الايديولوجيا الذي ارتبط بالأحداث التاريخية والى ما تثيره هرمينوطيقا العلمنة من اشكال مزدوج:

-الأول: يخص تأويل الحضارة حيث يعوض الوعي النقدي أو جوانب وجهة النظر.

-الثاني: يهتم بتأويل تاريخ التجربة الدينية حيث استمر النزاع بين الاعتقاد والمعرفة وبين التاريخ والوحي.

إذا كان المقدس والدنيوي هما الأفقان بالنسبة إلى هرمينوطيقا العلمنة فإن الدنيوي يتأسس من خلال اكتمال شروط الدنيوية وتخلصها من الوثنية والماورائيات، بينما تأخذ العلمنة بعين الاعتبار التقنية الهرمينوطيقية التي أفقدت الانتماء خصائصها وتقوم باحتواء طبيعة الفعل على الرغم مما يستوجبه التعمق في معنى الحضارة من إبراز التعارض مع فاعلية التحضر في حد ذاتها. كما يفرق كاستيلي بين الكنيسة المرئية

والكنيسة غير المرئية وبين الانتماء الى الله وقداسة الشعب ولا يري في تحول النية الطيبة في الكنيسة المرئية الى حسن الايمان في الكنيسة غير المرئية ويقر بأن مسالة الشفقة تتضمن فعل الانسان المؤمن بالضرورة من حيث هي نية طيبة ويرفض الحكم الذي يرفض العلمنة ويصادر الحرية الدينية ويضع حدودا للسلطة الكهنوتية Critas ويعرف هرمينوطيقا العلمنة التي تخص الكنيسة غير المرئية بأنها « ne juger pas si vous ne voulez pas être jugés »توفق المرء عن الحكم اذا ما رغب في ألا يكون موضع حكم. كما يفرق بين علمنة القداسة التي تتضمن التوقف عن الحكم في شؤون المقدس والعلمنة الدينوية التي تتضمن ليس فقط الحكم على بنية الحق وإنما أيضا طبيعة اندراج السلوك البشري ضمن سجل التدين وما يطرحه من مشكل في اللغة التقنية وتعارض الإكراه مع الحرية18[257].

إن مشكلة اللغة التقنية التي تستعمل في التجربة الدينية تتراوح بين الاقرار بقداستها والمطالبة بعلمنتها لم يتم ايجاد حل واضح لها وتتعلق بمجموع السلوكيات البشرية وبنية الحضارة ومعنى ودلالة الحس المشترك. إن " هرمينوطيقا العلمنة هي مسار نحو الحس المشترك تكون أهدافه بلوغ تواصل خاص وأساسي مع وضعية اجتماعية محددة" دون أن يتم التضحية بالشيء الحميمي والمعنى من الفعل والعاطفة الحية. تبعا لذلك يلاحظ كاستيلي أن الإنسان يعيش في وضعيات تاريخية لعالم معلمن ساهمت التقنيات في اختزال حصة الحياة التي تخص وضعه وأحيط تاريخه بعدة شروط وتشكل حوله مناخ مجهول لا يقدر على تجاوزه. كما أن الانسان الذي أدرك أن الخبز بالنسبة اليه اهتمام مادي بينما بالنسبة الى غيره هو اهتمام روحي لا يهتم بالعالم الذي يعيش فيه ان كان معلمنا بما فيه الكفاية أو علمنته منقوصة أو حتى بلا أبعاد وكيفيات. بعد ذلك يستشهد كاستيلي بتأملات باردیائیف الوجودية وشذرات نيتشه وشخصيات صاموال بيكيت لكي يدفع هرمينوطيقا العلمنة الى الاقرار باستحالة الفصل بين المقدس والدنيوي والى القول بأن الطابع الاسكاتولوجي للدين يشهد على بقاء صورة من التيولوجيا السياسية سهامت العولمة في الكشف عنها. من هذا المنطلق تتمثل أزمة الحضارة في تعطل مشروع العلمنة واسحالة القول بدنيوية الدنيوة ومواصلة البشرية في خلق حكايات جديدة وذلك لكونها في حالة انتظار خالية من المعنى ولكون المجتمع المعلمن ينتظر من يخلع الهالة والقداسة التي ظلت مترسبة في أعماقه. لكن كيف يتصور فيتوريو ماتيو العلمنة؟

يخالف ماتيو أطروحة كاستيلي وينادي بالعلمنة الدنيوية ويؤصل فكرته بالعودة الى الجذر التاريخي للإصلاح ومقولة الدين الطبيعي ويكشف عن وجود تعارض بين هذين الأصلين المتسببين في العلمنة: الأول ظل يطمح إلى إرضاء البعد الديني بينما تم إيداع الوحي بماهو أصل ثان على ذمة مؤسسة حية.

[257] Castelli Enrico, l'Herméneutique de la sécularisation, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit,p14

لقد سعى ماتيو إلى إلغاء الوظيفة الكاريزماتية لرجال الدين والوظيفة الفوقية التي تمارسها المؤسسة الدينية بالبحث في الاتصال الذي يجريه الزمني مع الأبدي في لحظة تاريخية واحدة وفهم حديث العلو مع العالم. لقد مثلت الجماعة الروحية التقليدية حضور المتعالي في الدنيوي والروحي في الجسدي وظلت وظيفتها مقتصرة على إعداد الأحياء للمرور إلى عالم مغاير وحياة أخرى ولكنها ما انفكت تطرح تمثيلا للمطلق وبالأحرى تدشن خطوة أولى نحو العلمنة وتنادي على النسبي والتاريخي واللاعتقاد بالظهور في العالم. لقد أصبحت الجماعة المعلمنة كيانا سياسيا دون أن تفقد كينونتها الدينية وصارت العلمنة تعني نفي الحاجة إلى معطى مضاف عليها لكي تتمكن من المحافظة على وجودها وقد يكون هذا المعطى هو البعد الديني.

لقد حدث هذا الانتقال في أفق المقدس في مرحلة أولى ولكنه قد حصل بصورة متأخرة في أفق الدنيوي حيث لم يظهر بوضوح الصلة بين التدين الطهري والجماعة السياسية ولم يندلع التوتر بين كنيسة القلب وكنيسة الرجاء ولم تتخذ الخصومة طابعا مؤسساتيا وتكتمل سياسيا بقيام اللاحق بإلغاء السابق تماما. بطبيعة الحال "لقد تجلى الطابع السياسي للدين المعلمن بصورة أساسية في الأفق الدنيوي على سبيل المثال في طقس الكائن الممتاز لروبارسبيير ، حيث يكون من الضروري بالنسبة للجماعة السياسية الجديدة ليس فقط أن تتهرب من الخضوع إزاء كهنة الأبدي ، وإنما أيضا أن تنشئ من رماد النزعة الإلحادية"19[258]. لقد ترتب عن ذلك أن صفة التزمت هو جريمة ضد الجماعة الدينية والمجتمع البشري ينجر عنها اللعنة والعزل. كما انغرست ممارسات الإدانة والعزل في الذهنية الدينية وأثرت في الذهنية الإنسانوية التي تشكلت في خصومة معها وذلك بأن استحال عليها التخلص من المواقف غير المتسامحة بصورة جذرية. إذا كان التسامح يولد من الثقة في القدرة على تأويل الرسائل المتعالية فإن اللاّتسامح يرتبط بشكل دقيق بالعلمنة ولا يظهر دون ظهور إيمان ولكنه يزداد في الرسوخ إذا لم تتم علمنة الإيمان لدى الجماعة. هكذا يظهر اللاّتسامح عندما تقل النزعة الانسانوية وتغيب التعددية وتكثر النزعة التطابق والوحدة الجوفاء ولا تقدم الاعتذارات في ظل الاعتقاد في الحقيقة بالنظر إلى أن "المطلق المعلمن لا يترك مكانا للحرية"20[259]. كما يجب أن يوجد في المدينة المعلمنة جنبا إلى جنب ودون تصادم الإنسان الذي يعمل والإنسان الذي يلعب وبالتالي يجب أن يترك المجتمع المعلمن مكانا للعلب والاحتفال وهو ليس فراغا وإنما فرصة للإنعتاق . هكذا تكتمل العلمنة بصورة أساسية عند ماتيو عندما يتمكن المرء من بلورة الفرق الأنطولوجي مع المطلق. لقد أدى التعصب إلى الشعور بالألم والعذاب وتشكل الخوف والرعب من اللاّحماية ولقد شارف الصبر البشري على النفاذ والتجأ إلى الإيمان بالمنقذ والمخلص والاحتماء بالذات الإلهية طلبا للغفران والرحمة. لقد أوجد ماتيو مقارنة بين العذاب لدي الإنسان والعذاب لدى الإله المتجسد

[258] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p18.

[259] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p18

وقام بتعريفه بالمنزلة الأنطولوجية للانسان الذي شارف صبره على النفاذ وجعل من اللاّعذاب النوعي نفاذ صبر معمم. لقد مثلت العلمنة وضعية ثورية حينما أوجدت تأويلا معلمنا للدين وقامت بقلب كل شيء من الأعماق. غير أن وحدة أبعاد الوجود التي تقتضيها العلمنة تحول دون تفجر الثورة واستكمال مسارها في الدين ويتطلب الأمر الإجهاز على هذه العملية وقلب الوجود بغية إظهاره كماهو وإعادة تشكيل بعده الحقيقي. بناء على ذلك تكون الصيرورة الثورية لكل دين معلمن في الأفق المقدس أو الأفق الدنيوي كيفية أساسية من مسارات العلمنة وتتفجر الثورة ليس بسبب الظرفية التاريخية التي تضع دين جديد في مواجهة بنية سياسية تقوم على دين قديم بل تندلع الثورة من جهة أن الدين المعلمن يصير ثوريا من حيث ماهيته ذاتها. كما يجب أن تقلب هذه الثورة ليس فقط البنية السياسية بل المنزلة الأنطولوجية الراهنة للإنسان وتظل ثورة دائمة ويجب أن يبقى الدين المُعلمَن من حيث هو دين مستقبلي سواء بتسمية اله قديم أو اله جديد. لكن هل يتطلب كل دين إخضاعه لتجربة علمنة؟ وهل تكون علمنة من الخارج أم علمنة من الداخل؟

لقد فهمت العلمنة على أنها عدمية والحاد وريبية بخسارة الديني وفقدان العنصر الإلهي وضياع الإيمان وفي المقابل تم اكتساب المعرفة وتحصيل العلم والزيادة في منسوب العقلانية دون الاهتداء إلى أنها قد تكون مجرد حدوث تحول في التدين وعقلنة للمجال الديني ورسم حدود للإيمان وتنوير إرشادي للاعتقاد.بيد أن ماتيو يقترح منظورا مغايرا ويسجل بروز ظاهرتين مختلفتين: تتمثل الأولى في تزايد نسيان الله بسبب عجز الرموز المستعملة عن تذكره بالنسبة إلى الروح، أما الثانية فهي تحويل رموز جديدة ووضعها مكان الرموز القديمة ولقد أفقد هذا النقل التدين من بعده العاطفي ومن حمولته الدلالية وذاتيته الإنسية. بهذا المعنى يوجد الرابط الذي يوفره الدين بين الله والإنسان بصورة غير مباشرة ويحس الإنسان المعلمَن بأنه متعلق بالمطلق بالرغم من أنه لا يعرفه بما فيه الكفاية ويوجد على عتبة الإيمان والإلحاد بالمقدس. كما أن الرابط بين الإنسان والإله يشترط استيفاء جملة من الأحكام المعرفية ويتطلب أداء عدة سلوكيات. إذا كان المطلق المعلمَن هو المعادل اللاّئكي للرحمة وإذا كان التعصب يحمل في ذاته هذا القلب للرحمة فإن الدين الأصيل يؤشر اكتمال الرابط بين الإنسان والله وتحقيق مطلب الخلاص ضمن تيولوجيا الرحمة. يبدو أن عدم الاكتراث بالمواضيع الدينية التقليدية مع مواصلة الالتزام بطقوسها وشعائرها ناتج عن نقل رابطها العاطفي من رموز قديمة إلى رموز جديدة ولقد أدى ذلك الى انقسام المؤمنين بين الوفاء الى رمز الاله القديم و انتظار تحقق رمز اله المستقبل مع ترك المجال للمحافظة على معنى معين يمكن منحه للمطلق21[260]. من هذا المنطلق لا يتعلق المشكل الهرمينوطيقي للعلمنة عند بول ريكور بإيجاد لغة تقنية للتأويل من أجل الانتقال من الوجود المقدس إلى العالم الدنيوي كما يرى كاستيلي Enrico Castelli Gattinara ولا يطرح من خلال بلورة علمنة دنيوية وتحويل الإكليروسي إلى

[260] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p21.

السياسي وتثمين مفهوم الدين الطبيعي كما يفعل ماتيو Vittorio Mathieu بل عبر إدخال إيمان الجماعة في مسار المراوحة بين الإيديولوجيا واليوتوتبيا وذلك بأن تجعل من الأولى أحد مصادرها وتقاوم بواسطة الثانية كل نزعة اختزالية. كما يعترف ريكور بأن المراوحة تحدث داخل النسق الرمزي العمومي والأفق المرجعي الذي يحتويه وتشير إلى اصطدام الإيمان بالبعد الدنيوي من جهة وبتحويل الرموز الدينية إلى رموز سياسية من جهة أخرى وتحافظ على المعنى الذي يحوز عليه المطلق بوصفه تجربة خلاص من الخطايا وانعتاق من الذنوب. لهذا السبب تتحول الهرمينوطيقا إلى الفضاء المشترك الذي تلتقي فيه الإيديولوجيا واليوتوبيا من خلال جدلية ترتكز على نظرية الخيال الثقافي بوصفها إطارا مفهوما يتوسط الفعل البشري رمزيا وتنظر إلى انخراط الرمزية الدينية في جدلية الإيديولوجي واليوتوبي بوصفها معيارا وعلامة على بداية العلمنة. بعبارة أخرى يدخل إيمان الجماعة الدينية في مسار من العلمنة حينما ينخرط في مراوحة جدلية بين الإيديولوجيا واليوتوبيا تكون واعية بمصيرها المفتوح وحريصة على تخطي كل محاولات الاختزال22[261]. اللافت للنظر أن التباس مفهوم الايدولوجيا يعود إلى تعدد دلالاتها اللغوية وتنوع استعمالاته في مجال الفعل الاجتماعي، والمفارقة أنها تحدث انقطاعا في التواصل بين أفراد الجماعة التاريخية من ناحية أولى وقد تتحول إلى أداة تضفي المعنى الشامل والمتساوق للفعل في صلاته بالتاريخ في مجموعه وبالتصور الذي يشكله عن العالم من ناحية ثانية. في مقام أول تعني الايدولوجيا صورة معكوسة للواقع وتتجسد في الوعي الزائف. لكنها تتحول في مرحلة ثانية إلى أداة هيمنة تستعملها طبقة من أجل السيطرة على طبقة أخرى وتضفي المشروعية على ممارستها ولكنها قد تلعب أيضا وفي مستوى ثالث دور الإدماج والصهر والتكوين بالنسبة إلى الكيان الاجتماعي. بناء على ذلك يتوزع الحقل الدلالي للايدولوجيا بين مسارات التحريف والشرعنة والإدماج ولكن يمكن صبها جميعا في قالب واحد وهي الصورة التي تحافظ على الواقع السائد. علاوة على ذلك يكشف ريكور عن التباس مفهوم اليوتوبيا ويحصر ذلك في الطابع المرضي للظاهرة وتوازيها مع ظاهرة الايديولوجيا في نزعة الهيمنة والاستغلال ولكنه يخلصها من الصورة السلبية التي التصقت بها ومن خاصية الوهم والزيف والفانطازيا ويمنحها دورا تكوينيا انعتاقيا ويربطها بالخيال الخلاق ويثبتها ضمن ميكانزمات المخيال الاجتماعي في توجيه الفعل الاجتماعي وفق النظام الرمزي. تضع هرمينوطيقا العلمنة إيمان الجماعة الدينية في مسار مراوحة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا ولكنها تحذر من السقوط في الاختزال والتحريف والتسلط والمحافظة من ناحية الإيديولوجيا وتنبه كذلك من التهويم في الفانطازيا والانتظارية والمثالية والإفراط في التخيل من ناحية اليوتوبيا وتحدد الدين بوصفه نسق رمزي ونظام ثقافي يقوم بدور تشييدي للهوية بالنسبة إلى الأفراد والجماعات التاريخية وتخلص الإيمان من بعده الإيديولوجي واليوتوبي وتبرز ثراء بعده الأخروي

[261] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, op.cit.p60.

طارحة الهدف من الحياة ومستشرفة مصير الإيتوس. لكن هل أن إدراج علمنة الإيمان ضمن المراوحة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا هو قدرا لا يمكن تفاديه؟

يعيد بول ريكور طرح مسألة علمنة الإيمان على الرغم من محاولة كل من كاستيلي Castelli وماتيو Mathieu محو الفوارق التي أقيمة بحكم الثقافة بين مقولتي المقدس Sacré والمدنس Profane.

غير أن المركب الجدلي الذي تنتهي إليه المقولتين ليس له معنى لو اقتصر المجهود الهرمينوطيقي على جعل كل من اليوتوبيا والايديولوجيا يشكلان عنصرين متكاملين في تشييد تجربة الإيمان وليستا مجرد أسماء سيئة السمعة ومتصارعة، ولم يستمد من القناعة التي ترى بأن أصول الإيمان تمتد جذورها أبعد من أشكال الإيديولوجيا وعناصر اليوتوبيا بما أنه قد حدث له تمزق بسبب تصارع هذين البعدين زمن العلمنة. في الواقع لا يمكن بناء المركب الجدلي بين الإيديولوجيا واليوتوبيا بشكل أصيل ومتكامل حسب بول ريكور إلا عن طريق الحد من الانقسام بين الطرفين وذلك بإعادة تذكر الأحداث الدامية التي وقعت في العصور الغابرة في أثينا وروما والتي منحت الإيديولوجيا وظيفة ايجابية وجعلتها في علاقة قرابة مع اليوتوبيا. كما يلتقي ذلك المركب الجدلي بالأنواع الأدبية للوحي والأبعاد السردية التي يتضمنها والتي تمنح معنى للماضي وتجعلها حاضرا في التجربة الزمنية وبالنبوءة التي تحطم كل حماية تم تأسيسها على الماضي. ف**بأي معنى هرمينوطيقي معاصر يتدخل الدين في اعادة تشكيل تجربة ثبت الهوية؟**

يقر ريكور بان الإيمان يمثل ،على خلاف الاختزالات التي تقوم بها القراءات "التقدمية" أو المستقبلية futuristes، الظاهرة الإيديولوجية في وظيفتها الأكثر أساسية وهي تشييد هوية بالنسبة الى الفرد وبالنسبة الى الجماعة. بناء على ذلك ليس من السهل عندئذ ايجاد تعارض بين المعرفة والايمان والتلهف على التنظير لوجود ايمان من دون دين Foi sans religion مثلما يفعل بعض المستقبليين. على هذا النحو يكون الدين هو الجانب الايديولوجي للايمان وفي معنى بدئي وتأسيسي وأساسي للكلمة. في الاطار يستند ريكور على أنثربولوجيا كليفورد غيرتز في مقال شهير معنون: "الدين من حيث هو نسق ثقافي" والذي أعاد نشره ضمن كتابه "تأويل الثقافات" وحدد فيه الدين بمجموعة من الخصائص:

1- نسق من العلامات والرموز التي تجد سهولة في الإبلاغ والاتصال: بعبارة أخرى يمتلك الدين سلطة توجيه تضمنها الأشكال الثقافية وتشتغل بوصفها نماذج تدل على ومن أجل.
2- يبلور عدد من المواقف ومن الدوافع التي تمارس نوعا من الضغط والاختراق بصورة دائمة: أي تقوم الدوافع والمشاعر العميقة بغراسة وتجذير هذه الأشكال في عدد من الاستعدادات الدائمة.
3- يصوغ تصورات عن نظام عام للوجود: هنا يجب الإشارة إلى الترابط بين الإطار الكوني cosmique والموقف الإيتيقي ethique ، فالدين لا يكتفي بتعليمنا كيفية تفادي العذاب وانما

كيف نتعذب. يصلح الضمان الكوني لا في كونه يساعدنا على الفهم بل في التحمل وذلك بأن ينزل العذاب في سياق دال.

4- يقوم الدين بطلاء هذه التصورات بهالة معينة تمنحها القيمة والرونق مما يجعلها مقبولة ومستساغة: يقتضي نحت دلالة المنظور الديني الربط بين الإيمان وقبول السلطة ، ويترتب عن ذلك خدمة المنظور الديني لمصالح نسق السلطة بأن يقوم الدين بدور سياسي ويكون ضامن استمرارية السلطة. لكن " الدين لا يستنفذ أغراضه في وظيفته السياسية ، بالقياس إلى المنظور الذي يفتحه على مستوى الأبعاد الكونية والتاريخية والايتيقية، إضافة إلى التبعات الشخصية العميقة على غرار المعاناة وما يشير إليه الموت"[262]23. كما يقر الانغراس في الطقسي بالمقصد التام الذي يحوز عليه المنظور الديني الذي يمتلكه و يتمثل في النقطة التي ينصهر عندها تصور للعالم والأيتوس. النماذج التي تتضمن قبول السلطة هي في ذات الوقت النماذج التي تتعلق برؤية العالم والنماذج التي تسهم في إحداث التغيير.

5- تحمل الإحساسات العميقة والدوافع المتحفزة بصمة فريدة من نوعها من الواقعية:
يؤشر الترابط بين النماذج عن...والنماذج من أجل على النقطة التي يلتقي عندها كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا في عمق المخيال.

- النماذج عن...تتطابق مع ماهو موجود
- النماذج من أجل... ترنو إلى فتح حقل للممكن.

من البديهي اذن أن النماذج التي تعلم الرؤية هي بطبيعتها أكثر النماذج إيديولوجية، ومن المنطقي أن النماذج التي تعلم التغيير هي بطبيعتها أكثر النماذج يوتوبية.

النتيجة التي يخلص إليها بول ريكور بالانطلاق من أنثربولوجيا كليفورد غيرتز في كتابه تأويل الثقافات أن كل قطعة من القطع الخمسة لهذا التعريف تتضمن خاصية حول الدين من حيث هو نسق ثقافي. على هذا المنظور **ماذا يقصد ريكور بالبعد الأخروي للإيمان؟**

يحمل ريكور في مستوى ثان على الاختزال الماضوي للدين وذلك بالإشادة بالدور الذي تلعبه اليوتوبيا على مستوى البناء والتكوين. اللاّمكان nulle part بالنسبة إلى اليوتوبيا ليس نقطة افتراضية ولا مجرد خانة فارغة تسمح للعبة أن تبدأ بل علامة على قدوم مملكة الأمل esperance متضمنة في سردي récitatif النزوح وقصة القيامة. يعتمد ريكور في هذا السياق على جان مولتمان في كتابه لاهوت الأمل.

[262] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, op.cit.p67.

لعل العودة المعاصرة إلى اليوتوبيا قد تسمح بإعادة اكتشاف البعد الأخروي eschatologique للإيمان. انه من الحيوي اليوم اعادة اكتشاف من خلال تفسير التقاليد الحركة الأخروية واعادة اكتشاف الدور الأساسي للدين من خلال الأنثربولوجيا الثقافية في تشييد واقامة وانشاء وتأسيس instauration الهوية. من هذا المنطلق الأخروية ليست ظاهرة متأخرة عن الديانة التوحيدية حسب ريكور ولكن فضائل الانشقاق والتصدع عنها يمكن أن يعاصر تجربة الإنشاء وتيولوجيا التأسيس. لقد أكد لاهوت الأمل على الدلالة الأخروية للرسالة وبذل الجهد للتفكير في القيامة في حد ذاتها من حيث هي وعد أكثر من أن تكون اكتمال وانجاز لمهمة. على هذا الأساس يميز ريكور بين شكل كهنوتي من الدين تمظهر في صيغة مؤسسات رسمية متحالفة من السلطة السياسية وشكل أفقي من الدين وجود على هامش التاريخ ولم يشهد في طقوسه وتصوراته نزاعات مضادة للثقافة. علاوة على ذلك يتفطن إلى خطورة بعض الأشكال من اليوتوبيا التي جاءت من الماضي عن التذكر الخالص ومثلت الإطار المخيالي الذي تشكلت فيه اليوتوبيا الحديثة والتي أوقعت النزعة الأخروية في الهذيان وبحر من الأوهام. اللافت للنظر أن الإيمان يمكن أن يسوغ اليوتوبيا بمواجهة أشكال الخداع. بناء على ذلك يوجد بعدان من الإيمان Foi: الأول يتجذر enracine على طريقة الدين والثاني يجتث déracine على طريقة النزعة الأخروية. وحدها مثل هذه القراءة المزدوجة تسمح بانتصار على سببية القدر الذي يبدو أنه أدان الإيمان بالنظر إلى التمزق الذي يقع فيها دائما بين الإيديولوجيا واليوتوبيا. لكن ما تبعات علمنة المقدس على إحراز الإنسان لمطلب الحرية؟

3- أنماط الخطاب في فلسفة الدين حول الحرية:

" يوجد جذر الوحي بالقرب من نقطة حيث ينبع الانتظار من الذاكرة"24[263]

إذا كان الدين يقترح الأجوبة أشد قوة وأكثر خطورة حول معنى الحياة فإن فلسفة الدين تحاول أن تفكر في الدين وتسعى إلى توضيح غموض القداسة وفك الألغاز التي يحتمي بها الإيمان وتفسير الأسرار الغيبية. أذا كانت الأجوبة التي يوفرها الدين حول معنى الحياة هي أجوبة روحانية ومفارقة للطبيعية فإن فلسفة الدين تقدم أجوبة دنيوية ومحايثة وتسعى إلى تنمية الوضع البشري وتأخذ بعين الاعتبار تحقيق السعادة والحرية وذلك بمواجهة الظلم والتقليل من الألم والدفاع عن الكرامة والتعامل مع الحياة كغاية في ذاتها. في الواقع يطرح تقاطع المعرفة والإيمان ضمن محاولة ريكور بناء هرمينوطيقا العلمنة مسألة الخروج من سلطة المقدس وواجب طاعة الفرد للجماعة الدينية والتمتع باستحقاق الحرية وبالتالي التخلص من كل

[263] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, organisé par le centre international d'études humaines et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier éditions Montaigne, Paris, 1976, p66.

تبعية. إن الإشكال يطرح حينما يتم الكشف عن التناقض الذي يوتر الصلة بين الحب والحرية في التجربة الدينية، فالحرية تقتضي الاستقلال على سلطة المقدس ضمن علاقة أفقية ، بينما الحب يجعل من الطاعة أمرا مقبولا وفضيلة أخلاقية ، ويؤدي هذا التناقض إلى التضحية بالحب من أجل الحرية أو العكس.

إذا عدنا إلى بول ريكور في مقاله المنشور في الموسوعة الكونية عن الحرية25[264] فإننا نجده يفرد مسألة الحرية ثلاثة أنماط من الخطاب التحليلي. يصف في البداية الفعل الحر من زاوية كلام الفاعل ويدرس القصد من زاوية مراوحته بين الباعث والغاية وبين القرار والمشروع ويتطرق في النهاية إلى الفاعل المسؤول. بعد ذلك يبحث عن دلالة الحرية في الحقل السياقي ويتساءل عن مسألة الاختيار وفضيلة التروي والمداولة والتعقل التي تمزج بين السياسة والإيتيقا عند أرسطو ولكنه يلاحظ انفجار التأليف الكانطي بين الحرية والطبيعة ويسوغ الاستنجاد بالجدل الهيجلي. في المقام الثالث يأتي الخطاب الريكوري مفعما بالثقل الأنطولوجي المطلوب ومناديا بضرورة التمييز بين وجود الحركة وإيتيقا الفعل ومهيئا الظروف لانبثاق الذاتية وراصدا نقيضة الحرية والطبيعة واضعا فكرة الروح الهيجيلي موضع مساءلة.

تميز صفة الحر libre في اللغة العادية بعض الأفعال القصدية intentionnelles وتقف وراءها بعض البواعث motifs التي تمثل معقولية الفعل raison d'agir أكثر من السبب cause الذي أوجدها وبناء على ذلك يمكن نعت الفاعل المسؤول بهذه الصفة ويمكن الحديث عن فعل حر وعن حركة اضطرارية.

هكذا تنتمي عبارة " الحرية" إلى عالم خطاب تشكله شبكة من المفاهيم المترابطة والتي تحيل إلى بعضها على غرار المشروع والباعث والقرار والفاعل المسؤول ومعقولية الفعل والإرادي والاختيار والقصدية.

لقد اقترنت الحرية في هذا النطاق بالقدرة التي يمتلكها المرء على فعل شيء معين والامتناع عن القيام به.

في مستوى ثان على الصعيد الفكري الأخلاقي والسياسي ، لم تعد الحرية مجرد خاصية تميز الأفعال عن غيرها وإنما أصبحت مهمة ومطلبا وقيمة تتحرك ضمن دائرة ما يجب أن يكون وما ليس موجودا بعد وترسم الطريق الذي يسير فيه المرء بغية التحرر، تبعا لذلك إن التفكير في الحرية صار مقترنا بالخوض في توفير الشروط الضرورية لتحقيقها في الحياة الإنسانية والتاريخ والمؤسسات بشكل فعلي وملموس.

لا تطرح مسألة قيمة الحرية ضمن الدائرة الوصفية للأفعال الحرة بل تندرج ضمن شبكة موازية من المفاهيم تتكون من عبارات المعيار والقانون والمؤسسة والسلطة السياسية والحق ولذلك اقتضى السياق التطرق إليها في صيغة الجمع والكثرة وليس في صيغة المفرد والوحدة وبالتالي ظهرت الحريات والمدنية

[264] Ricoeur Paul, Liberté, in *Encyclopaedia universalis, éditeur à Paris, France S .A.* Corpus 14,2008, pp434-441

الأساسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وتم التفريق بين الحريات العامة والحريات الخاصة. على هذا النحو لا يحوز المرء على الحرية إلا بالاعتراف بها من الآخرين وترسيخها عن طريق المؤسسات.

من ناحية ثالثة يثير الخطاب حول الحرية ضمن إطار الفلسفة الأساسية السؤال التالي: كيف تتشكل الواقعة في مجموعها لكي تسمح للحرية بأن تنمو بين أحضانها؟ أو ماهو الواقع الذي يكون فيه الإنسان كائنا حرا؟ وبعبارة أخرى أي حقيقة واقعية تتيح للمشروع الأخلاقي والسياسي للتحرر بأن يمتلك منزلة أنطولوجية؟

ما يمكن معالجته في الإطار الأنطولوجي هو قضية وجود الحرية ضمن شبكة من المفاهيم تتكون من السببية والضرورة والحتمية والجواز والإمكانية وأحوال الوجود. ويتيح ذلك تنزيل الحرية ضمن أنماط الوجود وتطور صعودا من دائرة اللغة العادية والحقل السياسي الأخلاقي إلى امتلاكها البعد الفلسفي.

خاتمة

" الدين هو التعبير عن هذا البعد الرمزي للواقع من حيث هو حياة: الواقع هو أكثر من الأمر الذي يمنح للادراك، انه يمتلك معنى معين"26[265]

صفوة القول أن فلسفة الدين التي ظهرت في الحقبة المعاصرة هي رد فعل على النزعة الاسمية التي طغت على تصورات العالم ومحاولة للاعتراض على الدعوى التي تعتبر كل من العلم والفلسفة والتقنية والفن بدائل نجحت في تجاوز الدين ومن تنصيب معقولياتها في المكان الذي كان يحتله بالنسبة للروح الإنسانية.

لقد قدمت فلسفة الدين على أنها القادرة على إيجاد الجواب الشافي للسؤال المحير لماذا يحيا المرء؟ وذلك حينما تأملت معنى الدين وحاولت اختراق سره وتحديد المنزلة التي تمنح للإيمان في الوجود البشري. كما تسعى فلسفة الدين إلى فهم القوة التي يمتلكها المعتقد وتأثيراته السياسية والاجتماعية ونقد اللاّمعقول منها.

لقد شكل الاعتقاد في أداء الطقوس ماهية الدين ولقد حافظت البشرية على عادة الالتزام بهذه الشعائر في زمن العلم ولقد تلازم التناول الماهوي للظاهرة الدينية مع المقاربة الوظيفية وتكامل الطقس مع الاعتقاد.

إذا أراد المرء بلورة علمنة قريبة من الصحة فإنه مطالب بانجاز مهام ثلاث تتمثل في إعادة بناء حركة تأويلية كونية للماضي الديني بالانطلاق من الحاضر المعلمن، ثم القيام بامتحان صارم للصلة الوثيقة التي تربط بشكل متين بين الدين والحضارة، وأخيرا معرفة معنى وقيمة القطيعة التاريخية والايديولوجية27[266].

[265] Grondin (Jean), *la philosophie de la religion*, op.cit, p35.

[266] Vergote (Antoine), la sécularisation : de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse, op.cit. p346

من المفيد التذكير بأن العلمنة لا تعني تدنيس المقدس بل تنزيله في الدنيوي ولا تؤدي الى انكار الدين بل تجعل من الديني المنبع الذي يصدر عنه كل فعل تقديسي ولا تشكك في الاعتقاد بل تضع الإيمان على محك التجربة وتهيء الظروف بغية تحقيق حضور البعد الديني في العالم المعلمن بصورة فعلية وقوية.

اذا كانت مآسي العلمنة هي حرمان الأديان من المشاركة المفيدة في وضع الدساتير وسن القوانين احتراما لمبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد وقدرته على التشريع الذاتي باستعمال عمومي للعقل بصورة حرة فإن اهمالها للقوانين الالهية وخصوصية الرحمة والايمان يدفع بها إلى الاستنجاد بوعود الأنسنة والتحرير.

لقد تحرك ريكور ضمن الأرضية الأنطولوجية التي دشنها سبينوزا بنقد الكتاب المقدس وقام كانط باضافة التصور الأخلاقي لهذا النقد وعقب عليها كل من شلايرماخر بحدس للانهائي وهيجل بترميز اللاّهوت، دون أن يتغافل عن التجارب النقدية التي سلطت على ظاهرة التدين وإمكانية المقدس التي فتحها هيدجر.

لقد أقر ريكور بأن الجانب الديني هو الذي يمنح المعنى للحياة البشرية حينما يتم ترجمتها بواسطة الرموز والسرديات وبأن الإنسان يعيش تجربة المعنى ومن ثمة يحيا تجربة القداسة من خلال وجوده في العالم. كما " يقرأ الإنسان المقدس على العالم وعلى بعض العناصر وبعض الأوجه من العالم وعلى السماء وعلى الشمس والقمر وعلى المياه والنبات...و بداية تكون الشمس والقمر والمياه، أي الوقائع الكونية، رموزا"28[267]. لقد مر ريكور بجانب المباحث الكلاسيكية لفلسفة الدين مثل الذات والصفات التي تتعلق بالألوهية وبراهين وجود الله من عدمه ومسألة إمكانية التحقق والبعث واهتم بنظرية العدل الإلهي التي أثارها لايبنتز ومشكلة الشر وحاول معالجتها من خلال دراسة علاقة الوحي بالإيمان واعتماد مفهوم الإيمان كاهتمام مطلق والرؤية من دون المرور بمنطق الحمل والقضايا في رمزية العبارة الدينية عند بول تيليش وأبدى إعجابه بمجازفة الاعتقاد التأسيسي وقام بتأويل إزالة الأسطرة في علاقة بالبدايات والأحداث التأسيسية للديانات. أما الحل العلماني الممكن الذي اقترحه فإنه يضمن إطار فلسفي للتعددية الدينية يتقصى أسباب اختلاف الأديان والتعارض فيما بينها في مستوى ادعاء الحقيقة ويقوم بنقد مفهوم الدين الحق ويشرع للمضيافية التي تسمح بتواجد ديانات عديدة جنبا إلى جنب تدعي جمعيها أنها صحيحة دون الإخلال بقيمة الإيمان. لقد بحث بول ريكور عن إعادة تأسيس الذاتية من خلال تقاطع المعرفة والإيمان وبناء جسور التقاء بين الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقيا الدينية وحاول التقريب بين علمنة المقدس وعلمنة الدنيوي وأوجد مقاربة أنثربولوجية تتفهم الذات في مرآة الكتابات وتجهل من التجربة اللغوية وساطة للتعرف على التجربة القدسية للإيمان وأثمر ذلك العمل المنهاجي وصف الوحدة التخييلية للكتاب المقدس وإدراك الأصوات المتعددة في النص الديني والبنية الحوارية بين النداء والاستجابة وتعبيراتها

[267] Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité*, édition Aubier, Paris, 1988, p174.

المطلقة. لم تقتصر فلسفة الدين عند بول ريكور تجديل العلاقة الممكنة بين المحبة بالمعنى الديني والعاطفي والعدالة بالمعنى القضائي والسياسي وإنما أولت عناية خاصة بتشكل الذات المنتدبة وتحولها إلى الصورة الإيمانية ودرست بصورة معمقة مسألة النداء وفرقت بين النداء النبوئي وشهادة الضمير وصورة المعلم الباطني. في هذا الصدد يري ريكور بأن "الضمير هو ، قبل كل شيء، الشهادة على أنه باستطاعتي أن أكون أنا هو ذاته. وهذه الشهادة تكشف عن نفسها بوصفها نداء من الذات لذاتها في حدود كون إمكان وجود الذات عينها مسألة في غاية الهشاشة وقابلة للانتقاد وتائهة عادة في المجهول."29[268] لكن كيف يمثل الذنب لمكانية ظهور الضمير السيئ ؟ وألا يتجذر الضمير السيئ في القدرة على الأزمة ويجعل الكائن في وضعية دائن؟ وما الذي يجوز للانسان أن يأمل حسب السؤال الثالث الشهير الذي طرحه عكمونيال كانط؟

في نهاية المطاف يعلن عمونيال ليفيناس بأن " العلمنة بواسطة الفقر هي سؤال حول الله والى الله، الا أنها تكون من هنا أقل بكثير واكبر بكثير من تجربة معينة. أليس عدم حصولها على جواب يجعل منها صورة ملغزة أي ملتبسة عن السؤال في حد ذاته؟30"[269]

الإحالات والهوامش:

[1] Grondin (Jean), *la philosophie de la religion*, édition PUF, Paris, 2009,pp28-29.

[2] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit, pp.49-68.

[3] ريكور (بول)، **الحب والعدالة**، ترجمة حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، طبعة أولى، 2013، ص60.

[4] أنظر سعيد (جلال الدين) ، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، طبعة أولى، 1998. صص71-72

[5] أنظر سعيد (جلال الدين) ، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع مذكور، ص433-434.

[6] أوتو (رودولف)، **فكرة القدسي**، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010، ص34.

[7] هوبز (توماس)، **الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب/ بشرى صعب، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011. القسم الأول، في الإنسان، ص127.

[268] ريكور (بول)، **الحب والعدالة**، مصدر مذكور، صص126-127.

[269] Lévinas (Emmanuel), sécularisation et faim, op.cit.pp108-109.

[8] هيك (جون)، **فلسفة الدين**، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010، ص40.

[9] Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la bible*, op.cit.p347.

[10] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, la deuxième édition, édition Gallimard, La Pléiade, Paris, 1980.p748. « aufheben »,

[11] Peter Kemp, *sagesse pratique de Pau Ricœur*, Huit études, éditions du Sandre, Une pensée du religieux en pratique, 2010. pp125-133.

[12] Daniel Frey, Paul Ricœur, Philosophe et protestant, in revue *Esprit*, Novembre, 2017. N°439.p62.

[13] Paul Ricœur et André LaCocque, Penser la bible, traduit par Aline Patte , Edition du seuil, 1998.

[14] Paul Ricœur, *anthropologie philosophie, écrits et conférences3*, édition du seuil, 2013, p415-443.

[15] Herméneutique de la confiance.

[16] Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* édition Vrin, Paris, 1993. Chapitre 9, L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit, pp179-191

[17] Castelli Enrico, l'Herméneutique de la sécularisation, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit,p13

[18] Castelli Enrico, l'Herméneutique de la sécularisation, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, op.cit,p14

[19] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p18.

[20] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p18

[21] Mathieu (Vittorio), la sécularisation profane, op.cit, p21.

[22] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, op.cit.p60.

[23] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, op.cit.p67.

[24] Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, organisé par le centre international d'études humaines et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier éditions Montaigne, Paris, 1976, p66.

[25] Ricoeur Paul, Liberté, in *Encyclopaedia universalis, éditeur à Paris, France S .A.* Corpus 14,2008, pp434-441

[26] Grondin (Jean), *la philosophie de la religion*, op.cit, p35.

[27] Vergote (Antoine), la sécularisation : de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse, op.cit. p346

[28] Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité*, édition Aubier, Paris, 1988, p174.

[29] ريكور (بول)، **الحب والعدالة**، مصدر مذكور، صص126-127.

[30] Lévinas (Emmanuel), sécularisation et faim, op.cit.pp108-109.

المصادر والمراجع:

Paul Ricœur, l'herméneutique de la sécularisation, Foi, Idéologie, Utopie, in *actes du colloque* : *herméneutique de la sécularisation*, organisé par le centre international d'études humaines et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976, aux soins de Enrico Castelli, Aubier éditions Montaigne, Paris, 1976,

Ricœur (Paul), *De texte a l'action*, *essais d'herméneutique, II,* édition seuil, Paris 1986.

Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité*, édition Aubier, Paris, 1988,

Ricœur (Paul), *Lectures 2, la contrée des philosophes*, édition seuil.Paris, 1999.

Ricoeur Paul, Liberté, in *Encyclopaedia universalis, éditeur à Paris, France S .A.* Corpus 14,2008

Grondin (Jean), *la philosophie de la religion*, édition PUF, Paris, 2009,

باللسان العربي:

ريكور (بول)، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، طبعة أولى، 2003،

ريكور (بول)، **الحب والعدالة**، ترجمة حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، طبعة أولى، 2013.

العبدوني (عبد العالي)، **هرمينوطيقا القرآن**، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى،2007،

أوتو (رودولف)، **فكرة القدسي**، التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010،

دباشي (حميد) ، **ما بعد الاستشراق، المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب**، ترجمة باسل عبد الله وطفه، دار المتوسط، ميلانو، ايطاليا، طبعة أولى، 2015،

هيك (جون)، **فلسفة الدين**، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت، طبعة أولى، 2010،

هوبز (توماس)، **الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب/ بشرى صعب، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

ستيس (ولتر)، **الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين**، ترجمة زكريا ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة أولى، 2013،

سعيد (جلال الدين)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، طبعة أولى، 1998.

مداخلة قدمت في ملتقى "العقيدة والعقل" الذي نظمه مخبر الفيلاب بالمكتبة الوطنية بتونس العاصمة، يوم 26 ماي ، 2016.

الفصل السابع:

سياسة الوعود بين إنصاف العدالة وتبادل الاعتراف

استهلال:

"أنا أكون لأني قادر على الوفاء بالوعد"1[270]

يبدو من الجهل القول بأن بول ريكور لا يعرف السياسة من جهة التفكير والممارسة ، فهو قد ترأس قرابة عقد كامل الحركة المسيحية الاشتراكية من سنة 1958 إلى سنة 1969 التي انتمى إليها روكار ميشيل، كما أنه تدخل في الحرب التي اندلعت بين المدرسة الجمهورية والمدرسة الكاثولوكية واقترح جملة من الحلول الجريئة والمبتكرة ولكنها لم تجد طريقها إلى التنفيذ ، ثم انه قد ترأس الفدرالية البروتستانتية للتعليم وتم تعيينه من أدغار فور الوزير الأول عميد كلية نانتير وبعد موافقة غير مباشرة من شارل ديغول وهي مسؤولية سياسية تحملها في وزارة التربية ولقد قَبِلَ هذا التعيين ضمن منظور تخيلي للمؤسسة ودورها في حوكمة الادارة واصلاح الجامعة2[271]. إن التردد المنهجي الذي وجد فيه بول ريكور نفسه بين الهرمينوطيقا والفنومينولوجيا وبين فن القصص السردي والمعرفة التاريخية لا يمكن تخطيه وفهمه إلا بالاعتماد على الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية التي تجمع بين التأويل والوصف وبين النقد وإعادة التشكيل وبين تفكيك اللاّمعنى وإنتاج المعنى حول العالم. كما أن تناول مسألة الوعد عند السارد الفاعل لا تخلو من مغامرات تخترق الأنساق ورهانات تضرب في الآفاق لما يقتضيه الكلام عن الوعد من استدعاء للمستقبل على حساب الحاضر والاستنجاد بحكم الحارس والتعويل على الضمير تحليا بالمسؤولية وتعبيرا عن الالتزام طلبا لشهادة الآخر الموعود أمام فعل الواعد. والحق أن الكل يرغب في الاعتراف من الكل ولا أحد يقتدر على تحقيق الرغبة من طرف واحد بشكل تام، والمفارقة تكمن عندما تتسبب العدالة نفسها من حيث هي ممارسة قانونية ذات أرضية سياسية في تأخير الاعتراف وتكرس الازدراء والتفاوت والتهميش وتُبقِي الحقوق الديمقراطية مجرد وعود وأقوال. لكن يمكن التمييز بين وعود مكتوبة ووعود شفوية وبين وعود صعبة التحقيق ووعود سهل المنال وبالتالي التشبث بالوعود هو نوع من الحلم اليوتوبي والسخرية من الوعود هو تعبير عن وعي تاريخي وحس ناقد. في الواقع ان الوعود الأكثر صلابة هي المرتبطة بالقناعات الوثوقية مثل وعود الدين والايدولوجيا والعلم والأعراف بينما الوعود الأقل صلابة تبقى مجرد ظنون وتخمينات مثل الوعود الاقتصادية والسياسية والعاطفية ، ولذا يتراوح قطع الوعد بين الاتفاق على موعد والالتزام بالعهد وإبرام العقد والوفاء للحب. بهذا المعنى تكون وظيفة الهرمينوطيقا النقدية هي الحكم

[270] Voir Ricœur (Paul), *Soi Même Comme un Autre*, édition du Seuil, Paris, 1990. réédition Points essais, Paris, 2015 ,

[271] Voir Abel Olivier, le politique et le philosophe, Paul Ricœur et Emmanuel Macron, revue de culture contemporaine, *ETVDES*, septembre 2017, pp47-48.

والتمييز بين وعود تأسيسية مصيرية يفترض أن يتم الوفاء والالتزام بها ووعود ترقيعية التفافية يجب كشف حيل السلطة في نطاقها وبؤر الرغبة في لغتها.

يراهن هذا المبحث على فهم الايتوس السياسي المعاصر ضمن المنعطف القانوني للرد على التوتر القائم بين الديني والمدني عبر تأويل الوعد لكي يكون ممرا آمنا من العدالة إلى الاعتراف عبر وساطة السرد.

القسم الإشكالي:

كيف يحترم المرء الوعد الذي قطعه على نفسه؟ ماهي الشروط التي يجب أن تتوفر لكي ينجز ما وعد ويصبح حرا وينعت بالمصداقية ؟ وإذا امتنع عنه ذلك أليس عدم الوعد أفضل من وعد لا يتحقق؟ هل يعد المرء بالكثير من أجل تحقيق القليل؟ ما وجاهة التباطؤ في قطع الوعود من أجل الحرص على الوفاء بها؟ ألا يمثل الإخلاف بالوعود رذيلة وخروج عن الأخلاق المروءة؟ ماهو العقاب المناسب للإخلاف بالوعد؟ أين يمكن تنزيل الصفح أو الغفران في هذا السياق؟ وأي قيمة للوفاء بالوعود مع الأعداء؟ أليس من البلاهة الإكثار من الوعود دون تجسيم ووفاء؟ وبأي معنى يكون من أعطى وعدا بمثابة من قيد نفسه بالالتزام به؟

لكن من يعد من؟ بماذا يعد؟ أي ماهو موضوع الوعد؟ ولماذا يقدم وعودا؟ ومن أجل ماذا؟ وماهي الوسائل التي يعتمدها؟ أي بماذا تقطع الوعود؟ وماهي التبعات الحاصلة عن الالتزام بالوعود أو عن الإخلاف بها؟ وهل النقص في الاعتراف ناتج عن التلاعب بالعدالة أم إساءة استخدام الذاكرة والتنكر للوعود المقطوعة؟ وكيف يحوز تسجيل الوعد على الحدود الرابطة بين الهوية السردية والهوية الإيتيقية على مشروعيته؟

بيد **أن التحدي الأول** تفرضه الصلة بين الوعد من حيث هو قيمة أخلاقية ومبدأ معياري يستخدم في تنظيم العلاقات بين الأفراد والمجموعات والهرمينوطيقا من حيث هي نظرية في تأويل النصوص المكتوبة والأقوال الشفوية الموروثة والأعمال الرمزية التي تندرج ضمن الفن والتاريخ والدين والحياة وأيضا بوصفها تجربة لغوية تهدف إلى استخلاص المعنى وفهم الحياة البشرية ومعرفة غير المعروف فيها.

التحدي الثاني يفترضه استدعاء الفلسفة السياسية بغية النظر في قيمة إيتيقية والتأكيد على فكر سياسي مختلف والتركيز على الزوج المفهومي المتكون من الاعتراف والعدالة والأول من أجل علاج الازدراء والتأكيد على الكرامة والمشاركة والثاني من أجل الحد من التفاوت والاقتراب من المساواة والإنصاف.

التحدي الثالث هو المخاطرة التي تقوم بها الفلسفة عندما تقدم وعودا وتتناول من جهة المبدأ مسألة الوعد وذلك للخطورة التي يكتسبها هذا المفهوم وما يترتب عن الإخلال به من تداعيات سلبية وتبعات مجهولة ، إذ يفترض تسلسل للوعود إلى ما لا نهاية أي وعد قبل الوعد المتعهد به ووعد آخر بعده ضمن علاقة الأنا بالآخر والنحن بالهم، وهناك وعود على مستوى الأقوال تريد أن تتحول إلى أفعال ملموسة ووعود مكتوبة

تنتظر التحقق بإخراجها من دائرة الافتراضي الممكن إلى دائرة الواقع المتعين، بالإضافة إلى وعود دينية مبلغة يتم التخلي عنها عبر مسارات للعلمنة والتحديث ويتم استبدالها بوعود سياسية وحقوق مدنية3[272].

فما الفرق بين الوعد بالمعنى الإيتيقي والعقد بالمعنى السياسي؟ وهل يتم التخلص من الشراكة الاقتصادية والميثاق الديني؟ وكيف يمكن الاستفادة من الانعطاف الإيتيقي في الدراسات الفلسفية في الوفاء بالوعود؟ ما قصة الوعود التي لا نجد لها أثر في الواقع؟ ألا يتنزل الوعد ضمن التلازم التداولي بين القول والفعل بحيث لما يتم التعهد قولا فإن الوفاء يكون فعلا؟ولما لا يلتزم بها من قطعها على نفسه ولا تعرف طريقها؟ ماهي الوعود التأسيسية التي تميط الهرمينوطيقا عنها اللثام باشتغالها على الموروث الديني؟ والى مدى تتعرض الفلسفة للمساءلة عندما تطرق باب الوعد؟ وماهو الخطر الذي يمثله الوعد على الساحة السياسة؟ وهل المطلوب هو سياسة خالية من الوعود أم يفترض أن تلتزم السياسي بالوفاء بالوعود التي تعهد بها؟ وبأي معنى يشيد كل من الاعتراف والعدالة (التعارف العادل) الطريق الملكي نحو مجتمع غير شمولي؟

يمكن تجاوز هذا التباين الظاهر بين المصطلحين بالانتباه إلى وجود خيط رابط رهيف بين هرمينوطيقا الذات والقدرة على الوعد وبالتفكير في المفارقة الأولى التي تدعو إلى الاحتراس من إطلاق الوعود دون تروي وبينة من القدرة على الوفاء بممارسة تأويل الوضعية ومعرفة فضاء التجربة وفهم أفق الانتظار.

<u>الإشكالية المركزية:</u> هل حركة الوعد التي يقطعها الإنسان على نفسه هي شكل من أشكال التمثل الذاتي للذات أم أنها استجابة للذات نفسها في المستقل واستجابة للذوات الأخرى و العلاقات المستقبلية معها؟

في هذا السياق يتنزل سؤال ما الإنسان؟ الذي طرحه كانط ، في إطار بحثه عن تعريف نقدي للفلسفة الكونية ، في نهاية سلسلة الأسئلة التمهيدية: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب علي أن أفعل؟ وما الذي يجوز لي أن آمل؟ ، هذه الأسئلة الثلاثة ليست وحدها القادرة على التمهيد للسؤال الحاسم ما الإنسان؟ بل يجب ألا تبقى أسئلة ثلاثة متنوعة وأن يظل الجواب مقيد بالضرورة بسلسلة من المراحل التمهيدية (المعرفة والأخلاق والدين) وإنما يمكن التركيز على السمة الحاسمة التي يتضمنها الضمير أنا je في كل واحدة من هذه اللحظات الثلاثة: أنا أعرف، أنا أفعل، أنا آمل. يتحقق كل ذلك عن طريق البناء غير المباشر والتطوري لمعنى أنا الذي تتحرك ضمنه مصادر الفلسفة الأنثربولوجية بقسميها التحليلي اللغوي والفنومينولوجي التأويلي4[273].

[272] *Philosophie au risque de la promesse,* sous la direction de Marc Crépon et Marc de Launay, édition Bayard, Paris, 2004, 208p.

[273] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013. p306.

والحق أن "الجواب السالب للسؤال حول من أنا؟ يحيل ليس فقط إلى السلبية بل أيضا إلى عري السؤال في حد ذاته"[274]5،هنا يجب استبدال أنا بالشخصية التي تكون في صورة محايدة من أجل التعبير عن الذاتSoi نفسها التي يمكن وصفها تخيليا. لعل السؤال الفلسفي من أنا؟ (? qui suis-je) يفيد السؤال: من يقدر على ماذا؟ ? Qui peut quoi الذي تم طرحه في اللاحق لتعديل الأسئلة التالية: من يريد ماذا؟ (? qui veut quoi) من يقدر على الكلام؟ من يقدر على الفعل ؟ من هي الذات التي تقدر على تحمل تبعة أفعالها بالمعنى الأخلاقي؟ ومن يقدر على الوعد؟ (? qui peut promettre) هل من الممكن توضيح القدرة على الوعد من خلال دراسة الأسئلة التالية من حيث هي تمثل خيطا ناظما: أي نوع من الفعل يتضمنه الكلام عن فعل الوعد؟ ومن يطرح أسئلة مليئة بالوعد؟ وأي رابط يمكن أن تشييده بين الوعد وفعل قطع الوعد؟ وماذا يعني التصريح بالمسؤولية تجاه الوعود؟ والى أي مدى تتحقق المسؤولية فرديا وجمعيا؟

في هذا الإطار ينطلق الجواب الذي يضعه ريكور قيد للاختبار من فكرة الإنسان بلا صفات: l'homme sans qualités ،القول بأني لا شيء ينبغي أن تحافظ على شكلها المفارق: لاشيء يعني أنه لاشيء بالفعل يمكن إضافته إلى الأنا ، فمن هو الأنا عندما يقال عنه أنه لا شيء؟ انه بالتحديد ذات محرومة من نجدة الهوية mêmeté 6[275]. لقد تم المرور من أنا مَن يريدJe suis celui qui veut إلى أنا مَن يقدر Je suis celui qui peut، فالوعد إذن هو حركة أو فعل يتم استكماله بواسطة فاعلين من الناس هم الواعد والموعود والشاهد عليهما.

القسم المفهومي:

1-**الوعد** promesseهو الإخبار عن عمل أمر معين في المستقبل وهو من الأمور التي لا يفعلها سوى الأوفياء من الناس الذين يخلصون النية ويتخلصون من النفاق ويتحلون بالالتزام. بذلك يسمح الوعد بأن يقوم الأنا بإخبار شخص ما بأنه سيقوم بعمل ما في المستقبل من أجله، ويعتبر الوفاء بالوعد من الأخلاق الحميدة التي يجب التحلي بها.

لكن الخطورة أن يكون عناد الإرادة عند تصلب الأنا هو المرض الخفي للوعد. لقد اقترن الوفاء بالوعد باحترام المواعيد واستيفاء العهود وأداء الأمانات إلى أهلها وتقدير كرامة الإنسان. من الناحية الاصطلاحية الوعد الصادق هو كلام الشرف والتواصي بالحق والتناصح بالصبر والالتزام بالتطبيق وتحمل المسؤولية. فالإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بتقديم الوعود والإصرار على تحقيقها وبالتالي

[274] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* op.cit.p375.

[275] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* op.cit.p374.

هو قادر على تقديم الوعود والاتجاه نحو الوفاء بها ولكن عندما تذهب وعوده سدى ويفشل في الالتزام نظرا لكثرة العراقيل وتزايد الرغبات والموانع فإنه يعزف عن التصريح بالوعود لتفادي الإخلاف والوقوع في الكذب والنفاق.

2- **الاعتراف reconnaissance** : المحنة التي لا يمكن التعرف عليها من طرف الكل وما لا يمكن الاعتراف به épreuve de méconnaissable ،غير أن الذات القادرة على الاعتراف soi capable de reconnaissance، قد تحقق المعجزة الصغيرة في الاعتراف إذا ما كان تعيين الهوية reconnaissance-identification يغادر المعروف من الذات وقد يبلغ مستوى عال بالاعتراف بغير الذات عينا Reconnaitre soi-même comme un autre .

3-**العدالة justice** : التركيز على فاعل العدالة: العادل، وعلى واجب العدالة، والإنصاف هو العدالة التوزيعية7[276]، والاقتراب من فكرة دوائر العدالة عند مايكل والزر بالقول بوجود حالات متعددة تطبق فيها العدالة وفق وضعيات مخصوصة والتقليل من أهمية القواعد العامة والقوانين الكلية ومراعاة الروابط الاجتماعية والنظام الرمزية التي تتقاسمه المجموعات والمنطق الداخلي الذي تدرك به كل مجموعة انتمائها للكل8[277]. لقد كشف ريكور عن وجود علاقة قرابة بين المبدأ الثاني للعدالة عند رولز حول التوازن المعقول والقناعات الأكثر أهمية ووصية الحب والتي ساعدته بأن يجازف بإظهار الشكل المتخفي لتقديرها النفعي9[278].

كما يسعى ريكور إلى تأكيد الفعل التعاضدي للحب والعدالة وذلك بتوجيه مسار الأخلاق لا إلغائها من أجل تصحيح مسار السياسة بإعادة قاعدة العدالة ضد ميلها النفعى باستخلاص المضمون المعياري للحب واعتبار التعريفات التراثية الدينية الثلاثة : النظرة المتساوية والتضحية بالنفس والمعاملة بالمثل صورا للحب تسبق العدالة. هكذا يحاول ريكور إيجاد توازن في الحياة اليومية على الصعيد الفردي والقانوني والاجتماعي والسياسي قابل للممارسة يصل إلى حد الإدماج الثابت بين الرأفة والسخاء في القانون الجنائي وقانون العدالة الاجتماعية ولقد تحفظ على وجود نظرية تداولية للعدالة10[279]، ورأى أن تكون العدالة

[276] Paul Ricœur, le cercle de démonstration, revue esprit, Fevrier, 1988.
Le juste entre le légal et le bon, , revue esprit, septembre 1991.
L'acte de juger, juillet 1992.(les malaises de la justice).
[277] Paul Ricœur, *le juste1,* éditions Esprit, Paris, 1995, la pluralité des instances de justice, p121-142.
[278] Paul Ricœur, *Amour et justice*, édition Points, Paris, 2008, p41-
[279] Ricœur Paul, Le juste1, éditions Esprit, Paris,1995, après Théorie de la justice de John Rawls, pp99-120.

الوسيط الضروري للحب بينما لا يستطيع الجب أن يدخل دائرة الممارسة والأخلاق إلا تحت مظلة العدالة11[280].

4-الهرمينوطيقا l'art de comprendre: Herméneutique

تكمن الهرمينوطيقا في نظرية أو فن الترجمة، والتأويل: لرسالة، أو حلم، أو أعراض لأمراض، أو قانون، أو علامة، أو نص. تتطلب هذه الملكة التأويلية للنصوص نظرة ثاقبة مثل تلك التي يتم بها تأويل خريطة. دعونا نسمي هذه الملكة معنى الاستفهام في النص والتفريق بين أسئلته ، أي الملكة التي تمكن الذات من تخيل وجهات نظر مغايرة لوجهة نظرها الأصلية وتتصور أسئلة أخرى مختلفة عن السؤال الخاص بها. فكر الرمز، علم التأويل، التأويلية، منهج التفسير، الفلسفة التفهمية، فن الفهم. يجمع من خلال فلسفة التأويل بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود وبين الارتياب والإقرار وبين العوالم الرمزية وعالم النصوص وبين فهم الذات والمنعرج اللغوي وبين الإبداع الدلالي والتحبيك السردي وبين حكمة التعقل ونظرية الفعل. في الواقع البحثي والمعرفي ليست الهرمينوطيقا عند ريكور هي التفسير الديني exégèses bibliques وإنما تتناول مسألة التأويل بشكل دائري بين التفسير والفهم وتهتم بالأسس والغايات التي تتضمنها النصوص والعلامات النفسية. بهذا المعنى الهرمينوطيقا في البداية اهتمت بتحليل للرموز ثم تناولت بالدرس مختلف الاستعارات وبعد ذلك عرجت على تحليل القصص التاريخي والادبي وتأويل السرديات وعلى إثر ذلك انتقلت إلى نقد الأحداث التاريخية وتعقل الأفعال البشرية والظواهر الذاكرية والتجارب السياسية.

القسم التحليلي:

الخطوط الكبرى للتحليل الهرمينوطيقي للوعد:

لم يبلور بول ريكور تحليلا فلسفيا مرموقا (على شاكلة الوصف الفنومينولوجي أو التجربة التأويلية) عن مبحث الوعد إلا في المؤلفات التي كتبها بعد عام 1990 زمن"عين الذات غيرا" باعث هرمينوطيقا الذات وحينما دون سيرته الفلسفية ورحلته الوجودية بأسلوب شيق ضمن كتاب "مسار اعتراف"عام 2004. صحيح أن الكتابين تناول نفس المبحث: الوعدpromesse وضمن نفس ورشة الهوية الشخصية، ولكن الاختلاف كان بينا في طريقة المعالجة والسياقات والرهانات حيث جعل ريكور في الكتاب الأول مفهوم الوعد في تعارض مع الطابع caractère وفي الكتاب الثاني وضعه وجها لوجه مع الذاكرة mémoire .

- التحليل الأول: **الوعد والطبع:**

[280] Paul Ricœur, *Amour et justice*, op.cit.p42.

الوفاء بالوعد هي النظرية الخارقة التي أبدعها ريكور في كتاب "عين الذات غيرا" وذلك عندما حرص على ربط إثبات الإنية وتحقيق كينونة الموجود بامتلاك القدرة على الوفاء بالوعد والالتزام بتنفيذ الأقوال. وإذا كان المرء يشهد الكثير من التغيرات منذ طفولته إلى كهولته مرورا بزمن الشباب فإنه يقوم بتطوير عدد من طباعه وعاداته وأذواقه في مأكله وملبسه ويذهب إلى حدود استبدال مواقفه السياسية والأخلاقية. وقد يتاح له تغيير ملامح وجهه من خلال عمليات التجميل ويمكنه أن يغير كل شيء من ذاته إلا كيانه، إذ كيف يشتغل في هذه الظروف من اجل المحافظة على شيء معين فيه يمكنه من التمييز بين الحق والباطل؟ ومن أنا في هذا التنوع بحيث يمكن الاعتماد عليّ ؟ وكيف أكون أصون ذاتي وسط التغيرات التي أحياها؟

ما يحافظ على هوية الذات متماسكة وسليمة بالرغم من تغيرات الزمن هو إعطاء وعود عن طريق الكلام، لأن عملية التصريح بالوعد من خلال القول هو التعهد بالالتزام به في فترة لاحقة والوفاء بصورة ملموسة في المستقبل من جل الغير الذي قلت له ذلك12[281]، فالغير لا يمكنه التصرف إلا عبر الوعد الذي تعد به الذات13[282].

على الرغم من التغيرات ، فإن الذات تظل قادرة على الوفاء بوعده لعدة أيام وأعوام وعلى طول حياتها وحتى في ظل غياب الغير الذي كانت قد قدمت له وعدا بالكلام من أجل الالتزام بالمبدأ وإرضاء الضمير. فالهوية لا يمكن تصورها دون أن تحرز على دوام زمني مقبول. لهذا انصبت كل مجهودات ريكور حول تحيين نموذجين من الدوام في الزمان يختص بهما شكلان من الهوية الشخصية يشار إليهما بالعينه والذاته. بطبيعة الحل الهوية العينية هي هوية تطابقية عددية تتحرك وفق نموذج الطبع بينما الهوية الذاتية هي هوية مركبة من العديد من الأبعاد وتغير جملة من المتغيرات وتجد في الوعد رمزها الإبداعي والمحرك الذي تفجر به قدراتها على الخلق والتطور والتجديد وإعادة تشكيل الذات والتوجيه نحو المستقبل وفق اختيارات سديدة.

اللافت للنظر أن مصطلح الطابع سجل حضوره منذ الكتابات الأولى بول ريكور وخاصة أطروحة فلسفة الإرادة من خلال قسميها: الإرادي واللاإرادي والإنسان الخطاء، ولقد تم تصويره في صورة معارضة لقطب آخر، إذ كان قد شكل البعد المتناهي من الشخصية وطبيعته غير المختارة وبالتالي كان قد رسم حدودا لشكل من الهوية هو تحديدا الهوية العينية وكان قد تسبب في بقاء الذات هي عينها. في هذا المقام نجده قد صرح: " هذه الجوانب المختلفة للتناهي –منظور، حب الذات المنبثق من الذات ، الإدمان

[281] Ricœur Paul, *Soi-même-comme-un autre, op.cit* .p57.
[282] Ricœur Paul, *Soi-même-comme-un autre, op.cit* .p,195.

والقصور- تجتمع كلها في الطبع...إن الطبع هو الانفتاح المتناهي لوجودي ، مأخوذا ككل."14[283] أما في كتابه "عين الذات غيرا" فإن ريكور يعيد تأويل مفهوم الطبع بما يسمح له بربطه بالاستعدادات المكتسبة والرموز الثقافية وذلك لكي يقوم بإزالة خاصية الثبات التي يتصف بها وينزع عنه الاستقرار وينسب ما يسمه من بعد كلي.

-التحليل الثاني: الوعد والذاكرة:

في القطب المقابل يوجد الوعد، ومعه أصبح بالإمكان اقتران الفعل بالقول تصديق لعبارة أوستين : أن أقول هو أن أفعل"، وبأكثر دقة: أن أعد هو أن ألتزم في الغد بانجاز ما قلت اليوم بأني سأفعله. بيد أن إمكانية الوفاء بالعهد المقطوع عند الكلام المعطى تشير إلى استمرارية في الزمان لنوع آخر من صيانة الذات حيث تظل في تجردها تصارح نفسها بالتغير والتبدل عوض أن تطابق مع الهوية العينية للأشياء. على هذا النحو يقوم ريكور بحجز مصطلح الإنية ليمنحه للهوية الذاتية التي لا تقبل أن يتم اختزالها في الهوية العينية. لكن لا يمكن اختزال مشكل الوعد في قضية صيانة الذات من خلال حفظ كيانها من التغير وإنما يتم منح هذا القول إلى آخر ، أي كل قول معطى هو مقيل إلى آخر وبالتالي يحقق منفعة الآخر. إن هذه البنية الحوارية هي التي تحفظ الوعد من المخاطر التي تستهدف والتي نبه منها كل من نيتشه ودريدا.

إن الوعد بماهو التزام بالمستقبل يصلح غير المتوقع ويتفادي الطارئ والمفاجئ والمداهم ويمكن أن يصير حسابا أو برنامجا يكشف من خلالهما عن إرادة صلبة وعنيدة والوسيلة الوحيدة التي تجنبنا هذا الخطر هي قلب نظام الأولوية بين الذات الواعدة ومنفعتها. إن الالتزام تجاه الغير يسبق ويؤسس الالتزام بإتمام الفعل. من هذا المنطلق يتحرك الوعد ضمن مطلبين أساسيين: الأول هو ضمان استمرارية الإنية عبر محافظة الذات نفسها على هويتها بالاستجابة لمطالب الآخر، والثاني يشهد على انجاز الإنية عبر وساطة الغيرية. في "مسار الاعتراف" يعمل ريكور على جعل الذاكرة تساهم في بقاء الهوية العينية دون أن تتناقض مع الدور المسند في السابق إلى الطبع ولكن يشير إلى أهمية البعد الزمني للطبع والزمانية الخاصة بالوعد. إذا كان الطبع هو الموضع الذي يترسب فيه الماضي الشخصي وتحرص الذاكرة على صيانته من التلاشي فإن الوعد يهتم بمعاصرة كل مبادرة تجعل من المستقبل أمرا ممكنا وتتيح إمكانية ولادة ثانية للذات عينها.

من المعلوم أن الوعد عند ريكور يعد إلى جانب الذاكرة وبدرجة أقل الصفح أحد الأقطاب التي تعول عليها الذات من أجل أن تصل الهوية الشخصية إلى مرتبة الاعتراف بذاتها وبالتالي يمثل الوعد هنا البعد الزمني للاعتراف بالذات ويتأسس في ذات الوقت على تاريخ الحياة للذات والتزاماتها تجاه المستقبل لمدة طويلة.

283 ريكور (بول)، **فلسفة الارادة، الانسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز العربي للكتاب، الدار البيضاء – بيروت، طبعة أولى،2003. ص100

لكن إذا ظهر تعارض واضح للعيان بين الهوية العينية la mêmeté والهوية الذاتية l'ipséité كيف يتم إيجاد واسطة بينهما؟ وكيف يتسنى للهوية الشخصية التي تتميز بالدوام في الزمان أن تعيد تشكيل نفسها بالاستقطاب لغيرها وبالانفتاح على العالم والتطور تحت تأثير التجارب والاستفادة من تغيرات التاريخ؟

يعهد بول ريكور إلى مفهوم الهوية السردية القيام بهذه المهمة ولكن هذا النمط من الهوية من حيث هو نمط سردي يجد في صورة الشخصية البارزة *personnage* *الأسلوب المناسب لانجاز الذات على أحسن وجه. على خلاف مفهوم الطبع الذي تعود الأدب الكلاسيكي على تعريفه بكونه تصور الذات لنفسها وفق نموذج المماثل يقوم ريكور بتوظيف مفهوم الشخصية التي لا تتحدد بماهو كائن فيها بل بما تقوم بفعله في الحال. عندما تشترك الشخصية في الحبكة بطريقة نوعية من جهة وتنخرط في سلسة من الأسباب والنتائج بطريقة مغمورة وحاملة معها ماضي موروث وطبع معين تتفرد به فإن السرد يحوز على القدرة التي تمكنه من منحها مبادرة من أجل الشروع في القيام بسلسلة من الأحداث وانجاز أفعال من جهة أخرى.* إذا كانت الذات هي التي تقوم بالفعل فإنها تغوص في نسيج يفيض عليها ويسبقها ولكن يسمح لها بأن تمزق هذا النسيج وتخرج لكي تشيد شيئا آخر، فيمثل "السرد تاريخ هذا المرور من الواحد إلى الآخر"، ويكون ليس فقط تاريخ هذا الانتقال بل الموضع الوحيد الذي جرى فيه والشرط الوحيد الذي يجعله ممكنا. إذ كيف يمكن تجميع الحياة التي تتكون من فترات متقطعة وعناصر المتعددة وتجارب مشتتة في أمر واحد سوى السرد؟ ألا يمكن للشخصية التوسط بين قطبي الدوام في الزمن لجلب حل سردي للهوية الشخصية؟ وهل يمكن التعويل على الوعد في عملية ثبت الهوية الذاتية والالتزام بالعدالة؟

تحتل ظاهرة الوعد مكانة أساسية في المشروع الفلسفي عن ريكور الساعي إلى بناء هرمينوطيقا للذات، ولقد وضعه في كتابه "الذاكرة ، التاريخ ، النسيان" في قرابة مع مفهوم الشهادة Témoignage أين نجده يقول:" إن الوعد قبل أن يكون وعدا هو وعد المحافظة على الكلمة وبالتالي يتفادى الوعد الذي يعد نفسه. فما الفرق بين la promesse de tenir parole وla promesse elle même promise ؟

هذه هي الخطوط الكبرى للتحليل الهرمينوطيقي للوعد كما قدمها بول ريكور في قسم كبير من مؤلفاته ، فكيف يمكن قراءة عمل فني يصف ما يحدث عندما يضع عدد من الممثلين تخيليا وسط حبكة شخصية تقطع على نفسها وعد ويكون ذلك هو فعلها الأول؟

الرهانات العملية: تقاطع الاعتراف والعدالة: في التعارف العادل بين الإنية والغيرية عن طريق الوعد. لقد بحث مؤلف الإنسان الخطاء من خلال فلسفته السياسية والقانونية عن منزلة العادل في المدينة وانتبه إلى أن أزمة المشروعية التي تعاني منها الديمقراطيات الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لم تجد طريقها إلى الحل والانفراج وأن المطلوب هو إعادة تثمين السياسي عن طريق الاهتمام بمسألة الحق

ومحاولة التأليف بين قدرات الذوات على استهداف الخير المشترك والأخذ بعين الاعتبار الوضع الهش الذي يكون عليه الأشخاص وتعرض المؤسسات إلى إمكانية التعطيل وإيجاد تقاطعات بين التوجهين من أجل ممارسة الحكم واتخاذ القرار الذي يؤول العادل في الوضعيات الخاصة ويقوم بتوزيع ما يستحقه كل واحد حسب حكم القاضي ومطلب المواطن بما يسمح بإعادة بناء رابط اجتماعي متين في مدينة مابعد صناعية ملتهبة15[284].

لقد صاغ ماكس فيبر مجموعة **وعود العالِم** عبر إتقان التركيب بين التفسير والفهم في دراسة الظواهر الإنسانية بغية توخي الفردانية المنهجية التي تلازم الحياد الأكسيولوجي على الصعيد الإيتيقي وترد الكيانات الجماعية إلى إنشاءات متفرعة عن تفاعلات بشرية وتقف على تلاشي سحرية العالم وطالبة الخلاص والإنقاذ من المعقولية التاريخية التي لا تزال تمثل أداة تحرر وفعلا مقاوما للإغراء العدمي الذي تمثلته النظريات النقدية 16[285]. بيد أن **حارس الوعود** حسب أنطوان غربون الذي قدم له ريكور يظل متمسكا بالمؤسسات القانونية للدولة الديمقراطية من أجل مواجهة التناقض الصارخ بين أزمة الشرعية التي تقلص نفوذها على الحياة العامة وظلم العدالة التي قوننت الحياة العامة والخاصة قصوويا وارتكبت الكثير من التعسف والقسوة17[286]. لكن ما طبيعة المؤسسات العادلة؟ وكيف انتقل ريكور من مفهوم العدالة إلى معنى العدالة؟

تدبير المؤسسات العادلة:

"لا يقلل معنى العدالة أي شيء من الاهتمام. انه يفترضه الى درجة أنه يتمسك بالأشخاص الذين لا يمكن الاستغناء عنهم. من ناحية أخرى، تضيف العدالة الى الاهتمام بقدر ما يكون حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية جمعاء"18[287]

لقد تحدث فلاسفة السياسة عن الدولة المدنية وعن عقل الدولة الكلي في مقابل عقول الأفراد الجزئية وعن العدالة ولكنهم لم يولوا عناية كبيرة ما عدى قلة منهم بمسألة المجتمع المدني وعن مؤسساته وبالخصوص الأسرة والشغل والشرطة ونظام الحاجات ودورها التوسطي الضروري للمرور من جزئية الفردي الى كلية الدولة من زاوية تحقيق المنفعة الاجتماعية والاقتصادية19[288]. بهذا المعنى يعتبر بول ريكور فيلسوف الإيتيقا التي تقدم وعدا للمواطنين بأن يعيشوا في حياة جيدة ومستكملة مع الغير أو الآخر في

[284] Voir Abel (Olivier), *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, éditions Michalon, Paris, 1996.

[285] Ricœur Paul, *le juste 2*, éditions Esprit, Paris, 2001, les promesses du monde de Pierre Bourtez ,pp173-180.

[286] Ricœur Paul, *le juste 2*, éditions Esprit, Paris, 2001, le gardien des promesses d'Antoine Garapon,pp181-192

[287] Ricœur (Paul), *Soi-même-comme un autre*, édition ,op.cit.p236.

[288] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 017, N°439, p43.

المؤسسات العادلة وأن تتوزع العدالة السياسية على مجموعة من الدوائر ولكنه أضاف جملة من الملاحظات النقدية حول صفات العادل والعلاقة بين الرئيس والفيلسوف وقام بالتمييز الإجرائي بين خصائص المؤسسات العادلة والمبادئ المعتمدة والتطبيقات الممكنة20[289].

لقد ركز ريكور على دور المؤسسات في استهداف العدالة وبحث عن استمراريتها في أداء دورها ومحافظتها على اشتغالها الناجع وآدائها لوظيفيتها وفرق بين الجيد والعادل ووضع بين الحياة الجيدة والمؤسسات العادلة وسيطا ضروريا هو الحياة المشتركة للذات مع الآخرين ومن أجلهم.

لكن ماهي العلاقة بين النظرية والممارسة أثناء تطبيق القوانين المنظمة من طرف المؤسسات لكي تكون عادلة بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ وألا يجب أن تخضع المؤسسات للحوكمة الجيدة؟

يقوم ريكور بوضع الحدود التي تتوقف عندها التصورات الإجرائية21[290] لدولة الحق أين يتم تثبيت المعضلات التي تعاني منها الديمقراطية ويحاول تنظيم المواجهات بين التصورات السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضن المؤسسات دون أن يبلغ حلا نهائيا حولها. من المعلوم أن البديل المقترح من طرف بول ريكور عن التصور الإجرائي هو التجاوز النوعي من خلال اليوتوبيا ضمن الاطار الديمقراطي للعادل المفهوم كمساواة دون التخلي عن الكفاح من أجلها. ماذا ينبغي أن يفعل الكائن البشري لكي يعيش حياة جيدة؟ وماذا يجب أن يستهدف لكي يحيا جيدا؟

في الواقع من يريد من السياسي العادل أن يبلور له حياة جيدة ينبغي أن يعيش في مؤسسات عادلة وأجهزة ناجعة وأن يكون إنسانا قادرا على الكلام والفعل والوعد والاختيار والمبادرة وعلى العزوية ويجب أن يحرص على تقدير الذات واحترام المؤسسات وأن يعمل على دوام هذه المؤسسات. كما تتمحور السياسة العادلة عند ريكور حول دائرة الاهتمام بالغير والعناية به ومواساته والاشتياق إليه والتعاطف معه والتأثر به والتواصل معه ومؤازرته عند الضرورة وتقديم العون له عند الحاجة والارتباط به ومع غيره في علاقات شائكة ومعقدة في الحياة الاجتماعية من الولادة إلى الوفاة والتحول إلى رهينة الآخر ومتقبل سلبي أمام حضور الغير دون امتلاك أي قدرة ايجابية. بطبيعة الحال لا يقدر الإنسان أن يعيش حياة جيدة وهو في حالة عزلة ومنطوي على ذاته ولا تجمعه علاقات مع غيره ولا ينتمي إلى جماعة تاريخية ولا يشكل جزاء من البنيات الاجتماعي للعيش المشترك. من هذا المنطلق تساعد الإيتيقا من خلال مجموعة من القواعد الذهبية الكائن الإنساني على التمتع بالحياة الجيدة والمستكملة وذلك باستهداف معنى العدالة وعدم الاكتفاء بمفهومها النظري وشكلها القانوني وبمحبة الخير للغير على نفس منوال محبة الخير للذات

[289] Ricœur (Paul), *Philosophie, éthique et politique.* Entretiens et dialogue, éditions du seuil, Paris, 2017.
[290] Procédurale

والتضامن معه ومساندته عند الشدائد. على هذا الأساس تقف المؤسسة السياسية على نفس المسافة الفاصلة بين الأنا والآخر وتتميز بالحياد والموقف المتوازن من القوى المتصارعة وتتعامل بالتعاطف والمحبة والشفقة والتآزر. إذا كانت فكرة العدالة تفور الإطار القانوني لاحترام الغير من حيث هو مواطن فإن معنى العدالة يمنح الأرضية الإيتيقية للرأفة بالغير من حيث هو شريك والإحسان إليه من حيث هو صديق. بعد ذلك ينتقل ريكور بحذر شديد من سياسة المواجهة والتناظر بين الأنا والآخر في الفضاء المدني إلى سياسة التكامل والتآزر بين المتجاورين في نفس المجال المدني والمتقاسمين لنفس الفضاء العمومي22[291].

بعد ذلك يعود الى نقد هيجل لكانط في فكرة لااجتماعية الاجتماعي ويعتبر الفعل الأخلاقي بين الأشخاص دون عالم وبلا مجتمع فارغا وغير ناجع ويقوم بتثمين فكرة الأخلاق الاجتماعية23[292] وما تتوفر عليه من شيم ومكارم وأعراف وتقاليد تنظم العلاقات بين الأفراد في الجماعة التاريخية ويعتبر عالم الأنفس الطيبة هو عالم الإرادة الحسنة التي تريد فعل الخير المجرد ولكن ذلك الخير الفاقد للطابع الكلي وبالتالي يقوم الإنسان بفعل الخير دون أن يتمكن البتة من بلوغه بشكل متعين. لقد أرجع هيجل الأخلاق الى المجتمع ضمن علاقة الفرد مع غيره من الأفراد ومن أجل الآخرين في مجتمع مليء بالرغبات والممارسات والشيم العينية وفي عالم تنظمه جملة مؤسسات سياسية اجتماعية أين تتجسد الأفعال وتتخطى عتبة الجزئي والخاص والعيني لكل تعانق الكلي والكوني. لقد راهن ريكور على دور دولة الحق في بناء مؤسسات عادلة وشركات خاصة تشتغل في الإدارة والخدمات وتنظم الجوانب العمومية على غرار مؤسسات التعليم والصحة والقضاء. لقد ساند ريكور هيجل في تعويضه المبدأ الأخلاقي بالأخلاق الاجتماعية ولكنه تساءل عن عدم قدرتها على منع صعود النازية وكشف عن قوة الأخلاقية في المقاومة وتكنها من تأسيس فكرة معينة عن الإنسان العادل خارج إطار النسق السياسي الشمولي الذي اقترن مع الكارثة النازية. إذا كان هيجل يحيل العدالة إلى المجتمع فإن ريكور يفضل إحالتها إلى المؤسسات الشرعية من حيث هي شبكة تنبض بالحياة والفعل ومجال نشاط الفرد الإنساني من حيث هو ذات قادرة على بناء علاقات مع الأشخاص لا على قاعدة المحبة والصداقة حيث يغيب التبادل وتحضر الهدية وانما على قاعدة التوزيع المتوازن والتكامل الحقيقي حيث تتشكل صورة كل واحد ليس بوصفه أي كان وانما من حيث هو الشريك في النسق التوزيعي والذي يكون المستلم للقسمة العادلة24[293]. هل يمكن تأسيس مؤسسات عادلة بالمعنى الحقيقي للكلمة في دولة انطلقت في البناء الديمقراطي؟

[291] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p45.

[292] Sittlichkeit

[293] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p46.

تزايدت الشكوك حول علاقة المؤسسات الدستورية والسياسية بالعدالة وظهرت نزعة ريبية إزاء صوابية المؤسسات وفقدت الثقة في بلوغ دولة ديمقراطية قد تبتعد عن القانون وتقع في العنف. في هذا الصدد يفسر بول ريكور الهشاشة الكبيرة التي تتصف بها العلاقة البيذاتية وصعوبة تشييد حياة جيدة مع الآخرين ومن أجلهم بالتنبيه إلى عوامل كثيرة وأسباب عديدة على غرار طغيان النزعة الفردية وفقدان النزعة الاجتماعية وتزايد أشكال الانقسام والتنازع وتراجع التعاونية والقدرة على التفاهم. لقد أثر التعقيد الذي يتصف به المجتمع المعاصر على شروط التواصل وفرص الحوار وإمكانية إيجاد نقاط ارتكاز مشتركة وابرام تسويات بين المواطنين ودفع المستقبل إلى طرح أسئلة شائكة على المهمشين وتحميلهم مهام عويصة ليست من مشمولاتها وبالرغم من إقصائهم قواعد اللعبة. لقد أيد ريكور فكرة المجتمع الذي يتكون من ثقافات متعددة التي نادى بها تايلور ونقد النزعة الكونية المجردة عند هابرماس ورولز التي لا تعرف سوى بالمواطن الذي يقدم الحجج وليس الناس الذين يعيشون حياة طبيعية وينتمون الى جماعات تاريخية ولهم عادات وتراث رمزي25[294]. غني عن البيان أنه يتعذر بناء مؤسسات عادلة لا تراعي الثراء الذي تتصف به الهوية الثقافية للأفراد على مستوى المضمون والقناعات الدينية والممارسات الاجتماعية التي يقوم بها المواطنين بصورة عادية. كما يقر ريكور بوجود مشكلة فيما يخص الكلي المجرد الذي يزعم إمكانية إلغاء جميع الفوارق بين الهويات وكل الاختلافات القائمة بين الجماعات ويتفطن الى كون التمفصل الفعلي ليس بين الكلي والجزئي بل بين الكلي المجرد والتاريخي ويبرز بصورة لافتة في التعارضات السياسية والاثنية. لقد جعل من قضية الهوية ومبدأ الاختلاف في مواجهة النزعة الكونية ودفع بالنقاش المواطني والجدل العمومي والانخراط في أفعال تواصلية في اتجاه بلورة رؤى متعددة حول المعايير والقيم التي تحدد دوائر الانتماء إلى الجماعة التاريخية26[295].

يطرح بعد ذلك معضلة الأولوية بين العادل27[296] والجيد28[297] وينتصر للعادل على حساب الجيد لأن الكائن البشري يمكنه معرفة العادل وتعريفه بسهولة أكثر من الجيد لأنه لا يتوقف على المساواة. على هذا الأساس يفرق بين توجهين حول مفهوم العادل:

- التوجه الآدابي الذي فتحه كانط من خلال قاعدة الأمر القطعي التالي: افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر ليس كوسيلة وإنما دائما أيضا كغاية في ذاتها.
- التوجه الغائي الذي دشنه أرسطو من خلال توجيه الفعل البشري نحو الاكتمال والإتمام والذي اقترن في التفكير الأخلاقي المشترك بتحصيل السعادة من حيث هي فكرة قريبة.

[294] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p47.
[295] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p47.
[296] Le juste
[297] Le bon

إن قوة التوجه الآدابي تكمن في كليته وطابع المجرد وتنزهه عن المنفعة والراهنية التاريخية أما قوة التوجه الغائي فهي ترتكز على فكرة المعنى التي تتعلق بالوعد بالسعادة الذي يسبق السلوك29[298].

إذا كانت العدالة من حيث المبدأ هي إعطاء كل ذي حق حقه فإن غياب التوافق حول دلالة صفة الجيد بالنسبة للسلوك يؤدي إلى رفض التكافؤ بين مبدأ العدالة من حيث هي مساواة وتجربة الجيد مثلما وقع الابتعاد عن المماثلة بين مثال الخير عند أفلاطون والخير الإنساني كماهو عند أرسطو. على هذا الأساس يشير ريكور إلى القوة الدائمة والمقنعة التي تتصف بها علاقة العدالة والمساواة ويعتبر المساواة قيمة توجيهية في حياة المؤسسات بينما تعتبر الصداقة قيمة تضبط العلاقات بين الأشخاص الى جانب الشفقة والرأفة وحسن المجاورة والكرم وحسن الضيافة والجود والتآزر. لكنه يتساءل عن الأسباب التي جعلت المساواة تتحول إلى معيار رئيسي في كل المؤسسات في المجتمعات الديمقراطية ويقوم باستعادة أرسطو الذي عدها قابلة للقياس الكمي وليست سديمية. فإذا كانت الحياة الجيدة هي غاية العدالة وإذا كان مبدأ العادل الذي يطمح إليه الإنسان متماهي مع المساواة فإن هذه القيمة لا تضمن من جهة صعوبة التطبيق للناس بلوغ حياة جيدة بنفس الكيفية. إن المشكلة لا تكمن في السعادة من حيث هي هدف من الحياة وإنما تتعلق بالتبعات الضرورية التي تنتج عن هذه الحياة وبالمعيار الذي يحدد السعادة والذي يتراوح بين الإفراط في الذهاب إلى حد أبعد من تساوي الظروف دون توفر ضمانات ودون العمل على إزالة الفوارق وأشكال التمييز ودون التفكير في طريقة جيدة يمكن اعتمادها بغية التوزيع المرضي والمقبول للخيرات والفوائد. بناء على ذلك لا تفضي العدالة من حيث هي مساواة إلى الحياة الجيدة ولا إلى السعادة كخير وإنما قد يتعرض المرء عند مقابلته للآخر لألام التفاوت والظلم والمس من الكرامة والحط من القيمة وحتى عندما يتم الحكم لفائدة الضحايا وتنصفهم العدالة فإن آلامهم ومعاناتهم لم تمحى تماما30[299].

بطبيعة الحال يعتقد ريكور أن بناء دولة الحق يجعل التعايش ممكنا بين أفراد وجماعات تبدو جملة رغباتهم ومصالحهم متعارضة ولكنه يعترف ببقاء شرائح عديدة وكثيرة من المجتمع مهمشة ومقصية. لهذا يرفض الحديث عن رغبة الحياة المشتركة بين المواطنين في ظل غياب التوافق حول الخير في مجتمع تعددي وإجماع حول الحقوق المتساوية بين الأفراد المتزاحمة والمجموعات المتنوعة التي يمكن أن تخوض حروبا من أجل نيل حقوقها وتحول التنافس والتزاحم إلى تنازع وتصادم31[300].

[298] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p48.

[299] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p49.

[300] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p49.

الحل الأنثربولوجي الذي يقترحه للحد من هذه الغيرة الاجتماعية بين القوى المتصارعة هي المصاهرة ضمن علاقات القرابة من حيث هي تبادل رمزي تحكمه منظومة تقوم على المساواة وتسعى لكي تردم هذه القطيعة الأنثربوجية وتقلل من الخسائر والأضرار وتجعل من كل حرية مكتسبة طريقا نحو التقدم.

لكن هل يمكن اعتبار التباين حول العادل والجيد هو تباين عرضي وعابر أم عميق وأساسي؟

يحاول بول ريكور الخروج من هذه الورطة من خلال تفكيره في عبور التباين وتخطي الثنائية وذلك بالرجوع إلى مسألة الإنسان القادر على تجاوز الإقصاء والازدراء وتفادي التمييز والكف عن الانطواء والبحث عن المشترك وصنع التوافق وتدار النقص في المناصرة والمآزرة وتكثيف التعاون وذلك بالتعويل على المؤسسات التي تسعى باستمرار نحو معنى العدالة وتطوير المساواة غير الكافية32[301].

لكن ماذا يجدر فعله تأويليا في المؤسسات العادلة مع مساواة تكون ضرورية وغير كافية؟

يستنجد ريكور بالإيتيقا ويضع المحبة في المكان الذي كانت تحتله المساواة عند محاولته تأسيس العدالة ويؤكد على أن المحبة يمكن أن تستعيد المساواة حيث لا تكون موجودة ولا معطاة بل إنها تعمل على إذابة التوتر الذي كان قائما بين العادل والجيد من جهة المبدأ وتعتمد على منطق الوفرة المفرطة والزيادة عن الحاجة والجود والعطاء المبنى على الإيثار ونكران وتفضيل الغير وحب العدو بدل منطق التكافؤ الشكلي والتساوي الذي يفترض تبادل شيئين لهما نفس القيمة. فإذا كانت المحبة متفوقة على العدالة من جميع الجوانب فلأن العادل يحدث تعارضا بين المشروع والجيد من ناحية ويظل في حالة تعارض مع الجيد لما يفضل المحبة اللامتناهية من ناحية أخرى. لقد رجح ريكور خيار القاعدة الذهبية التي تربط بين المحبة والعدالة على الأوامر التي تدعو إلى تجنب الذات الفعل بالغير كل ما ترفض أن تفعله بنفسها على غرار الكذب والظلم والسرقة والقتل وعَوَّلَ على صياغة المقصد الإيتيقي وذلك بمنح الحصة الضامنة معه الحياة الجيدة ومن أجله33[302]. فإذا كانت المؤسسات العادلة تشهد توترا غير قابل للحل بين العادل والجيد فإن الاستنجاد بوجهة نظر المقصد الإيتيقي ومقارنة العدالة بالمحبة قد يساعد العادل على التخلص من البعد الماهي والاقتراب من الجيد ليس بالمعنى المطلق وإنما في مستواه التاريخي وضمن الوجود الإنساني.

البرنامج الذي يمكن أن تبلوره المؤسسات العلمانية الجمهورية التي تستهدف الوجود العادل هي الجمع بين العدالة والمحبة لكي تحصل على الجيد بحق وتستعيد المساواة حيث كانت غير معطاة. لكن ماهي الوسائل التي تمكن من زيادة قدرة المؤسسات العادلة على جعل الحياة الإنسانية جيدة؟

[301] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p50.

[302] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p50.

يصرح ريكور:" إن الدمج بثبات ، خطوة بخطوة وبدرجة إضافية الشفقة والكرم في قواعدنا - القاعدة الجنائية وقاعدة العدالة الاجتماعية - مهمة معقولة للغاية ، وإن كانت صعبة ولا تنتهي"34[303]. من هذا المنطلق ليست التيولوجيا بل الفلسفة هي التي يجب أن تميز الخلاف السري بين منطق الإفراط في الوفرة الذي تتحرك ضمنه المحبة ومنطق التكافؤ والتعادل التي تحتكم إليه العدالة المنصفة. يؤكد الشارح أوليفي آبل هذا الاقتران بين المحبة والعدالة ضمن كتابه الوعد والقاعدة الذي اشتغل فيه على إشكالية التعارض بين الشرعي والجيد وطالب فيه بالاستنجاد بالمحبة اللامتناهية بغية إصلاح المساوئ التي تقع فيها قاعدة العدالة عند حرصها على تطبيق المساواة أمام القانون35[304]. إن الفلسفة التي تدور حول الحق هي القادرة على المجاهرة بقولها من أجل الإنسان القادر ورفض أن تكون المشاركة مقتصرة على الحياة الفردية الجيدة التي يرغب فيها معظم الأنانيين أصحاب المآرب الضيقة وإنما واجب التواجد مع كامل الحقوق في المؤسسات العادلة مهما كان نوعها36[305]. لكن إلى أي مدى يتوقف بناء المؤسسات العادلة على اتخاذ قرارات صائبة من طرف المواطنين؟

القرار السياسي الصائب:

" قابلت بول ريكور، الذي أعاد تربيتي في الحقل الفلسفي"37[306]

لقيت الأفكار السياسية لبول ريكور الترحيب والقبول من جهة الخطاب الرسمي ومن جهة النضال الاجتماعي والحقوقي وخاصة بحثه المتواصل على الحياة الجيدة والديمقراطية التشاركية ودفاعه على التعددية واعتماده على الوساطات بغية إبرام المصالحات وإرادة العيش المشترك. لقد عثر عمونيال ماكرون لدى أستاذه ريكور على ثلاثة أفكار أساسية يمكن اعتمادها في الحقل السياسي: الفكرة الأولى هي جميع أشكال التمثيل والتمثيلية في السياسي، الفكرة الثانية تتعلق بموضوع العنف والشر في السياسي وشروط التقليل منهما، أما الفكرة الثالثة فهي التي تجعل منه واحدا من أهم الفلاسفة في أوروبا الذين دعوا إلى التعقلية من خلال التروي والمداولة والتدبير وضرورة الاحتكام إلى التعقل قبل الشروع في بناء فعل سياسي غير سديد وغير موزون38[307]. في هذا السياق يبحث ريكور في خصائص الحكم السياسي العادل ويقارنه بالحكم المعرفي والحكم الأخلاقي والحكم الجمالي ولكنه يزيد عن ذلك بتوقفه عند امتلاك السياسي القدرة على اتخاذ التدبير المناسب والقرار السديد بالتعقل والحيطة والحذر واضطلاعه بمسؤولية تدبير القرار السياسي الصائب وتحمل تبعاته. والحق أن أول شروط امتلاك القرار هو احترام إنسانية الإنسان

[303] Ricœur (Paul), Amour et justice, op.cit.p42.

[304] Abel Olivier, *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, Edition Michalon, coll. le bien commun, Paris, 1997, p118.

[305] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p51.

[306] Macron Emmanuel, Entretien dans le premier hebdo, juillet 2015.

[307] Macron Emmanuel, Entretien dans le premier hebdo, juillet 2015.

الآخر ومنحه التقدير التام وربط العدالة بتقبل آخرية الآخر والذهاب إلى ابعد من علاقة التناظر معه ومواجهته والدخول في علاقة تعاون وتضمان تنبني على المحبة والصداقة والشعور بالمسؤولية الاجتماعية تجاهه ومؤازرته. فهل ينظر بول ريكور للسياسة الطبية وينادي بأن يكون القرار السياسي على غرار القرار الطبي؟

من المعلوم أن السياسة العادلة عند ريكور هي تلك التي تصدر قرارات صائبة وتحرص على الاهتمام بالمؤسسات العمومية وتحسن حوكمتها وتخلص المواطنين من المعاناة والآلام وتعالجهم من الأمراض وتقيهم من الأوبئة والآفات الاجتماعية كالعوز والحاجة والفقر والحرمان والكبت. كما تعمل على ردم الهوة الفاصلة بين المطالبة بالحريات الفردية اللامحدودة وتحقيق المنفعة الفردية والسلامة الشخصية والمحصول الربحي المقبول من جهة والمحافظة على المساواة في التوزيع العمومي للعلاج وإرساء قاعدة التضامن في منظومة الصحة العمومية من جهة ثانية39[308]. مثلما يكون الطبيب على ذمة المرضى ويضع جميع معارفه وخبراته تحت تصرف المؤسسات الصحية العمومية ويتحمل ميسؤولية الكاملة في تشخيص الأمراض والقيام بعلاجهم وإيقاف الآلام والتوجيه نحو الأدوية الضرورية للتخلص من المعاناة والعذاب يعمد السياسي الحاذق أيضا الى التعقل الحذر والروية الكافية إلى اختيار وسائل ناجعة وقرارات صائبة للخروج بالمجتمع من الأزمة ويعالج الملفات العالقة بالحكمة الضرورية والإصلاحات الجذرية ويقوم بفض النزاعات بالطرق السلمية ويخلق حوله مناخا من التأييد الشعبي والقبول الطوعي بغية بلورة تنمية ناجعة. والحق أن الكفاءة الفردية لوحدها قد لا تكون كافية لكي يتم إصدار قرار سياسي مناسب وموفق وإنما يجب أن يصدر القرار عن المؤسسة السياسية العادلة بعد أن يتم عرضه ومناقشته بشكل ديمقراطي حر داخل هيئات دستورية وأن يكون نابعا من تفاهم المتفاوضين والتزامهم المبدئي به. ربما الأشياء التي تحدث داخل المؤسسات السياسية وتمنعها من إصدار قرارات جيدة وحكيمة هو التنازع بين المحبة ازاء الواحد والعدالة إزاء الكل، أي التوتر بين المصالح الشخصية والفئوية والالتزام ببلوغ المصالح المشتركة والجماعية والذي يفضي إلى قرارات جائرة وحوكمة فاسدة أو سوء حوكمة40[309]. على ماذا تقوم السياسات العمومية؟ هل على خدمة قلة من الأفراد أم على مصلحة الجميع؟

يُعَوّل ريكور بالأساس على وساطة المؤسسات العادلة التي تقدر على مساعدة المواطنين على بلوغ الحياة الجيدة في بيئة اجتماعية تجمع بين المحبة والعدالة وبين التساكن والتعاون والتكامل. بيد أنه يشترط الابتعاد عن منطق الإكراه والضغط والإقصاء والتمييز والاحتكار الفردي والفئوي في تشييد المؤسسات وعمله وذلك للتبعات الوخيمة والمخلفات السلبية التي تترب عنه وخاصة التنازع والافتراق والتعطيل وفي

[308] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p52.
[309] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p53.

مقابل ذلك يدعو إلى الالتزام بالحكمة العملية والحوار العقلاني والحوكمة السديدة وتوجيه القرار نحو رؤية إيتيقية منفتحة وربطه بالموقف النزيه واللاّمتحيز. غاية المراد حسب ريكور هو توفير ثلاثة شروط بغية ميلاد حوكمة حسنة وخالية من الفساد والأخطاء ولكي ترى قرارات سياسية صائبة النور وتلامس أرض الواقع ومرحلة التنفيذ:

الشرط الأول هو توفر مؤسسات عادلة ، الشرط الثاني هو توفر مقررين أكفاء وعادلين، الشرط الثالث هو أن تسمح المؤسسات للمقررين المكلفين بأن يقوموا بمهامهم على أحسن وجه وأن توفر لهم الإمكانيات والدعم اللازم والإحاطة الممكنة ليتجاوزوا مرحلة التنظير نحو مرحلة التطبيق41[310]. بهذا المعنى يكون القرار صائبا حسب ريكور إذا ما كان التأسيس صلبا ومستندا على قواعد متينة وركائز وجيهة في مستوى المؤسسات والأشخاص وإذا ما جرت علاقة انسيابية وتفهمية بينهما.

يعود ريكور الى مفهوم عناصر التميز42[311] عند ماكنتاير التي تساعد الفاعل السياسي في التغلب على الفشل والتعثر وتمنحه القدرة على الفعل والإضافة والنجاح ولكنه يصفها بأنها خاصيات محايثة للممارسة43[312] ويقترح حيازته على مبادئ عامة في القانون وإتباعه لتوصيات في الممارسة الحسنة وذلك بالحرص على تشجيع الاستثمارات الاقتصادية المسؤولة وتقوية برامج التنمية المنصفة بما يضمن التقسيم العادل للثروة والسلطة والمعرفة والصحة وما يبقي على استمرارية الخير العام. كما يرتبط القرار السياسي الصائب بحسن التصرف في الموارد والأوقات والثروات والمواقف الصعبة ويشترط التوفيق في اختيار الأولويات باعتماد سياسة التروي وأسلوب المداولة ورصد الاعتمادات المالية للاستجابة لمجموعة المطالب الاستعجالية ولجملة الاحتياجات الضاغطة44[313]. هكذا يتحول السياسي الى حكم محايد في لعبة الطلبات المتنافسة في وضعيات اجتماعية معقدة ضمن ظروف سياسية صعبة ويعمل على تحديد سلم الأولويات في نسق الحاجات الضاغطة بالنسبة إلى المجتمع ويضبط الزمن المناسب للرد على مختلف الطلبات وفق جدول زمني واضح. بهذا المعنى تتحرك نظرية القرار الصائب ضمن سياسات الاعتراف بالغير ولعبة الممكنات في المسارات التقريرية المتبعة في مداولات الفاعلين وتترك فرص للمراجعة والتعديل وفق نظام الأوليات. كما يمكن للقرار السياسي أن يستأنس بالحكم الأخلاقي شريطة أن لا يتعدى الخطوط التي تقسم بين المسموح به والمدافع عنه في المناطق المعتدلة التي تقاوم كل نزعات التطرف والغلو والتفويت. والحق أن القرار الصائب حول تحديد الحق في الوضعيات المعقدة التي تشهد جملة من الاحراجات الحادة والمضيقات هو عدم تجاوز الحدود الفاصلة بين المسموح به والمحظور بعد ضبطها

[310] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p53.

[311] Etalons d'excellence chez MacIntyre.

[312] Biens immanents à la pratique.

[313] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p54.

بدقة بالغة وتفادي المخاطرة وكل أشكال المقامرة والمساومة والمغامرة التي لا يمكن تقدير نتائجها بالعقل. لعل الرهان الذي يجب الحرص عليه يتكون من قسمين: الأول هو وضع قواعد مضبوطة بدقة ويكون الغرض منها توجيه الفاعل أثناء الاختيار نحو الأحسن، أما القسم الثاني فيتمثل في وضع قواعد إجرائية جيدة تحرص على التركيز والحوكمة وتستهدف إصدار قرارات سياسية عادلة وصائبة45[314]. هكذا ينبني القانون الذي يتم التوصل اليه بخصوص الهدف من الحياة أساسا على القواعد العميقة والقواعد الإجرائية في ذات الوقت ويقتضي وجود أصحاب قرار صائب وتوفر أكفاء عادلين في التقرير يقدروا على تحمل مسؤولية الحكم واحترام الأشخاص وحراسة الوعود والوفاء بالمواثيق.فكيف يمثل فن القيام بالتسويات وصناعة التفاهم المستعصي هو العملية الإجرائية الممكنة للحوكمة الجيدة؟

خاتمة:

" يبدو لي الخطر، في هذه الأيام ، أكبر بكثير من تجاهل تقاطع الأخلاق والسياسة على الخلط بينهما"46[315]

يعد ريكور فيلسوف المؤسسات العادلة وحكيم القرار الصائب ولكنه يضطر الى الاشتغال على الزوج المفهومي للمحبة والعدالة بين أن اصطدم بالاحراجات والصعوبات التي يثيرها الزوج المفهومي للعدالة والصداقة وتعذر منح كل واحد الحصة المستحقة واستحالة العدالة كمساواة47[316]. في المجمل لا يكمن الإشكال في استهداف حياة جيدة ولا في الوجود مع الآخرين ضمن الإطار القانوني والاجتماعي ولا في الإحساس بمشاكلهم ومعايشة قضاياهم والتآزر معهم والتضحية في سبيلهم بل في تشييد مؤسسات عادلة تفعل قيمة المواطنة وتؤسس لتشاركية حقيقية معهم وتمنحهم حقوقهم بالتساوي وتشركهم في الحياة العمومية وإصدار القوانين المناسبة للمصلحة المشتركة. كما يمكن حسب ريكور بلورة جملة من القدرات الأساسية من تلاقي الفطري والمكتسب وتكون القاعدة الصلبة للإنسانية وتؤشر الهوية الشخصية بواسطة زمانية تكوينية على أن الشخص يصنع تاريخه الذي يعيشه. فالإنسان قادر على الكلام وعلى الفعل وعلى السرد وعلى الانتساب لأفعاله imputabilité وعلى الوعد. وبهذا تقر الذات بقدرتها على الشهادة بأنها ذات مسؤولية وليست محايدة على الصعيد الأخلاقي والسياسي. إذا كانت العزوية هي قدرة أخلاقية صريحة تتيح للفاعل البشري التمسك بكونه الفاعل الحقيقي لأفعاله مهما كانت القوى العضوية والفيزيائية التي تعارضه أو تساعده وبذلك تسمح له بتحمل تبعات هذه الأفعال فإن الوعد هو ممكن على هذه القاعدة الأساسية التي تجعل الذات ملتزمة على صعيد القول على القيام بالفعل الذي تعهدت به في المستقبل

[314] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p55.

[315] Paul Ricœur, *Du texte à l'action,* éditions du seuil, Paris, 1986, pp405-406.

[316] Paul Ricœur, penseur des institutions justes, in revue Esprit , Novembre 2017, N°439,pp40-72.

ويحرص الوعد بذلك على الحد من الطابع المباغت الذي يصطبغ به المستقبل وخطر الخيانة والإخلال ويمكن أن تستمر الذات في وعدها بأن تقدم وعودا حول الوفاء بالوعود. في هذا السياق يجب التذكير بأن كل قدرة على الكلام وعلى الفعل وعلى السرد تناظرها أنماط من الهشاشة والعجز واللاقدرة incapacité هي العطوبية ولذلك يميز ريكور بين العزو والعزوية . العزو imputation هو حكم يحمل على شخص من حيث هو القائم بفعل قابل بأن يكون معيرا أخلاقيا على أنه حسن أو قبيح .أما فكرة العزوية imputabilitéفهي أكثر جذرية لأنه تعبر عن قدرة الفاعل على الخضوع إلى حكم العزو وتحميله بالتالي تبعة أفعاله وذلك لكونه المسؤول الفعلي عن إتمام هذه الأفعال. بعد ذلك يبحث ريكور عن القدرة في جعل الذات تنتمي إلى نظام رمزي عال أي القدرة على الاعتراف بالحاجة إلى التعاون مع المجموعة التي تتقاسم معه وتتشارك نفس النظام الرمزي واعترافهم به وكذلك القدرة على تنزيل أفعاله وفق قاعدة العدالة وما يترتب عن ذلك من القدرة على الاعتراف المتبادل. إن هذه القدرات الأساسية التي يسعى الكائن البشري إلى التعبير عليها وحيازتها وتجسيمها في الواقع والتي تتعلق بالكلام والفعل والسرد والعزو لا تتضمن طلبا من الغير بالاعتراف به أو العكس، غير أن القدرة على الوعد تستدعي شاهدا يكون مقررا ويقوم باستقبال هذا الوعد وتوثيقه وتسجيله ومتابعة تنفيذه وإتمامه. لكن بالرغم من أن الوعد يسعى إلى فعل الخير للغير من حيث هو غائية إلا أن ذلك لا يتم إلا بالابتعاد عن الانتقام وتجنب الإيذاء وإحداث الضرر واقتراف الشر تجاه الغير من جهة الوعيد والتهديد والتحرش. كما إن وجود الغير ضروري للحديث عن المضمون الإيتيقي للوعد وعن الاعتراف بالمعنى القوي للكلمة في ظل اشتراط التشارك والتكامل عبر تخليص الرابط الاجتماعي من الاحتقار والازدراء وهضم الحقوق. بيد أن طلب الاعتراف ليس مجرد رغبة قابلة التحقيق من خلال الوجود الاجتماعي والقانوني والسياسي وإنما يقترن بالصراع ومواجهة العنف المسلط من المؤسسات والكفاح ضد أشكال اللاّعدالة والظلم والتمييز والسعي إلى تقدير القيمة الشخصية ضمن مجتمع عادل يحقق حياة جيدة ويتم فيه تبادل للإعتراف بين الذوات وبين الشخصيات وبين الثقافات وتقل مظاهر الفوارق وأشكال التفاوت وتتدعم في جسور التجاور وتجارب التقارب48[317]. في خاتمة المطاف يتحرك الوعد في السياسة العادلة ضمن دائر خير السلم المدني ويبتعد عن شر الحرب المدمرة ويجعل من التعاقد بين المتنافسين سدا يحول دون الوقوع في مستنقع العنف وشراك اللاتسامح ويستند على قواعد الحجاج من أجل الحصول على القناعات الأكثر وزنا ودقة في فن التسويغ. فإذا كانت المؤسسات السياسية ظالمة فإنها تسعى إلى قطع العلاقات بين الأشخاص وزرع الخوف والكذب والحزن والشر بشكل منهجي ووفق برمجة وتخطيط ويفقد الناس ثقتهم في قول أصدقائهم واذا صارت المؤسسات السياسية عادلة فإنها تزرع الرأفة والمحبة والمودة والبر بين الأشخاص وتقوى

[317] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* capacités personnelles et reconnaissance mutuelle, op.cit pp445-451.

درجة الثقة وحسن المجاورة وتراهن على النزاهة والصراحة والشفافية وتبادل الاحترام لتشكيل فضاء مواطني تعددي ومفتوح يقوم على تحمل المسؤولية والمشاركة والمصلحة العامة. مجمل القول أن مطلب معرفة الإنساني في الإنسان يتوقف على الاعتراف من الإنسان بالإنسان، ولكنه لا يتم الاعتراف به بصورة كونية وبالانتماء إلى العائلة البشرية إلا عندما ينتفي الصراع ويتوطد السلم بشكل دائم ويعم الأمان والحماية لكل فرد ضمن كل مجموعة ويتشكل الرابط الاجتماعي وفق قاعدة الحلم وتتغلب الصداقة السياسية49[318] على مجتمع المواطنين. بأي معنى يمكن تنزيل الفعل السياسي عند عمونيل ماكرون في الفلسفة السياسية لبول ريكور وخاصة علاقة السياسي بالفيلسوف احراجات الذاكرة وطلب الصفح ومفارقات السياسي وجدلية الإيديولوجيا واليوتوبيا؟50[319] وهل تتماشي السرعة في اتخاذ القرار مع الزمن الطويل الذي تستغرقه النقاشات العمومية بين القوى السياسية المتنافسة؟وماهو المنوال التنموي الناجع للخروج من الأزمة؟ فهل يحقق اعتماد الصداقة والمحبة الاعتراف الذي وعد به الإنسان غيره في ظل استعصاء العدالة المنصفة والتعارف العادل؟

الاحالات والهوامش:

[1] Voir Ricœur (Paul), *Soi Même Comme un Autre*, édition du Seuil, Paris, 1990. réédition Points essais, Paris, 2015 ,

[2] Voir Abel Olivier, le politique et le philosophe, Paul Ricœur et Emmanuel Macron, revue de culture contemporaine, *ETVDES*, septembre 2017, pp47-48.

[3] *Philosophie au risque de la promesse,* sous la direction de Marc Crépon et Marc de Launay, édition Bayard, Paris, 2004, 208p.

[4] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013. p306.

[5] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* op.cit.p375.

[6] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* op.cit.p374.

[7] Paul Ricœur, le cercle de démonstration, revue esprit, Fevrier, 1988.

Le juste entre le légal et le bon, , revue esprit, septembre 1991.

[318] Fiasse Gaelle, l'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, éditions peeters , louvain-Paris, 2006,p225.

[319] Voir Abel Olivier, le politique et le philosophe, Paul Ricœur et Emmanuel Macron, revue de culture contemporaine, ETVDES, septembre 2017, pp47-57.

L’acte de juger, juillet 1992.(les malaises de la justice).

[8] Paul Ricœur, *le juste1*, éditions Esprit, Paris, 1995, la pluralité des instances de justice, p121-142.

[9] Paul Ricœur, *Amour et justice*, édition Points, Paris, 2008, p41-

[10] Ricœur Paul, Le juste1, éditions Esprit, Paris,1995, après Théorie de la justice de John Rawls, pp99-120.

[11] Paul Ricœur, *Amour et justice*, op.cit.p42.

[12] Ricœur Paul, *Soi-même-comme-un autre, op.cit* .p57.

[13] Ricœur Paul, *Soi-même-comme-un autre, op.cit* .p,195.

[14] ريكور (بول)، **فلسفة الارادة، الانسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز العربي للكتاب، الدار البيضاء – بيروت، طبعة أولى،2003. ص100

[15] Voir Abel (Olivier), *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, éditions Michalon, Paris, 1996.

[16] Ricœur Paul, *le juste 2*, éditions Esprit, Paris, 2001, les promesses du monde de Pierre Bourtez ,pp173-180.

[17] Ricœur Paul, *le juste 2*, éditions Esprit, Paris, 2001, le gardien des promesses d’Antoine Garapon,pp181-192

[18] Ricœur (Paul), *Soi-même-comme un autre*, édition ,op.cit.p236.

[19] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 017, N°439, p43.

[20] Ricœur (Paul), *Philosophie, éthique et politique.* Entretiens et dialogue, éditions du seuil, Paris, 2017.

[21] Procédurale

[22] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p45.

[23] Sittlichkeit

[24] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p46.

[25] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p47.

[26] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p47.

[27] Le juste

[28] Le bon

[29] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p48.

[30] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p49.

[31] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p49.

[32] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p50.

[33] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p50.

[34] Ricœur (Paul), Amour et justice, op.cit.p42.

[35] Abel Olivier, *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, Edition Michalon, coll. le bien commun, Paris, 1997, p118.

[36] Schlegel Jean-Louis, les institutions entre le juste et le bon, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p51.

[37] Macron Emmanuel, Entretien dans le premier hebdo, juillet 2015.

[38] Macron Emmanuel, Entretien dans le premier hebdo, juillet 2015.

[39] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p52.

[40] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p53.

[41] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p53.

[42] Etalons d'excellence chez MacIntyre.

[43] Biens immanents à la pratique.

[44] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p54.

[45] Alain Cordier, la décision juste, in Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439, p55.

[46] Paul Ricœur, *Du texte à l'action,* éditions du seuil, Paris, 1986, pp405-406.

[47] Paul Ricœur, penseur des institutions justes, in revue Esprit , Novembre 2017, N°439,pp40-72.

[48] Ricœur (Paul), *anthropologie philosophique,* capacités personnelles et reconnaissance mutuelle, op.cit pp445-451.

[49] Fiasse Gaelle, l'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, éditions peeters , louvain-Paris, 2006,p225.

[50] Voir Abel Olivier, le politique et le philosophe, Paul Ricœur et Emmanuel Macron, revue de culture contemporaine, ETVDES, septembre 2017, pp47-57.

المصادر والمراجع:

باللسان الفرنسي:

Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique,* écrits et conférences 3, édition seuil, Paris, 2014. Introduction

Paul Ricœur, *Soi même comme un autre,,* éditions du Seuil, Paris, 1990,.

Paul Ricœur, *Amour et justice,* édition Points, Paris, 2008, p41-

Ricœur Paul, Le juste1, éditions Esprit, Paris,1995.

Ricœur Paul, le juste 2, éditions Esprit, Paris, 2001.

Ricœur Paul, Parcours de la reconnaissance, éditions du seuil, 2OO4.

Ricœur (Paul), Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogue, éditions du seuil, Paris, 2017.
Fiasse Gaelle, l'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, éditions peeters , louvain-Paris, 2006,p225.

Philosophie au risque de la promesse, sous la direction de Marc Crépon et Marc de Launay, édition Bayard, Paris, 2004, 208p.
Abel (Olivier), *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, éditions Michalon, Paris, 1996.
Paul Ricœur, le cercle de démonstration, revue esprit, Février, 1988.

Le juste entre le légal et le bon, , revue esprit, septembre 1991.
L'acte de juger, juillet 1992.(les malaises de la justice).
Revue de culture contemporaine, ETVDES, septembre 2017,
Revue *Esprit*, Novembre 2017, N°439.

ريكور (بول)، **فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز العربي للكتاب، الدار البيضاء – بيروت، طبعة أولى،2003. ص100.
-مداخلة قدمت في مدرسة الدكتورا، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، 09 أفريل، تونس، يوم 14 فيفري، 2018.

الفصل الثامن:

البيوإيتيقا بين علم البيولوجيا وفلسفة الحياة

استهلال:

" ليس الإنساني مجرد جزء بسيط من الطبيعة المطبوعة قديما بل هو تاريخ إبداعي لعين الذات وإعادة تشكيل للكون: بالأحرى الطبيعة القديمة تدخل في تاريخ البشر وفي حميمية حياتهم."1[320]

لقد اهتم بول ريكور بموضوع البيوإيتيقا إبان ظهورها في تاريخ الأفكار في مقالات متفرقة وخاصة في كتاب "عين الذات غيرا"2[321] وفي كتاب "العادل1"3[322] وفي قراءات2 حينما تناول مسألة العلاقة بين فلسفة البيولوجيا والإيتيقا عند هانس جوناس4[323]. ولكنه خصص لها حوارا كاملا مع جان بيير شانجو طبع فيما بعد في كتاب بعد تعديله تحت عنوان: " ما يجعلنا نفكر: الطبيعة والقاعدة"5[324]. ولقد دار الحديث أنذاك حول إمكانية تجاوز التعارض بين الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي وجرى البحث عن خطاب ثالث يصادر على وجود قواسم مشتركة وتبادل للخدمات ويتعامل مع مفهوم التمثل بوصفه الرابطة الحقيقية بين الذاتي والموضوعي وقد تمت الاتفاق على أن الأخلاق تظل صالحة لحماية المجتمع من المخاطر السلبية للعلوم والتطبيقات التقنية. كما وقع التطرق في هذا السياق إلى المشاكل الناتجة عن هيمنة الميديا وتردد حكمة المعاصرين أمام إحراجات الثورة البيولوجية واتجه الحوار نحو تشكيل لجان وطنية للإيتيقا الطبية والمهنية والبيئية تكون مهمتها النظر في الحالات المستعصية والتعويل على تظافر المنهجيات المتعددة.

[320] Breton (Stanislas), la philosophie face aux sciences cognitives, in *Ricoeur*, édition de l'Herne, Paris, 2004. p.79.

[321] Ricoeur (Paul), *Soi Même Comme un Autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.pp.150.166.

[322] بول ريكور، **العادل، الجزء الثاني**، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، صص. 543-591.

[323] Ricoeur (Paul Lectures 2*, édition Seuil. Paris , 1992* . pp.304-319.

[324] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, édition Odile Jacob, Paris, 1998.335p.

من بين الإشكاليات التي أثيرت هي قدرة الفلسفة على التخلص من دغمائية البيولوجيا ونظرتها الوثوقية للمعارف الوضعية وتطبيقها الأعمى للنتائج العلمية وتوجهها النقدي نحو مواجهة التحديات التي فرضتها العلوم العرفانية cognitives وعلوم الأعصاب neurosciences. إذا سلمنا مع الشارح بيتير كامب بوجود أربعة مبادئ إيتيقية يجب أن يحترمها الإنسان للحصول على أسلوب حسن للحياة وهي السلامة intégrité والكرامة dignité والاستقلالية autonomie والعطوبية vulnérabilité فإنه يمكن التساؤل عن دور هذه المبادئ في ترشيد الحكم الطبي نحو العناية بالذات وتقديس حرمة الجسد الخاص وتوفير شروط حسن البقاء وأمل أطول في الحياة الجيدة والمنظومة الصحية المتكاملة والمتوازنة6[325].

من البديهي أن تهتم الإيتيقا بالحياة والوجود وتعتني بالذوات والمجموعات البشرية في اتجاه قهر التهرم وتحسين الطبع وتقوية المناعة والتقليل من التعرض للأمراض وتفادي الشر والعذاب والآلام وتفكر في منح الإنسانية وسائل إيتيقية مناسبة لحسن البقاء ضمن بيئة نظيفة وكوكب سليم من جميع الآفات والأوبئة.

على هذا النحو يميز بيتير كامب بين ثلاثة مستويات من الحكم الطبي في الإيتيقا الحياتية عند بول ريكور هي الحكم التحوطيprudentiel والحكم الأدابي déontologique والحكم التفكيريreflexif 7[326] . لكن ماهي ثمرات هذا الانفتاح من طرف الفلسفة على العضوي والحي والعصبي والعرفاني؟ هل كان الرهان من هذا الانفتاح المعقول هو تدبير المقصد الإيتيقي بالأساس ؟ أليس اللّقاء بين المعرفة والحكمة هو من المسائل الضرورية اليوم ؟ وما الفرق بين معرفة بواسطة الدماغ ومعرفة عن طريق الذات ؟ وأي غرض من توجيه التفكير الفلسفي نحو استمعان الوظيفة البيولوجية للجسم والدور العرفاني للدماغ ؟ وهل إدراك الذات من نوع إدراك العالم أم إدراك الأشخاص الآخرين ؟ وكيف يعقد الدماغ بين الفزيولوجي - الكيميائي والحالات الذهنية والتصوير العصبي؟ وألا تتبلور إيتيقا جديدة تقوم بإدراج المعياري في التاريخ الثقافي؟

مدار النظر هنا بالنسبة إلى هذا التفكير التعقلي في قيام الإيتيقا الكونية هو تجنب الارتكاز على أسس طبيعية وضعية قد تؤدي إلى العنف وتمكين الدماغ البشري من تفادي الالتباس والبساطة في وضع المعايير والأحكام وإنتاج خطاب ثالث حول المعرفة العصبية قادر على الفهم الأكثر حينما ينتج تفسيرا أعمق ويضع الإيتيقا بين الفلسفة الطبية وفلسفة الصحة وبين الايكولوجيا والسياسة الحيوية والبيئية.

يمكن وضع مخطط لهذا المبحث كما يلي:

- الإيتيقا الطبية وفلسفة البيولوجيا

[325] Kemp (Peter), *le discours bioéthique,* édition Cerf, Paris, 2004.p.99.

[326] Kemp (Peter), *le discours bioéthique, op.cit.*p.35.

- علوم الدماغ وفلسفة الروح
- الحكمة العملية والهيئات الإيتيقية

بأي معنى يمكن اعتبار الشغل الذي قام به بول ريكور مساهمة في قيام علم الصيدلة والفلسفة الطبية التي تجعل من الوقاية أهم من العلاج وتعتبر الحصول على الصحة العمومية حقا كونيا؟ وكيف يمكن التخلص من الداروينية الاجتماعية التي تسوق للبقاء للأقوى والصراع بين الأعراق والانتخاب الطبيعي في الحياة؟

1-الإيتيقا الطبية وفلسفة البيولوجيا:

" النجاحات الكبرى لفن العلاج يعود الفضل فيها إلى التطورات العلمية التي محركها الأول ليس تخفيف المعاناة بل معرفة أفضل بالعضوية البشرية"8[327]

لكي يقوم بدراسة العلاقة بين الطبيعة والقاعدة يعود بول ريكور إلى كتاب الفيلسوف هانس جوناس المعنون "مبدأ المسؤولية"9[328] وبدل تركيز جهوده على مفهوم العزوية ويقوم بتحميل الإنسان الفاعل والمتألم تبعة أفعاله الماضية يبحث في شروط الاستمرارية والبقاء على قيد الحياة في المستقبل بالنسبة للنوع البشري ويوكل مهمة تحديد مصير الحياة على الكوكب إلى الكائن العاقل ويعتبره المسؤول عما سيحدث للأجيال المقبلة ويتحرك ضمن هيريستيكا الخوف ويحذر من المخاطر المهددة للعالم بسبب تصحير الوجود وانعدام المعايير الضابطة للأفعال وتوجهها نحو الحياة الجيدة وسلامة الطبيعة10[329].

ان السبب الرئيسي الذي أدى بالبشرية إلى شعور بالخوف من المستقبل والوعي بالتهديد الذي قد يطال حياتها وقدرتها على المحافظة على كيانها وتعميرها للكوكب هي تزايد الأفعال الضارة بالطبيعة والنزاعات المدمرة والنمو السريع والهائل للتقنيات والعلوم والتفاوت بين الإمكانيات والأمنيات11[330].

لقد بان بالكاشف أن خطر الانقراض يحول الحياة إلى ضحية يخلفها الغباء المبرمج للآلات والوعي الأعمى للعلم ويتضاعف هذا التلف بتطبيق علوم الحياة بشكل مسقط على الإنسان والتلاعب بأعضاء الجسد بترا وزرعا واستبدالا وتخصيبا وتوليدا وبتصنيع الذكاء وتشريط السلوك بالانفعالات والغرائز.

لعل أكبر خطأ تقع فيه البيولوجيا الكلاسيكية منذ قيامها في القرن 19هو اختزالها هوية الإنسان في طبيعته البيولوجية والتحكم في الجينات الوراثية وإجراء التجارب لتهذيب الطبع وقهر الشيخوخة ومعالجة

---

[327] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، مرجع مذكور، صص.582-.581

[328] Jonas Hans, *Principe responsabilité*, traduit par Jean Greisch , édition Cerf, Paris, 199O

[329] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit.p.304.

[330] Voir Ricoeur (Paul) , *philosophie , éthique et politique, Entretiens et dialogues*, édition seuil, Paris, 2017. Le texte "l'éthique entre le mal et le pire" , pages 171à 189.

الأمراض المستعصية وهو ما يحول الكائن البشري إلى رقم في سجلات البحث وجثة هامدة على طاولة التشريح ويوقعنا في الخلط بين السوي واللاّسوي والطبيعي الموروث والاصطناعي المضاف وفي تفسير تصرفاته وأفكاره وميولاته وذوقه عن طريق قانون المنعكس الشرطي وثنائية المثير والاستجابة12[331].

غير أن ريكور يميز بين الحياة بالمعنى اليومي عند الإنسان العادي والحياة من وجهة نظر علوم الأحياء والحياة من منظور الفلسفة الميتافيزيقية ويدعو إلى ضمان سلامة الحياة كما يعيشها شخصيا كل إنسان.

لقد أكد هانس جوانس في كتابه الثاني المهم "فنومينولوجيا الحياة" الذي ظهر عام 1966 على أن الحياة تقول نعم للحياة وتمنح الإنسان الدافع الذي يقوي لديه الرغبة في الحياة ويجعله يبحث بقوة عن معنى الوجود في العالم وحاول بعد ذلك إدماج نتائج فلسفة البيولوجيا داخل الفلسفة الإيتيقية مستثمرا بعض الأفكار الرمنطيقية المتغنية بالطبيعة وبعض التصورات البيئية ومنقذا الحرية الإنسانية من سجن الحتمية العضوية والتصورات الميكانيكية التي تفسر انبثاق الحياة عن طريق حدوث تفاعلات فزيولوجية كيميائية.

إذا كانت فلسفة البيولوجيا تكتفي بملاحظة الظواهر الحية الجزئية في ظروفها الأصلية ومحيطها الطبيعي وتحاول تفسيرها عن طريق افتراض قوانين كلية وتقوم بمجموعة تجارب قصد التثبت من صدق استنتاجاتها فإن الإيتيقا تبحث عن تخليص هوية الإنسان من البنية الثابتة وتتيح الفرصة للروح لكي تفكر في الجسد وتحرز الاستقلال النسبي عن الميول والأهواء وتعترف للذاكرة بالأولوية على المادة وتشهد للكائن بالقدرة على التنظيم الذاتي ومقاومة نزعات اللاانسانية التي تلقي بالذوات في يم اللاّوجود13[332].

هكذا تضع الإيتيقا طبيعة الإنسان في مواجهة مصيره وتحمله مسؤولية اختياراته وتمنح فرصة المداولة والروية واتخاذ القرار والانجاز وتربطه بالرغبة في الوجود وتحيل القيم المستحسنة إلى ذاته عينها.

من هذا المنطلق ترتكز عملية إثبات الذات عينها على الصعيد الأنطولوجي عبر تغليب إرادة الحياة والرغبة في التعمير والبناء على إرادة العدم والرغبة في التحطيم وعلى الصعيد الإيتيقي بالسماح للحياة بالعبور نحو تحقيق غاياته والمحافظة على قدرات الكائن على الفعل وتقديم حكم القيمة على حكم الواقع.

كما أن إحساس الإنسان بثقل المسؤولية ناتج عن التصميم على مواجهته للتلف الذي يتعرض له الوجود والعطوبية التي تهدد الارادة والعرضية التي تستخف باستمرار التوالد وحسن البقاء في الكوكب14[333].

[331] Voir Ricœur (Paul) , *Politique, économie et société*, *écrits et conférences4*, éditions seuil, Paris, 2019, p312

[332] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.309.

[333] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.312.

هكذا تقارن الايتيقا بين مسؤولية الإنسان على استمرار الحياة البشرية في الأرض ومسؤولية الرعاية الأسرية ومسؤولية الدولة السياسية وتوصي بتظافر الجهود من أجل العزو وبناء فن التحكم في الآتي[334].

ربما مسؤولية الانسان تجاه الإنسان تقتضي أن يلبي نداء الواجب وأن يتصرف بعيون الحكمة وعقل البصيرة وأن يتدبر معاشه دون الإضرار بغيره ودون تخليف الضحايا والإساءة إلى الطبيعة ودون أن يقوم بحرمان الأجيال القادمة من حقوقهم في التمتع بحياة جيدة في بيئة سليمة وكوكب مأهول بالبشر.

كما يجدر أن يعتني المرء بالعنصر غير البيولوجي الذي تتكون منه طبيعته أي الجانب الرمزي وأن يتم تصويب فكرة الحياة في اتجاه تحقيق إنسانية الإنسان بدل الاكتفاء بإبراز الجوانب اللاّإنسانية فيه16[335].

اللافت للنظر أن الكائن البشري يجد نفسه ممزقا أمام خيارين وهما المحافظة على الحياة في الكوكب من جهة وإنقاذ الحرية الإنسانية من الاغتراب ومداهمة العبودية واستبداد الحتميات. لكنه يكتشف أن الثمن الذي يدفعه للمحافظة على الحياة باهض ومكلف ويؤدي إلى بروز مظاهر العدم ومخاطر تصحر الوجود وإمكانية خسارة الأهداف الإنسانية وتعطيل مشروع إعداد الإنسان للإقامة في الكوكب وتأهيله من الناحية الإيتيقية لكي يتمكن من حراسة الكينونة والاعتناء بالكوكب وحماية الخير الخاص بالناس مستقبلا17[336].

والحق أن بول ريكور يتفادى الوقوع في خطأ الاختزال الأنثربولوجي للإيتيقا ويميز بين المسؤولية تجاه الطبيعة والمسؤولية تجاه البشرية ويقترح أن يعمل الإنسان على ظهور ذوات مقتدرة على تحمل المسؤولية الاجتماعية تتكفل بالتصدي للهشاشة وتوفر شروط تحقيق الإنسانية في المأهول في الأرض.

غني عن البيان أن الكرامة هي القيمة المركزية في المنظومة الإيتيقية التي انبثقت عن الفلسفة البيولوجية وأنها تعني معاملة الكائن كغاية ولا كوسيلة وذلك باحترام الغير وتقديره على نفس درجة احترام الذات وتقديرها والإبقاء على وضعيات حياة جيدة يستفيد منها الغير في المستقبل. يبدو التعويل على مبدأ الكرامة ناجعا لمقاومة كل اختزال لتعددية المواهب وتنوع الملكات وثراء التجارب التي تختزنها الطبيعة البشرية وللاعتراض على الاغتراب الناتج عن الاستغلال السياسي والاستثمار الاقتصادي للذات من طرف المجتمع الانضباطي والتأديبي وآليات الإنتاج الرأسمالي. إذا كان الإنسان الصانع هو محطم ماهر لغائية الطبيعة فإن الاستنجاد بالإيتيقا يعتبر أمرا مقضيا لإحياء التحالف القديم بينهما ووضع ضوابط للتقدم التقني وتنمية قابلية الاكتمال وواجب الوجود واحترام الإنسان سواء الموجود بالقرب من الذات أو الذي يتفق في

[334] Voir Ricœur Paul, *Ethique et responsabilité ,* textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann Neuchatel, la Baconniere, coll : langages, 1994, p22.

[335] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.314.

[336] Voir Ricœur Paul, *Anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013.

حياته مع مبادئ الإنسانية18[337]. ولا يتعلق الأمر بتأسيس قيمة الخير في الكينونة فهذا يؤدي إلى افتراض وجود هوة بدئية بين الكينونة والخير وبين القيمة والواقع وبين المعيار والطبيعة بل يقتضي استهداف الوجود بدل اللاّوجود وتحقيق إنسانية الإنسان ونقل الرغبة إلى الفعل وترك الحياة تقول نعم للحياة19[338].

إجمالا، لقد وقع عمل هانز جوناس في حلقة هرمينوطيقية ضيقة تعتبر في البداية واجب الوجود هو الخير الأسمى وتعتبر بعد ذلك قيم المسؤولية والكرامة والحياة والإنسانية قيم جوهرية خاصة بالحياة البشرية.

علاوة على ذلك يعالج بول ريكور سنة 1997 الأفكار المستوحاة من الفلسفة البيولوجية عند الفرنسي الاخر جورج كنغيلام في كتابيه "السوي واللاّسوي" الذي ظهر عام 1943 و"معرفة الحياة" عام 1965. لقد ذهب ريكور إلى أبعد من مجرد وضع قواعد تفرض احترام كل كائن بشري دون تمييز وتطلع الى ما وراء فضيلة الصداقة وطالب بإيجاد مفهوم مميز للاحترام يوائم المريض والمصاب بإعاقة ذهنية وجسدية وذوي الاحتياجات الخاصة والكف عن التعريف السلبي للاّسوي بوصفه مجرد مرض أي نقص بالمقارنة مع الكائن السوي افتراضيا والاعتراف باللاّسوي ككائن حي جدير بالاحترام بنيويا وإضفاء قيم ايجابية عليه. لكن ماهو الفرق المعياري بين السوي واللاّسوي؟ وكيف يعرف الحيّ؟ وما علاقة الحيّ بوسطه؟

لقد سيطرت نظرية المثير والاستجابة التي أتى بها العالم الروسي في الفيزيولوجيا بافلوف و طبقها عالم النفس السلوكي الأمريكي واطسن على المباحث الطبية التي تعالج السلوك البشري وتعاملت هذه النظرية مع الكائن الحي كمستجيب للمثيرات الخارجية تتغير ميوله العاطفية بحدوث حركية في الوسط الخارجي. غير أن ريكور يطعن في هذه النظرية منهجيا وتجريبيا ويشكك في تأثيرات الوسط ودور المثير وتفاعل العضوية ويصرح بأن " الحي ، من حيث أنه مختلف عن آلية فيزيائية، إنما يقيم مع وسطه علاقة جدلية من الحوار والتفاهم"20[339]، ويدعو إلى ضرورة ترك العضوية تعرف ذاتها وسطها وتتجه إليه بشكل حر.

الجدير بالإشارة أن جورج كنغيلام عوّض كلمة الوسط بلفظي المحيط والعالم وأكد على العلاقة المزدوجة والمتلائمة والقيمة الحيوية والمعاني المتعددة للحياة على المستوى البيولوجي والاجتماعي والوجودي.لكن كيف تعرف البيولوجيا اللاّسوي؟ وما الذي يعطي الكائن اللاّسوي الحياة والوجود بالرغم من أنه لاسوي؟

[337] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.316.

[338] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.318.

[339] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.544.

تعمل الإيتيقا الطبية حسب بول ريكور القيام على التمييز بين الفيزيائي والبيولوجي وبين البعد القانوني والبعد المعياري وتؤكد على أن الفرد يتشكل في الحياة في تنوع كبير وعلاقته بالنوع تتضمن اللاّانتظام والشذوذ والقلق والارتباك ولكنها يمكن أن تكون علاقة عادية وتعرف النجاح والرفاه والسعادة والصحة.

غير أن مفهوم معيار الحياة ملتبس وإشكالي ويتراوح بين أن يكون المعدل أو المثل الأعلى، ولذلك يبقى تقويم الحياة عملا نسبيا وتظهر الحياة كمغامرة يعيشها الإنسان وتشهد الإخفاق والمحاولة وتمثل الصحة القدرة على مواجهة أشكال الاختلال البيولوجية والتشوهات الخلقية والاهتزازات النفسية والانحرافات الاجتماعية ومعالجة الأمراض والمخاطر والأوبئة والتهديدات الوجودية. كما أن الحياة الإنسانية ليست النمو والمحافظة على البقاء بل مواجهة المتغيرات والرد على الحاجيات في وضعيات مختلفة21[340].

هكذا يضع ريكور المرض كعقبة أمام الحياة وينفي وجود مرض في العالم الفيزيائي ويرفض وجود كائن انساني على قيد الحياة ولا يحتاج إلى الطب ويرى أن الانتقال من المرض إلى التعافي عن طريق العلاج بالأدوية والبحث عن الشفاء هو البحث عن شروط للمواءمة مع الظروف الجديدة في العالم الجديد الذي تعيش فيه الذات وعدم إجبار العضوية على الحياة في وسط غير ملائم وعالم ضيق وقاصر وناقص22[341].

والحق أن النظرة إلى اللاّسوي تتغير بتغير المعيار الذي يتبعه الإنسان في تحديد الفرق بين المريض الذي يعاني وبين السوي المعافى ويفكر في ترتيب العلاقة بين الحي ووسطه بوصفها علاقة تلاؤم وتكافؤ وتبادل الاحترام. فالقراءة السلبية ترى في اللاّسوي نقصا وقصورا في حين أن القراءة الايجابية ترى فيه كيفية أخرى للوجود في العالم له قوانينه الخاصة وتحكمه بنية مغايرة ويستحق المزيد من الاحترام23[342].

لعل التحقير الحيوي للمرض الذي اعتادت عليه البشرية ناتج عن الشعور الدائم بالتهرّم وتعرض المرء للخطر والتخوف من مداهمة الموت والإخفاق في التصدي للتوتر في علاقة مع الوسط والإسراع إلى العلاج والشفاء. بناء على ذلك إن السوي على المستوى الاجتماعي هو الفرد المستقل القادر على إدارة ذاتية لنمط حياته والاستجابة للمقاييس الاجتماعية للعيش المشترك مع ممارسته لوظائف اعتياديا24[343].

في الواقع أضحت مجالات الصحة والمرض والعلاج والشفاء والعذاب والسلامة من الأمور المعيرة اجتماعيا ومقننة من طرف الآخرين وتم الانتقال من المعيار الداخلي للحي إلى المعيار الخارجي

340 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.546
341 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.547
342 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.548
343 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.549

للاجتماعي. لقد أدت الفوارق البيولوجية إلى تجاهل وإخفاء المعوقين واستبعادهم اجتماعيا وتحقير حيوي للنقص وقد تسببت هذه الدونية في توترات نفسية وتعكر الحالات المرضية وانتشار إعاقات ذهنية25[344].

كلما تقدمت الانسانية نحو كسب الخير والتأمين على الحياة والصحة والسعادة كلما صارت الظواهر اللاّسوية سوية وعادية وأصبحت الأمراض النفسية غير بعيدة عن بقية الأمراض العضوية وصارت الإقامة في العيادات بمثابة إقامة استشفائية مثل الإقامة في النزل قصد الترفيه والعناية بالذات26[345].

في هذا الإطار يقوم المريض بتعويض صفات القصور والإقصاء والعزلة بإرادة الحياة وروح المبادرة والموافقة المستنيرة على تلقي العلاج وإبرام ميثاق مع الطرف الطبي واقتسام السر والحرص على تحقيق الانتصار البطيء للدواء على المرض والتشبث بأمل الشفاء وتقوية الروابط العاطفية والوجدانية مع العالم.

يرفض ريكور ثقافة الاقصاء التي ترسم خطوط عزل بين الأصحاء والمعوقين ويدرج ذلك ضمن باب إثقال مسؤولية الفرد بأعباء جديدة ويعتبر ذلك بمثابة تسليط عنف جسدي وعقلي على الذات ويؤد ميشيل فوكو في إشارته على أن الحداثة لم تحرز انتصار العقل الطبي المستقل إلا على حساب إقصاء المريض اللاّمعقول واللامقبول ومعاملته بوصفه فاقد الصفة الإنسانية ويجب وضعه في السجن أو العيادة27[346].

هكذا يقر ريكور كما هو الشأن مع ميشيل فوكو في فكرته عن ميكروفيزياء السلطة التي ذكرها في كتابه مولد العيادة بوجود توازي خفي بين تاريخ السجن وتاريخ المستشفى وذلك لاشتراكهما في وظيفة العقاب والمراقبة وتحولهما الى مكان للعزل والازدراء والاستبعاد وينبه من إمكانية إصابة الإنسان بالمرض بسبب التخوف من الجزاء الاجتماعي والتهديد بالإقصاء والخشية من الجحيم الدنيوي وشيطنة الذات28[347].

لكن يمكن أن يتم تقويم الحياة على الصعيد الوجودي والاستدراك وذلك بأن يرجع الفرد لذاته ويقوم بتقويم نفسه عبر معايير شخصية وأن يحول حياته الى مشروع وينحت هوية شخصية يقذف بها في العالم29[348].

من هذا المنطلق لا يمكن تحديد نموذج صارم للحياة الجيدة عن طريق إحصاء معياري وإنما بواسطة المقاييس الذاتية للإنجاز واقتدار المرء على التعرف على ذاته وصناعة هويته الشخصية وبناء تاريخ حياة

[344] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.550

[345] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.552

[346] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.553

[347] Voir Michel Foucault, Naissance de la clinique, éditions PUF, Paris, 1963. 300 pages.

[348] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.554

مفهوم ومقبول ومتناسق سرديا. وبالتالي يرتبط الاعتراف بالذات بتقدير غير الذات من خلال عمل التذكر والتأبين ويكون اللاّسوي هو الشخص الذي يخسر ذاته نتيجة الاكتئاب والاستسلام للحزن وفتور الهمة.

اذا كان الشخص السوي هو الذي يستهدف الحياة الجيدة وينجح في حيازة اقتدارات على الكلام والفعل والإلزام ويتسلح بشجاعة الكيان والرغبة في الوجود ويستمد تقدير لنفسه من توحيده لعمل الذاكرة والتأبين وربطه بين استحضار الماضي في التعرف على ذاته وتعيين مشروع يستشرفه في المستقبل ويعد به فإن اللاّسوي هو المستسلم للكلل والحزن واليأس وانعدام الرجاء والذي يمزقه الاضطراب النفسي والمريض إلى حد الموت بالعصاب والذهان والخوف من المستقبل والذي يرزح تحت وطأة التقاليد وأعباء الماضي.

والحق أن شجاعة حفظ الكيان هو الطريق الذاتي للعلاج من الأمراض وتخطي الفجائع والارتباكات في مواجهة الأوبئة وأن تقدير الذات يشترط موافقة متأنية وقبول محترم من الآخرين عن طريق الاعتراف والكرامة والأمل في علاقات محبة وتوادد واستبدال تبادل الإقصاء والازدراء بتبادل التقدير والطيبة30[349].

في هذا المقام تتمثل مهمة الطبيب على خلاف الدجال والمشعوذ في تكملة نقص التقدير ونقص الشجاعة التي يعاني منهما الشخص المريض بمنحه تقدير تكملة وتعويض حتى يرمم علاقاته مع الآخرين ويستعيد كرامته الانسانية وقيمته الاجتماعية وينتقل من وضع لاسوي للاهانة إلى منزلة سوية للاعتراف المتبادل.

لعل الرسالة الإيتيقية التي يبلغها الطبيب الى الفرد الذي يعد في صحة جيدة هي أن" المرض هو شيء آخر غير كونه عيبا ونقصا وبإيجاز كمية سلبية. انه كيفية أخرى للكيان في العالم"31[350]، وأن يعمل على بناء علاقات ود وتعاطف وتشارك في الحياة والمعاناة مع الكائن المريض وذلك لمساعدته على تحمل ألام مرضه والتغلب على لاعصمته وعطوبيته وهشاشته وتناهيه ويعبد له طريق العلاج والشفاء والتعافي.

لكن ألا يتطلب استكمال مشروع الإيتيقا الطبية امتحان العلاقة القائمة بين الذهني والنفسي والعضوي؟

2-علوم الدماغ وفلسفة الروح:

" ان دماغي لا يفكر، لكن حينما أفكر يمر شيئ معين دائما في دماغي .حتى لما أفكر في الله"32[351]

[349] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.556

[350] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.557

[351] Ricœur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.49.

يطرح اللقاء بين الفلسفة والعلوم العصبية والعرفانية تحديد الوظائف البيولوجية للوعي ويلقي نظرة على النشاط الروحي للدماغ وملاحظة الظواهر الفيزيولوجية وإدراك تأثيرها على المعرفة البشرية. لقد سبق لغاستون باشلار وكارل بوبر وجاك مونو وأدغار موران ودومنيك ليكور أن تفطنوا إلى أهمية دراسة الظواهر البيولوجية العصبية ولكن الجديد عند ريكور هو البحث في منزلة الدماغ من الذات وذلك تحت تأثير الدراسات الأنجلوساكسونية في علوم الدماغ وفلسفة الروح Mind وما تطرح من إحراجات إيتيقية.

من المعلوم أن المعرفة العلمية بهذه الظواهر قد حققت نموا كبيرا وأفرزت ثورة معرفية حاسمة وتراكمت تجارب متنوعة ولكن الحكمة الأخلاقية المرافقة لنمو هذه المعرفة ظلت راكدة وعلى حالها ولم تقدر على المواكبة والرد على التحديات الجديدة التي برزت بعد ظهور الذكاء الاصطناعي والاستنساخ والتخصيب.

لقد انتبه عالم الأعصاب والأعضاء جان بيير شانجو إلى أن تطور المعارف العلمية حول الدماغ قد ساعد على انبثاق مجال جديد يسمى بالعلوم العرفانية sciences cognitives والتي أعادت امتحان العلاقة بين الجسم والروح واستبدلتها بالعلاقة بين الدماغ والفكر ونظرت في مسألة إعادة رسم الحدود التي تميز بين الوضعي والمعياري وبين الطبيعة والقاعدة وبين المعرفة العلمية والقاعدة الأخلاقية وبين معرفة الدماغ ومعرفة الذات عينها توصلت إلى التغلب على العديد من المشاكل العرفانية المعقدة التي عانى منها البشر.

غير أن التقدم العلمي يتملك وجها مضيئا ويحقق العديد من المنافع للإنسان ولكنه يحوز على وجه مظلم ويوقع العديد من الخسائر ويجلب معه العديد من المضار ولذلك تتدخل الإيتيقا الطبية لمراقبة نتائج العلوم العصبية والفزيولوجية وتقوم بتوجيه رسالتها نحو غايات إنسانية نبيلة وحماية المجتمع من مخاطر التقنية.

والحق أن ريكور لا يبحث عن تأسيس علم الأخلاق تشبه الأخلاق الوضعية التي شيد الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت لبنتها الأولى عندما وقع مفهوم الإيثارaltruisme وتحولت فيما بعد إلى إيديولوجيا للإقصاء ومثلت المهاد النظري لتشكل الداروينية الاجتماعية وشعاراتها سيئة الذكر عن الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل الحياة والبقاء للأصلح بل عن بناء إيتيقا طبية تنقد مسارات التقدم وتوجه العلوم.

في الأثناء يبحث ريكور عن المنزلة الابستيمولوجية التي تستند إليها العلوم العصبية والعلوم العرفانية ويدرس مسألة العلاقات بين القانون الطبيعي والقاعدة الأخلاقية وينقد إسناد علم النفس السلوكي وظيفة التفكير الى عضو الدماغ واعتباره الطفولة هي المحدد لإدراك الأشياء ويحاول تخطي ثنائية الإحالة والجوهرية بين الذهني والجسدي وبين أنشطة الجسد الموضوعي وأفعال الحسد الخاص وذلك بإنتاج

خطاب ثالث يصف كيفية تدخل الدماغ في الوعي وعلى زيادة الإدراك ودرجة العاطفة لدى الإنسان33[352].

تبعا لذلك فإن تقنيات الاستثمار العصبي تعطي دافعا موضوعيا للخروج من الانطواء ومعايشة الغير وإنتاج خطاب عن الجسد الخاص يعج بالوصايا الإيتيقية ويتوزع إلى المعياري والحقوقي والسياسي.

إذا كان رجل العلم الوضعي جان بيير شانجو يعتمد على تمثيل الجسد لبناء صلة بين البيولوجي والمعياري وبين اللغة التي يستعملها المرء والمواضيع التي يهتم بها وبين الجسم الموضوعي والخطاب الذاتي فإن الفيلسوف التأويلي ريكور يتساءل عن مدى مطابقة المعرفة الدماغية مع الوعي بالذات ويتظنن حول مسألة التمثيل ويكشف عن وقوعها في نوع من الخلط ويقر بتوجه المعرفة الإنسانية نحو ما يتمنى المرء القيام به وما يطمح إلى فعله ويدمج مسلمات أخلاقية في الوعي بالذات ويستنجد بمفهوم الاستطاعة والقدرة على الفعل ويدرج المعياري ضمن مسار التطور البيولوجي والتاريخ الثقافي للإنسانية.

هكذا طرحت العلوم العرفانية على الفلسفة المعاصرة في مداراته الثلاث أشد الأسئلة هولا وإحراجا وقد تعلقت بماهية الكائن ومستقبل الطبيعة البشرية و شكل علاقة الجسم بالروح ، كما عصفت الرياح بالمفاهيم القديمة والتصورات الحديثة التي ظلت متشبثة بالثبوتية والمادية والجوهرانية ومستبعدة للغائية والتناغم.

كما تم استبعاد فرضية وجود جانب روحاني بالمعنى الذي تراه الميتافيزيقا في النشاط النفسي لاعتبارات إيديولوجية مادية ولتفادي الوقوع في مسلمات تيولوجية قبلية ولكن الميتافيزيقا عادت من جديد في الحقبة المعاصرة لما علقت مصير البشر ورتبطهم بماهية التقنية ورهنت مستقبل الإنسان عند السيبرنيطيقا34.[353]

في هذا السياق يتنزل اهتمام الفلسفة بالعلوم العرفانية بوصفها مقاربة تقنية للجسد الإنساني وما يترتب عن ذلك من عولمة للمرض والتشخيص والدواء والعلاج والوقاية وتوظيف الأعضاء البشرية في منظومة الإنتاج الرأسمالية. كما تتنزل العلوم العرفانية في ما كان هيدجر قد أسماه ميتافيزيقا الكمبيوتر وتتمحور حول الحساب والعد والقياس وهندسة العضوية والإنتاج والإنتاجية والتبادل والاستهلاك وذلك باستعمال أدوات وآلات ذات آداء فعال ونجاعة عالية وقادرة على تعويض الأعضاء البشرية والأنشطة الذهنية.

بناء ذلك ميزت العلوم العرفانية بين التقنية التطبيقية وعلوم التكنولوجيا ونزلت ذلك في ما اشتهر بالتمييز الأنطولوجي بين الكائن والكائنات واعتبرت تطبيقات التقنية تظل خارجية عن الإنسان ووفرت له الوسائل

[352] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.56.
[353] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.79 .

والآليات المساعدة للتحكم في الظواهر والسيطرة على الطبيعة بينما التكنولوجيا عملت على تثوير طبيعته البيولوجية ودخلت في مكوناته العضوية والروحية وأثرت في طرق تفكيره ومسارات التنفيذ لديه35[354].

من المعلوم أن الفلسفة الديكارتية درست العلاقة بين الماكروسكوبي والميكروسكوبي ووقعت في تبعية البرهنة النظرية للملاحظة الخبرية والمراوحة بين الفكر والمكان وادعت قدرة التمييز بين الجسم والروح.

في هذا السياق يعود ريكور إلى هذه الدراسة وينتبه إلى أهمية الاستنجاد بفرضية الاله الضامن - الحافظ من طرف ديكارت قصد توحيد نظرته لماهية الإنسان وترتيب تصوره للعالم والبرهنة على حتمية اتصال النفس بالجسم وتميزها عنه ، ويشرع إمكانية تبادل المعلومات والحجج بين الفلاسفة والعلماء عبر إنتاج خطاب ثالث مشترك بينهما يثبت نموذجية الكوجيتو من ناحية ويعترف بقدرات الجسد من ناحية أخرى.

والحق أن شانجو يعتبر مسألة معرفة الذات أحد المسلمات الضمنية التي يرتكز عليها عمل علم النفس الاستبطاني ويشتغل على اظهار نقائصه ورسم الحدود التي يتوقف عندها وينتصر إلى تصور علم النفس السلوكي الذي يدعو المقاربة العلمية إلى دراسة الأشياء التي تحدث داخل الدماغ والعمل على تحديد طرق اشتغاله ووظائفه وقدراته وإمكانياته وأبعاده. كما أنه يعتبر الدماغ نسقا إسقاطيا يتميز عن الروح بالقدرة على التوقع وتحقيق السبق وإعطاء المعنى لأشياء مازلت غير موجودة ولكنها متوقعة ومفترضة ولذلك يسقط جملة من الملاحظات التخمينية على العالم الخارجي ويرسم شبكة واسعة من الدلالات الدائمة ويسمح باختبار الافتراضات والتثبت منها بالعودة الى التجارب الميدانية ويسعى الى التعرف على هوية العلاقات التي تربط بين تنظيم الدماغ وبنيته من جهة وبين الوظائف والنشاطات التي يقوم بها من جهة أخرى ويعمل على انتاج مجموعة من التمثلات الرمزية للأنشطة العضوية ويحاول ادراكها وتصورها.

في المقابل، يعترف ريكور من خلال تسلحه بالنظرة الفلسفية بوجود خطابين عن الدماغ بوصفه نسق من الإسقاطات على العالم الخارجي: الخطاب الأول هو الخطاب الفنومينولوجي الذي يعتبر الدماغ فعلا يمنح المعنى لاستباق. أما الثاني فهو الخطاب العلمي العصبي neuronal الذي يعتبر الإسقاط نشاطا ذهنيا.

من المعلوم أن ولادة علم النفس العصبي تمت على يد الطبيب الفرنسي المختص في علم التشريح بول بروكا Broca سنة 1861 لما بيّن الصلة بين التجويف الأيسر للدماغ وفقدان الكلام وتثبت من وجود صلة مباشرة بين البنية التي تتشكل من مساحة عصبية معينة والوظيفة التي تتمثل في تعطل وظيفة إدراكية.

[354] Breton (Stanislas), la philosophie face aux sciences cognitives, op. cit. pp.78.79.

لعل الرد الذي قدمه بول ريكور الفيلسوف على هذا التفسير العلمي العصبي هو الاعتماد على مقاربة منهجية متعددة وبينية حينما حرص على إظهار علاقة متينة بين بنية الدماغ والآلية النفسية psychisme والمراهنة على تشكل الوعي داخل الدماغ مع الاعتراف بغياب كل إدراك واعي أو وعي إدراكي للدماغ البشري. هكذا يتكون عضو الدماغ من مناطق عصبية خاصة بالتذكر والإحساس والانتباه والإدراك والتفكر ومناطق تمثل القوة المصورة والمتخيلة والمتوقعة وتوزع بتفاوت الأنشطة الكهربائية والكيميائية وتتحكم في حالات الذهن وقوة التركيز وتمنح الجهاز النفسي للذات الصلابة والتماسك والاستقرار.

كما يتحول التفسير العلمي الذي تم اقتراحه إلى مجرد ملاحظة للصور المرسلة بواسطة الدماغ ويجعل من كل موضوع فيزيائي عملية نفسية معقدة ويخصص مجموعة من الأنشطة الخاصة بالخلايا العصبية لإعطاء معنى لهذه التجربة. وبالتالي يتم الاتصال بالموضوعات الخارجية بواسطة نشاط العصبيات36[355] ويقوم الدماغ بإعادة بناء هذا الاتصال في شكل معلومات ومدركات وتمثل الذات مسرح التقاطع بين النفسي والعصبي. كما أن إدراك العالم الخارجي يتأثر بعدة عوامل كيميائية ويزيد وينقص في الشروط الذاتية للمعرفة تبعا لقوة أو ضعف الأنسجة العصبية وتدفق الشحنات الكهربائية في الخلايا الدماغية37[356].

بناء على ذلك يحرص الدماغ أو المخ على انتاج كلام رمزي مشترك يؤمّن عملية التضايف بين الأشياء المادية للعالم الداخلي والحالات الذهنية والمدركات العقلية للعالم الباطني وينظم الكثرة في وحدة متنوعة.

على المستوى المنهجي يقترح جون بيير شانجو نموذجا للموضوع الذهني يجمع بين البسيط والمعقد ويكفل قيام علاقة موضوعية بين النفسي والعصبي ويسند إلى الملاحظ مهمة إحداث علاقة تراسل بين الشبكات العصبية والنشاطات داخل الشبكات والحالات الذهنية الداخلية والتصرفات والتوجيهات.

علاوة على أن الدماغ البشري يتميز بخصائص عرفانية أخرى مثل التعقيد والترتيب والعفوية ويضيف شانجو خاصيات تقنية أخرى تتمثل في البناء المعماري العصبي الذي يستند إلى التوازي والاندماج والتكامل تمنح الدماغ قدرات عجيبة على إنتاج المدركات الذهنية وبلورة التراسل بين البنية والوظيفة.

بيد أن ريكور يعترض على هذه التفسير العلموي الاختزالي ويطالب بنمذجة التجربة المعيشة ويشير إلى قدرة الدماغ البشري على تمييز الألوان والأصوات والألحان والقراءة والكتابة بواسطة التنظيم العصبي. كما يضيف قدرة أخرى وهي قابلية المعرفة والفاعلية التلقائية والاستعداد البدئي وامتلاك وسائل الفعل.

[355] neuronates

[356] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.105.

في الواقع ، ليس الدماغ البشري فاعلا بالمعنى التام بل هو مشروط بالمعنى وإسقاطي ومليء بالفعاليات الداخلية للتوقع ومفتوح على العالم وعلى اتصال بتجار بالغير ومشرع على أفق التجربة الكلية38[357].

غني عن البيان أن الموضوع الذهني هو حالة فيزيائية للدماغ تتشكل بتحريك مجموعة عصبيات منتخبة تنتمي إلى أحد مستويات البناء التراتبي الهرمي وتظهر في صورة تمثيل رمزي للمعطى الطبيعي المادي. إجمالا ، يدافع شانجو بحماسة عن قيام نظرية عصبية في المعرفة النفسية ترتكز على استعداد ذاتي للدماغ لكي ينفذ إلى العالم الخارجي عبر التمثل والانتباه ويقاوم العراقيل التي تمنعه من اختراق مادية الأشياء ويمرر المعرفة على محك الانتخاب وجاهزية المحيط للاستكشاف وقدرة الإنسان على استثمار العالم.

كما يقر بأن المرء يحوز على تمثيلات مسبقة وفعاليات عفوية منذ مرحلة الطفولة وأن الفعالية العرفانية الخاصة به تظهر عندما يتمكن من إنتاج المقولات والتمييز بين الانساني واللاّإنساني. غير أن ريكور يحذر من الاستعمال المبتذل لهذه الكلمات والمفاهيم ويعتبر النموذج الذي يتبعه تخميني وهجين ويقترح تركيز علاقات مع المعيش vécu عبر وساطة مفاهيم القصدية والدلالة والتجميع والوضع المشترك ومن خلال تناسق بين فهم التجربة المعيشة ويدعو إلى تفسير المعارف الموضوعية من خلال المعنى39[358]. وآيته على ذلك أنه كلما كان التفسير المعرفي أكثر كلما أصبح الفهم أعمق واقتربت المعرفة من الواقع وامتلك الدماغ القدرة على إبلاغ المقاصد ومواءمة السياقات والتأقلم مع أطر الفكر واستخدام لغة الإشارات والرموز والحركات والطقوس وإبداع آثار فنية وإصدار أحكام ذاتية والتفكير في الوعي.

اللافت للنظر أن شانجو يميز بين الوعي بالذات والوعي بالآخرين ويحصر الوعي بالذات في المكان الواعي الذي يوجد وسط الدماغ وداخل المنطقة العصبية التي تجري فيها عمليات الإثارة للجهاز العصبي مثل اليقظة والتذكر والتخيل والتركيز والانتباه والإدراك والمعرفة والتصور والشعور والانطباع والوعي. على هذا النحو يحدث داخل المكان الواعي من الدماغ تفاعل دائم مع العالم الخارجي والتزام بدئي من قبل الذات تجاه العالم الخارجي والتقيد باتباع مجموعة من القواعد والسعي نحو بلورة توافقات اجتماعية.

من جهة مباينة ، يعتبر ريكور الوعي المكان المناسب للقيام بالحيطة والتعقل والتروي والمداولة والاختيار التفضيلي بالنسبة إلى تجارب فكرية وأحكام أخلاقية وأفعال بشرية بغية اختيار أنجع الوسائل لتحقيق أفضل الغايات. كما أن الوعي بالذات عند ريكور لا يتطلب تحديد المكان في النسيج العضوي بل يتوقف أيضا على الأخذ بعين الاعتبار تأثير البعد الزمني في التجربة المعيشة وشغل الذاكرة ودور النسيان.

[357] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.134.
[358] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.165.

بعد ذلك يأتي دور الذاكرة وما تمثله من حضور كبير في الوعي بالذات والوعي بالأخر وما تقتضيه من معرفة بالأحداث ودراية بالأشخاص وتطور بطيء واستدلال صريح وتراكم في الفعل وتماسك في التجربة ووحدة في هوية الذات ووفاء للماضي وإثراء للراهن وانتظار يقظ للمستقبل.

من هذا المنطلق تنطق الذاكرة بلغة الآثار وتحمل الشبكات العصبية الكثير من التسجيلات الثقافية والانطباعات الرمزية عن مواقف عاطفية ووضعيات ماضية وتقوم العلوم العصبية والعلوم العرفانية بإعادة إنتاجها وفك شفراتها وترجمتها وعكسها. غير أن مشكلة أخرى تظل عالقة أمام النظرية العصبية في المعرفة وتتمثل في دور فهم الغير في عملية فهم الذات وتطرح في إطار التفريق بين المادة والذاكرة وبين التصور المادي للطبيعة يرفض القناعات والنفس والتصور الروحاني للكون يقلل من بقاء المادة وقيمتها الأنطولوجية. وربما تكمن الصعوبة في انعدام القدرة على ملاحظة الحالات الذهنية للغير وعذاباته وآلامه ومقاصده وطموحاته وحقول فعله وتقلص فرص تمثيلها واستحالة الانتقال من ذات إلى أخرى.

اذا كان شانجو قد تبنى مادية معقلنة ومعرفة جدية ونظرية مسؤولة فإن ريكور قد أعاد تعريف مفهوم الروح بحيث صار يعني حالة ذهنية ووضع نفسي يكون عليه الوعي في درجة من التعالي بحيث يستطيع بلوغ الحق والخير والجمال والعدالة دون روية ويحرز على ترجمة تكامل تؤهله للتوقع والاستباق.

في المجمل إن هذه القدرات الأخلاقية والسلوكية التي ترتبت عن الوعي بالذات وبالعالم المحيط به تثير عدة استفهامات حول مكانها وموقعها ومصدرها وأصلها في الدماغ البشري وتدفع الفلسفة إلى البحث عن تأثير العلوم العصبية والعرفانية في تشكل علم المعيارية ودراسة وظيفة الدماغ والجهاز العصبي في التروي العملي والتعقل الإيتيقي. فهل ثمة صلة مباشرة بين ميلاد نظرية التطور البيولوجي وتنامي الحاجة إلى إيتيقا مستقبلية؟

3-الحكمة العملية والهيئات الاتيقية:

" ولا ريب أن التشديد هو على الشخص وكرامته، إلا أن الحياة البشرية بالإمكان فهمها أيضا بمعنى الامتداد الأوسع للشعوب بل وللجنس البشري بأسره"40[359]

ثمة إقرار مبدئي بوجود استعدادات عصبية قبلية للحكم الأخلاقي وقدرات عرفانية وراثية على التمييز بين الخير والشر وبين الضار والنافع عند الإنسان وقد تخص الفرد لوحده أو تتعلق بانتمائه إلى مجموعة.

[359] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.572.

والحق أن الفرد حسب رجل العلم جون بيير شانجو يخضع لقوة الغريزة الاجتماعية وتوجهه بشكل طبيعي القاعدة العامة والمعيار الكوني التي يفرزها الانتخاب الأخلاقي ولذلك المرء يمتلك لا الشعور الأخلاقي الفطري فحسب بل وأيضا الاستعداد القبلي للمداولة والتروي والتعيير والتدبير والتعقل والانجاز.

لقد أظهر العلماء التطوريون الشعور الأخلاقي الوراثي في جملة العادات وملكة اللغة والذاكرة والتناغم وبينوا أن نمو المعايير الأخلاقية يتم من خلال الغرائز والجانب العضوي والوظائف الحيوية، وبهذا المعنى افترضوا تصورا كونيا عندما كشفوا التفسير العلموي عن الاستتباعات الإيتيقية والفلسفية للقول بحكم أخلاقي بيولوجي وأن يتم الانتقال من عالم ثبوتي خلقه الله إلى عالم تطوري خال من الغائية والغيبيات. مثل هذا الاعتقاد المسبق يرفضه ريكور ويرى أن غياب الغائية يؤدي إلى غياب التطور الخلاق وأن الطبيعة إذا فصلنها عن التساؤل الإنساني عن الأخلاق فإنها تفقد المعنى ولا تنجز عملا.

إذا كان شانجو قد أرجع الحكم الأخلاقي إلى إشباع الرغبة وأخضع المداولة والقاعدة الإيتيقية إلى إرضاء الغريزة وإذا كان تشارلز تايلور قد جعل من التقويمات القوية البنية الأخلاقية الأولى عند الإنسان فإن بول ريكور بحث في البنيات الأولية للقيم الأخلاقية في القدرات الإنسانية وأسند إلى التقويم مهمة التمييز بين الضار والنافع وبين الجيد والرديء وبين الحسن والقبيح ، وأقر بإمكانية توجيه المرء لأفعاله بطريقة جيدة دون الحاجة الى معرفة الدماغ بشكل معمق وأعطى قيمة للفرد بالكف عن النظر إليهم من زاوية التاريخ الطبيعي وإدراجه ضمن التاريخ الثقافي واعتبار أفكار المعيارية والكرامة والانتماء الى الدائرة الإنسانية والاستقلالية الذاتية والتوكيد الذاتي عن طريق الذات عينها هي المشكل المركزي في الأخلاقية السلوكية.

هكذا يطرح الفاعل الإيتيقي نفسه منذ البداية وفق تمشي تراجعي نحو الاستعداد القبلي وتحضير مخملي لإدخال الذات في الحياة الأخلاقية ونفي كل غائية طبيعية وطرح الذات في مواجهة المعيار وربط انبثاق التساؤل الإيتيقي بالقدرة على رسم الحدود الفاصلة بين الاحتمالي والإلزامي. كما ينتقل بول ريكور من الاستعدادات الطبيعية إلى الطرق الإيتيقية ويضع مسألة ابتكار مشروع إيتيقي على ذمة الإنسان وقدرته على توجيه حياته والتحكم في رغباته وفق ما يحدده المعيار وتفرضه القاعدة الأخلاقية وذلك بالتسلح بجرأة المعرفة والتخلي الطوعي عن الغطرسة والصلف. من المعلوم أنه توجد هوة عميقة بين التشبث بالجهل المركب والرغبة في التعلم الإنساني ويأتي الخطاب الفلسفي الفنومينولوجي ليردم هذه الهوة عن طريق الأخلاق ويضيف الأنا أقدر إلى تجربة التقويم التقني عن طريق المهارة المعيارية وذلك بالتركيز على ايثارية القيم الفردانية وجعل نسق المعايير توجه التصرفات البشرية وتسهل الحياة الاجتماعية.

إذا كان شانجو يفسر ظهور التجربة التقويم ضمن إطار تطوري ويقحمها ضمن التطور الثقافي ويجعل من النشاط العصبي علامة على محافظة النوع البشري على بقائه واستمراريته في الوجود ويعترف بوجود

أسس بيولوجية للقواعد السلوكية فإن ريكور يكشف عن الطابع غير الجوهري في العلاقات بين الأفراد ويضع عين الذات في مواجهة المعيار ويؤول الاستمرارية في الوجود بالنسبة الى الكائن البشري بالبحث عن اللذة وتجنب الألم والميل نحو الجمال كاستعداد أصلي للحياة الجيدة والشعور بالواجب والإلزام والتناغم مع الطبيعة ورغبة التواجد مع النفس ومع الآخرين. هكذا يتميز النوع البشري بالاجتماعية والقدرة على الحكم الأخلاقي والتقويم والتعيير والإحالة الواعية إلى القيم الأخلاقية والارتقاء من العلاقات البيشخصية الى عتبة الإنسانية الحقيقية بالبحث عن قاعدة الكونية وتخطي ضيق الخصوصيات والطابع الجزئي والعرضي للفردانية. إن الطموح نحو إصباغ البعد الكوني على القيم هو ثمرة التقاطع بين النظري والعملي ونتيجة توجه الإنسان نحو طلب الحق والخير والعدل وذلك بالمرور من العاطفي نحو العرفاني ومن الإرث البيولوجي والثقافي للمعايير الأخلاقية إلى التفكير في دعوى الأسس الطبيعية للإيتيقا.

بعد ذلك يعتمد ريكور على البناء الجيني للإنسان وعلى التمثلات والمستوى التنظيمي للشخصية من أجل استنخدام ظرفي لمبادئ جزئية من الأخلاق المؤقتة والعرضية التي تساعد الإنسان على مواجهة المشاكل والاحراجات اليومية ويعترف بأن القول بوجد إيتيقا علمية هو يوتوبيا باردة وخطيرة. ولكنه يقر بوجود عدة منابع للشرعنة في وضع تنافسي ويضع الصراعات الثقافية في خانة العائق أمام بناء إيتيقا كونية.

في حين رأى جون بيير شانجو في الصراع بين الثقافات عائقا أمام بلورة اتيقا كونية وطبيعية وبرهن على ذلك بتفجر العنف الديني ومساهمة المعارك السياسية في تغذية الانقسام واستبدال السلم بالحروب.

على خلاف ذلك اعتقد ريكور في امكانية التفاهم بين الشعوب وكسب الثقة بين المجتمعات والحوار بين الثقافات عن طريق تبادل الكلام بالترجمة وبعث رسائل طمأنة بين الدول وتعزيز أواصر القربى والحوار العقلاني وتخليد الذكريات الجميلة والحسنة المشتركة ونسيان فترات التوتر ومحطات التصادم والخلاف.

غني عن البيان أن سبل تحصيل التسامح عديدة ويذكر ريكور منها دربي الكوني الإيتيقي والكوني الديني والتزود بالمعرفة العقلية والنظرية الموضوعية والذوق الفني والحس الجمالي. كما أن الإنسانية يمكن أن تتغلب على لغة العنف الديني وترسي فضيلة التسامح وإرادة الحياة المشتركة السلمية إذا عرفت كيف تطرح بجدية الأسئلة الحقيقية وتضع نصب أعينها الحقيقة والحكمة وتعثر على لغة مشتركة وتحاول بلوغ الإيتيقا الطبية دون المرور بطريق الدين الملغم وإنما بالتسلح بالأمل والتفاؤل وإرادة العيش المشترك.

علاوة على ذلك يمكن معالجة الشر الذي تعاني منه البشرية تحت مسمى الشعور بالذنب والإحساس باقتراف الخطيئة عن طريق وصف لغته وفعله وتحطيمه للمؤسسات وتعطيله لوظيفة الاستمرارية في الوجود وبعد ذلك التعرف على مصدره وبنيته الخفية وعلله المجهرية وأمراضه المستعصية والتوجه بعد ذلك إلى طلب النجدة وإنقاذ العمق الخير الكامن في الطبيعة البشرية.تبعا لذلك يحرص ريكور على بلوغ

ايتيقا تعقلية تتخذ شكل **هيئات ايتيقية** في كل دائرة مهنية وبيئية واجتماعية وتتمثل مهمتها في البحث عن الخير المشترك لأفراد تلك المجموعات والمحافظة على الحياة وتحقيق السلامة والصحة والعافية ومحاربة الآفات والأمراض وفض النزاعات والصراعات. هكذا يسمي ريكور الايتيقا فنا تصالحيا بين الذات وعينها وبين الإنسان والعالم ويكون مقصده هو بلوغ جمالية العالم وتحقيق الانسجام مع الطبيعة وحسن التصرف والاقتصاد في الموارد والمنافع. كما تسعى المناقشات العقلانية حول المشاكل المستجدة إلى اتخاذ إجراءات وتدابير للوقاية من المخاطر والحماية من التهديدات المستقبلية وتحرص على درء المضار والمفاسد المترتبة وتحمل السلطات المسؤولية على تعرض البيئة والحياة والمهنة إلى ظروف ووضعيات قاسية ولاإنسانية. من هذا المنطلق تتصرف البيوإتيقا وفق منطق الإبداع والخلق والتجديد كلما اصطدمت بأسئلة وتحديات لا تقدر الطرق المعتادة والوسائل المتبعة على الرد عليها والخروج من مأزقها وتفكيك تورطها وتجنب مزالقها وتفضل إجراء نقاش مفتوح وتحويل القضية إلى رهان عمومي وتطلب تدخل الخبراء والمختصين. جملة القول أن الإيتيقا التصالحية تبقي على التنوع والاختلاف والتعدد في المناهج والمهارات والتقنيات للمراقبة والتحكم والتخلص من المخاطر وتقصد دائما تكوين منبرا إيتيقيا يترك جملة من التوصيات وتقديم نماذج وكراسات تحدد مهام وممارسات تلتزم بجملة من المعايير والقيم.

لكن كيف السبيل الى التأليف بين القاعدة المعيارية والمعالجة الوضعية؟

خاتمة:

"إن مشكلتنا هي مشكلة التقاطع بين الممارسة النظرية والممارسات الأخلاقية والسياسية"41[360]

في نهاية المطاف يؤكد ريكور على الوظائف العديدة التي تؤديها البيوإتيقا في الحياة الإنسانية ويرى أنها تحقق فائدة كبيرة على الصعيد المعرفي والتقدم العلمي من ناحية عندما تقوم بإجراءات استثنائية وتدخلات علاجية في مسار الأحداث وتجري تغييرات على الحياة وحينما تقوم بالتخلص من الأمراض وتطور وسائل العلاج وتحقق الشفاء وتعيد الصحة والاعتدال من ناحية أخرى[361]. من هذا المنطلق تنقسم الإيتيقا الصغرى إلى ثلاثة دوائر: الدائرة الأولى هي الدائرة الأرسطية التي يتم فيها استهداف الحياة الجيدة بواسطة إرادة الحياة ، والدائرة الثانية هي الدائرة الكانطية حيث يتم الالتزام بتطبيق المعايير الكونية، وفي النهاية تأتي دائرة الحكمة العملية وترتكز على أحكام التعقل والتدبير والتفكر واتخاذ القرارات للإجابة على الوضعيات الجزئية ومواكبة التغيرات43[362]. هكذا ينقسم الحكم الطبي الى ثلاثة مستويات: الأول هو المستوى التدبيري حيث تتشكل حكمة عملية نتيجة الدربة والتعلم والحدس وتقوم بتطبيق الأحكام على

[360] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.319.

[361] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.559

[362] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.321.

الحالات الفردية الخاصة وتبني علاقة بيشخصية بين المريض والطبيب. أما المستوى الثاني فهو آدابي حيث تعلو المعايير والأحكام على الفرديات وتتخذ طابع الإلزام والصورية والتجريد وتتجلى في قواعد عامة. في حين أن المستوى الثالث هو الحكم التفكري الذي يختلف عن الحكم التحديدي ويبحث عن إضفاء المشروعية على الأحكام في المستوى التدبيري التعقلي والمستوى الواجبي الآدابي ويهتم بمشاكل أساسية بالنسبة إلى الحياة الإنسانية مثل الصحة والسعادة والمرض والموت والوقاية والعلاج والسلامة44[363].

ان الحكم الطبي التدبيري يتعلق بالجزئي والفرادة والوضعيات الخاصة ويتناول التقنيات التي تخفف المعاناة التي يجدها الإنسان داخل المؤسسات والعائلة والمهنة وتصلح علاقته بذاته وتساعده على استعادة الصحة وتزرع فيه الأمل في الشفاء والرفاهية وتغير نظرته الخاطئة الى الصحة والمرض واللاسوي.

في الواقع إن"الرغبة في التخلص من عبء المعاناة والأمل بالشفاء يمثلان الحافز الأكبر للعلاقة الاجتماعية التي تجعل من الطب ممارسة من جنس خاص يعود إرساؤها إلى أقدم العهود"45[364].

بناء على ذلك إن النواة الإيتيقية التي تؤسس العلاقة بين المريض والطبيب هي ميثاق علاج قائم على الثقة والسرية والمتابعة وبذل الجهد لمن يملك المعرفة والمهارة من أجل التشخيص وإعداد الوصفة وتوطيد الصلة وفي المقابل يطالب المريض بالالتزام بوعد اتباع نظام العلاج المقترح. جملة القول أن الايتيقا الطبية تقوم بإجراءات تدبيرية في مرحلة أولى وبعد ذلك تمارس وظائف نقدية في المستوى الأمري الواجبي في مرحلة ثانية وتصدر أحاما مضاعفة وتعمم المبادئ التبديرية الأساسية وتعالج الصراعات والحدود التي تفرض على التدخل العلاجي من الداخل ومن الخارج. ثم في مرحلة ثالثة تحيط الأحكام التعقلية بمشكلات أساسية في الأنثربولوجيا الفلسفية مثل الصحة والمرض والحياة والموت وتجعل الحكم الأخلاقي متجذرا في المستوى التفكري46[365]. من المعلوم أن الإيتيقا الطبية تنقسم إلى بعدين: الأول يتعلق بالعيادة ويرتكز على فضلية التدبير وتقنية دراسة الجزئي والتخفيف من المعاناة الفردية واتخاذ القرار المناسب للتدخل وجلب المتعة. أما الثاني فيتوجه نحو البحث البيوطبي ويدرس تأثر الممارسات الطبية بالروابط التي تقيمها الذات مع السياق الاجتماعي في العائلة والمهنة وتزويدها بمجموعة من القدرات والحوافز للشفاء. اللافت للنظر هو ظهور مفاهيم الشروط المتساوية للعلاج والموافقة المسترشدة واعتبار المريض مشارك متطوع في التجريب وتطور القانون الحيوي والحاجة إلى الهيئة القضائية تنظر في الاحراجات الإيتيقية التي أفرزها تطور الطب الاستقبالي وعلم الصيدلة الذي أفرزه تقدم البيولوجيا

363 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.560

364 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.561

365 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.561

والفزيولوجيا,.لكن من هو المخول باتخاذ القرار في الحكم الطبي؟ والى حد تخضع الوصفة الطبية الى حكم قضائي؟ وهل يتداخل الحكم الطبي مع الحكم القضائي والحكم السياسي والحكم التاريخي ؟

والحق أن الإيتيقا الطبيعة مطالبة بأن توفر جملة من التوصيات أهما:

- خدمة الفرد وجلب النفع للإنسانية والتقليل من المضار والتغلب على المرض.
- التدخل الجراحي من أجل استكشاف الجسد والحرص على استطالة الحياة البشرية.
- احترام الطبيب للحياة البشرية وتفانيه في العناية بالشخص وتقدير كرامته.
- حق الشريك في المعلومة واطلاعه على الحقيقة واجبارية الكشف الطبي عند الزواج.
- مبدأ التضامن يفترض التوزيع العمومي للعلاج والمساواة في الصحة وتوفير الأدوية.
- التبرع بالأعضاء وزرعها يحتاج الى الموافقة المستنيرة والحرية الفردية غير المحدودة.
- تحالف كل من الطبيب والمريض في مقاومتهما المشتركة للمرض والمعاناة وذلك بإشراك المريض في خطة علاجه ومتابعته وتحمل مسؤولية قراراته ونتائج فعله واعتراف المعالج بالقيمة الخاصة للطبيب والاستمرار في تلقي العلاج والالتزام بنظامه والقبول بنتائجه.
- ضرورة أن تراعي عملية تشريع القوانين في الطب العناية بالشخص ومصلحة المجتمع وأن تجمع بين التدبير التعقلي والفطنة الحكيمة والحكم التفكري وفضيلة المهارة [366]. المرور بالحالات العسيرة والأوضاع القصوى مثل العناد العلاجي والعقم الانجابي والإشراف على الانتحار والإجهاض والموت الرحيم والمرض القاتل يتطلب التحصن بتسويات تحكيمية ضمن وفاق تقاطعي تسعى الى التغلب على الهشاشة والتقليل من العطوبية وتؤمن الاستقلالية وتربط بين مطلب الصحة والأمل في حياة جيدة وتجعل من الغايات الأخلاقية مصادر اثبات عين الذات وتدابير انجاز الهوية الانسانية [367].
- يرتكز التوجه الإنساني في الممارسة الطبية على أن المريض ليس بضاعة مهما كانت التكلفة المادية للعلاج وتنص على علاقة التعاقد على عدم تعرض حياته للخطر مهما كان موقعه الاجتماعي وحالته المادية. وبالتالي تكون المعاناة البشرية هي أصل مولد الطب وواجب كل طبيب هو اغاثة كل شخص يكون في حالة خطر دون تمييز ولكل إنسان الحق في طلب العلاج والأمل في الشفاء مهما كان مرضه ووضعه ومهما كانت هويته.

[366] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.575

[367] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.577

هناك توازي معقول من جهة تدابير التشخيص والوصفة والحكم والتقرير بين الحكم الطبي كمشروع علاجي ينطلق من معارف نظرية ومعايير ويتجه نحو اتخاذ قرار عيني ملائم لحالة خاصة وجزئية والحكم القضائي ممثلا في التنازع بين المتهم والقانون ولسان الدفاع في حركة الذهاب والإياب بين الحالة والقاعدة كمشروع يكون رهانه المجاهرة بكلمة العدالة التوزيعية وإنصاف الأبرياء والصفح والصلح[368].

في الختام يخضع اتخاذ القرار في الحكم الطبي إلى ثلاثة معايير هي أولا ميثاق السرية الذي يرسخه حكم الوصفة الطبية والتزام المريض بمتابعة العلاج وتلقي الدواء واحترام بنود الوصفة. بعد ذلك يأتي حق المريض في معرفة الحقيقة مع حسن تروي الطبيب ومداولته وتوفير وضعية تلقي عند المريض تسهل عليه عملية تقبل أسباب مرضه وحقيقة حالته وأمله في الحياة. في المعيار الثالث تسمح الموافقة المستنيرة بإشراك المريض في تحمل المخاطر الناجمة عن علاجه ويحصل الطبيبة على الضمانة القانونية لخوض الصراع المشترك ضد المرض50[369]. لكن ما العمل اذا ما أفسد الحكم السياسي التوازي الأوثق بين الحكم الطبي والحكم القضائي؟ ولماذا يفترض ريكور انقلاب العلاقة وإضاءة الحكم الطبي الحكم القضائي؟ وكيف يفسر بول ريكور مثل هذا الإقرار:" يبدو كامل الجهاز القانوني مشروعا ضخما لعلاجات الأمراض الاجتماعية في كنف احترام اختلاف الأدوار"51[370] ؟ والى أي مدى تساهم البيوإتيقا الطبية والبيئية والمهنية في إعادة ترسيخ الرابطة الاجتماعية وفي وضع حد للنزاع بين القوى وفي إقامة الوئام؟

الاحالات والهوامش:

[1] Breton (Stanislas), la philosophie face aux sciences cognitives, in *Ricoeur*, édition de l'Herne, Paris, 2004. p.79.

[2] Ricoeur (Paul), *Soi Même Comme un Autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.pp.150.166.

[3] بول ريكور، **العادل، الجزء الثاني**، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، صص. 543-591.

[4] Ricoeur (Paul), Ricoeur (Paul), Lectures 2, *édition Seuil. Paris , 1992* . pp.304-319.

[5] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, édition Odile Jacob, Paris, 1998.335p.

368 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.579

369 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، صص.581-580.

370 بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.591.

[6] Kemp (Peter), *le discours bioéthique,* édition Cerf, Paris, 2004.p.99.

[7] Kemp (Peter), *le discours bioéthique, op.cit.*p.35.

[8] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، مرجع مذكور، صص.582-.581

[9] Jonas Hans, *Principe responsabilité,* traduit par Jean Greisch , édition Cerf, Paris, 199O

[10] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit.p.304.

[11] Voir Ricoeur (Paul) , *philosophie , éthique et politique, Entretiens et dialogues*, édition seuil, Paris, 2017. Le texte "l'éthique entre le mal et le pire ", pages 171à 189.

[12] Voir Ricœur (Paul) , *Politique, économie et société, écrits et conférences4*, éditions seuil, Paris, 2019, p312

[13] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.309.

[14] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.312.

[15] Voir Ricœur Paul, *Ethique et responsabilité* , textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann Neuchatel, la Baconniere, coll : langages, 1994, p22.

[16] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.314.

[17] Voir Ricœur Paul, *Anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013.

[18] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.316.

[19] Ricoeur (Paul) , *Lecture 2*, op.cit,p.318.

[20] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.544.

[21] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.546

[22] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.547

[23] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.548

[24] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.549

[25] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.550

[26] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.552

[27] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.553

[28] Voir Michel Foucault, Naissance de la clinique, éditions PUF, Paris, 1963. 300 pages.

[29] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.554

[30] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني،، مرجع مذكور، ص.556

[31] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.557

[32] Ricœur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.49.

[33] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.56.

[34] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.79 .

[35] Breton (Stanislas), la philosophie face aux sciences cognitives, op. cit. pp.78.79.

[36] neuronates

[37] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.105.

[38] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.134.

[39] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.165.

[40] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.572.

[41] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.319.

[42] بول ريكور، **العادل،** الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.559

[43] Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, op.cit.p.321.

[44] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.560

[45] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.561

[46] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.561

[47] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.575

[48] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.577

[49] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.579

[50] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، صص.581-580.

[51] بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني، ، مرجع مذكور، ص.591.

المصادر والمراجع:

Ricoeur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre) , *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, édition Odile Jacob, Paris, 1998.335p.

Ricoeur (Paul), *Soi Même Comme un Autre*, édition du Seuil, Paris, 1990.

Ricoeur (Paul), Ricoeur (Paul), Lectures 2, *édition Seuil. Paris , 1992* .

Ricœur Paul, *Ethique et responsabilité* , textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann Neuchatel, la Baconniere, coll : langages, 1994,

Ricœur Paul, *Anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013.

Ricoeur (Paul) , *philosophie , éthique et politique, Entretiens et dialogues*, édition seuil, Paris, 2017.

Ricœur (Paul) , *Politique, économie et société, écrits et conférences4*, éditions seuil, Paris, 2019,

Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, éditions PUF, Paris, 1963. 300 pages.

Breton (Stanislas), la philosophie face aux sciences cognitives, in *Ricoeur*, édition de l'Herne, Paris, 2004.

Kemp (Peter), *le discours bioéthique*, édition Cerf, Paris, 2004.p.99.

Jonas Hans, *Principe responsabilité*, traduit par Jean Greisch , édition Cerf, Paris, 199O.

بول ريكور، **العادل، الجزء الثاني**، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 2003،

الفصل التاسع:

التجديد الإيتيقي بين هيدجر وليفيناس وريكور

استهلال:

" تمنى الحياة الجيدة هو المستوى الأساسي للإيتيقا حيثما تتكون الذاكرة، تحت الأقوال، قبل الطور الوعظي للأخلاقية"1[371]

تظل المسألة القيمية المحور الأبرز الذي تتحرك ضمنها التجربة الفلسفية في حلها وترحالها بين النقد والتأسيس وبين التفكيك وإعادة البناء بحكم المراوحة في تاريخ الفكر بين إنتاج المعنى حول وجود البشر في العالم وإضفاء القيمة حول الأشياء المادية التي تقبل الاستعمال والأشخاص الجديرين بنظرة الاحترام. إذا كانت المؤلفات العديدة التي تركها بول ريكور تحوز على حمولة هامة ومميزة من الفلسفة الأخلاقية المعاصرة فإن ذلك يعود إلى الأسئلة الجديدة التي طرحها ضمن إطار التفكير الخاص بالقيم والأنساق الإيتيقية ووفق أسلوب من المعالجة الإشكالية التي رفعت التحليل الفلسفي إلى درجة رفيعة من التدقيق. إذا مثلت المقاربة الأكسيولوجية واحدة من الانشغالات البارزة للفيلسوف الفرنسي بول ريكور إلى جانب المقاربات الأخرى المعرفية فلأنها سجلت حضورها في النصوص والمقالات التي كتبها والحوارات التي أجراها حول مسائل مغايرة للشيم الخلقية وضمن محاور بعيدة كل البعد عن التناولات القيمية والأحكام المعيارية. فإذا كانت النظرية الأخلاقية عند ريكور قد بذلت الجهد في سبيل توضيح الأسس التي ترتكز

[371] Ricœur Paul, *soi-même comme un autre,* édition du seuil, 1990, réédition collection Points, 2015, p240.

عليها الفلسفة الأخلاقية منذ أرسطو وهيجل بالمرور بالرواقية وسبينوزا وكانط وحفرت في شروط إمكان تطورها فإن ذلك قد يرجع إلى الحوارات المعلنة والمضمرة الذي أجرتها مع الأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هيدجر والإيتيقا من حيث هي فلسفة أولى عند عامونيال ليفيناس والتي وصلت إلى حدود الاستيعاب والتجاوز. ماهو متعارف عليه عند مؤرخي الفلسفة المعاصرة أن هيدجر قد أوجد أنطولوجيا بلا أخلاق وأن ليفيناس قد شيد إيتيقا بلا أنطولوجيا وأن ريكور فكر في التمفصل بين الميتافيزيقا والأخلاق وأقر بالتكوثر الايتيقي وحاول تدارك ما فات مارتن هيدجر من أبحاث أنثربولوجية وما أهمله عمونيال ليفيناس من أبعاد أنطولوجية حول الذات. لكن هل يجوز الحديث عن حضور البعد القيمي في الأنطولوجيا الأصلية عند مارتن هيدجر بشكل ثاوي؟ وبأي معنى جعل ليفيناس من وجه الغير الأرضية التي يشيد عليها إيتيقا المسؤولية ومبدأ احترام الغيرية؟ وماهي الشروط الإيتيقية التي وفرها ريكور في سبيل إرساء حكمة عملية تجمع بين الغائية والواجبية؟ ما هو من منظور الفكر العملي وفي ميزان التعقل التطبيقي هو الابتعاد عن تأسيس النظرية الأخلاقية على المسلمات الميتافيزيقية والاعتبارات اللاهوتية والاقتراب من التجارب اليومية التي يعيشها الإنسان وطرق أبواب المشاكل التي يثرها التقدم العلمي والتكنولوجي والإنصات إلى العبر والدروس التي يقدمها التاريخ. فهل بالفعل تنصلت الانطولوجيا الأساسية التي شيدها مارتن هيدجر وبصورة قطعية من كل قول إيتيقي؟

1- معنى الإيتيقا الأصلية عند مارتن هيدجر:

" لقد شيّد هيدجر هذا المحظور عن طريق تحليله للوعي الأخلاقي في الوجود والزمان... (ورأى) أن التجربة الإيتيقية هي البنية الأساسية للحضور الإنساني "2[372]

تصطدم كل محاولة ساعية إلى إظهار التفكير الإيتيقي عند هيدجر بمجموعة من الصعوبات والتحفظات:

- من جهة أولى التزام هيدجر بالنازية من الناحية الوظيفية وصمته المطبق عن سياسة المحتشدات والتعذيب والازدراء الموجه لليهود والشيوعيين وبدرجة أقل الهويات الملونة والشعوب المغلوبة.
- يمكن للمرء أن يشكك في وجود بعد إيتيقي في فكر هيدجر بالاستناد على الاتهام الذي وجهه نحو تدريس الإيتيقا وغياب الفلسفة الأخلاقية عن مؤلفاته ونفيه كل تأويل أخلاقي لتحليلية الدازاين.
- سيطرة القراءات العمياء على الدراسات الهيدجرية وتزايد الشروح المتسرعة التي راكمت أحكاما مسبقة تعتقد في غربة هيدجر عن الاهتمام الإيتيقي في ظل غياب قراءة متوازنة ومنصفة لفكره.

[372] Didier Moreau, Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit, in *Rencontres avec Heidegger*, Volume 14, numéro 2, printemps, URI : id.erudit.org/iderudit/801261ar https://doi.org/10.7202/801261ar

بيد أن هذه الصعوبات يمكن تذليلها وهذه التحفظات من المتاح الرد عليها إذا تم الانتباه إلى أن الفلسفة عبر تاريخها الطويل ما انفكت تصدر أحكاما وتصف وقائع وحتى عندما تنأى بنفسها عن الموقف الأخلاقي فإنها تفكر في ماهية الفعل ومعناه وتتدبر الموقع الذي يمكن على ضوئه أن تقوم باختيار المعايير والقيم3[373]. علاوة على ذلك لا يجوز إدانة هيدجر واعتباره قد قام بفعل غير أخلاقي عندما اشتغل على بناء الإنسان بالنظر إلى الموضع الذي يضفي فيه الوجود على حياته معنى ولا يبرر أيضا المنطق الذي تحرك ضمنه فكره أو التوجه الذي سار ضمنه نمط وجوده ، بتعلة افتقار فلسفته لنسق من المبادئ والأسس تحدد السلوك. والحق أن هيدجر يحوز على قدر من التقدير لذاته وللإنسانية عامة تسمح له باحترام الكرامة وتبجيل الحرية وممارسة التفكير ضمن حقل خلقي ما بعد إنسانوي ويجوز افتراض اشتغاله على إيتيقا أصلية مستترة. كما يمكن الانطلاق من أفكار هيدجر نفسه في الوجود والزمان4[374] عن الوجود في العالم والحضور والدازاين وكذلك درس حول الفرونوزيس في أوائل العشرينات من القرن الماضي وعزمه على العودة إلى أرسطو للتخلص من فلسفة الذات وأيضا رسالته عن النزعة الانسانوية التي دافع فيها بشدة على الحرية الإنسانية. كما يمكن الاستئناس بشروح وتأويلات تلامذته لفكره الأنطولوجي وخاصة غادامير وهانس جوناس وحنة أرندت وهابرماس وأبل وتفكيرهم في الوضعيات القصوى التي يعيشها الانسان مثل الموت والقلق واستنطاقهم لتجارب الصمت والشر والتقنية والفعل والإيتيقا مابعد الحديثة عنده. فماهو المطلب الإيتيقي بصورة محددة الذي يسعى مارتن هيدجر لتحقيقه عن طريق الالتزام السياسي؟ ألا تمنع تفضيلاته للمصطلح "الوطني الاشتراكي" على الصعيد السياسي من قيام نظرة أخلاقية عند هيدجر؟ وأي نقطة يمكن للفكر أن يتوقف عندها لكي يُظهِرَ تصميمه على تطوير صامت لنوع من الإيتيقا الأصلية؟

من الممكن أن يكون المنعطف kehre الذي أحدثه مارتن هيدجر في مساره الفكري قد أفضى به إلى القيام بجملة من التطويرات الجذرية سمحت له بالمرور من الأنطولوجيا الأساسية إلى مضاعفة الدافع الإيتيقي. ومن الحري الاستئناس بالنصوص الهيدجرية وتثمين الأفكار القيمة التي تضمنتها رسالة عن الإنسانوية" على ضوء كتابه عن "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" وبالعودة المتبصرة إلى كتابه العمدة "الوجود والزمان"[375]5. لقد أعلن هيدجر في "رسالة عن الإنسانوية"6[376] بقوة عن استئناف التفكير بشكل عميق

[373] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Heidegger Martin, sous la direction de Monique Canto-sperber, 2° édition corrigée PUF, Paris, 1997,pp645-646

[374] Heidegger Martin, *Etre et Temps,* traduction J.Vesin, Edition Gallimard, Paris, 1986.

[375] Voir Martin Heidegger, *L'Être et le temps*. Traduction française par Jacques Auxenfants . *Les Classiques des sciences sociales* 2019, 552 p.

[376] Voir Heidegger Martin, *lettre sur l'humanisme*, 1948, traduction française de R. Munier, édition Aubier, 1963.3° édition 1983.

في ميدان الفعل البشري ورصد التحولات الهائلة التي تعرض لها السلوك الإنساني على مستوى الدوافع والتوجهات والمقاصد واستنتج بأن الإنسان حينما يخوض غمار تجربة الفعل لا يعبر عن بعد جزئي من وجوده بل عن كينونته. في الواقع لا يراهن الإنسان من خلال الانخراط في الفعل على مصلحة نظرية أو تأملية بل يقوم بهدم كل تسليم بقدرة الذات على الحكم ذاتها بذاته وبالتخلص من كل مصلحة بما أن الدازاين ينساق تلقائيا ضمن لعبة الوجود. إن الفرق بين الوجود والموجود ليس فرقا بين حقيقتين ولا بين نوعين من وجود الموجود بل يتنزل ضمن واقعة الدازاين من حيث هي في حد ذاتها منفتحة على علاقة جوهرية ونشطة مع الفعل الخاص بوجودها. كما تتصف هذه العلاقة بين الدازاين والوجود بكونها علاقة معنى وبتعبير أكثر دقة إعطاء معنى لفعل الوجود، وبالتحديد إنتاج المعنى يتم عبر فعل الدازاين من خلال نداء الوجود وفعل الوجود من خلال تلبية الدازاين. في الواقع لا يرتبط فعل المعنى بالبعد النظري ولا بالتجربة التطبيقية بما أن المعرفة متوقفة على فهم الوجود من حيث هو معنى بحيث يتطابق إنتاج المعنى من جهة فعل المعنى مع الفعل من حيث هو معنى، ويكون الوجود هو فعل المعنى ولكن فعل المعنى ليس إنتاجا وإنما تصرف وقيادة وتوجيه عبر استكمال للوجود. عندما يقود المعنى الوجود وعندما يصبح الوجود تحت تصرف المعنى فإنه يكون بشكل أساسي فكرا ويصير الفكر فعلا أساسيا ولكن هذا لا يفضي إلى إعادة غلق الفعل على تطبيق النظري بشكل حصري7[377]. إذا كان هيدجر يرسم دائرة حول مفهوم الفعل ويعلي من قيمة فعالية مجردة وتجربة تأملية لا تكون نشطة إلا بالاستعارة وتتوزع بين المفكرين والشعراء فإن هذا الاستنتاج لا يتم إلا من خلال قراءة غير مدروسة. في الواقع، الفكر هو اسم الفعل وعنوانه الحقيقي لأن ما يوجد في الفعل هو المعنى والفكر منجم المعنى. وإذا لم يكن الشعر شكلا ممتازا من الفعل يتم تفضيله من الآخرين فإنه على الأقل يراهن على المعنى. زد على ذلك يظل الفعل من حيث الفكر موضوع رغبة الوجود وتكون الرغبة هي الحب من حيث هو سلطة. لا يرغب الوجود في الفكر إلا ليستكمل المعنى الذي يكونه ولذا يرغب في المعنى بوصفه فعله الخاص به. من هذا المنطلق يدل الوجود من حيث هو فعل في الوجود على الرغبة التي يسعى هذا الفعل نفسه لإتمامها من حيث هو معنى وبالتالي لا يوجد في البداية فعل خام وبعد ذلك رغبة في المعنى بل أن المعنى والفعل والإيتيقا ينبغي أن تأتي بعد ذلك عبر عطاء الوجود وجوده ومعنى الوجود ليس إلا الوجود بوصفه معنى. كما لا يمكن للمعنى المتصور على أنه دلالة تحيل على الوجود أن يكون معنى الوجود أو الوجود من حيث هو معنى ولا يوضع الوجود في تعارض مع الموجود أو أن يكون الوجود هو الأساس العميق للموجودات لأن العمق لا يحوز على أي معنى بل يصبح العمق هو الهاوية التي يغيب فيها كل معنى ويشير إلى اللاّمعنى. إن فعل الوجود من حيث هو دازاين يمثل رغبة، سلطة ومحبة للمعنى بينما المعطى هو عطاء الماهية من جهة أن

[377] Voir Heidegger Martin, *Etre et Temps,* traduit par J. Martineau, édition Hors commerce Authentica, 1985.

الوجود هو الذي يجعل المعطى إضفاء للمعنى ويحول المعطى إلى موضوع للرغبة والمرغوب معطى ويمنح الدازاين القدرة على إنتاج المعنى وقول حقيقة الوجود أو يرفع الوجود إلى مستوى الكلام.

تفعل قيادة المعنى في الوجود من حيث هو وجود فاعل بواسطة الدازاين وتجعل من الدازاين الوجود من حيث هو موضع رهان إنساني وتعتبر قيادة المعنى غير منفكة عن تحرير الإنسان في كرامته الإنسانية8[378]. إن الكرامة هي ما يوجد وراء كل قيمة متعيّنة وتكون في مستوى الفعل الذي لا يتحدد وفق أي معطى مسبق، أما الإنسانية فينبغي أن تقاس من خلال مقياس الفعل أو بواسطة الفعل نفسه من حيث هو مقياس مطلق. كما تبدو الإنسانية نفسها غير كافية بالنظر إلى كونها ترتكز على تأويل معطى بصورة متقدمة عن الموجود، أي التأويل الذي يقوم بتثبيت المعنى ويذكر التحديد المسيحي أو التحديد الماركسي أو التحديد الوضعاني.عندما يتم تثبيت المعنى يترتب عن ذلك تثبيت للدلالة وتفقد الإنسانية الدرب المؤدي لسؤال ما الإنسان؟ من حيث هو سؤال مطروح ليس على الماهية المحددة للإنسان وإنما على ماهو أصلي في الإنسان من حيث هو إنسان وبعبارة أخرى يستهدف استشكال الدازاين في تناهيها وتناهي الوجود بماهو رغبة فاعل المعنى. من هذا المنطلق اذا كانت الذاتية هيلا ما يتم اختراقها دون الرجوع إلى نفوذ متعال فإنه تشير بصورة غير واعية إلى حاجتها إلى أنطولوجيا فاعلة للمعنى دون أن تكون مستندة إلى دعائم أخلاقية كونية أو على الأقل نهاية التأسيس التيو-أنطولوجي.ليس هناك قيمة مطلقة ولا معيار محدد في السجل الأساسي الذي تفعل بمقتضاه الذات نفسها وتصنع بهذا مصيرها بكسبها ولا يتبقى لها سوى التذكير بأن حقيقة الوجود العيني هي الحدث بوصفه حدثان وتملك. إن الكرامة الخاصة بالإنسان عند احترامه للحياة من حيث هي معنى وللمعنى من حيث هو حياة هي التي لا ترهن نفسها لأي تقييم ذاتي وتكتفي بقبول ما يطرحه عليها الوجود في انفتاحه على فعل المعنى من مهام. ليس الإنسان ابن الله ولا غاية الطبيعة ولا ذات التاريخ وبعبارة أخرى لم يعد الإنسان، الذي لم يبق له معنى ولم يعد قادرا على إضفاء المعنى، ذلك الموجود الذي يطرح الوجود نفسه فيه بوصفه فاعل المعنى. والحق أن الإنسان لم يعد دال المعنى مثلما يكون الإنسان في الإنسانوية ولا مدلول ، ولم يعد يؤشر المفهوم بل يكتفي الإشارة إليه وتدشين المهمة وفتح الطريق نحو استهداف المعنى الذي يتكفل بقيادة الإنسان في كل تجاربه الوجودية. من هذا المنطلق يفيد الدازاين فعل معنى الوجود الذي يضطلع بمهام توجيه كل دلالة للإنسان في الإنسان. وبالتالي فإن الوجود من حيث هو معروض يقوم بتأهيل الدازاين من أجل حراسة الوجود لعبا وسخرية.

[378] Voir Heidegger Martin, Kant et le problème de la métaphysique, traduit par A. Waelhens et W. Biemel, édition Gallimard, Paris, 1953.

بيد أن هيدجر يستعمل كلمات الرعاية والحراسة والسهر دون الوقوع في المحمولات الدينية المرافقة لها ويضيف إليها الحفظ والصيانة لكل ما يصير انفتاحا ومخاطرة وينفي أن يكون الوحيد الذي تقاسم الكثير من الخطابات الأخلاقية التي تدعو إلى المحافظة على القيم وصيانة المعايير واحترام الشيم الاجتماعية.

إذا كانت الكرامة التامة يتم تحيينها عن طريق إلغاء كل حماية لها ودون تقديم ضمان فعلي للمعنى المعطى الخاص بها فإنه من الحري الدفاع عنها وحمايتها وإنقاذها من كل اعتداء أو مصادرة أو إلغاء بشري وما يصون الكرامة ويضمنها ليس الانغلاق والتجمد بل الانفتاح والتدفق الذي يتصف به الشعراء والمفكرين. كما يحوز المرء على الكرامة التامة عندما يتحمل المسؤولية المطلقة تجاه نفسه وتجاه العالم الذي يعيش فيه وهنا تكمن النقطة الأساسية التي ينطلق منها التفكير الجذري عندما يسعى بكل جهده إلى تشييد الإيتيقا. من جهة أخرى يشير هيدجر إلى إمكانية التلازم بين فعل المعنى الأصيل والأصل المحتمل للمعنى أو مع الانفتاح على العطاء والجود ويعمل على التفكير في الأصل من حيث هو أيتوس دون أن يمنح هذا الأصل وهم القيادة والتسيير ويتفادى محاولة تمثل الأيتوس ويتعامل مع الموجود الذي يظهر في الضياء المنبعث من الوجود. في الواقع الإنسان لا ينتج الموجود ولا ينتج نفسه أيضا وكرامته ليست متوقفة على التوجيه والتحكم والقيادة لأن هذه المهارات تجلب الهيبة والحضور والتألق بينما لا تؤدي إلى إعطاء الكرامة طالما أن الإنسان لا يقرر بل كل ذلك يظل من عمل قدر الوجود الذي يرى أن تحدث بعض الأشياء ويمتنع عن حدوث أشياء منتظرة. بهذا المعنى يكون الإنسان مسؤولا عن الوجود أو إن الدازاين تصير من خلال الإنسان موجودا مسؤولا عن الوجود في حد ذاته ولكن المسؤولية لا تستمد من معنى معطى إلى الوجود من فوق أو من الأعلى بل هي الاستجابة للنداء المرسل بصورة متلازمة وتقتضي فعل المعنى للكائن الإنساني في أحوال وجوده. إن تناهي الدازاين هو تناعي الوجود من حيث هو رغبة فاعلة للمعنى، وان التناهي لا يعني المحدودية التي تضع الإنسان على اتصال بقوة أخرى تكون قادرة على الاستيلاء على المعنى أو التخلص منه كليا، وإنما يشير إلى عدم ثبات في الدلالة لا يكون ناتجا عن عجز في تثبيتها بل حيازة قدرة تسمح لها بالانفتاح. علاوة على ذلك يعني التناهي لاإكتمال الفعل من حيث هو معنى وتشظي المعنى وليس المعنى الذي ينتجه توسط الحرمان، أي أن المعنى في حد ذاته هو علاقة الوجود بمعنى الإنسان بحيث يتجه نحو الوجود في الإنسان، ويجعل من الإنسان فاعل الوجود للمعنى وفاعل المعنى للوجود وبالتالي لا يختزل المرء في تثبيت معنى الوجود. كما يشير التناهي إلى إمساك الوجود عن إعطاء المعنى عبر طرح فعل المعنى بما هو جود الرغبة في الفعل. من حيث المبدأ، الإيتيقا التي تعلن عن نفسها في كتابات هيدجر لا تحيل البتة إلى شيء آخر عدى الوجود، ولا تفترض وجود قيمة متعالية تسبح فوق الوجود المتعين و لا تفرض معيار أو دلالة على الحياة اليومية. فإذا كانت الحياة اليومية تخلو من الرغبة في إنتاج المعنى فإن هذا المطلب لا يستلهم من سماء ومن سلطة متعالية بل يتم تشكليه وبلورته وانجازه

في الوجود المتعين ويكون تجسيما فعليا للمطلب الخاص بالمعنى. إن يمنح الموجود في فعله الوجود لجملة من القيم والأنماط المثالية فإن ذلك لا يكون ممكنا إلا من خلال تلبية لمطلب أصلي ولا تتم عملية إضفاء المعنى إلا عن طريق فعل أصلي حيث تتعلق به المهمة الأصلية. لقد دافع هذا الفكر الهيدجري بشكل صارم على الاستحالة بإعادة تحريك الحداثة مع تقويمات محطمة لها. إن الإيتيقا التي تؤسس للالتزام وذلك من خلال الالتزام بالعدمية من حيث هي ذوبان عام للمعنى تعمل من جهة ثانية على ضبط انتكاسة العدمية عندما تقوم بتحيين حالة فعل المعنى كفعل صادر عن ماهية الوجود. كما تلتزم الإيتيقا أيضا بتحقيق ثيمة المسؤولية الكلية التي تشترك فيها الإخلاص تجاه المعنى وتجاه الوجود وبالتالي تحتل المسؤولية مكانة بارزة في الحقول التي تهم الإيتيقا بحيث يمكن تمثيلها للإيتيقا في حد ذاتها. إن الموجود المسؤول عن الوجود لا يتوجه بالعناية إلى ذاته فحسب من أجل أن يكون ذاته بصورة خاصة ولو فعل ذلك يسقط في الأناوحدية والأنانية بل يتضمن إمكانية بل وضرورة أن يكون مسؤولا عن غيره. كما يمكن ويجب لتعالي الوجود أن يعلن بوضوح عن نفسه من خلال الإيتيقا الأصلية éthique originelle ، وأن ينفي عن المعنى كل ربط بينه وبين الموجود ضمن دلالة متعالية تبعث على الإجلال من خارج ذاته. في الواقع يبدو المعنى من حيث هو المقتضى الذي تستوجبه التبليغ الذي يربطه بالإنسان وبالقواعد التي ترشده إلى الدروب التي تؤدي به إلى العيش في انسجام مع مصيره عن طريق تجريبه محنة الوجود بين الموجودات. إن هذا التبليغ ليس ضروريا بما أنه يجب فرضع بقوة القانون وبالتالي يختفي من الوجود بمجرد اختفاء القوة، وإنما هو بيان المعنى كما هو ومن حيث هو معنى الفعل وبعبارة فيها الكثير من اللبس: المعنى هو القانون. لقد كتب هيدجر عن كانط ما يلي: "احترام القانون هو في ذاته كشف عن ذاتي من حيث هي ذات فاعلة"، لكن "هذا الاحترام هو احترام للمعطى، القانون الأخلاقي، الذي يمنح العقل ذاته من حيث هو عقل حر". لعل الشغل الذي يهم هيدجر هو بلوغ النقطة التي تنفكك عندها الذاتية الكانطية عن كل التزام بالتأسيس الذاتي بواسطة ذاتها نفسها ومن خلال التمثل والدلالة وتثبت أنها فاعلة عبر عرضها المعنى غير المعطى. ماهو إيتيقي هنا في هذا المستوى من التحليل ليس ماهو ناتج عن توزيع الاختصاصات التي عملت على تمييز نظام الدلالات الأخلاقية (القيم) ونظام الدلالات المعرفية (المنطقية) والدلالات الطبيعية (الفيزيائية). كما لا يمكن للاختصاصات أن تفتك مكانها وتتحول إلى أنظمة دلالة إلا بعد قيامها بإنتاج فعل المعنى من حيث هو كذلك،على الرغم من أن المعنى يتقدم على كل تقسيم إلى فروع ويوجد قبل ميلاد التخصصات وتجزئة الواحد إلى القطاعات ويكون كذلك ليسمح بالتبليغ مثلما تكون قيادة الوجود سابقة على كل تحدد للدلالات. في الواقع من المفترض أن يتم التفكير في الأيتوس من حيث هو إقامة والنظر إلى الإقامة على أنها هذا الهُنا بصفه انفتاح، أنها قيادة وتوجيه للموجود الذي يوجد هنا لكن يستمد وجوده في الانفتاح على الهناك أكثر منها استمرارية. إن الفكر الذي ينصب حول هذه القيادة يسمى إيتيقا أصلية بما أنه يفكر في الأيتوس من حيث هو قيادة وفق حقيقة الوجود ، ولكن هذا الفكر

هو فكر أساسي أكثر من أن يكون مجرد أنطولوجيا : انه لا يفكر الموجود في وجوده بل يفكر في حقيقة الوجود ، ولذا أشار هيدجر في الوجود والزمان الفقرة عدد151 بأنه أنطولوجيا أساسية. كما يبدو من الجلي إذن أن فكر الوجود لا يتضمن فقط إيتيقا وإنما أكثر من ذلك يحتوي إيتيقا أكثر راديكالية.لذا الإيتيقا الأصلية هي الاسم الأكثر دلالة على الأنطولوجيا الأساسية لكونها تعبر عن الأكثر الأساسية فيها. لكن لا يمكننا إضافة الإشارة الأولى إلى الإشارة الثانية دون الوقوع في خطر فقدان الأساسي إعتباره، كما أن الأيتوس لا يملك خارجا ولا يفرض شيئا مضافا إلى الوجود ولا يمنح قواعد القدوم لكل من هب ودب. إذا كانت كل تسمية تدعي وجود فلسفة أخلاقية فإنها قد استنتجت من تسمية أولى تسلم بوجود فلسفة أولى، ولذلك يحبذ هيدجر عبارة فكر الوجود ويعتبر الوجود يكون بما الموجود لا يعني شيئا دون قيادة الوجود. المفارقة أن فكر الوجود لا يدل لا على ايتيقا ولا على أنطولوجيا لا على نظرية ولا على عملية، كما أن هذا الفكر ليس نتيجة ولا يمنح معايير ولا قيما ولا يقوم بالتسيير بل يكتفي بالتوجيه نحو فكر التسيير عامة دون الانضباط إلى معايير ودون الرغبة في تحقيق غائية ودون استهداف مقاصد بل يشكل الكرامة نفسها وذلك من خلال حيازة فعل إنتاج المعنى المتعلق بالوجود بصفة عامة والوجود على وجه خاص للذات. إذا تحرر الفكر من حيث هو إيتيقا أصلية من القواعد الجزئية والمسلمات الذاتية التي يمكن عدها وحسابها فإنه يبيح بشكل فعلي أي لا يرى مانعا على الأقل للكائن البشري في مستوى وجوده اليومي إمكانية الفعل. من هذا المنطلق لا يمكن للكرامة أن تكون إلا على صورة التناهي ولا يدل التناهي إلا على شرط الوجود الذي يشكل فيه المعنى العمق والحقيقة من حيث هو فعل المعنى ولا يدل اللاّتناهي إلا على شرط الوجود الذي يشكل فيه المعنى نتيجة ومحصلة تم إنتاجها وتحصيها عن طريق وصل الذات بذاتها المتحققة في اللاّمعنى وعبره. في الواقع يُحمل الوجود على عدة معان ويُطلق كذلك على اللاّمعنى وكل المعاني التي يتم حيازتها أو قبولها أو اختيارها أو إبداعها لا يمكن أن تكون في حجم وقيمة المعنى الفريد للمسؤولية . غير أن ملامسة معنى المسؤولية لا يعني استهلاك دلالته بل عرضه للعموم وطرحه للنقاش بوصفه التوجيه الذي يدفع الفكر. ما يلفت النظر أن الاعتماد على معنى المسؤولية بوصفه علامة دالة على التسيير والتوجيه والقيادة للفعل البشري يفضي إلى التعثر والإخفاق بالنظر إلى الاختراق الذي يتعرض له في ديمومة موضوعه، لكن هذا العطب لا يعود إلى إخفاق في التسيير ولا في طريقة التفلسف في الإخفاق بل إلى الفجوة بين الفكر والفعل. بطبيعة الحال الفعل المطلق هو فكر ولكنه تبقى بينه وبين المعنى فجوة مطلقة ، أما الفكر فهو ليس البلورة التمثيلية أو استدلالية للتسيير بالنسبة إلى الذات وإنما هو بالأساس الكائن الملتزم في هذا الوجود المَدِين. لقد أشار هيدجر في الوجود والزمان الى كيفية حدوث الوجود من حيث هو نداء الضمير وكيف يخلق هذا النداء الوجود المَدِين. ليس الدين في هذا المقام إثما ولا مديونية وإنما هو مسند للأنا أكون أي المسؤولية التي يتحمل فيها الأنا أكون عمق سلبيته أي عمق وجودانيته وكذلك مسؤوليته عن عطاء الوجود كماهو. من هذا المنطلق يكون النداء أو العطاء هو في حد ذاته فعلا

مسلطا على الذات مثل عملية تحويل الخاصية السلبية التي تكمن في الشعر إلى العمل وأيضا مثل إسناد المسؤولية إلى المجهول وتحميلها لذات معزولة. والحق أن الوجود غير الشخصي هو ممتنع الوجود وأن ماهو موجود فعليا هو الوجود الشخصي للدازاين وأن المسؤولية لا محل لها من الإعراب وليس لها مقاما إيتيقيا إلا إذا كانت مع الآخرين ومن أجلهم. كما أن الفكر في المعنى الذي تشير اليه الإيتيقا الأصلية هو اختبار وتحقق من هذه المسؤولية المطلقة للمعنى. لكن هل الإيتيقا الأصلية هي نزعة صوفية غير معلنة من هيدجر أم أنها جمالية الكينونة؟

في هذا السياق يرفض جان لوك نانسي[379] صلة الإيتيقا الأصلية بالنزعة التصوفية لأن التصوف هو الفكر الذي يسقط رغباته ويخفي ضعفه في مجال متعال عن حقله الدلالي بينما الفكر يختبر علاقة العادي مع المقدس وغير الخالص بالخالص. بعد ذلك يربط الإيتيقا بسمو الإستيطيقا ويبرر ذلك بأن فكر الوجود لا يختبر الإحساس الرائع بالكرامة الذي لا نظير له وإنما يفعل في الوجود من خلال تذوق الخليط المتشكل من اللذة والألم. غني عن البيان أن فكر الوجود يعمل على عرض التفصل بين الوجود وفعل المعنى في ظل غياب المفهوم والعاطفة ويجعل من الأيتوس الأصلي تأليفا بين القبلي الوجوداني للمفهوم والعاطفة الانفعالية بصفة عامة. بيد أن فكر الوجود حينما يرفض أن يكون مجرد موضوع للفكر ويتحول إلى انشغال به من خلال انفتاحه على فعل المعنى ولعبه مع الوجود يفضي الطريق نحو إمكانية الشر لما يقوم بإعدام الوجود بماهو وجود ويمنح العطاء نفسه من حيث هو إمكانية تبليغ وفعل للمعنى لكي يتحول إلى إمكانية عدم قبول العطاء ذاته. في الواقع لا يتعلق الأمر بالخبث البشري وتورطه في ارتكاب الجرائم في مواجهة سخاء الوجود وكرمه وجوده وعطائه بل إن هذا السخاء نفسه يمنح إمكانية العدم في ماهية الوجود ، بل إن الإمكانيتين المتعارضتين هما مختلفتين فحسب ويمكن أن ننعتهما بالشر والخير ، وهذا يسمح بالقول بأن الشر ممكن مثل الغضب الذي يندفع إلى الوجود من خلال كوة العدم التي تطل عليه والتي تنفتح على إمكانية اللاّمعنى التي تنبعث منها. لكن كيف يتم التمييز بين عدم الذي يطل على الوجود ويسمه والعدم الذي يسمح بإمكانية فعل اللاّمعنى؟

يبدو أن التمييز بين عدم الوجود ووجود العدم حسب هيدجر ليس له معنى ولا فائدة ترجى من ورائه وذلك لأن كل تحديد للشر يوقع في التسلل كل ضرورة للتفكير في إمكانية الشر بما هي مسؤولية إزاء الوجود. هكذا يلتقي التسيير الإيتيقي الأصلي مع قانونه الخاص، مع ناموس الإقامة أي صيانة الوجود واستيفائه وذلك من خلال حفظ واستبقاء الأمر المقضي الصادر عن الوجود المتمثل في ضرورة وجودانية الكائن. بهذا المعنى ينبغي أن يبدي المرء ترحابه وفعله الحسن حينما يتحمل مسؤولية وجوده وأن يتمسك جيدا بمسؤوليته في إتمام تلك العملية وفعل المعنى دون تحفظ ويجب أن يفهم ذاته من خلال التفاني في تحمل

[379] Nancy J-L, *la décision d'existence, Une pensée finie*, edition Galilée, Paris, 1990.

تلك المسؤولية. إن الكلام هو الرداء الذي يتقمصه الفعل المفكر حينما يكف عن حمل نظام القواعد إلى مقام اللغة والقواعد هي مجموعة دلالات تظل في المتناول وعلى سبيل المثال يمكن أن يتم التلفظ باحترام الحياة ولكن هذا لا يعني فعل المعنى من خلال الحياة أو عن طريق احترامها وبالتالي فإن الرداء في اللغة هو فعل المعنى. كما لا يمكن اعتبار صرامة التفكير والانتباه الحاذق إلى القول واقتصاد الكلمات من القواعد الأخلاقية وكذلك يفترض استبعاد التأويلات التي تعتبر تلبية النداء نوع من الرغبة في حيازة النية الطيبة والوعي الأخلاقي. بطبيعة الحال لا يمكن استعمال هذه القواعد اللغوية في قياس إيتيقية الخطاب وذلك بغية تفادي رقابة شرطة الأسلوب والخلط بين الأخلاق وإيتيقا الكلام المحمول والتركيز على قاعدة قياس الكلام على صلتها بفعل المعنى. لقد حمل الوجود نفسه إلى مقام الكلام يعني جعل الكلام نفسه يضفي المعنى على الوجود ويفتح الدرب الذي يمنح الحدث بالقدوم وفعل إنتاج المعنى ، ويكون الكلام تمرين المسؤولية الأصلية ويشير إلى أسئلة لا تدل على أجوبة وتشير قيادة المعنى في أفعال الكلام إلى تناهي الوجود حيث يمر الإنسان بلا حدود بالإنسان. لكن كيف كان التلقي الفرنسي للأنطولوجيا الأساسية التي شيدها هيدجر عند جان بول سارتر؟ والى أي مدى تمثل فيلسوف الالتزام الإيتيقا الأصلية المستترة؟

لقد عمل التاريخ على تكذيب مفهوم الإنسانية بعد صعود الامبريالية الاستعمارية واشتعال الحروب الكونية وترتب عن ذلك تخلي الوعي الفلسفي عن التعلق بغائية طبيعية ينبغي على كل كائن بشري أن يرجع اليها وصرف النظر عن الطموح الذي ظل يراوده بإمكانية بلوغ الطبيعة البشرية في أسمى تجلياتها الأخلاقية. في الواقع لا يمكن أن يتصور الإنسان على أنه ملاك خال من العيوب ومعصوم من كل الأخطاء ولكنه فوق مرتبة الحيوان ولا يرض بالحياة الغريزية ويتبع العقل وأفعاله إرادية وهو قادر على دفع المضرة وجلب المنفعة. يبدو من الضروري أن نفكر في مستقبل الإنسانية دون الإحالة إلى مرجعية قيمية متعالية ورؤية أخلاقية غيبية وسلم قيمي قبلي والاعتماد فحسب على القوى الطبيعية والإرادة الذاتية للإنسان في انجاز مصيره. في هذا السياق يقترح سارتر الوجودية من حيث هي نزعة إنسانية مختلفة ويرفض تأسيسها على الإيمان الديني ويشكك في وجود طبيعة بشرية كونية ويقترح الانطلاق من الشرط الإنسان الذي يسبق فيه الوجود الماهية ويسعى إلى بناء أخلاق الحرية والمسؤولية بنقده الحتمية الاجتماعية ودفاعه على الفردية الفاعلة. في الواقع لا يوجد أي تعريف للإنسان يسمح بتحديد القيم التي يمكن أن تتحكم في أفعاله وتزعم تنظيم حياته بصورة مشروعة بل يوجد فرق أساسي بين الإنسان بماهو كائن الحرية والكائنات الطبيعية الخاضعة للضرورة. إن الإنسان في البداية هو مشروع يعاش بطريقة ذاتية بدل أن يكون مجرد موجود تتحكم فيه الحتميات وبأكثر دقة يولد الإنسان لاشيء ، لا يملك أي شيء وإنما يساوي العدم وإنما بفعله وحريته يصنع من حياته المشروع الذي يريده لنفسه دون تدخل لأي كان في كيفية بلورته لأحوال وجوده ومستقبل حياته. من حيث المنطلق يوجد الإنسان أولا ويندرج في العالم ثانيا ويلتقي بالآخر

في مرحلة ثالثة ويتم التعرف عليه ضمن شبكة العلاقات التي يشيدها بإرادته ووفق اختياراته ولكنه يقدر على تغيير هذه الوضعية جذريا ويصير حرا. علاوة على ذلك لا يمكن تعريف الإنسان تعريفا ماهويا لأن الشرط البشري هو الكونية الوحيدة التي ينخرط فيها الفرد فعليا ويقوم بتسجيل انتمائه إلى وضعية تاريخية لا تقبل الاختزال وينطلق منها للتعبير عن قدرته على الفعل. لكن أن يفعل المرء بصورة مستقلة يتحكم أثناءها في قراراته فإن ذلك يقتضي استثمار ملكاته في التفكير والحكم ضمن الوضعية التاريخية والظرف السياسي والمناخ الثقافي والموقع الاجتماعي الذي يوجد فيه. كما لا يوجد مشروع مسبق يعمل الإنسان على تحقيقه ولا يوجد مخطط قبلي ينبغي عليه إتباعه وإنما هو حر ومحكوم بالدفاع عن حريته باستعمال حريته واختياراته فقط هي التي تؤدي به للوقوع في جملة القيود والمحددات وإذا أراد إعطاء معنى لحياته فهو مطالب بتحقيق إنسانيته بتجسيمه طموحاته وبلوغ غاياته. على هذا الأساس تتطلب الحرية الإنسانية من المرء أن يتحمل مسؤوليته كاملة تجاه نفسه وتجاه الإنسانية جمعاء في السراء والضراء وأن يلتزم أثناء اختياراتها باحترام الكونية وتجسيمها في أفعاله وأن يحقق الإمكانية الإنسانية. من هذا المنطلق تتضمن أخلاق الحرية في ذاته شعورا بالمسؤولية يشير بصورة صريحة إلى فكرة الكرامة البشرية وتتخلص في أن الالتزام لا يكون فقط تجاه الذات بل تجاه كل إنسان لما فيه من قيمة إنسانية وكرامة وأن تحمل المسؤولية يمر من الاضطلاع بها من أجل النفس إلى الاضطلاع بها في سبيل حرية الآخرين.
بطبيعة الحال أن يشعر الإنسان بقيمة الكرامة التي يمتع بها بالمقارنة مع الأشياء المادية التي تحوز على ثمن يدل على أن ضرورة أن يتوقف عن التنازل عن حريته بوصفها أساس وجوده وأن يوجه أفعاله نحو احترام حريته. على هذا النحو تسمح فكرة الكرامة الإنسانية بالتفكير في مسألة سوء النية التي تجعل الإنسان يقبل بالمذلة والاهانة ويسقط في النفاق والكذب على الذات والتظاهر ويتنصل من المسؤولية ويتنازل عن حريته في سبيل المحافظة على حياته ويبرر الوقوع في العبودية ومعاملة الآخرين له كشيء وموضوع من خلال النظرة والمعاملة. كما تظهر اللاإنسانية في التمييز العنصري والاستغلال الاقتصادي والتوظيف السياسي والتجريب العلمي حينما يتم اختزال الكائن البشري في طبيعة أثنية وفي هوية جنسية وطائفة دينية وفي طبقة اجتماعية. من جهة أخرى يقوم جيل دولوز في منطق المعنى عن أهمية الاعتزاز بالكرامة بالنسبة إلى الإنسان وعدم اختزاله في طبيعة أو معاملته كشيء مادي أو كرقم رياضي في دفتر حسابات كما تتصرف البيروقراطية الإدارية:" إما أن تكون الأخلاق بلا معنى، وإما هذا هو الذي تريد أن تقوله ولا تملك أي شيء آخر لكي تقوله،فلا نكون فاقدي الكرامة أمام ما يحدث لنا"، أي من العيب أن يكون المرء دون مستوى ما يحدث للإنسانية من عار وفضيحة وإرهاب واعتداءات وظلم وتنكيل وانتقام وتنصل من كل المشاعر النبيلة والمبادئ الأصيلة. إن الإنسانية عند سارتر لا تعني نوعا ولا طبيعة كونية بل تتميز بالحرية التي لا تخضع للتوجيه الأخلاقي ولا تترك أي سلطة خارجية تتحكم في وجودنا وإنما يتم استعمالها في سبيل الارتقاء بالمنزلة الإنسانية. لكن كيف تصرفت الفلسفة الأخلاقية مع الجرائم

الفظيعة التي وقع ارتكبها في حق مبدأ الإنسانية في الحقبة المعاصرة والتي ارتبطت ويا للأسف بشعارات التدخل الإنساني ومنح حقوق الشعوب في تقرير مصيرها؟ وكيف ساهم هيدجر دون أن يدري في قيام الفلسفة الإيتيقية عند عمونيال ليفيناس واكتشافه لمسألة الغيرية؟

2-الإيتيقا من حيث هي فلسفة أولى عند ليفيناس:

" الايتيتقا تكون قبل الأنطولوجيا. الايتيتقا هي أكثر أنطولوجية من الأنطولوجيا ، وأكثر روعة منها"10[380]

لقد مثل ليفيناس (1906-1995) وجها ساطعا في سماء الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين بالرغم من أصوله الروسة اليهودية وتأثره بالفيلسوف اليهودي الألماني أودمنود هوسرل الذي ناقش حوله في ستراز بورغ أطروحة دكتورا حول نظرية الحدس في الفنومينولوجيا بالانطلاق من تأويل البحوث المنطقية في قسمها السادس ، وبعد ذلك لم يستبعد تعلقه بنظريات مارتن هيدجر وجان بول سارتر. على الرغم من المساعدة التي قدمها له الأستاذ جان فال للتدريس في السوربون فإن الكتاب الذي ساهم في شهرته على الصعيد الداخلي أولا والعالمي ثانيا هو الكلية واللانهائي الذي ألفه عام 1961 ولم تعترف به الجامعة إلا ثلاثة سنوات قبل تقاعده عام1973.

في الواقع،لا يمكن إدراج ليفيناس ضمن سلسلة فلاسفة الأخلاق الفرنسيين بالرغم من أن المبحث الأول في فلسفته هو الإيتيقا وذلك بحكم المصادر الفنومينولوجية لتفكيره وبسبب استبداله الأنطولوجيا والميتافيزيقا بالإيتيقا. لقد جعل من وجه الغير الظاهرة الأولى وبالأحرى التجربة التأسيسية للفلسفة الفنومينولوجية ولكن ليفيناس لم يتصور الوجه على أنه وجه واحد بعينه وإنما يذكر بأن الأمر يتعلق بوجه الآخر في العموم والإطلاق. كما أن تجربة الوجه لوجه ليست موعد للتحابب والتوادد بل هي أمر أخلاقي ومعطى إنساني. بهذا المعنى إن كل نزاع مع الغير لا يمكن إدراكه إلا على قاعدة حضور الغير بالنسبة إلى الأنا ذاته وما يتضمنه هذا الحضور من مسؤولية يتحملها الأنا تجاه الغير ومسؤولية الغير إزاء الأنا الذي يلتقي به وجها لوجه. لقد آمن ليفيناس بأن ماهية التجربة الإنسانية هي ملقاة على قارعة الطريق وأن كل أمر واقع يتفرع عنها، وانطلق من موضوع الكلام لكي يثمن فعل القول Le dire على المضمون المقيل le dit ويبرر ذلك بأن فعل القول هو الكلام الحي بوصفه قول للغير، بينما مضمون المقيل ليس سوى المحتوى الكوني للرسالة. إن الكلية عند ليفيناس هي النسق والعقل الكلياني الذي ينسب بالخطأ الى هيجل، أما اللانهائي فهو الكسر والاختراق والاستراحة والأرق وحضور بصورة عاجلة لأمر متعال في ذواتنا على هيئة نظام وترتيب ويمثل تعال الأخر والله في ذات الوقت بالنظر إلى أن الآخر يظل دائما وأبدا

[380] Levinas Emmanuel, *De dieu qui vient à l'idée*, édition Vrin, Paris, 1982,p143.

آخر. بناء على ذلك ان اللانهائي ليس البتة نفيا للنهائي وإنما هو ذاتية الذات من وراء القصدية . كما أن الذاتية ليست تقية باطنية بما أن الوعي ينثني على ذاته في كل امتحان من أجل الوعي وبما أن أخلاق الوعي الباطني تحتاج إلى نقد بالنظر إلى سقوطه في فخاخ النفاق. على هذا النحو تعيش الذاتية توترا في اتجاه الآخر ولكنها ما تلبث أن تعمل على استقبال هذا الآخر وتلقي عليه التحية وتقوم بالترحيب به وذلك لكونها تتحدد بواسطة الخارجية. أما اللانهائي فهو شكل الآخر من حيث هو آخر حيث الظهور يتلاعب بتناهي العقلانية التي حددها كانط. فالآخر لا يستطيع أن يدخل في أطر المطابق أي لا يمكن إدراجه ضمن المساحة الخاصة بمقولات الذهن. والآية على ذلك أن خارجية هي مضافة إلى المَقوَلة وأن حرية الذات وفكرها هي من تبعات ظهور الغير وتنتج عن انفصاله الجذري وأخذه بعين الاعتبار عدم إمكانية إرجاعه واختزاله إلى عدد من المقولات. على هذا الأساس تعارض فلسفة ليفيناس سعي سبينوزا إلى جعل فلسفته تستهدف كل من الحكمة والغبطة بواسطة التراتبية وتجميع التنوع في وحدة نسقية شاملة وتصغي إلى درس أنبياء اليهودية وفلسفة الوجود عند كيركغارد وتقترح تحليلات معمقة للحساسية بغية إعادة تشكيل للذات من جديد أمام حضور الغير. إن نكتة الإشكال عند ليفيناس تتمثل في تحول الذات إلى رهينة عند الآخر بما أن الأنا يتضمن هذا الآخر11[381]. علاوة على أن الذاتية المقتلعة هي بالأساس ذاتية عطوبة وهشة بما أنها منفعلة ومعذبة في ذات الوقت. في الواقع ليست العطوبية إمكانية المعاناة والعذاب والتألم بل هي بالخصوص معاناة الأبرياء التي هي بالنسبة إلى الوعي الإنذار الأكثر حدة بأن ينتقل إلى منظور الآخر ويتحمل مسؤولية كل الشر الحاضر في العالم. بناء على ذلك لا تتمثل المسؤولية في الإحساس بالذنب بل التصريح على الشرف والإقرار بالكرامة الإنسانية. من هذا المنظور تتحول العطوبية إلى إمكانية للاستمتاع ويصبح العناق ردا فنومينولوجيا معكوسا على الاهانة والجرح والطعنة ويتم تشييد فنومينولوجيا المحبة بالاعتماد على تجاوز لاإجتماعية الشهوة وتلاشي العناق بسبب وجود آخر كجسد شهواني وحنون إلى انتظار الثراء في الزمن التام والحلم بالأبدية السعيدة. يترتب على ذلك أن " الحكمة التي يطمح إليها التفكير الجديد والحياة التي تعبر عليها لا تتوقف على معانقة الكون. لقد صرح المرء، بعد أن شجب الجميع الزهد الفكري للمخبر، أن مغزى الدلالات أو العقلانية قد بنيت أيضا بوصفها المعرفة أي الهدف الشامل – المتضمن – لخارجية معينة"12[382]. لقد ترك ليفيناس فلسفة مضادة للميتافيزيقا تصف نفسها بأنها إعادة تأويل إيتيقي للميتافيزيقا وتحصل على معناها بالمراهنة على العلاقات الايتيقية بين الذات والغير من خلال تشييد علاقات بينذاتية وبيشخصية إنسانية . لقد أصبحت الفنومينولوجيا إيتيقا تصرح بأولوية الروحي والغير على الذات وتقطع مع كل محاولة تتجاوز للايتيقا. يصرح في هذا

[381] Voir Maxime Plante, les ressources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne, in *Revue philosophique de Louvain,* Tome113, N°à', Novembre 2015, p599.618.

[382] Levinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, édition Fata Morgana, livre de poche, biblio essais, Paris, 1995, p104.

الموضوع" يرحب الوعي الأخلاقي بالغير... تبدأ الأخلاق عندما تحس الحرية بأنها اعتباطية وعنيفة بدل أن تسوغ ذاتها بواسطة ذاتها"13[383]. هكذا يعتمد الفكر الفلسفي عند عامونيال ليفيناس على مصدرين متميزين: الفنومينولوجيا المنحدرة من هوسرل وهيدجر من جهة وما كتبه الرواة من التوراة وتم الاحتفاظ به ونصوص التراث العبراني من جهة أخرى. فإذا كان كتاب نظرية الحدس في فنومينولوجيا هوسرل قد مثل مدخلا مهما في فرنسا للتعرف على الفلسفة الفنومينولوجية فإن كتاب ليفيناس الضياع l'évasion سبق في زمن نشره بعامين روايات ساتر الشهيرة عن الغثيان والعبث والعدم واعتبر محاولة في الوصف الفنومينولوجي للقلق وتجربة تمرد تقوم بها الذات ضد حدثية الوجود الملقى به في العالم وتبحث من خلالها على تأكيد حريتها وتحمل مسؤولية اختياراتها. لقد دفعت أحداث الحرب العالمية الثانية وتجربة السجن التي عاشها عند الألمان وتعرضه للرعب النازي إلى توجيه فكره الفلسفي نحو منعطف غير معهود في الدراسات الفكرية التي سبقته وطرق باب الإيتيقا ومنح أولوية مطلقة للقيم الإنسانية وخاصة الكرامة والتقدير والعدالة والحرية والحقوق والرفق والتعايش. والحق أن سنة 1947 تعتبر الفترة الزمنية التي اشتغل فيها على تحليل الحالات المقيدة التي تنتهي بالنفسية البشرية إلى الشعور بالإضناء والإرهاق والتعب نتيجة السجن وتصف وضع البشري للذات بأنه ممزق وفاقد للقيمة والاعتبار ويكاد يكون موجودا.

في هذا السياق أطلق ليفيناس عبارة ثمة il ya عالم وثمة إنسان وثمة أشياء على حالة الإعياء التي يتصف بها الكائن وجذّر هذه الفكر في كتاب "الكلية واللانهائي" الذي نشره عام 1961 وتأمل فيه ظاهرة الحرب والتي كان قد وصفها باعتبارها حالة عادية لإنسانية تعيش وسط تغيرات مستمرة تسببت فيها مواجهة بين أشكال من الوعي الباحث عن البقاء تسعى إلى إماطة اللثام عن الحقيقة التي تخص الكينونة في حد ذاتها. بيد أن تعويله على تحليلات هيجل قد قادته إلى الاستنتاج بأن ظاهرة الحرب ليست مجعولة من أجل تحقيق مطالب الأخلاق الفردية وإنما تقصد بالأساس تمتين العلاقات بين المجموعات ومنح الحقوق للفئات الهشة. إن الأزمة التي عصفت بالمكانة المرموقة التي كانت تحتلها الأخلاق لم تكن مرتبطة على الأقل بالصراع الذي يجري داخل الإنسان بين قوى الشر وقوى الخير بل ناتجة عن سعي الواقع لاحتواء الحقيقة البشرية وانحدار حرية الذات إلى مجرد وهم في المخيلة بفعل ضغط المجتمع وسلطة السياسة وتحولات التاريخ. إذا كانت الفلسفة الغربية قد تعودت على وضع الحقيقة على ذمة النسق الكلي وليس ضمن الأجزاء التي يتكون منها فإن الذات الفردية تقع في دائرة الاتهام وتستسلم للضرورة التي تحمها سواء التاريخ أو العقل. لقد عاند ليفيناس فكرة الكلية التي أشار بها إلى الوجود كما جاء في الفلسفة التقليدية وكما ضم مجموع العناصر الجزئية وضايف الفكر المدمج في داخله كل المعارف وقام بعملية تأليفية كبرى للمقولات14[384].

[383] Levinas (Emmanuel), *Totalité et infini, essai sur l'extériorité,* le livre de poche, coll. « Biblio essais », Paris, 1990.p83.

[384] Voir Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, édition Marinus Nijhoff , 1971.

كما يعارض ليفيناس بين رؤية الوجود من خلال علاقة المحايثة مع فكر مطروح بشكل مطلق ضمن كلية غير قابلة للتجاوز وعلاقة الذات الإيتيقية مع التعالي الذي يوجد خارج نسق الفكر المموضع. هذا التعالي يخص وجه الغير مثلما ينكشف للأنا في غيريته المطلقة، أي يوجد خارج كل سياق وفي علاقة إيتيقية مع الغير، بحيث تكون مسؤولية الأنا تجاه الغير لامشروطة وتتخطى كل الشروط الواقعية التي يمكن أن تقيد حريته. بطبيعة الحال لا ينبغي أن يتم التعامل مع الوجه في معناه التجريبي ولا يتعلق الأمر بتحديد الفزيونوميا الخاصة به وهو لا يشير إلى مجرد استعارة عن الحقيقة الجسمانية وإنما فيما وراءها يعني مجرد الحدثية المحضة للغير في ضعفه وتناهيه واضمحلاله وفنائه وفي محض معرضه والطلب الصامت الذي يرسله من خلال حضوره أمام الذات. إن ما يكشف عنه الوجه إنما حقيقة الغير في إنسانيته المحضة فيما وراء كل الأدوار الاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها. إن المقابلة مع الغير في ماهيتها الأكثر عمقا يتم إنتاجها في الكشف عن وجهه الذي يتعالى على النسق المغلق للكلية حيث يتم قراءة كل صلة عبر المعرفة أو بالسلطة. علاوة على أن مفهوم اللانهائي الذي يوقعه ليفيناس يفيد تعالي العلاقة الإيتيقية بين الذات والغير عبر انكشاف الوجه، كما أن غيرية الغير مثلما تنكشف في العلاقة الإيتيقية تظهر في الآن نفسه في موضع خارجي بصورة جذرية عن المقصد المموضع الذي يتم استكماله في النسق الكلي مع وضع نفسها موضع وصف بشكل مستمر داخل قواعد الخطاب الفلسفي. إن الإيتيقا عند ليفيناس لا تشكل ميدانا جانبيا ، ولا تنفصل عن التفكير النظري ، وإنما على العكس من ذلك تشكل العلاقة مع الغير الأفق الأول للفلسفة التأملية، بما أن كل فلسفة تصير خطابا ، ولا يوجد خطاب إلا في صيغة فحوى مرسلة بطريقة ضمنية إلى شخص آخر. من هذا المنظور تستمد كل معرفة، بما في ذلك المعرفة العلمية، إمكانياتها من الموقف الإيتيقي الأولي، ولا تكون الغيرية الجذرية للغير في العلاقة الإيتيقية علاقة تبادلية بحيث يرد الأنا الجميل للآخر الطيب. بهذا المعنى تصلح العلاقة التبادلية في الحياة الاقتصادية التي تخضع لقاعدة الفائدة المشتركة وبعيدة كل بعد عن العلاقة الإيتيقية أين الأنا يضحي بنفسه من أجل الغير ويتصف بفضائل الحلم والجود والإيثار. لقد أصبح الغير حسب ليفيناس من مشمولات الذات قبل كل اعتراف بالدين تجاهه ومن الأمور التي تهتم بها بشكل استثنائي وتتحمل مسؤولية كاملة إزاءه بصورة مستقلة عن كل تقصير تم تسجيله فيما يخصه. لقد استقى ليفيناس علاقة الواجب إزاء الغير من التوراة والتراث العبراني ولكنه لا يصرح بوجود نفوذ للنصوص المقدسة على تصوراتها للإنسان وللكون ولكنه يعترف بأنه يأخذ ذلك بالقوة الفلسفية اللازمة. إن المصادر الدينية والتفكير الفلسفي يشكلان نظامين من المعرفة والوجود منفصلين ، ولكن المنزلة الابستيمولوجية للتوراة ليست مختلفة عن تلك التي تحوز عليها الفلسفة الإغريقية بالرغم من أنهما يمثلان روحانيتين متميزتين تعبر كل واحدة عن نمطين نوعيين من الإنساني، فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تعير الاهتمام بالنظرية ومثال المعرفة فإن التراث العبراني يقيم الدليل على التجاور بين الاجتماعي والحواري. بعد ذلك بدّل ليفيناس عام 1974 أسلوبه في التفلسف في كتابه "الوجود مغايرا أو

فيما وراء الماهية" وذلك باستناده على الباطنية المطلقة للإنسان تماشيا مع مطلب إيتيقي يقر بأهمية حضور فكرة اللانهائي فيه، لقد تضمن هذا البعد الجديد الذي انفتح عليه الفكر الفلسفي تجذيرا قصوويا للمواضيع التي كان قد طرحها في كتاب "الكلية واللانهائي" وطورها في المؤلفات التالية له وللمصطلحين المركزيين عن الذاتية والغيرية. لقد تم تعريف الأنا على أنه ماهية تطرح ذاتها بذاتها وتتعرف على نفسها في متعة العالم. وتم التعامل مع الانفتاح على الآخر على أنه قطيعة مع الأنانية الأولية التي يشعر بها وتمنعه من الالتقاء بغيره من الناس. لكن ليفيناس ينفي أن توصف الذاتية بعبارات ايجابية ويرفض أيضا أن تكون ماهية موجودة في ذاتها ولذاتها قبل أن تشرع في الالتفات نحو الغير والانفتاح عليه والالتقاء به بالتواصل والتفاعل الممكن معه. تبدو الذاتية ،بصورة بدئية وقبل كل تعريف للذات بالذات، على أنها استجابة للغير والتزام بطلب الآخر وخضوع للنداء الذي وجهه لها. هذه المسؤولية هي قبلية بالنسبة إلى الآخر وتنتمي إلى حساسية أصلية وتجعل الذاتية تتحول ضمن نظام إيتيقي معين إلى مجرد انفعالية ومجرد استعراض صامت أمام الغير. والحق أن هذه الانفعالية لا تمثل موقفا نفسانيا وإنما هي مقولة ونمط وجود الذاتية ويعتبرها ليفيناس مرادفة للعطوبية تجاه الغير، وتظهر بسبب الصدمة التي يلحقها حضور الغير بهوية الأنا عندما تحوله الحساسية الأصلية تجاه القريب إلى رهينة له وتجعله يتخلص من هويته ويضع نفسه في مكان الآخر ويقدم نفسه بديلا عنه. من خلال مفارقة التحول هذه وبواسطة هذا الاستبدال لا يكون الأنا ذاته سوى عبر الوجود من أجل الغير. وبالتالي ثمة في فكرة الآخر التي ظهرت في كتاب "الكلية والتناهي" معضلة أصلية تتمثل في ما يلي: لو تم تعريف وجه الغير بأنه غيرية جذرية، وخارجية مطلقة بالمقارنة مع النسق الإدراكي حيث يعود الأنا دائما إلى نفسه، فإن الفعل الوحيد لظهوره يعيد إدماجه ضمن أفق الوعي القصدي ومن ثمة يلغي غيريته. إن هذه الغيرية ترمز إلى الغياب وتظل دائما مهددة بالحاضر وذلك نتيجة عدم اكتراثها بموضوع الإدراك، ولكي يتم تعريفها دون الوقوع في السلبية المحضة فإنه من المفروض الكف عن معاملة الغير بوصفه آخر بالنظر إلى استحالة اختزال تعاليه وهذا الابتعاد الذي يصيب بالدوار لكل ما يتعذر قوله بألفاظ الحاضر. لقد استعمل ليفيناس الضمير المتكلم المفرد في صيغة الغائب أو المبني للمجهول للإشارة إلى هذا الذي ليس هنا ولتسمية هذا الغياب المطلق الذي يمثل البعد التكويني للغيرية الغائبة والتي تم تغييبها منذ البدء. في الواقع لا يمكن الحديث عن الماضي عندما يتم التطرق إلى هذا التغييب الذي يظل غائبا في إشارة إلى الغيرية وبهذا المعنى لا تنكشف الغيرية للذاتية إلا من خلال هذا المعطى الذي مضى ولم يبق منه سوى الأثر. إن أثر الآخر هو كل ما يتبقى من الآخر بالنسبة إلى الذات عند غيابه خاصة عندما يتعذر عليها إدراكه وبما أنه يتلاشى إلى ما وراء الوجه ويصير خارجية مطلقة وانفصالا تاما. ليس الأثر حسب ليفيناس نتيجة لاحقة لسبب سابق مثلما يكون الدخان بالنسبة إلى النار وإنما هو علامة مخصوصة جدا ، بما أنه لا يحيل إلى أي دلالة ايجابية بل يفضي فحسب إلى غياب معين. إن أثر الآخر ، في معناه الأكثر إطلاقية ، يتضمن تلميحا إلى أثر الله الذي يتعذر عليه

البتة أن يكون هنا وكما قال إكسود: إن الله لا ينكشف إلا بواسطة أثره. من هذا المنظور يمكن تصور إن الغيرية المطلقة الغير على أنها غياب وتوقع تطابق أثر الله في الإنسان. لقد عوضت الايتيقا من حيث هي فلسفة أولى عند فيلسوف الوجه والغيرية عمونيال ليفيناس[385] المنزلة التي كانت تحتلها الميتافيزيقا عند المعلم الأول أرسطو وعلم البدء عند أدموند هوسرل والأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هيدجر، ولكن هل تتمكن من اثبات جدارتها بالريادة وتحافظ على مكانتها مع بول ريكور؟ وماهي المناحي الاتيقية للفلسفة الأنثربولوجية عنده؟ والى مدى بقي وفيا للعمل الكبير الذي أنجزه جان نابرت وتيودور أدرنو في جمع مجموعة من الأفكار حول الحياة الإنسانية المهدورة والمهددة من الآخرية؟

الرهانات الإيتيقية للهرمينوطيقا عند بول ريكور:

"هذه النواة هي في ذات الوقت أخلاقية وتخيلية وهذا هو اللب الملموس للحضارة"16[386]

لقد طوّر بول ريكور في كتاب "عين الذات غيرا" الفلسفة الأخلاقية المناسبة لعصرنا من خلال تناول المسألة الفلسفية التي تطرحها الهوية الإنسانية عبر التاريخ الجدلي للعلاقة بين الذاتية والآخرية وبين الأنا والآخر. لقد بقي الهاجس الذي حركه عن طريق فلسفة الإرادة يتمثل في الانتقال من الإنسان المذنب إلى الإنسان القادر ومن الكوجيتو الجريح والمهان من طرف السلطة والمجتمع إلى الشخص السيد على ذاته والمتحكم في قراره والمتحمل مسؤولية أفعاله وتبعاتها. في الواقع ليس المطلوب حسب رؤية ريكور أن يعود الفكر الفلسفي الأخلاقي17[387] إلى أرسطو فقط من أجل الاعتصام بالحكمة العملية التي وضعها تتمة ومجال تطبيق للحكمة النظرية والالتزام بأخلاق الفضيلة التي اعتبرها الخير الأسمى للكائن الهادف إلى الحياة السعيدة وإنما التوجه نحو خلق القيم بالنظر إلى التحولات وبناء المشروع القيمي للمرء. على نفس المنوال يتعذر علي المرء الاكتفاء بالتزهد في تحقيق اللذة ودفع ما يسبب الآلام كما فعل أبيقور والاقتصار على الإحساس الأخلاقي من خلال إثارة أهواء الطبيعة البشرية نحو إتباع النافع والابتعاد عن الضار كما كان الأمر مع هيوم والانهماك في تنمية الفرح حسب سبينوزا وتلبية نداء الواجب حسب كانط. لقد حدثت الكثير من المستجدات والمتغيرات على الصعيد العلمي التقني وفي المستوى الاجتماعي ناتجة عن تحولات جذرية تعرضت لها بنية الواقع الاجتماعي في الحقبة المعاصرة لم تقدر النظريات الأخلاقية التي تنحدر من التقاليد الموروثة ومن الحداثة والتنوير عن تعبيرها وشرعنتها بل وصلت لمنحدر خطر أعلن فيه نيتشه عن العدمية ونصح هيدجر بالتخلي عن الأكسيولوجيا. لعل أبرز البدائل الممكنة عن هذا التشاؤم

[385] Levinas Emmanuel*, l'éthique comme philosophie première, actes du colloque de Cerisy-la-salle, 23 aout -2 septembre 1986, Sous la direction Jean Greisch et Jacques Rolland, édition du cerf, Paris, 1993.*

[386] Ricœur Paul , *lectures 1, autour du politique*, édition du Seuil, paris,1991.p246.

[387] Ricœur Paul , « Ethique et morale », in *Revue de l'intuitu catholique de Paris*, N°34 ,Avril-juin,1990,p132.

هو مقترح إيتيقا الحد الأدنى التي تعزف عن حكم القيمة وتضع مكانها حكم المصلحة الواقعية وقد وقع الاصطلاح على تسميتها بالايتيقا المستقبلية أو أخلاق المستقبل. فكيف يتم تحقيق المصالحة بين الإيتيقا والحرية؟ لماذا يتم الاشتراط تدشين تجربة حوارية تجريها الذات مع الآخرين بكل الصيغ والمواقع؟

لا يجوز اختزال الإيتيقا إلى جملة من الأوامر والنواهي ولا يمكن ردها إلى عدة معايير وقوانين، لهذا أعاد ريكور تعريف المقصد الإيتيقي بأنه استهداف الحياة الجيدة مع الغير ومن أجله في مؤسسات عادلة، فالحياة الخيرة، الحياة الحقيقية ، الحياة الجيدة هي المكون الأول والأساسي للحياة الإيتيقية للكائن البشري، وتعود إلى العناية بالذات وتقدير الذات. لكن، على المقصد الإيتيقي أن يأخذ بعين الاعتبار وجود الآخر: المطلب الأول هو أن يستهدف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله وهو ما سماه بول ريكور مبدأ المواساة sollicitude ويتكون من الإيثار والعناية والتدبير والاهتمام والتعاطف والتعاون والتعايش والمساعدة.هكذا يظل تقدير الآخر متعلقا بتقدير الأنا: "لا يمكنني أن أقدر أنا ذاتي من غير أن أقدر غيري من حيث هو ذاتي عينها"18[388]. فأنا عرفت الآخر من حيث هو نظير لي يشبهني ويجاروني ويحاورني ويتبادل معي العديد من الأشياء ولكن كل هذا غير كاف ومن اللازم أن يتنزل فعلنا الأخلاقي ضمن مؤسسات قائمة الذات في السابق والتي تتكفل بمنح إرادة الحياة المشتركة في جماعات تاريخية بنيتها الرمزية ومعناها الوجودي. على المقصد الإيتيقي إذن أن يتنزل ضمن مؤسسات عدالة حتى يجعل الفعل البشري أخلاقيا. اللافت للنظر أن تحليلات بول ريكور حول الهوية السردية التي تضع معا الاستمرار في زمن الطبع والاستغراق في الإمساك بالذات تحوز على ضمنيات إيتيقية تظهر من خلال أمثلة ثنائية الوعد والوفاء وتتجلى بصورة واضحة في إمكانية بقاء المرء نفسه وإمساكه بذاته وتحمله مسؤولية وجوده على الرغم من تغير الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه وحدوث تغييرات على الذات من خلال حضورها في العالم. لكن ماذا يمكن أن نسند من خاصية أخلاقية لكائن بشري لم يعد كما كان بحكم تغيره عبر الزمن وتحوله الذاتي من الوحدة إلى الكثرة ومن الآنية إلى الغيرية ومن الخصوصية إلى الكونية؟

لقد وضع ريكور ملامح أساسية لما سماه الإيتيقا الصغرى والتي جعلها تعيد بلورة مفهوم المسؤولية ضمن إطار مفهوم الحكمة العملية التي تحرص على التأليف بين الحذر – التعقل- حسب أرسطو و الأخلاق – الواجب – حسب كانط والأخلاق المتعينة والملموسة – الشيم الاجتماعية والموضوعية- حسب هيجل19[389]. من هذا المنطلق الإيتيقي يشترط على المرء لكي يكون "مسؤولا اليوم يعني، بطريقة تظل قابلة للتدقيق، أن تقبل بأن تكون مستمرا بالنسبة للواحد اليوم وما كنت قد قمت بفعله البارحة وما ستقوم

[388] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit.p332 .

[389] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p337.

بفعله غد"20[390]. لقد قام ريكور بالتفريق عن طريق التجميع بين الإيتيقا التي تتحدد بصورة غائية بواسطة استهداف الحياة الجيدة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة21[391] من جهة والأخلاق التي كان كانط قد أشار إلى بعدها الأمري الواجبي وأصبغ عليها ميزة الإلزام من جهة ثانية ولكنه في مرحلة ثالثة ألغى القطيعة التي أحدثتها الشكلانية الكانطية وحاول التقريب بين التراث الغائي واللّذي الذي يتمحور حول مفهوم السعادة والتصور الواجبي للأخلاق الذي جعله يتحرك وفق معيار التكامل وتصور قاعدته الذهبية على النحو التالي: "لا تفعل مع قريبك ما ترفض أن يفعله بك"22[392] وبعبارة أخرى أكثر آدابية :" أحب لغيرك ما تحب لنفسك".

مثلما يبدو للعيان يشير مفهوم المؤسسات العادلة الذي ذكره بول ريكور عند تحديده لمفهوم الإيتيقا إلى أن مقصد الحياة الجيدة يتضمن بعدا سياسيا وبالتالي تكون علاقات الذات مع الغير من وجهة نظر الحكمة العملية مضبوطة بواسطة العناية والمساعدة والمواساة والتكافل التي يقدمها الكائن إلى ذوي القربى منه.

بهذا المعنى ينتقل بول ريكور من التطرق إلى العلاقات البيذاتية إلى تأصيل أخلاقي وسياسي للعلاقات البيشخصية والبيثقافية والبيدينية التي تعتمد على المقابلة الحية والتلاقي وجها لوجه والعيش السوي ضمن مؤسسات عادلة. فماهي الإضافة التي قدمها ريكور للتفكير الإيتيقي السابق؟

خاتمة:

"الطرق الجديدة للسكن في العالم والتواجد تمثل الجوهر أو النواة الايتيتقية الميثية لحياة الشعب. إن كل جماعة تاريخية لها بهذا المعنى خصوصية وهي قدرة على الخلق متصلة بتراث وذاكرة وبتجذر عتيق"23[393]

يعاني العالم المعاصر من فراغ أكسيولوجي ناتج عن عدمية قيمية تجلت بوضوح في فقدان المعيار، ولقد أثر ذلك بشكل كبير على سلوك البشر وردود أفعالهم. إذ على الرغم من حيازتهم على ملكة النطق التي تتيح لهم استعمال اللسان من أجل الحوار والتواصل واستخدام ذكاء العقل في التغلب على المصاعب إلا أنهم سقطوا في الرعونة والصفاقة ومارسوا الأذية تجاه بعضهم البعض مما يدل على همجية مستحكمة. كما انتشرت في الحياة اليومية جملة من المعالم التي تفسد الوجود البشري وتعطل الاجتماع المدني وتتمثل في عدم الالتزام بالواجب وغياب الضمير والتقليل من الاحترام والتقصير في تحمل المسؤولية وغلبة الشر على الخير وسطوة الضار على النافع والتخوف من إحراز الحرية والتفويت في الحقوق وامتهان الكرامة.

[390] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p342.
[391] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p202.
[392] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p255.
[393] Ricœur Paul , lectures 1, autour du politique, op.cit..p246.

فما سبب هذا الانحطاط الأخلاقي؟ هل يعود ذلك إلى حرتقة bricolage على الصعيد النظرية أم إلى هشاشة faillibilité في مستوى التطبيق؟ وكيف يمكن تخطي هذه المصاعب والمؤثرات السلبية وبناء تصورات تقدر على تجاوز هذا المطب؟ وبماذا يتم إيجاد أخلاق كونية؟ والى أي مدى تتواءم المبادئ الأخلاقية الكلية مع الوقائع المادية الجزئية؟ أليس من المفروض التفكير في الأخلاق بين الوحدة والكثرة؟ لماذا عمل التفكير الفلسفي على الانتقال من الأخلاق إلى الإيتيقا؟ ما الفرق بينهما؟ وهل تم الاستبدال ووقع التخلي بشكل لا رجعة فيه عن الأخلاق؟ ألا يمكن أن تتواجد معا إيتيقا الحياة الجيدة مع أخلاق العزو ؟ ماذا لو تم تطعيم هذه الجرعة القيمية بآداب المناظرة وأخلاق الضيافة وإيتيقات المهنة والبيئة والفعل؟ لكن كيف تخطى ريكور مشكل التباين بين قيمتي العدالة والمساواة في النظم الأخلاقية والسياسية الغربية؟

لقد أفضت العودة إلى فكر جان رولز إلى مناقشة التصور الإجرائي لاستعارة حجاب الجهل بالاستعانة بفكر حنة أرندت والتفطن إلى افتراض هذه النظرية معنى للعدالة تتفهم مسبقا دلالة العادل وغير العادل. على هذا الأساس انتبه ريكور تحت تأثير أرندت الهوة الفاصلة بين السلطة والهيمنة، فالسلطة لا توجد إلا في صورة إرادة الحياة والفعل المشترك ضمن جماعة تاريخية تعيد تشكيل هويتها عبر السرد والصفح. أما العدالة فهي ترنو إلى وضع علاقات الهيمنة بين الحكام والمحكومين تحت رقابة السلطة بالاشتراك. إن هذا التصور الريكوري للسلطة السياسية هو الذي تختص بها الديمقراطية من حيث هي نظام سياسي يترك الصراعات السياسية مفتوحة وقابلة للتفاوض والنقاش العمومي ويظل ممكنا التفاهم والتوافق والتسويات بشأنها طالما ظل الفاعلون وبقيت القوى المتنافسة تحترم قواعد اللعبة وتخضع لحوكمة متعارف عليها.

"الايتيقا هي تمني حياة مستكملة تحت علامات الأفعال الحسنة بالتمني"24[394] وتجمع بين الرغبة والانسانية. علاوة على ذلك لا تشير تعددية الآراء التي تضمنتها حرية التعبير في الفضاء العمومي إلى عطب في الحياة السياسية ولا تمثل ظاهرة عرضية وأزمة مرضية عابرة وإنما تعبر عن طابع غير قابل للحسم والبت حول الخير العام. وبالتالي " ليس ثمة نهاية للنقاش السياسي طالما أنه يظل دون قرار"25[395]. فما الفائدة من الاستنجاد بالفلسفة الإيتيقية؟ هل تصلح الشأن العمومي وتتدارك سوء الحوكمة السياسية؟

<u>الإحالات والهوامش:</u>

[394] Ricœur Paul , *lectures 2, la contrée des philosophes,* édition du seuil, Paris, 1992.p204.

[395] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p300.

[1] Ricœur Paul, *soi-même comme un autre*, édition du seuil, 1990, réédition collection Points, 2015, p240.

[2] Didier Moreau, Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit, in *Rencontres avec Heidegger*, Volume 14, numéro 2, printemps, URI : id.erudit.org/iderudit/801261ar https://doi.org/10.7202/801261ar

[3] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Heidegger Martin, sous la direction de Monique Canto-sperber, 2° édition corrigée PUF, Paris, 1997,pp645-646

[4] Heidegger Martin, *Etre et Temps*, traduction J.Vesin, Edition Gallimard, Paris, 1986.

[5] Voir Martin Heidegger, *L'Être et le temps*. Traduction française par Jacques Auxenfants . *Les Classiques des sciences sociales* 2019, 552 p.

[6] Voir Heidegger Martin, *lettre sur l'humanisme*, 1948, traduction française de R. Munier, édition Aubier, 1963.3° édition 1983.

[7] Voir Heidegger Martin, *Etre et Temps*, traduit par J. Martineau, édition Hors commerce Authentica, 1985.

[8] Voir Heidegger Martin, Kant et le problème de la métaphysique, traduit par A. Waelhens et W. Biemel, édition Gallimard, Paris, 1953.

[9] Nancy J-L, *la décision d'existence, Une pensée finie*, edition Galilée, Paris, 1990.

[10] Levinas Emmanuel, *De dieu qui vient à l'idée*, édition Vrin, Paris, 1982,p143.

[11] Voir Maxime Plante, les ressources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne, in *Revue philosophique de Louvain*, Tome113, N°04, Novembre 2015, p599.618.

[12] Levinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, édition Fata Morgana, livre de poche, biblio essais, Paris, 1995, p104.

[13] Levinas (Emmanuel), *Totalité et infini, essai sur l'extériorité,* le livre de poche, coll. « Biblio essais », Paris, 1990.p83.

[14] Voir Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, édition Marinus Nijhoff , 1971.

[15] Levinas Emmanuel, *l'éthique comme philosophie première, actes du colloque de Cerisy-la-salle, 23 aout -2 septembre 1986, Sous la direction Jean Greisch et Jacques Rolland, édition du cerf, Paris, 1993.*

[16] Ricœur Paul , *lectures 1, autour du politique*, édition du Seuil, paris,1991.p246.

[17] Ricœur Paul , « Ethique et morale », in *Revue de l'intuitu catholique de Paris*, N°34 ,Avril-juin,1990,p132.

[18] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit.p332 .

[19] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p337.

[20] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p342.

[21] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p202.

[22] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p255.

[23] Ricœur Paul , lectures 1, autour du politique, op.cit..p246.

[24] Ricœur Paul , *lectures 2, la contrée des philosophes,* édition du seuil, Paris, 1992.p204.

[25] Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* op.cit. p300.

المصادر والمراجع:

Heidegger Martin, *Etre et Temps,* traduction J.Vesin, Edition Gallimard, Paris, 1986.

Heidegger Martin, *Etre et Temps,* traduit par E. Martineau, édition Hors commerce Authentica, 1985, une nouvelle traduction, 2019. 356pages.

Heidegger Martin, *lettre sur l'humanisme*, 1948, traduction française de R. Munier, édition Aubier, 1963.3° édition 1983.

Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par A. Waelhens et W. Biemel, édition Gallimard, Paris, 1953.

Didier Moreau, Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit, in *Rencontres avec Heidegger*, Volume 14, numéro 2, printemps, URI : id.erudit.org/iderudit/801261ar https://doi.org/10.7202/801261ar

Nancy J-L, *la décision d'existence, Une pensée finie*, édition Galilée, Paris, 1990.

Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, édition Martinus Nijhoff , 1971.

Levinas (Emmanuel), Totalité et infini, essai sur l'extériorité, le livre de poche, coll. « Biblio essais », Paris, 1990.

Levinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, édition Fata Morgana, livre de poche, biblio essais, Paris, 1995, p104.

Levinas Emmanuel, *De dieu qui vient à l'idée*, édition Vrin, Paris, 1982,

Levinas Emmanuel, *l'éthique comme philosophie première, actes du colloque de Cerisy-la-salle, 23 aout -2 septembre 1986, Sous la direction Jean Greisch et Jacques Rolland, édition du cerf, Paris, 1993.*

Ricœur Paul , *lectures 1, autour du politique*, édition du Seuil, paris,1991.

Ricœur Paul , *lectures 2, la contrée des philosophes*, édition du seuil, Paris, 1992.

Ricœur Paul , *Soi-même comme un autre,* édition du seuil, 1990, réédition collection Points, 2015 .

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Heidegger Martin, sous la direction de Monique Canto-sperber, 2° édition corrigée PUF, Paris, 1997.

Revue de l'intuitu catholique de Paris, N°34 ,Avril-juin,1990,

ليفيناس (عمونيال) ، **الزمن والآخر**، ترجمة منذر عياشي، دار نينوى، دمشق، سورية، 2015،

الفصل العاشر:

اسكاتولوجيا الأمل بين ميتافيزيقا الشهادة وأنطولوجيا الإقرار

استهلال:

" أحب أن أعرّف الأمل بواسطة استهداف تحرير الطيبة الأصلية" "1[396]

وقع الفلاسفة الذين يشتغلون على مقولة الأمل espérance في الحقبة المعاصرة في سوء فهم وخلط كبير بين لفظي الشهادة témoignage والإقرار attestation بالرغم من الفوارق في الحقل الرمزي وما تشير إليه التحديدات الاصطلاحية والاستعمال التداولي من فوارق وما تحيل إلى ظروف معينة للتوظيف والاختبار. من المعلوم أن الشهادة تفيد الحركة التي يقر بواسطتها فرد معين بمعرفته المباشرة بشيء أو بموضوع ويسجل عن طريق سرد يعيد من خلاله التذكير بهذه المعرفة. إذا انتقلنا من استعمال أكثر اتساعا فإن شهادة الحواس تشير إلى الاتصال المباشر بالعالم الخارجي والإدراك الحسي وتبدد ضبابية الخيال وأضغاث الأحلام وضعف الذاكرة والطباع المجرد للذهن. إذا كانت قيمة الشهادة تقتضي تحلي الشاهد بخصال الصدق والأمانة والإخلاص والوفاء والموضوعية والابتعاد عن الكذب والتغليط والخداع والتحيز والحكم الانطباعي فإن الصفات الأخلاقية للشاهد لا تتضمن بالضرورة صلاحية المعرفة المشهودة ولا تمنحها اليقين المطلق بل تحتاج إلى قرائن وتأييدات خارجي2[397]. بيد أن مفهوم الإقرار قد ارتبط عند

[396] Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013. p440

[397] *Les Notions philosophiques,* dictionnaire 2, éditions PUF, Paris, 1990.p.2565.

مارتن هيدجر بقدر الكائن البشري من جهة وجوده الأصيل على الانوجاد ولكن جان نابرت قد ربط رغبة الإنسان في معرفة الله بميتافيزيقا الشهادة والإثبات الأصلي وهرمينوطيقا المطلق في حين أن لفيناس تناول المسألة من زاوية فلسفية طريفة وكشف عن أصالة الشهادة وتحدث عن انتصار اللانهائي وواجب تحمل الذات مسؤولية احترام الغيرية وحفظها من كل وضع متردد3[398]. لقد التقى ريكور مع لفيناس حينما استضافهما أنريكو كاستيلي في روما سنة 1972 في ملتقى الشهادة وحاول ريكور مقارنة أفكار عمونيال لفيناس في الصفحات التي خصصها لهذا الموضوع في الفصل الخامس من "الوجود مختلفا أو ماوراء الماهية"[399] مع هيدجر في الفصل الثاني من القسم الثاني من "الوجود والزمان" وجان نابرت في "رغبة الله" في الجزء الثالث المعنون ميتافيزيقا الشهادة وهرمينوطيقا المطلق. فكيف أفضى هذا التقاطع الرباعي والتلاقي الافتراضي العجيب إلى التحضير لتأسيس فلسفة الشهادة ؟ وماهي المبادىء التوجيهية والعناصر التكوينية التي ارتكزت عليها هذه الفلسفة؟ وكيف تخلصت من المسلمات الضمنية الدينية ودشنت قولا أنطولوجيا وسردا ايتيقيا حول تجربة الشهادة وحالة الإقرار؟ وماهو دور العلو والخارجية والإثبات الأصلي في منح المجد إلى اللانهائي وفي بناء الشهادة الفلسفة وتحمل المسؤولية تجاه الغيرية الجذرية ؟ وماذا يمكن أن تكون الفلسفة حتى تجعل من الشهادة مشكلا ؟ وهل الشهادة هي مجرد الإعلان عن الإيمان أم هي حضور للفكر أمام المطلق وعلاقة تستدعي التأويل؟ وماذا يمنح الإقرار للبشرية من أمل؟

تفكير ريكور في مسألة الشهادة ليس مجرد تناول عرضي موضوع مطروح للبحث وانما محاولة بغية الامساك بالمفتاح الذي يمكن ان يقود القارئ الى الدخول الى المشروع الريكوري بأسره ، اذ تساعد فكرة الشهادة على تجاوز قطبية الوصف الفنومينولوجي والاسناد5[400] الهرمينوطيقي وتمكنه من العودة الى الواقع الموجود ، كما يبلغ المرء الى الحد الأقصى في التأويل ويلامس ما لا يمكن تأويله في صميم التأويل ذاته من خلال مناقشة القواعد النحوية الأربعة للشهادة وهي العرض6[401] والمصداقية7[402] والتوكيد8[403] والاستبدال9[404] ويتحرك في سياق التحاور مع التاريخ واللاهوت، ويشير الى ايجابية إيتيقا الإقرار ليس باعتبارها مصدر للفعل بل كأثر للتجربة التي لا يمكن الاستغناء عنها التي تبشر بالأمل والرجاء10[405].

---

[398] Ricœur (Paul), *lecture 3, aux frontières de la philosophie,* Le Seuil, Paris, 1993.pp.83.139.

[399] Voir Lévinas (E), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, édition Martinus Nijhoff, 1974.

[400] ascription

[401] présentification

[402] créance

[403] assertion

[404] substituabilité

[405] Voir Kayombo Bernard Ilungua, *Paul Ricœur : de l'attestation de soi*, édition L'Harmattan, Paris, 2005, 398p.

ما نراهن عليه عند تناول هذه القضية هو الرد على بعض الأطروحات الكارثية التي تبشر بالنهايات وتقرع أجراس الفناء والتمسك بإمكانية البقاء والتحرر من الشقاء عبر التشبث بالأمل في حسن الوجود.

فكيف يعيش المرء تجربة الشهادة؟ وهل يتغير المعنى بتغير الحال في الوضع والمراد من الفعل؟

1- تجربة الشهادة بين السيمونيطقا والهرمينوطيقا:

" لا تشير الشهادة إلى أي شيء آخر عدى نفسها "[406]11

من المعلوم أن الشهادة témoignage في المعنى الديني هي حركة يثبت بها المعتقد إيمانه ويعلنه على العموم وأمام الملأ، أما الإقرارattestation فهو تجربة القول بصحة واقعة وبعبارة أخرى هو علاقة يقيمها شخص معين مع قضية من أجل إنارة العدالة وبالتالي تقديم علامة خارجية وحجة عند التحدث عن شيء معين12[407]. لقد جاء في المعجم الشامل للفلسفة ما يلي:"شهادة : testimony بالأنغليزية و témoignage بالفرنسية وtestionium باللاتينية و Zeugis بالإغريقية . وتفيد الشهادة خبرا قاطعا وقيل إقرار مع علم وثبات يقين وقيل بيان الحق سواء كان عليه أو على غيه، ولهذا شبهت الدلالة في كمال وضوحها بالشهادة. وتقام باللفظ أي أن يقول المخبر الشهادة بلسانه وتكون قسما. ولا يؤمن بالشهادة إلا بعد التمحيص والعثور وفي في مجلس حكم وبقصد إصدار حكم وإذا لم تكن عن يقين تسمى إخبارا عن حسبان وتخمين.والشهود vision في التصوف ضد الجحود ويدل على رؤية الحق وشهود المفصل في المجمل هو رؤية الكثرة في الذات الأحدية وشهود المجمل في المفصل هو رؤية الأحدية في الكثرة"13[408]. فما الفرق بين الشهادة والشاهد؟ ومن يمنح الشاهد صفة الفاعل؟ وماهي العناصر المكونة لفعل الشهادة؟

والحق أن الشاهد Témoin هو أحد العناصر المكونة للعلامة signe عند بيرس إضافة إلى الرمز symbole والأيقونة Icone ويمكن أن يكون فردا أو حدثا متعينا في الزمان والمكان ويتميز بمجاورة الموضوع ويقيم علاقة مباشرة معه ويعمل على تعيين شيء مخصوص إما عن طريق الإرشاد والإشارة إليه أو من خلال تقديم معلومات عنه بالاسم أو التوقيع وضمائر الوصل وإبراز الوجود. بيد أن الشاهد يظل يتراوح بين الحقيقة والخيال ويدل على موضوعه بطريقة بعيدة ويبقى يخص مجال التجربة الخارجية ويحتاج إلى توسط شواهد أخرى وبالتالي تنقسم الشواهد إلى منحدرة وثانوية مثل الشواهد

[406] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, préface de Paul Ricœur, avertissement de Paule Levert, édition Aubier Montaigne, Paris, 1966.p.274.

[407] Godin (Christian) , *Dictionnaire de philosophie*, Fayard / éditions du temps, Paris, 2004.p.1313.

[408] الحنفي (عبد المنعم) ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولى، القاهرة، طبعة ثالثة، 2000.ص.446.

اللغوية وأسماء العلم وأصيلة وجوهرية حينما تتصل مباشرة بموضوعها كما في علم التاريخ14[409]. على هذا النحو تكشف سيمونيطيقا الشهادة عن الدلالات المتنوعة للكلمة وتميط اللّثام عن السياقات المختلفة التي يستعمل فيها هذا المفهوم وتحلل إمكانيات اللّغة العادية في التعبير عن هذه التجربة 15[410]. إن الأطروحة التي يدافع عليها بول ريكور تتمثل في ما يلي: كل فلسفة تعطى معنى إلى تجربة المطلق وتجعل من فكرة المطلق هي شغلها الشاغل تسمى فلسفة شهادة وتفك الشفرة الرمزية لكثافة التجربة. في المستوى الأول يشير بول ريكور إلى المعنى الخبري للمصطلح ويتوقف عند فعل الشهادة بوصفه ضرب من التعلق بما رآه الإنسان واستمع إليه حيث يتحول الشاهد إلى فاعل للفعل وهو الذي رأى وسمع وربط صلة بالحدث. في المستوى الثاني يبحث ريكور في شروط ووضعيات الشهادة وينتهي إلى القول بوجود مسار قانوني خاص بالشهادة وليس مجرد عملية بسيطة ويقسم هذه التجربة إلى حدث وشخص وتشكل صلة حميمية بين الفاعل والوضعية ويشير إلى الدور الاجتماعي للشاهد في المحكمة من أجل تحقيق العدالة وحرصه على تقديم الحجج الكافية والقرائن الضرورية لإثبات صحة دعواه ووجاهة رأيه. في المستوى الثالث يوجد معنى ايتيقي للشهادة يتجلى في ترك الاستعمال المتداول للفظ الشهادة والبحث عن بعد آخر يظهر حينما يتوجه البحث من الحجة والوثيقة نحو الشاهد وفعله وتصبح إشكالية الشاهد مستقلة عن إشكالية الشهادة وتطرح مسألة التفريق بين الشاهد الكاذب والشاهد الحقيقي وبناء على ذلك لا يكون الشاهد من يعلن الشهادة بل من يسرد الأشياء التي رآها وسمع بها وكان وفيا لها ومناسبة لقول الحقيقة16[411]. في المجمل الشهادة بالمعنى المتداول هي فعل التشهد والشهود témoigner حيث يتم التعلق والارتباط بالموضوع المشهود من طرف الشاهد. غير أن الشهادة ليست الإدراك بل العلاقة السردية التي يقيمها الشاهد نفسها مع ماهو مدرك سواء كان حدثا أو موضوعا آخر والشاهد هو القائم بهذا الفعل. بعد ذلك تصبح الشهادة علاقة ثنائية على المستوى التواصلي وقص الحدث على المستوى الوقائعي التاريخي. بهذا المعنى توجد الشهادة في منطقة وسطى بين قرار اتخذته ذات أولى وقبول من ذات أخرى لهذا القرار وإيمان به. على هذا النحو تضع الشهادة نفسها على ذمة الحكم وتظل موضوع تثبت وتحقيق ومجال برهنة وتأييد. اذا كانت شهادات الحواس تتحرك في العرضي والحادث فإن شهادة الوقائع تتحرك ضمن الحكم القضائي . من جهة ثانية المعنى الاصطلاحي يتعلق بالمؤسسة القضائية ويقوم بوظيفة اجتماعية وهي صيانة العدالة بتقديم المحامي أمام القاضي جملة من الحجج في شكل شهادات لرد الاتهام والدفاع عن براءة موكله. وبالتالي يجب أن تتوفر جملة من الشروط والوضعيات لكي تكون الشهادة التي نعطيها أو تمنح لنا وجيهة. ان فعل الشهادة في هذا الإطار هو فعل إقرار يعلنه الشاهد ويكون في شكل حجة نافية أو مثبتة للحدث وقد

409 فاخوري (عادل) ، مصطلح : شاهد ، **الموسوعة الفلسفية العربية** ، إشراف معن زيادة ، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول ، الاصطلاحات والمفاهيم ، ، الطبعة الأولى، 1986. ص.506.

410 Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.110.*

411 Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.116.*

تتجسد في وثيقة أو تسجيل أو سرد قصد التحقق من علاقة شخصية مع المعني ومشاهدة عن كثب للقضية. والحق أن الشهادة تأتي من أجل التمييز بين الخطاب الوصفي والخطاب الإلزامي وذلك بالارتكاز على القرار الصائب والفعل الحسن والدفاع عن المتهم وتبرئة المذنب ومنح الحق للسلطة الشرعية على الردع. هكذا تمثل الشهادة مكونا من مكونات الحكم القضائي وتنتمي إلى قرار العدالة وتشكل جزء من الحجاج ولذلك يجمع منطق الشهادة بين البلاغة والجدل والخطابة والاستدلال والرد والتصور والتصديق والإقناع. غير أن الشهادة تتحرك في إطار خارجي عن الموضوع المشهود عليه وعن الحقيقة المشهود بها وتظل مجرد عنصر مكون للبنية الكلية ومسار عبور بين أمرين ووساطة هشة بين عالمين وهذه الخارجية تضعها في موقف صعب وتعرقل وتعطل إمكانية قيام هرمينوطيقا خاصة بها تسمى هرمينوطيقا الشهادة. لكن إذا حاولنا المرور من الشهادة الحجة إلى الشهادة الفعل والحركة فإننا نحصل على شيء جديد وهو الشاهد الفاعل الذي يتميز عن الشاهد الزور أو الشهادة الحية التي تختلف عن الشهادة الميتة أو المزورة. وبالتالي تكون الشهادة الخاطئة هي الكذب في قلب الشاهد خطئه في سرد الوقائع وتزييفه لحقائق التاريخ ويكون الشاهد الصادق هو العادل في روايته والملزم بجملة من الخصال الايتيقية منها الصدق والوفاء والأمانة والإخلاص والإنصات إلى نداء الضمير المنبعث من أعماق الماضي والوجود المدين للتقاليد.

قد يعيش الشاهد وضعية صعبة وقد تكون حياته ممتحنة بالعناء ولكنه يضحي بنفسه من أجل الحقيقة ويقول كلمته ولو على نفسه ويعلن ما يعتقده على الملأ ويشهد على...ويمنح الشهادة لغيره في كل حالة. بيد أن الشهادة ليست مجرد ممارسة قضائية وفعل قولي يلتزم بالصدق وتكون غايته العدالة بل هي معنى وجود والتزام ايتيقي يكون الغرض منه الارتقاء بالشاهد إلى درجة حارس الوجود وشهيدا من أجل الحق.فهل يجب التخلي عن المقاربة الأنطولوجية للشهادة والتعويل على المنظور الايتيقي للتجربة اللغوية؟ وكيف يمكن وضع هيرمينوطيقا الشهادة بين فكر تأملي لا يبلغ المعرفة المطلقة والإقرار الذاتي لإيتيقا لا تتأسس على أنطولوجيا معلومة؟

2- **مفهوم الشهادة بين الأنطولوجيا والايتيقا:**

" الشهادة الإيتيقية هي وحي révélation وهو ليس البتة معرفة"17[412]

والحق أن فيلسوف الوجود والزمان هو أقل الفلاسفة بالمقارنة مع لفيناس ونابرت وفيخته الذي تصور الشهادة من منظور العلو والخارجية وآيته على ذلك أن العلاقة العامودية هي التي تميز بين فلاسفة الشهادة عن الفلاسفة الذين يجمعون بين شهادة الذات بواسطة الذات والوعي التفكيري أو صوت الضمير.

[412] Lévinas (Emmanuel), *éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo*, librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.p.104.

إن سؤال من؟ الذي طرحه هيدجر في الوجود والزمان هو الضامن لقيام هرمينوطيقا الشهادة بالنسبة إلى الذات عن طريق ذاتها وذلك بالمرور عبر الوجودانيات existentiaux ومن خلال التمييز بين عين الذات Soi والهم On وبعد ذلك بواسطة الجمع بين إشكالية الانشغالSouci وإشكالية عين الذات Soi.

لقد حسم هيدجر الأمر مع الفلسفة التفكيرية حينما تساءل عن المعرفة الضامنة لهذا التخصيص الأنطولوجي للدازاين من جهة كونها انشغالا عيانيا بالذات وتمثل تأويلا أصلانيا لهذا الموجود بناء على ذلك إن " الشهادة على اقتدار الوجود الأصيل يمنحها الوعي ". وان العلاقة العامودية هي التي تحول دون قيام صوت الوعي الأخلاقي بالنداء على الذات من الأعلى وتحدث الاضطراب في تطابق الذات مع ذاتها. بيد أن الإستراتيجية التي اتبعها هيدجر تتمثل في استخراج القوة العليا لأصالة الوعي الأخلاقي دون منحه منزلة التعالي والعمل على اختزال التعالي من جهة المضمون ومن جهة المنادى عليه أي الدازاين. وبالتالي لا يستعين الوجود بأي شيء من العلى لتحديد أصالته في حقيقة وجود الانسان وانما يغلب عليه طابع المحايثة. وتصل فلسفة هيدجر إلى مرتبة الوجود الأصيل لا عن طريق التحليل الفنومينولوجي المتعالي بل من خلال شهادة الدازاين على نفسها بوصفها ظاهرة واقعية لوجودها الأصيل ويحدث ذلك عن طريق نداء بلا صوت موجه مباشرة إليه بلا توسط وينبهه لامكانيات وجوده ويلقي به في العدم ويجعل الانشغال بالذات هذا النداء ممكنا ، غير أن نداء الضمير يكشف عن وجود الدازاين في الذنب وذلك نتيجة التناقض بين وجوده الفعلي المفروض عليه وعزمه على صناعة نمط وجوده بنفسه. يرفض هيدجر أن يكون هذا الذنب أخلاقيا أو دينيا ويمنحه خاصية وجودانية ويرى أن الدازاين هو المنادي والمنادى عليه وأن الضمير ينادي على الدازاين في غمرة ضياعه في العدم وعند وجوده الملقى به لكي يحثه على تحقيق إمكانية وجوده. هكذا لا يقول الوعي شيئا ولا ينبس بكلمة ولا يبعث بأية رسالة ولكنه نداء صامت وتكلم مع عين الذات. كما أن التعالي عند هيدجر ليس تعال عامودي بل تعال أفقي واتجاه مستمر نحو العالم والعدم والمستقبل ، ولقد فقد هذا التعالي المسلمات اللاهوتية والخاصية الدينية وتحول إلى حركة مستمرة نحو إمكانيات الذات في العالم وجعل من الكائن الإنساني بنية معقدة من الممكنات ذات طابع زمني تعمل من أجل شيء منشود. ما يقره الوعي ويشهد به عند هيدجر هو اقتدار الوجود على أن يصير عين ذاته وذلك بالتمييز بين الوجودي والوجوداني وذهاب الوعي إلى ماوراء الخير والشر والسماح للأنطولوجيا الأساسية بخلع الأخلاق عن الوعي وخوض الصراع ضد التفكير القيمي للكانطيين الجدد وخاصة عند ماكس شيلر. على هذا النحو يرفض هيدجر أن منح واقعة النداء قوة اتيقية ويفكر في أنطولوجيا بلا أخلاق ويناقش مسالة الوعي بين الجيد والردىء ويقر بأن الدازاين ينادي نفسه داخل الوعي وأن النداء ينبع من الأنا ولكنه يتجاوزه ويعترف بوجود العلو داخل المحايثة التامة للدازاين مع ذاته. بناء على ذلك الشهادة هي نوع من الفهم ولكنه لا يقبل الرد إلى معرفة بشيء معين وبالتالي هي دعوة مستفزة

للوجود المدين بالقدوم وقرار يتخذه الدازاين بأهمية الانفتاح والتخلص من عبء الضياع وسط الحشود18[413]. من المعلوم أن هيدجر قد اعتبر الصمود résistibilité خاصية لوجود الموجود داخل العالم ويحدد تجارب المقاومة من خلال المنزلة والاتجاه الذي يتخذه الموجود في لقائه بالعالم وإعادة القيام le ré- de résistance عن طريق المواجهة والتضاد contreهي اكتشاف للكيان في العالم لإمكانياته الأنطولوجية ولا يتم التعبير عن المقاومة résistance في لحظة زمنية أو من خلال الكشف عن غريزة أو إرادة بالنسبة إلى عين الذات وإنما تحقق من قبل الدازاين من معنى التواجد في العالم[414]. ما يتم البحث عنه في هذا المقام هو الإمكانية الوجودية المتاحة أمام الدازاين من أجل كينونة الاقتدار الخاص بها من خلال تجربة الشهادة20 [415]. لكن ما يثير الاستغراب أن الشهادة تسمح للدازاين بمساءلة إمكانية وجود هذا الاقتدار على الكينونة وأن تسليط الضوء من قبل المنهج الفنومينولوجي على هذه التجربة يفضي إلى استخلاص أصلها من البناء الأنطولوجي للدازاين. كما أن الإقرار هو الاقتدار الخاص على أن يكون الإنسان عين ذاته وأن يحدد نمط وجوده وأن يطرح بنفسه سؤال المن؟ وأن يقوم بتحوير في الشروط الوجودية التي تتعلق ب الحشد وترك المجال للدازاين بأن يصغي إلى نداء الوعي وأن يرى بوضوح البنية الوجودانية للقرار résolution. هكذا تنتمي الشهادة إلى إشكالية الحقيقة من حيث هي انفتاح ولاإحتجاب تعبر عن أصالة الدازاين ولكنها محرومة من اللقاء بالغير وفارغة من كل تحديد إيتيقي وتوجيه معياري وذلك نتيجة ضياع الذات في غمرة الهم وعدم اكتراث القرار الشخصي بالبنية الجدلية للتجربة الأنطولوجية التي تتكون من النداء والإصغاء. لقد تفطن كارل ياسبرس إلى هذا الخلل وحاول تدارك النقائص بالاشتغال على إظهار الإمكانيات الوجودية على ضوء الأنثربولوجيا الوجودانية وعبّر من جديد على هذه الإشكالية من وجهة نظر تصورات العالم. غير أن فلسفة الشهادة عند نابرت توجد في منطقة وسطى بين فلسفة الشهادة عند كل من ليفناس وهيدجر21[416]. فماهي الاضافات التي أدخلها نابرت في نظرة الذات والتي سمحت ببلورة مفهوم الشهادة؟

من الناحية التاريخية الفلسفية يَعُدُّ جان نابرت (1881-1960) ،الذي أشاد به بول ريكور كأحد الأساتذة الذين تأثر بهم كثيرا، أحد أعظم فلاسفة الإيتيقا في القرن العشرين وتحتوي مختلف أعماله على مفاهيم ومتطلبات فلسفية عالية ويمثل التوكيد الأخلاقي الذي يرتبط بطريقته الوجودية المصطلح المفاتح لنظريته. والحق أن جان نابرت ينتمي الى تيار الفلسفة التأملية الذي يشترك مع الكانطية الجديدة وخاصة أرنست كاسرر في مواصلته المقاربة الأنثربولوجية للذات ونصص على العلو وأولوية الإثبات الأصلي والتطابق

[413] Voir Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, Traduit par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986.

[414] Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, op.cit, pp.261-262.

[415] Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, op.cit, p.323.

[416] Voir Yasihuko Sugimura, pour une philosophie de temoignage : Ricœur et Heidegger autour de l'idée de l'attestation (Bezeugung), in *Etudes théologiques et religieuses*, 2005, N°4, Tome 80, pages 483 à 498.

بين الوعي التجريبي والحركة الروحية التي تكونه من الداخل وتعرف مسار تخليص الحرية من الأغلال22[417]. لقد أحدث نابرت قطيعة ايتيقية مع الأنطولوجيا في كتابه الأول " عناصر من أجل ايتيقا "1943 وقطيعة ابستيمولوجية في كتابه الثاني غير المكتمل "رغبة الإله" الذي دشن فيه الطريق نحو تشكيل فلسفة الشهادة وآمن بوجود العلاقة العامودية داخل عين الذات وعدم قابلية الخارجية للاختزال إلى المطلق الذي يتضمن المسافة التي تفصل بين الذوات وبين أشكال الوعي وفسح المجال لوظيفة المبادرة في إتمام تجربة الفعل23[418]. على هذا الأساس يبدو أن مفهوم الإثبات الأصلي affirmation originale يقود مباشرة الى عرض كامل لتجربة المطلق ويصف تجربة باطنية بشكل محض تعبر فيها الذات عن قدرتها على تحديدها ذاتها دون الحاجة إلى علامات خارجية وتنتقل بعد ذلك إلى بيان التجربة الايجابية عن المطلق بالشهادة على القوة النامية التي تغذيها[419]. بناء على ذلك ترفض الفلسفة التفكيرية كل أنطولوجيا تهتم بالمطلق وتبرهن على وجود كائن متعال وتتعمق في الحركة المحايثة للوعي مع اصطدامها بعسر تبرير الشر وكشفها لبس التجارب الحدية. على هذا النحو يبحث نابرت عن منابع تبجيل المطلق في كل وعي ويعثر عليها في التفكير في اللاّمشروط التاريخي والروعة الأخلاقية التي تبرز حينما يتصدى المرء لوجود الشر ويندرج ضمن الدائرة الايتيقية25[420]. لقد برهن نابرت على أن منابت التفكير عديدة ومتنوعة لا تقبل الاختزال والرد إلى بعضها البعض وبرهن على حاجة الإنسان إلى الإيتيقا نتيجة فشل الإجراء المتعالي الذي قام به كانط في عقلنة تجارب الانفعالية والإحساس والإخفاق والذنب والإثم والثأر واستند إلى الاحتجاج على الأفعال القاسية والعنيفة واللاّمبررة واللاّمقاسة وفق معايير الوعي الأخلاقي والقيم الأكسيولوجية الثابتة لكي ينقد علو الوعي المطلق26[421]. لعل تضاعف الشر وفقدان العالم ينابيعه الروحية والحصول المجاني على البؤس والعذاب يعسر من قدرة الوعي على التخلص من الإثم والتخفيف من المعاناة ويعطل مشروع الإحياء والانبعاث والإثبات الأصلي[422]. كما يمنع المرء من الشهادة أمام المطلق ويشل الإرادة ويحول دون الحصول على الراحة من العلو والخارجية وما يسمح للمرء هو قياس الفرق الكبير بين الوجود الخاص ووجود الشاهدين على المطلق. لقد سعى نابرت من خلال الاهتمام بمبحث اللاّمبرر injustifiable إلى تجذير الشهادة على المطلق ماوراء المعايير الأخلاقية وحيث يتعذر

[417] Voir Pierron Jean Philipe, De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique de témoignage, in *Recherches des sciences religieuses, année* 2003-3, Tome 91, pages 435 à 459.

[418] Voir Nabert (Jean), *éléments pour une éthique*, édition PUF, Paris, 1943. Réédition Aubier Montaigne, Paris, 1962.

[419] Voir Etienne Jaques, Affirmation Absolue et vie morale chez Jean Nabert, in *Revue Théologique du Louvain,* année 1978,9-2,pp166-175.

[420] Voir Nabert (Jean), *l'expérience intérieure de la liberté*, *et autres essais de la philosophie morale,* édition PUF, Paris, 1994.

[421] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.90.*

[422] Voir Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.

على المرء قياس درجات الحيرة التي سببها اكتساح الشر لعمق الطبيعة البشرية وتعثر مقاربات التبرير أمام انعدام اليقين بإمكانية البدء بالتجديد والانبعاث والإصلاح. في الواقع لا تتأسس الإيتيقا على قيم الروعة والجلالة بل على وظيفة العناية التي يتولى القيام بها الآخر وبالتواصل الفعلي والخاص مع الحركة المجانية لوعي آخر وشهادة حركات أشكال الوعي المتعددة على المطلق28[423]. من هذا المنظور يتحرك فيلسوف الشهادة ضمن الأسلوب الشرطي : لا شيء يمنع من التوكيد بأن... ويميز بين فكرة الإله وإشكالية الإلهي Divin وذلك بحذف تحديدات الإلهي عن كل ذات أصيلة تستند إلى محمولات إلهية وخاصة فكرة الوجود الضروري المستقل عن الحركة التي يتابع من خلالها الوعي فهمه لذاته ويعمل على الربط بين اللاأدرية النهائية والرغبة في الإله ويرفض التيولوجيا الطبيعية العاجزة عن المصالحة بين أحادية univocité الوجود بالنسبة للإله و ابهامية equivocité أحواله المتنوعة والارتياب من تعدد محمولاته29[424]. من هذا المنطلق إن الإضافة التي قدمها نابرت للفلسفة التفكيرية هي أن الرغبة في الإله هي متحدة ومطابقة مع الرغبة في فهم عين الذات من خلال انبثاق وعي بالذات متدارك ماهو كائن وما كان ومبررا ذاته دون أن ينفذ صبره من إمكانية الخلاص30[425] . غير أن التناقض يظهر للعيان بين حركة التفكير وعجز الوعي عن التساوي مع ذاته والتخلي عن فكرة كائن في ذاته ولذلك ينفي نابرت وجود ثنائية هي الإثبات الأصلي وفكر اللاّمحدود ويرى أن الأمر يتعلق بتفكير الفكر في ذاته وارتقائه إلى مرتبة الوعي بالذات والتواصل مع اللاّمحدود31[426]. إن فكرة الرغبة في الإله تسمح بالإبقاء على مكان فارغ في الذهن عند بداية المسار والتقدم نحو الإله بدل الانطلاق منه وتسلم بإمكانية وجود الإلهي دون اله ولكنها تقر في النهاية باله غير متموضع وغير مفهوم. هذا الاله هو اللامحدود وهو ثمرة حصول تطابق بين ما يجنيه الله من الذات مع ما تجنيه الذات من الله. بعد ذلك إن معيارية الإلهي هي الاتجاه الثاني الذي يسلكه نابرت من أجل تطوير أفكاره حول الإلهي حيث يبين فيه أن الإلهي ليس محمولا لكائن وإنما خاصية أكسيولوجية ووظيفة قبلية وحركة لصيقة بالتفكير ترغب في الخلاص والتبرير وتمثل مكانا مفضلا للفاعلية المعيارية التي يحكم فيها التفكير التأملي على فكرة الإله32[427]. هكذا تكون مهمة معيارية الإلهي هي النظر في المسار التأملي والتطهير من الخرافات والأوهام التي أحاطت بفكرة الإله والتمييز بين الشهادات وتقوم بتقديم المعيار الذي يميز بين المطلق وظهور المطلق. لقد مثلت ميتافيزيقا الشهادة وهرمينوطيقا المطلق نواة الرحى في فلسفة نابرت33[428] وجعلها تتحرك ضمن معيارية الإلهي وغير

[423] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.9.
[424] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.9.
[425] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.10.
[426] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.11.
[427] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.11.
[428] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.pp.7-15.

مفصولة على العلو والخارجية وتفرق بين المطلقات الزائفة وتشهد على مطلقات حقيقية وتسمح للإنسان ليس بالحكم على الإله من خلال الأفكار التي يحملها البشر عن الآلهة وإنما من خلال المبدأ الإلهي الذي يخترق الحركة التأسيسية للوعي ويتجذر في الطبيعة البشرية كفطرة سليمة34[429]. إن الانطلاق من الإلهي والذهاب نحو الإله الذي لا يكون غير قابل للتبرير مثل الشر وكلي القدرة بل متوافق مع وجود العالم مثل الإله التراجدي عند الإغريق غير مطالب بالتنظيم العقلاني للقوى العنيفة والمتمردة. والحق أن الإلهي متضمن في الحركة التأسيسية للوعي التي تحكم على الأفكار التي يحملها الناس عن الله وترتكز هذه الوظيفة القبلية على اعتراف بالسببية الروحانية كحافز باطني لا يتم النفاذ إليها عبر التفكير وتسمح بالتخلص من الانشغالات الأنانية بالذات وتسمح بتدشين حركة لامتناهية من استعادة الحرية35 [430]. إذا كانت فكرة الإله فكرة معيارية فأن التمييز بين الإله والإلهي يعود إلينا فنحن بواسطة الوعي نحكم عن الإلهي ونتقل من الأخلاق إلى مقاربات في التبرير توجد ما وراء المعايير وبالقرب من المعيارية الايتيقية. إن الغرض من ذلك هو محاولة دراسة اللاّمبرر والوعي المحض بالذات ومعالجة الشر الجذري وجعل معيارية الإلهي فكرا معياريا ماوراء المعايير يمنع التجربة الأخلاقية من تبرير اللجوء إلى حيلة العنف. ان التفكير في معيارية الإلهي يعني الدخول إلى منطقة بلا إحداثيات ولا تقبل التنسيق والتنظيم وتوجد فوق اللاّثوابت وتتخطى معايير الوعي وتسمح للتفكير الأخلاقي بأن يلتقي بالتفكير الجمالي والنظر من فوق.

يعود ريكور إلى نظام المحبة معتبر إياه من نظام مغاير وقصد معرفة كيفية تجاوز معيارية الإلهي للنزعة الأخلاقية moralisme دون السقوط في اللاّمقال ineffable واثبات اللاّمثبت incoordonnable لكنه يتفادى إحداث وقيعة بين الوعي بالذات من جهة أولى وفكر اللاّمتناهي inconditionné من جهة ثانية36[431]. ان معيارية الإلهي وفهم الشهادات هما نفس الأمر إذ يمكن للتفكير أن يذهب إلى أبعد من الحركات والكائنات التي تشهد على الإلهي وتفصل بين العقل والإيمان وينخرط في تجربة بشرية تقوم بتطهير الوعي بالذات وتدمج التفكير في الذات ضمن تأويل العلامات والرموز والمؤشرات التي ظهرت على مسرح التاريخ البشري. بناء على ذلك لا يحرز التفكير الميتافيزيقي في البعد الإلهي أي تقدم في اتجاه الإله سوى بضمان ترابط دائم بين معيارية الإلهي والتمييز بين الشهادات وعبر شخصنة المطلق الإلهي والاختيار الحر الانساني عبر الوعي بما يوجد خارج القانون ويرمز إلى كل الكائنات الأخرى من غير أن يكون الكائن الكلي واللاّمتناهي للتيولوجيا التقليدية. حقيق بمعيارية الإلهي أن تنتبه إلى حياة الإله ونمو الوعي بالإله بدل الحديث عن فكرة الإله وتجليات الإلهي ويجدر بها أن تعطي معنى جديد وأكثر عمقا وانفتاحا للإلهي خارج إطار وصاية الأمثلة والرموز. غير أن ريكور يكشف عن وجود علاقة دائرية بين

[429] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.263-380.

[430] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.12.

[431] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.13.

المعيارية والتمييز بين الشهادات اذ لكي يحكم الوعي على الإلهي يجب أن يترك المبادأة للحدث ولكي يميز بين أشكال الإلهي يجب أن يمارس التفكير الدقيق. ان تجربة تجلّي المقدس في التاريخ غير محددة وان ظهور الإلهي بالنسبة للوعي هو أمر غير متوقع وان شهادات عن المطلق هي من الأمور التي يتعذر إرجاعها إلى إحداثيات وان الإلهي هو ما لا يمكن تعييره. توجد علاقة قرابة بين ميل الوعي نحو تاليه المعلن عن الإلهي وبين خصائص السببية الروحانية التي تتقدم على الفكرة المحضة للإلهي ولكن تظهر صعوبة التأليف بين فكرة قبلية للإلهي وتجربة حادثة. بطبيعة الحال لا يبحث جان نابرت عن شهادات زائفة عن المطلق وإنما يقر بالتاريخية والحدثية الجذرية وينتصر إلى العلاقة التكاملية بين الشهادة والمعيارية ويفضل الاستعمال العملي للكلمة ويرفض الاستعمال الشائع لها. والحق أن "الشهادة هي من حركة إلى حركة بمعنى أنها لا تنفصل فيها الحركة الأولى عن الحركة الثانية، وليست البتة علاقة بين حركة منفصلة مع حركة منفصلة وإنما تتكون من العلاقة بين الحركتين"37.[432] علاوة على ذلك تتحول الشهادة إلى واجب سري للوجود وحسن استقبال لأنواع من الفعال وأشكال من الحياة وأبعاد وجود تتحدث عن المطلق وتعبر عن تطابق رغبة الإله ورغبة فهم الذات والتضحية من أجل المطلق وعن تطابق الوعي التجريبي والإثبات الأصلي الذي يسكنه وتنهل من الأحكام المطبقة القادمة من تاريخ الفكر.
وبالتالي ينتج عن ذلك أن كل شهادة هي الإعلان عن إقرار وتوكيد ورفع لاحتجاج وتولد الشهادة من حضور لدى المطلق من قبل الذات ولكنها تظل في وضعية مسار وتنمو حسب الأحوال. إذ يوجد شهود زور عن آلهة مزورة ويوجد شهود حقيقيون عن اله حقيقي ومطلق لا يحتاج إلى برهنة تثبت وجوده على الطريقة التقليدية عند ديكارت وهيجل وإنما يحتاج إلى رغبة وتضحية على طريقة فيخته38[433]. كما يختلف نابرت عن لفيناس في مستوى رفضه الإبقاء على العلو والخارجية ضمن إطار معرفة الغير ويقر بأن العلو يتحرك ضمن التفكير والخارجية ضمن الشهادة بالرغم من التعارض القائم بين التفكير واستقبال العلامات عن طريق المخيلة وبين الشهادة التي تغمر الحياة والمثال الذي يكتفي بتوضيح القانون الإلهي.

في هذا الإطار يظهر التفكير كمبادأة باطنية وتعمق في الفهم يستعمل الفهم المطبق على الشهادات لكي يشهد على حضور الإلهي ويتفق تأويل العلامات مع فهم الذات ويحصل نمو وتقدم في مستوى التفكير39[434]. لا يقدر التفكير على بلوغ عمق الشهادات من حيث هي أحداث واقعية ولذلك يضطر نابرت إلى الاستنجاد مجددا بالشهادة على الشهادات خارج تجربة التفكير وبالتالي يحصل على شهادة مضاعفة أو مزدوجة وبالتالي يجب التمييز بين الشهادات الأولى على الأفعال الواقعية والشهادات الثانية على الشهادات الأولى. اللافت للنظر أن نابرت يسمي الشهادات الأولى شهادة مطلقة عن المطلق ويرى أن هذا

[432] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .p.274.
[433] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.93.*
[434] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.14.

المطلق ينتظر أن يكون مفهوما من قبل شاهد على أنه شهادة على الإلهي ويسمي هذه الإرادة برغبة الإله في شهادة الشاهد40[435]. بعد ذلك يظهر نابرت البنية الحوارية للشهادة ويفرق بين حركة الشهادة وسرد الشهادة ويشير إلى إعطاء أحد المتحاورين علامة على المطلق دون أن يرغب ودون أن يقدر على معرفته بشكل تام وواضح بينما يقوم المتحاور المقابل بتأويل الشهادة من جهة كونها علامة على المطلق دون التمكن من استيفائه41 [436]. من المعلوم أن الله عند نابرت يرغب في فهم عين ذاته بشكل تام من خلال بلوغ الإنسان درجة شهادة مطلقة عن المطلق وذلك بأن يمنح الوعي التفكيري شهادة ثانية عن الشهادة الأولى وبذلك تتأثر معيارية الإلهي بميتافيزيقا الشهادة وعودتها إلى التفكير والسماح بولادة حركة محضة من الإثبات الأصلي affirmation originale وتجعل من التفكير درجة ثالثة من الشهادة الباطنية التي تنبثق من زرع الشهادة داخل تجربة الشهادة بالمطلق عن المطلق في معيارية الإلهي critériologie du divin 42[437]. إذا كانت الشهادة متحركة من وضع إلى آخر فإن ما تشهد عليه وما تكتشفه ما تتثبت منه ليس يقينا اعتقاديا وماهية جوهرانية وإنما حركة الفكر وحدثان المعنى والتصديق الذي يرافق كل حكم ومشاهدة للحقيقة43[438]. هكذا تكشف الشهادة عن هرمينوطيقا المطلق التي تشتغل على الاعتقاد الواثق وتطرح الحجة التجريبية والمعرفة الاستدلالية وتحول الإيتيقا إلى حاضنة للتفكير ومحاولة تبرير حدوث الشر كظاهرة لاتبررinjustifiable والذهاب بالأحياء إلى أبعد من مجرد حصول التطابق بين الوعي التجريبي والإثبات الأصلي ومعاجلة السببية غير الطاهرة وفهم ظاهرة الخطيئة والإثم والذنب عبر تجديد جذري للذات44[439]. ان " هذا التقدم ، لو أردنا، هو تقدم بالنسبة للفلسفة في حد ذاتها بقيامها بنفي الكائن الضروري نحو معيارية الإلهي لكي تقود في تمييز الشهادة. لكن أثناء هذا التقدم لا يلغي التفكير أي واحدة من الخطوات السابقة إذ ترافق معيارية الإلهي خطوة بعد أخرى هذا الرجوع إلى الشهادة مثلما يرافق ضرب فلسفة الحركة التفكيرية في فلسفة الكائن الضروري خطوة بعد أخرى معيارية الإلهي"45[440].

هكذا تتكون الرغبة في الإله من حركة تذهب من الرغبة نحو التعلق بفهم الذات إلى معيارية الإلهي إلى شخصنة للمطلق بواسطة الشهادة. لكن ألسنا أمام انفعالية الوجود؟ هل تقدمت هرمينوطيقا الشهادة نابرت بشكل فعلي في اتجاه الخارجية؟ وهل حافظ الإقرار على منزلته الابستيمولوجية ؟ وألم ينقد مفاهيم القصدية والتمثيل والوعي الأخلاقي؟ أليست هرمينوطيقا الشهادة عند جان نابرت هي مجرد فلسفة تفكير تعطي الأولوية للإنية على الغيرية وتضع مقولات العلو والخارجية والعامودية ضمن دائرة الآخر؟ كيف

[435] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.95.*

[436] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.323-324.

[437] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.94.*

[438] Voir *Jean Nabert : l'affirmation éthique,* sous la direction de Stéphane Robillard et Frédéric Worm, édition Beauchesne, Paris, 2010.370p.

[439] Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.pp.1-40

[440] Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.pp.1-40

استثمر لفيناس الجمع الذي قام به نابرت بين الإيتيقا وهرمينوطيقا الشهادة ؟ وهل يمكن أن تنفصل هرمينوطيقا الشهادة عن قضية التبرير؟ وما الداعي التي جعله يحاول التخلي عن فنومينولوجيا هوسرل؟

المسألة الأساسية في الايتيقا عند ليفيناس هو أنها تجد نقطة انطلاقاتها ومصدر تجذرها في فنومنولوجيا هوسرل ولكنها ما تلبث أن تغادرها وتقوم معها بقطيعة حاسمة وتعود الى الاقرار من حيث هو الفضاء الايتيقي الذي يسمح لها بنقد التراث الفلسفي الأخلاقوي وبلوغ الجذرية46[441]. الجدير بالملاحظة أن لفظ شهادة témoignage غائب تماما عن نص لفيناس47[442] بل هو مهمش ومغطى أمام الحضور اللافت لمفاهيم أخرى على غرار الاستبدال substitution والوجه والغيرية والمجاورة والتكليف assignation ومجد اللاّنهائي والعلو والخارجية بالرغم من تعريفه للشهادة كوحدة العلو والخارجية. لقد كانت الضريبة التي دفعها لفيناس عند اقترابه من نزعة نابرت الإيتيقية هي القطيعة مع هيدجر وتأسيس الإيتيقا خارج الحقل الأنطولوجي والقول ببنائية الواحد من أجل الآخر عند تحمل الذات مسؤولية الآخر48[443].
لقد وضع عمونيال لفيناس مسألة نسيان الآخر مكان نسيان الوجود عند هيدجر ونقد الوعي القصدي والتثميل والإظهار manifestation وجعل مفاهيم القرب proximité وتحمل المسؤولية assignation à la responsabilité. ولقد بيّن أن الأنطولوجيا تمثل عقبة أمام فعل الظهور وأمام كل فعل يقوم بتنظيم الذات والعالم المتجلي وتقلل من شأن الوجه ومملكة الظهور وأوضح بأن الايتيقا تبدأ من ذاتها دون تحضير أنطولوجي49[444]. كما يقطع لفيناس مع فلسفة الوعي التي ظلت مقولة الهوية محور اهتمامها ويحرص على استكمال النظر في مسألة ثبت الهوية بواسطة طرح ما يعرضه الوعي حينما يطرح نفسه وما يضيع من فعل القول في المَقِيل dit ويقترح تشييد الهوية الهووية على تحميل الذات مسؤولية الآخر وعلى الأشخاص وليس بالوعي الأشياء50[445]. هذا التأكيد على تعريف الهوية بواسطة المقيل في فعل القول Dire يجمع بين فلاسفة الوعي وفلاسفة الوجود وذلك لتقاسمهم الحداثة في الفلسفة ونظرهم إلى الوعي كبداية المعنى ووسيلة الذات للسيطرة عليه. كما تساعد العلاقة الاتيقية مع الآخر على الخروج من عزلة الكائن والقبول بالاله كدلالة إيتيقية والتعامل بمسؤولية وعدالة مع الغير واحترام الوجه كشهادة على اللانهائي دون الوقوع في الحقيقة كتمثل أو إدراك للمطلق والاكتفاء بتوكيد مجد اللانهائي الذي يمجد نفسه. ان العلاقة مع اللاناهي ليست من قبيل إظهار المحتجب وكشف المطابق مع المعطى بل هي السماح بظهور الغير في تكتمه ولامرئيته والتخلي عن الفكر القصدي وكل تعامل بالمفاهيم

[441] Voir Plante Maxime, les sources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne, in *Revue philosophique de Louvain,* Tome 113, N°4, novembre 2015, pages599 à 618

[442] Voir Lévinas (Emmanuel), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, édition Martinus Nijhoff, 1974.

[443] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.97.*

[444] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.97.*

[445] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.98.*

والمواضيع والقضايا. لقد ترك لفيناس الفلسفة تتمفصل في مجال مغاير للوعي وطرح جانبا كل المزاعم كبرياء الوعي واتبع استراتيجيتين جديدتين تتعلق بالعزم على جعل فعل القول يكف عن الهيمنة على مجالات المقيل51[446]. على هذا النحو يجيب فعل القول وفق إستراتيجية أولى على ما تعرض له من هيمنة من طرف المقيل وبالتالي تتحرك الشهادة في النهاية ضمن اللاّأصل والأثر الذي لا أدري أين هو وضمن انتصار اللانهائي والتراجع إلى الكائن هنا en-deçà. أما الإستراتيجية الثانية فتقوم على تراكم التعبيرات التي تضلل الفكر المشترك والتي توقعنا في الخلط بين المسؤولية وخارجية المطالب الذي أتعهد بها تجاه خارجية الآخر. ان إنكار الذات يبرز عند ليفيناس في تأكيد الوجود من أجل الآخر وتحميل المسؤولية للذات تجاه الآخر وتحمل المعاناة التي يسببها لها خطأ الآخر واتهاماته والتحلي بالصبر على أشكال الأذى التي تصدر عنه52[447]. بناء على ذلك يؤدي تقاطع الاستراتيجيتين إلى الإقرار بأن الإنية في انفعاليتها وبلا هوية أصلية هي فارغة وأن المسؤولية تجاه الآخر هي مطب إيتيقي حاسم لإظهار العالم المشترك واحترام إنسانية الإنسان الآخر. إذا كانت عين الذات هي المكان الذي يتحمل فيه الأنا اللقاء بالآخرين ويلتقي هو نفسه بالحرية فإن الشهادة هي عكس اليقين وتتحقق ضمن نمط الحقيقة الذي يتم عرضه ذاتيا وذلك بتفادي كذب المبدأ ووهم الأصل. كما يثبت ليفيناس مسؤولية الذات أمام الآخر ويفند الذات المنصهرة في الوجود والذات الخادمة للنسق والذات المتكلمة التي يغطي فيها المقيل فعل القول ويرى أن الوساطات الداخلية تنقذ الذات من الذوبان في الوجود. يستعمل ليفيناس قاموس إيتيقي متكون من مصطلحات المسؤولية والفريد وما لا يقبل التعويض والاستحالة ويعمل على مواجهة فلسفة الحياد عن طريق تثمين الذاتية والفرد في ماوراء الكائن ويكشف عن تعارض الشهادة مع يقين التمثيل الذي يحتوي على اليقين الذاتي وظهور كل الموجودات 53[448]. اللافت للنظر أن التعويل على الشهادة يفقد الخطاب الفلسفي منزلته الإبستيمولوجية ويمنحه الاختلاط بعناصر دينية على غرار العلو والخارجية والسمع والإلهام والوفاء والاصطفاء والنبوة ومجد اللاّنهائي. أما عدم جدية تأسيس لاهوت سالب أو مثبت يضع لفيناس السرد واللاّاحتجاب جنبا إلى جنب ويقوم بالحبك ويقر بأن المرء يشهد علو مجد اللانهائي وخارجية الاندراج ضمن المسؤولية ويرسم حدا يتوقف فيه. هكذا يصبح الله ما لا يسكت ولا يبتلع فعل قوله ولذلك يجب نفيه بعدم قوله وتركه ضمن اللاّمسمى. وبالتالي لا توجد شهادة إلا حول اللانهائي بينما الحقيقة ليست تمثيلا وبداهة وإنما أثر trace يسمى شهادة. وكان ضريبة مغادرة أرض الذاتية نقض مسألة الهوية ونقد الوعي القصدي والحقيقة كتمثيل وبداهة وان الإستراتيجية الجيدة التي يتحرك ضمنها لفيناس تدور حول فتح الباب إلى الكائن هنا وترك الخاطب للصوت الذي يتردد ويتكرر ، وبالتالي إن التكرار récurrence هو الصوت الذي يعاد

[446] Voir Levinas (Emmanuel), *Totalité et Infini*, *essai sur l'extériorité*, troisième édition Nijhoff, La haye, 1968.

[447] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.100.*

[448] Voir Lévinas (Emmanuel), *éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo*, op. cit .pp.99-107.

في رجع صداه[449]. هكذا تساعد الشهادةُ الإنسانَ على تحمل مسؤوليته إزاء ما لا يمكن قبوله inadmissible في إطار ايتيقا بلا أنطولوجيا وتسمح بتلاقي الإقرار الذاتي attestation de soi ومجد المطلق gloire de l'absolu وتعمل على تفحص الأنا عن طريق آلية النقض والشهادة بوجود أفعال أخرى وأشكال مغايرة للحياة55 [450]. فماذا يحصل للشهادة عندما نقوم بعرضها على المخبر التحليلي الذي يشتغل عليه السرد التاريخي؟

3- تاريخ الشهادة بين السرد والإلزام:

" إن شهادة عين الذات هي دائما شهادة الذات القادرة على فعل الوعد"56[451]

في إطار ابستيمولوجيا المعرفة التاريخية وضع ريكور الشهادة جنبا إلى جنب مع الأرشيف والوثيقة لكي يبين طبيعة المرحلة الوثائقية التي تمر بها الذاكرة المؤرشفة ويحدد مهمة المؤرخ في عملية كتابة التاريخ. بناء على ذلك يعتبر ريكور تقديم الشهادة من طرف الشاهد مرورا من المكان إلى الزمان ومن الشكل إلى المضمون ومن الماضي إلى الحاضر ومن حقل المشافهة والفرض والتخييل إلى حقل الكتابة والتدوين ويدعو الشاهد إلى الالتزام عند شهادته بالصراحة وقول الحقيقة كماهي ومحاكاة الأحداث الماضية 57[452]. لكي نتأكد بأنفسنا بأن شيئا معينا قد حدث بالفعل في مكان ما وفي زمن ما فإننا لا نملك أفضل من الشهادة ولا حيلة لنا سوى استدعاء أحد الذين كان من الحاضرين وشاهد بأم عيينه ما جرى قصد طلب الرواية منه. بعد ذلك يكشف ريكور عن النقص المبدئي في الوثوق بالشهادة ويحذر من اللجوء إلى شاهد وحيد وبشكل أساسي خاصة عندما تمتصها كتلة من الوثائق الأخرى ولما يتم العبور بها خارج دائرة الأرشيف ولا تخضع إلى تثبت علمي وتدخل المنطقة النقدية بإجراء مواجهة قاسية بين مختلف الشهادات والوثائق. هكذا تعتبر الشهادة منجم الذاكرة ومولدة للتاريخ وتقوم بتسجيل الزمان الكوني في التجربة الحية للزمان المعيش وتساعد على الاستعادة والاسترجاع والاستئناف والاستذكار والعلاج وتوسيع دائرة الفهم المتجدد. إن التعويل على شاهد العيان يتيح امكانية مقاومة التفسير والتمثيل المتعلق بكتابة التاريخ ومن تدارك النقص الذي يعاني منه عملية الوضع في الأرشيف وحالة الجمود وعملية الدفن التي تتعرض لها الأحداث الحية ومعرفة الظروف الاجتماعية والأحوال النفسية للإقرار الشخصي وتدوين التاريخ عبر التفكير المتأني. في الواقع الشهادة ليست تسجيلا إخباريا ولا أرشفة وثائقية ولكنها استشارة تجاه الماضي ورفع

[449] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.103.*

[450] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.105.*

[451] Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricœur : de l'attestation du soi*, éditions L'Harmattan, Paris, 2004, p.359 .

[452] ريكور (بول)، **الذاكرة ، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، الدار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، طبعة أولى، 2009.صص.223-224.

دعوى قصد التحري والتثبت وتمثيل للماضي عن طريق قصة وإدلاء برأي وفن للسرد عبر أساليب حجاجية وطرق بلاغية. لكن إلى أي يمكن الوثوق بالشهادة؟ وما الدليل الذي يمكن العودة إليه للإقرار بعدم أهلية شهادة بشكل عام؟ هل تتنزل الممارسة اليومية للشهادة في الحديث العادي في السياق الذي تتنزل فيه نظرية الفعل والهوية ؟

والحق أن علم التاريخ يعتمد على اختبار الشهادات قصد إصدار مجموعة من الأحكام واختيار النماذج والبت في النزعات ويستعمل هذه الأحكام في عمليات ثبت الهوية الثقافية لجماعة سياسية وبناء علاقات اجتماعية. كما تتكون الشهادة بماهي قصة ذاتية عن حدث وقع في الماضي من جملة من العناصر والشروط التالية:

- التأكيد على حقيقة وقوع الحدث موضع الرواية والمصادقة على الخبر بالوثوق في الشخص الشاهد.

-عدم انفصال الشاهد عن الموضوع وتشابك التأكيد على حقيقة وقوع الحدث مع التسمية الذاتية للشخص الشاهد.

- البنية الحوارية للشهادة تبرز حينما الشاهد يقيم مع غيره وضعا حواريا ويطلب من شخص ثالث بأن يصدق بشهادته.

- الاشتباه في حقيقة الشهادة يفتح الباب أمام الظنون ويحول الأمر الى موضع جدل وفضاء للسجال بين العديد من الشهود وهو ما يطعم عملية نقد الشهادة.

- تقوية صدقية الشهادة والوثوق بها يحتاج إلى إضافة تطعيم أخلاقي الشخص الشاهد وذلك للمحافظة على الشهادة بواسطة الوفاء بالوعد باعتباره فعل خطاب يعين الذاتية ويستمر في الزمان ويحافظ على الكلمة.

- تساهم الشهادة بوصفها مؤسسة اجتماعية في تدعيم الأمن العام وذلك عبر نشر الثقة والصدق بين الفاعلين الاجتماعيين وعبر تثبيت الاستعداد للشهادة والانتقال من السرد إلى الالتزام أمام المحكمة.

إن " ما يجعل المؤسسة تقوم هو أولا استقرارية الشهادة الراضية بأن تتكرر ثم بعد ذلك مساهمة الوثوق بكل شهادة في تأكيد علاقة اجتماعية تقوم على الثقة بكلمة الغير وتمتد إلى كل التبادلات والعقود والتحالفات"58[453]. لكن لماذا يوجد شهود تاريخيين محل ثقة واتفاق ويساهم إقرارهم الشخصي في توطيد الأمن اللغوي للمجتمع ويوجد شهود معزولين ومحل إنكار دائم ولا يلاقون من يستمع إلى رواياتهم

[453] ريكور (بول)، **الذاكرة ، التاريخ، النسيان**،مصدر مذكور، ص.250.

ويصغي إليهم؟ ألا يتم إحالة الشهادات غير المعترف بها إلى الأرشيف؟ وألا تتحول إلى مجرد وثائق تخبر عن الماضي ؟

والحق أن الشهادة عند بول ريكور هي تجربة سردية بالضرورة تعبر عن نهاية العنف وبداية الخطاب وتعمل على إيقاف مرض النسيان وتقوم بتشغيل الذاكرة خدمة للتاريخ ودعوة للذات للاندراج في العالم.اللافت للنظر أن لحظة الشهادة هي نقطة يتكثف فيها الرمز وتمثل لحظة تلاقي شعرية السرد مع الخطاب الديني ويخرج فيها الجديد من رحم القديم مثلما يولد الحي من الميت ويعلن السرد على أن الناس مازال لهم يقصونه على بعضهم ومازالت من التجارب ما يتقاسمونها ويطلعون غيرهم عليها ويطلبون آرائهم. إن تسمية الله بواسطة النصوص الدينية هي التي تميز العنصر الديني عن الشعري داخل التجربة الدينية وتحيل إلى السلطة الشعرية للتخيل وتحصر شيئية النص في رغبة الإصغاء إلى نداء الله والعيون مفتوحة. إن تسمية الله تكون عن طريق إسناد صفات العلم والمقدرة والحياة والخلق إليه والمماثلة بين ذاته والكينونة ولكن وضع الدين ضمن حدود العقل واعتماد المعرفة بواسطة المفاهيم كفيل بأن يجعل فكرة الله مجرد وهم متعالي ويدرج الألوهية والقداسة والخلاص من المغالطات والنقائض التي يصطدم بها نقد العقل. كما يعود ريكور إلى رامساي59[454] في "اللغة الدينية" وخاصة جمعه بين تجربتي الالتزام الكلي بتعاليم الدين والتخلي العبثي عنه ويقوم بتحليل الكلام الديني في بعده الإستعاري ويستخرج الأخروي من الإنجازي والأدبي. من هذا المنطلق تساعد اللغة الدينية على توجيه الفعل البشري نحو الأصلح وتحقق الخلاص بواسطة الآثار ومنح مقدرة هامة إلى عين الذات وتحطم كلية المشروع الإنساني الذي يرغب في قولبة التجارب القصوى و ويحاول دمج الوضعية الأنثربولوجية في نسق مغلق من الأحكام والمعايير المطلقة60[455]. من المعلوم أن اللغة الدينية تعيد وصف التجربة البشرية في كليتها وتكشف عن البعد المقدس للتجربة البشرية المشتركة وعن مظاهر الخلق والفرح والألم والكارثة التي تخترق النظر والعمل على السواء. علاوة على ذلك تؤمن اللغة الدينية فهما أصيلا للوجود الإنساني وتعيد توجيه الحياة بواسطة تعبيرات قصوى تطابق الوضعيات الحدية وتتخطى الهوة التي تفصل البعد العمودي عن البعد الأفقي وتنحت صورة جديدة عن الكلي الآخر الذي تمثله النزعة الأخروية ما بعد الطبيعية في العمارة الإنسانية المحررة. علاوة على ذلك يحمل المعنى الديني للشهادة بعدا جديدا لا يمكن التعامل معه إلا بالاستعمال الدنيوي للكلمة وينقسم الى أربع دلالات: الدلالة الأولى هي أن الشهادة تعطى للجميع والشاهد هو كل من يرسل وليس كل من يتم اختياره لذلك منذ البدء فحسب. أما الدلالة الثانية هي أن الشاهد لا يشهد على وقائع معزولة وحادثة وإنما على المعنى الجذري والشامل للتجربة البشرية وهذا ما أقرته شهادات الأنبياء جميعا

[454] Voir Ramsey (a.l.), *Religious Language*. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londres, 1957.

[455] Ricœur (Paul), *l'Herméneutique biblique*, « Paraboles et prédications », édition du Cerf, Paris, 2000, p.234.

منذ آدم إلى محمد عليهما السلام. في حين أن الدلالة الثالثة هي موجهة نحو الإعلان والتبليغ والانتشار والتحشيد وتتحول إلى رسالة تبشيرية لكل الناس ولذلك يعلن عن شعب معين عن الشهادة أمام الله من أجل خلاص جميع الشعوب الأخرى. الدلالة الرابعة للشهادة تتمثل في كونها شعيرة تتضمن التزاما كليا من قبل الشاهد لا فقط على مستوى الكلمات بإطلاق الوعود بل ترجمة الأقوال إلى أفعال ومواقف والتضحية بالنفس والقبول بالمخاطرة بالحياة والسير على الحدود61 [456]. اللافت للنظر أن الوظيفة الدنيوية للشهادة هي تكملة ومواصلة للوظيفة الرسالية وذلك لأن الشاهد هو من يضع نفسه في خدمة الله ويعمل من أجل رضاه بإخلاص وتفاني ومن خلال العمل الصالح وأداء الفرائض. على خلاف ذلك لا يكتسي الطابع القانوني للشهادة أهمية بالغة أمام الشهادة بالمعنى التاريخي. فهل هذا يعني أن الحرص على توثيق الحقيقة التاريخية هو أهم من صيانة القضاء لمبدأ العدالة السياسية؟

خاتمة :

"الهرمينوطيقا دون شهادة هي مهددة بالتراجع إلى ما لانهاية ، داخل منظورية ليس لها بدء ولا إنتهاء"62[457].

مقتضى الأمر أن فلسفة الشهادة عند بول ريكور هي تلك التي تجعل من قضية الشهادة مشكلا رئيسيا وتعالج مسألة المطلق بوصفها مسألة دالة وقضية ذات معنى وتربط بين البحث عن فكرة المطلق وتجربة المطلق في كثافته دون الاعتماد على وسائط ودون الاشتغال على أمثلة أو رموز وعلامات تشير إليه. لقد لم يكتفي ريكور بجعل الشهادة مشكلا تاريخيا أو قضية قانونية وإنما حولها إلى مشكل فلسفي واعترف بفضل جان نابرت عليه حينما بلور "ميتافيزيقا الشهادة وهرمينوطيقا المطلق" في كتابه " رغبة الإله"63[458]. لكن هل فلسفة الشهادة صارت ممكنة الآن؟ الى أي حد تقدر الهرمينوطيقا الفلسفية من فهم معنى الشهادة؟

لا يمكن لفلسفة الشهادة أن تكون في شكل ميتافيزيقا المطلق ولا في صورة فلسفة تفكيرية تبحث عن الثابت في اللاّمبرر والأحداث العرضية والوقائع الجزئية بل تتمثل فلسفة الشهادة في تلاقي الهرمينوطيقا والتأويل وتعمل على الجمع بين حركة الوعي بالذات في توجهه نحو ذاته وحركة الفهم التاريخي للعلامات التي يقدمها المطلق عن نفسه والتي هي الآثار الملموسة التي يتعرف بواسطتها الوعي على ذاته64[459]. ان الشهادة المطلقة هي التعرف على المطلق من خلال الظاهرة والانتباه إلى الإلهي Divin في الإنساني

[456] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,pp.118.119.*

[457] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.130.*

[458] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.313-327.

[459] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.129.*

والبحث في الإلهي عن معنى العالم وإن هرمينوطيقا المطلق تعتمد على الخوض في التجارب مابعد الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية للمطلق وتمر من الإلهي إلى الله وذلك بالتغلب على الشر وفهم التناهي. لقد تراوحت هرمينوطيقا الشهادة عند ريكور بين المجاهرة بالإيمان وسرد الوقائع التي تسذكر قصة الخلق والبدء الأول والثاني والخوض في الآثار والعلامات الأخروية eschatologique وفق رؤية أبوكاليبسية.

والحق أن هرمينوطيقا الشهادة يشقها اتجاهان : الأول هو التفسير التاريخي للمطلق والثاني هو تفسير الذات لذاته من خلال معيارية الالهي. يترتب عن ذلك أن مفهوم الشهادة من وجهة نظر تفسير الكتاب المقدس يمتلك معنيين: المعنى الأول هو منح شيئا معينا للتأويل عبر الإظهار والتجلي والبيان والتوضيح، والمعنى الثاني هو النداء التي توجهه الشهادة على التأويل وخاصة حينما يعلن المطلق عن نفسه الآن وهنا بشكل مباشر وفوري وراهن ويشكل تجربة حضور ويطلب أن يتم تأويله ، وبالتالي تكون هذه المباشراتية للمطلق الأصل الذي لا يمكن تجاوزه وتسمح بدوائر من التأويلات اللاّمتناهية ويتحول التأويل الى تفسير لعدة شهادات وتوقف الشهادة حركة التأويل ويظهر الظهور الذاتي للمطلق حدا للاتناهي التفكير. والحق أن جدل المعنى والحدث يخترق الشهادة وينتهي بانصهار قطب المجاهرة بالإيمان مع القطب السردي وتبرز التوترات بين نظام الحكم وطبيعة الحركة وبين الشفوي والمكتوب وبين البروز والتأثر وتعمل الجدلية وفق عدة ترددات بين الصدق والكذب وبين الوفاء والخيانة وبين النفي والإثبات. إذ ما يهم هنا هو الرجوع عند تأويل الشهادة إلى البنية الجدلية الأولية بين الشاهد والمشهود والاستفادة من الفاعلية النقدية للتخلص من الأوهام وتفادي الوقوع في وضعيات منتجة لأوهام جديدة واستثمار جدلية الأشياء المرئية والمقروءة واستعداد الشاهد للتضحية بنفسه في سبيل إنقاذ الآخر واختيار التضحية بالذات65[460]. بيد أن المسألة لا تتوقف عند سرد يقوم به الشاهد لما يراه ولا تقتصر على تطبيق عبر ممارسات وإقرار بالتجربة بل تتعدى ذلك إلى نوع من الإلهام والتصديق بالقلب والوجدان ولا يتوقف عند شهادة المطلق بل يتعدى ذلك نحو شهادة مطلقة عن المطلق وذلك بالسماح للمطلق بأن ينتج المعنى خارج إطار الحجج الأنطولوجية على وجود الله وبالصعود بالوعي بالذات عن طريق التفكير والأخلاق نحو الإثبات الأصلي. في الواقع لا تذهب الشهادة أبعد من الحركة الباطنية للفكر ولا تعبر عن نفسها في الخارج وإنما هي كل ما يفعله الأنا بنفسه في الداخل عبر تجربة محايثة وتأمل في اللاّمشروط ولقاء بالعلامات التي تسمح بتجلي المطلق. إن الشهادة هي مبدأ ايتيقي وتجربة تأملية تسمح بالحضور أمام الهائل وإبداء الإعجاب بالرائع وتعتمد على الخيال الخلاّق لإبراز المواءمة بين أنماط الوجود ومثل الفكر وإضفاء صفة المطلق على لحظة تاريخية. في الواقع يسعى ريكور من خلال تقاطع بين فنومينولوجيا هوسرل والنقد الكانطي إلى تجاوز التأويل المثالي للظواهر والأخذ بعين الاعتبار رُسُوَّهَا في عمق الوجود، ويهدف من خلال هذا المشروع إلى

[460] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.130.*

الكشف عن طريق ثالث لا يعيد كل الواقع إلى وعي مثالي ولا يحل الظواهر في فلسفة الوجود. وسيقوم ريكور استجواب مثل هذا النهج من العلاقة بين التفكير في الرد الفنومينولوجي منذ 1950 وتثمين مصطلح الاقرار منذ 1990 وسيسمح هذا الارتباط الحميم بين الفكر والوجود من الكشف عن القيمة الابستيمولوجية والانطولوجية للاقرار والتشكيك في الأساس الذي قامت عليه الفنومينولوجيا ورسم حدودها بعد المنعطف التحليلي66[461]. لقد أقام ريكور تمييزا بين المعنى المتداول لكلمة شهادة والمعنى الاصطلاحي الذي يوفره التحليل الدلالي وحاول تفسير الشهادة على ضوء التراث اللاهوتي والكتاب المقدس وايجاد تعريف نبوئي تبليغي وجعل من الهرمينوطيقا الفلسفية للشهادة تهتم الزوج المفهومي الإثبات الأصلي والشهادة من حيث هي تأويل. كما يوجد اختلاف كبير بين هرمينوطيقا الشهادة عند ريكور ونابرت والمعرفة المطلقة الموروثة عن هيجل وذلك للطابع النسبي المتغير للأولى ومنحها للمعنى والعلومية المثالية التي تدعيها الثانية وتعالي المعنى، ويصعب ايجاد تضايف ووحدة بين الحكم التاريخي والوعي بالذات في فلسفة تفكرية للإثبات الأصلي. حقيق بتأويل الشهادة عند ريكور أن يظل من جهة الحكم احتماليا ونسبيا والسبب هو أنه لا ينتمي إلى ميدان المعرفة بواسطة المواضيع وإنما يتحرك ضمن أروقة التفكير ويستمد معاييره من وظائف الوعي ويرتبط بالإثبات الأصلي ومعيارية الإلهي ويسمح بظهور المطلق عينه وقدرته عن التعبير على ذاته. في نهاية المطاف يقر ريكور بأن هرمينوطيقا الشهادة من طبيعة إشكالية تكون في ذات الوقت من كلية من جهة المعنى وتاريخية من جهة الحكم ويميزها عن المعرفة المطلقة وذلك لاندراجها ضمن الهرمينوطيقا الفلسفية واستحالة وضع معيارية الإلهي ضمن نسق مغلق وعدم قدرة الوعي على الإحاطة بالعلامات. ان ما يجمع بين الشهادات المتنوعة هو قرابة من جهة العائلة وليس هوية من حيث الماهية وذلك بسبب تغير المضمون الذي تنقله في كل مرة والحدث التاريخي للعلامات الدالة عليها وتغير الشهود في كل عصر. بيد أن هرمينوطيقا الشهادة تعاني من أزمة ناتجة عن تناهي الوعي البشري واستحالة بلوغ التفكير في الذات المطلق وعن الهوة التي تفصل بين نظام الحكم وطبيعة الحركة وبين التصورات الفلسفية للمفهوم والتمثلات الدينية للتجربة وبين العلاقة التي تمنح شيئا معينا للتأويل والعلاقة التي تقوم باستدعاء التأويل67[462]. في نهاية المطاف ليس الأمل مقولة هامشية في سياق الدين في حدود مجرد العقل عند كانط ولذلك عمل ريكور على ربطه بتحرير الطيبة الأصلية للإنسان في إطار ممكنات الاقتدار التي يسددها ضد أشكال الشر والعنف، وبذلك تظل هرمينوطيقا الشهادة متعلقة بمعالجة المفارقة التي يثرها تقبل الأمل وانتظار الرجاء والتي تصاغ كما يلي: كيف يمكن الجمع

[461] Voir Chiara Pavan, la réduction qui mène à l'ontologie, les implications de l'attestation chez Paul Ricoeur, in *Revue philosophique du Louvain, Tome 113, N°1, février 2015,pages 105 à 143.*

[462] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.138.*

بين باطنية الإثبات الأصلي وخارجية الحركات والكائنات التي تشهد على المطلق؟ ماهي الشروط اللازمة للتكلم قصصيا عن الأمل؟ وكيف مكنته الفلسفة المعاصرة من إعادة النظر في كل شيء؟

الإحالات والهوامش:

---

[1] Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013. p440

[2] *Les Notions philosophiques,* dictionnaire 2, éditions PUF, Paris, 1990.p.2565.

[3] Ricœur (Paul), *lecture 3, aux frontières de la philosophie,* Le Seuil, Paris, 1993.pp.83.139.

[4] Voir Lévinas (E), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, édition Martinus Nijhoff, 1974.

[5] ascription

[6] présentification

[7] créance

[8] assertion

[9] substituabilité

[10] Voir Kayombo Bernard Ilungua, *Paul Ricœur : de l'attestation de soi*, édition L'Harmattan, Paris, 2005, 398p.

[11] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, préface de Paul Ricœur, avertissement de Paule Levert, édition Aubier Montaigne, Paris, 1966.p.274.

[12] Godin (Christian) , *Dictionnaire de philosophie*, Fayard / éditions du temps, Paris, 2004.p.1313.

[13] الحنفي (عبد المنعم) ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولى، القاهرة، طبعة ثالثة، 2000.ص.446.

[14] فاخوري (عادل) ، مصطلح : شاهد ، **الموسوعة الفلسفية العربية** ، إشراف معن زيادة ، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول ، الاصطلاحات والمفاهيم ، ، الطبعة الأولى، 1986. ص.506.

[15] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.110.*

[16] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.116.*

[17] Lévinas (Emmanuel), *éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo*, librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.p.104.

[18] Voir Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, Traduit par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986.

[19] Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, op.cit, pp.261-262.

[20] Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, op.cit, p.323.

[21] Voir Yasihuko Sugimura, pour une philosophie de temoignage : Ricœur et Heidegger autour de l'idée de l'attestation (Bezeugung), in *Etudes théologiques et religieuses*, 2005, N°4, Tome 80, pages 483 à 498.

[22] Voir Pierron Jean Philipe, De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique de témoignage, in *Recherches des sciences religieuses, année* 2003-3, Tome 91, pages 435 à 459.

[23] Voir Nabert (Jean), *éléments pour une éthique*, édition PUF, Paris, 1943. Réédition Aubier Montaigne, Paris, 1962.

[24] Voir Etienne Jaques, Affirmation Absolue et vie morale chez Jean Nabert, in *Revue Théologique du Louvain*, année 1978,9-2,pp166-175.

[25] Voir Nabert (Jean), *l'expérience intérieure de la liberté, et autres essais de la philosophie morale*, édition PUF, Paris, 1994.

[26] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.90.*

[27] Voir Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.

[28] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.9.

[29] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.9.

[30] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.10.

[31] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.11.

[32] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.11.

[33] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.pp.7-15.

[34] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.263-380.

[35] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.12.

[36] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.13.

[37] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .p.274.

[38] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.93.*

[39] Paul Ricœur, préface de livre de Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit.p.14.

[40] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.95.*

[41] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.323-324.

[42] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.94.*

[43] Voir *Jean Nabert : l'affirmation éthique,* sous la direction de Stéphane Robillard et Frédéric Worm, édition Beauchesne, Paris, 2010.370p.

[44] Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.pp.1-40

[45] Nabert (Jean), *essai sur le mal,* chapitre premier : l'injustifiable, édition PUF, Paris, 1955.pp.1-40

[46] Voir Plante Maxime, les sources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne, in *Revue philosophique de Louvain,* Tome 113, N°4, novembre 2015, pages599 à 618

[47] Voir Lévinas (Emmanuel), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence,* édition Martinus Nijhoff, 1974.

[48] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.97.*

[49] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.97.*

[50] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.98.*

[51] Voir Levinas (Emmanuel), *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, troisième édition Nijhoff, La haye, 1968.

[52] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.100.*

[53] Voir Lévinas (Emmanuel), *éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo,* op. cit .pp.99-107.

[54] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.103.*

[55] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit, p.105.*

[56] Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricœur : de l'attestation du soi*, éditions L'Harmattan, Paris, 2004, p.359 .

[57] ريكور (بول)، **الذاكرة ، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، الدار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، طبعة أولى، 2009.صص.223-224.

[58] ريكور (بول)، **الذاكرة ، التاريخ، النسيان**،مصدر مذكور، ص.250.

[59] Voir Ramsey (a.I.), *Religious Language*. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londres, 1957.

[60] Ricœur (Paul), *l'Herméneutique biblique*, « Paraboles et prédications », édition du Cerf, Paris, 2000, p.234.

[61] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,pp.118.119.*

[62] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.130.*

[63] Nabert (Jean), *le désir de dieu*, op.cit .pp.313-327.

[64] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.129.*

[65] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.130.*

[66] Voir Chiara Pavan, la réduction qui mène à l'ontologie, les implications de l'attestation chez Paul Ricoeur, in *Revue philosophique du Louvain, Tome 113, N°1, février 2015,pages 105 à 143.*

[67] Ricœur (Paul), *lecture 3, op.cit,p.138.*

المصادر والمراجع:

باللسان العربي:

ريكور (بول)، **الذاكرة ، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، الدار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، طبعة أولى، 2009.

الحنفي (عبد المنعم) ، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 2000.

فاخوري (عادل) ، مصطلح : شاهد ، **الموسوعة الفلسفية العربية** ، إشراف معن زيادة ، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول ، الاصطلاحات والمفاهيم ، ، الطبعة الأولى، 1986.

باللسان الفرنسي:

Ricœur (Paul), *l'anthropologie philosophique, écrits et conférences* 3, édition du seuil, Paris, 2013.

Ricœur (Paul), *lecture 3, aux frontières de la philosophie*, Le Seuil, Paris, 1993.

Ricœur (Paul), *l'Herméneutique biblique*, « Paraboles et prédications », édition du Cerf, Paris, 2000,

Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricœur : de l'attestation du soi*, éditions L'Harmattan, Paris, 2005,

Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, Traduit par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986.

Godin (Christian) , *Dictionnaire de philosophie*, Fayard / editions du temps, Paris, 2004.

Levinas (Emmanuel), *Totalité et Infini*, édition Nijhoff, La haye, 1961.
Lévinas (E), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, édition Martinus Nijhoff, 1974.
Nabert (Jean), *essai sur le mal*, édition PUF, Paris, 1955.

Nabert (Jean), *le désir de dieu*, préface de Paul Ricœur, avertissement de Paule Levert, édition Aubier Montaigne, Paris, 1966.

Les Notions philosophiques, dictionnaire 2, éditions PUF, Paris, 1990.

Ramsey (a.I.), *Religious Language*. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londres, 1957.

Etudes théologiques et religieuses, 2005, N°4, Tome 80,

Revue Théologique du Louvain, Année 1978,9-2,

Revue philosophique du Louvain, Tome 113, N°1, février 2015.

Recherches des sciences religieuses, année 2003-3, Tome 91,

خاتمة الكتاب

"لماذا يجب على هذه الفلسفة أن تنكر على كل أسلافها مكسب القطيعة والتجديد التي تخص بها نفسها؟ إن اللحظة قد حلت ، حسب ما يبدو لي، لمنع السهولة واليسر الذي أصبح كسل الفكر، وللاحتفاظ في كلمة واحدة- الميتافيزيقا- بكل الفكر الغربي"[463]

في نهاية المطاف أوجد بول ريكور للفلسفة منزلة مرموقة بين صلابة العلوم الدقيقة وسيلان العلوم الانسانية ودعم أصالة الكينونة وسط الرياح العدمية والريبية ومنح الذات التماسك ضد موجات التفكيك والتصدع وأسعف الحياة لكي تقاوم التصحر والانحباس وضاعف من قيمة الفعل في ظل الهشاشة والاستقالة وساهم في قيام فلسفة الطب دون أن يكون طبيبا وأفاد الحكم القضائي دون أن يصعد الى مرتبة القاضي وغاص في بحر الأحداث التاريخية دون أن يتحول الى مؤرخ.

بول ريكور هو الفيلسوف الفرنسي الأقل شهرة من جيل دولوز وميشيل فوكو ولكن عمله الضخم يحتض القرن العشرين كله وهو من الكتاب الكثر هوسا بالنص ولكنه يتعالى على كل التيارات.

[463] ريكور بول، **الاستعارة الحية**، ترجمة محمد الولي ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طبعة 2016، ص480.

لقد انتقد الماركسية والبنيوية ومر بكل شيء تقريبا وترك حوله عملا قيما وتناول قضايا الارادة والتأويل والنص والتاريخ والسرد والفعل والاستعارة والشر والهوية والعادل والايتيقا والنسيان والذاكرة والايديولوجيا واليوتوبيا والاعتراف والصفح والمصالحة والحياة والحكمة العملية.

لقد كان ريكور يعرف كيف يضع فكره في مسائل انسانية يدور حولها اجماع مثل العدالة والفعل والحريات والحقوق والتسامح والعفو وكان ينشر أفكاره ويشرحها ويسمح بالاستفادة منها جيدا.

لقد لعبت علاقته بالعالم دورا أساسيا في علاقته بالنصوص بحيث أثرت علاقته الاشكالية مع العالم المأساوي الذي عاش فيه على علاقته التأويلية الوجودية بالنصوص التي اشتغل عليها وأثمر ذلك ارتقائه من مجرد أستاذ كلاسيكي في الفلسفة الى فيلسوف للفعل وقد ساعده ذلك على أن يعلم الناس طرائق التحرر الشخصي والجماعي من الشر والانتقال من الذنب الى الاقتدار.

تتميز فلسفته بالانفتاح واللااكتمال والاغتناء والوفرة فهو يتحدث الى الجميع ويتحاور مع الكل ويوجه قراءاته لكل العصور وليس مغلقا على أي نظام بل يجعل من فكره مستقرا للشك الفلسفي ويمنح المفاهيم حياة والنسق تاريخا ويربط بلوغ الفيلسوف النضج بالقدرة على التساؤل المستمر.

لقد اعتبر ريكور السياسة مهمة جدا في حياة الأفراد والشعوب واعتقد أنه من خلال السياسي يملك المرء القدرة على أن يكون ما يريد ويصيح المواطن حرا وذلك بغزو السلطة وممارستها.

لقد أوجد ريكور العديد من النظريات انصبت بصورة أو بأخرى في الفهم الذاتي لعدد من المحاور في الفلسفة على غرار نظرية المعرفة والابستيمولوجيا والهرمينوطيقا والفنومينولوجيا والايتيقا والفلسفة الاجتماعية وسعى جاهدا الى اعادة تعريف المصطلحات التقليدية مثل الحقيقة والعقلانية والواقعية والأخلاق والسياسة والذات والتاريخ والوعي والتي تعرضت الى مراجعة في الأسس التي دشنها أقطاب الظنة وهم نيتشه ماركس وفرويد ووسعتها مدرسة فرانكفورت عن طريق هوركايمر وأدرنو وبينامين وماركوز وجذرتها مدرسة 68 عبر فوكو ودولوز ودريدا.

اذا كان بول ريكور و**ميشيل فوكو** هما فيلسوفين مختلفين ولهما فكرين بقيا غريبين عن بعضهما البعض فهل يمكن أن نجمع بينهما اليوم؟ اذا كان ذلك الجمع ممكنا فبأي وجه وعلى أي شاكلة؟ بأي معنى تجوز المقارنة بينهما؟ وهل نجري محادثة خيالية بينهما أم محاورتهما معا ممكنة؟ ماهي نقاط الاختلاف الجذرية التي تجعل أي محاولة للتقريب والجمع بين فوكو وريكور ممتنعة؟ أليس ثمة علاقة قرابة في الفلسفة الفرنسية والقارية ومن جهة التاريخ والذات والتأويل والسلطة؟

ألم يهتما بكتابة تحولات الثقافة الغربية من البدايات الى البعديات واعتنيا بسرد عين الذات غيرا؟

فوكو فيلسوف الخارج باطلاق يترحل في البراري ويخترق المركز قاصدا عقلنة التخوم والتجرؤ على المحظور ويعزم على معاقبة المراقبة ومساعدة الخطاب من الافلات من النظام وفتح فضاء التجربة لكي تتكلم اللغة من خلال الصمت ويستمد العقل مصادرة من فوضى جنونه ولاوعيه. في حين أن ريكور فيلسوف جدي يعشق التبويب والتصنيف والتنظيم ويهتم بالمقولات والتوسط والتأليف ويطارد المعنى على عتبات الوجود في العالم ويحول النص الى شاشة رمزية يقرأ من خلالها الذات ويقف عند مفارقات السياسة لكي يميز في الفعل بين اللاعنف والفعل غير العنيف.

هذه عينات من الفوارق الكبيرة بين من وَقَّعَ أركيولوجيا المعرفة وغاص في العوالم المجهرية للسلطة ومن عزف سمفونية الأبدية للاقرار وسلك طريقا طويلا ووعرا وحاور جل المعارف، لكن ذلك البون الشاسع لن يمنع **هرمينوطيقا الذات** من أن تكون الحقل المعرفي الذي يزرع فيه الفيلسوفان الفرنسيان بذور الارادة والاقتدار والتحرر درء للهشاشة وانتصار على الطبع والعادة.

الاشتغال العميق على **اللغة** من جهة البنية والتكوين والاحالة والتدلال والمرجع والسياق والقصد هو مدار نظر تنافسا فيه المفكران دون كلل أو ملل وأنجزا حوله الكثير من التدقيقات والتحقيقات وترتب عنه قيام فلسفة لغة بمعنى دقيق للكلمة خارج الأطر الرسمية للمنظومة المعرفية السائدة.

كما أن مبحث **التاريخ** والزمان في وقوع الأحداث ومتابعة السيلان ولعبة الذاكرة والنسيان في حالته المرضية ووضعها السوي والبحث عن شروط الاتصال بالموروث وامكانيات الانفصال عن التقليد والحرص على التملك والاسترجاع والاستذكار هي من المهمات المتفق عليها بينهما.

لقد استشكل الاثنان قوة **السلطة** وقسوة القانون وبطش العدالة وفتنة الحكم ونفوذ الدولة ومركزية القرار وفتشا عن فضاءات عامة لزرع الحق وتيسير المشاركة واتاحة الفرص أمام الفاعلين الاجتماعيين للتأثير والتغيير والتجذير وراهنا على سياسة الحياة وتدبير المدينة بحكمة الإيتيقا.

بقي **نقد الايديولوجيا** هو النقطة المشتركة الأبرز بينهما من حيث دلالتها على الصعيد المعرفي والقيمي وتأثيرتها التنويرية الكبيرة على الساحة الفلسفية وتبعاتها على المستوى النقاش العمومي والتفطن الى أهمية اليوتوبيا في صناعة المستقبل وتقوية الأحلام ودرجات الأمل بالحياة الجيدة.

من ناحية ثانية يقف **جيل دولوز** في مناطق مغايرة وبعيدة عن المناطق التي يرتادها بول ريكور، فقد فضّل فيلسوف الاختلاف ألف سطح من المعنى وطارد الفكرة بين طيات الأثر واختص في فن استنطاق المسلمات وأعادة تعريف الفلسفة من حيث هي خلق المفاهيم وحاول ايجاد صورة جديدة للفكر ودفع الفن الى المجد واحتفل بالحياة حيث هي محررة من الأسر ونطق بلسان الكائن.

بينما بول ريكور هو فيلسوف الحوار المتمدن وفارس الخطابة الجديدة والباحث باستمرار عن التعقل الرصين وطرائق اصابة الحد الأوسط ومؤثر الحكمة العملية والذاكرة السعيدة ومعالج النزاعات الشديدة والجراحات العميقة للتاريخ بالغفران والتسامح وبالانتصار للاعتراف المتبادل.

لعل التقريب بينهما يبدو من حيث الظاهر مستحيلا وربما يكون مطلبا منهجيا شديد العسر ولكن الاستنجاد بكاشفي الأقنعة فريدريك نيتشه والتحليل النفسي والماركسية في تضادها مع الامبريالية قد يذلل العراقيل ويزيح الموانع ويشيد تناظر بينهما يكونان جنبا الى جنب في جبهة واحدة ضد الآلة الجهنمية الراغبة والنسقية الكليانية التي تقتل الحي وتجن المعنى وتجفف منابت الانساني. أما المقارنة بين **جاك دريدا** وبول ريكور فهو من الأمور المتاحة بالنظر للجو الوظيفي المشترك الذي حصل بينهما وللنقاش الذي تم حول بعض المسائل مثل الاستعارة والردود التي جرت بينهما في جملة من المقالات وفي بعض الفصول من مؤلفاتهما وحول الكتابة والقراءة والأثر والضيافة. بيد أن استسهال اللقاء بينهما قد يخفي وعورة المسالك والمتهات التي قد يقع فيها الفكر المتجه الى كبد الحقيقة والراغب باستمرار في التخلص من مهالك السلطة ومكائد المصلحة وفخاخ التاريخ. ليس من المتاح ايجاد تفاهم بين فيلسوفين توجد بينهما طبقات من سوء تفاهم حول مفاتيح الأبواب المغلقة وأسرار الحقول المتروكة وكلاهما يبارز الآخر بمقوده النظري ومعوله التطبيقي ويعده النموذج الأنجع والأسلوب الأجمل ويعيب على غيره داء الحول في التنظير والعرج في المسير.

ما أبعد التفكيك عن التأويل والاختلاف عن الهوية والأثر عن التأليف والبطاقة البريدية عن السرد وما أشكل على القراءة سوى الالتباس المتأتي من اللامعنى والمعنى المضاد واللامرئي واللاعقل وما أرجأ الغفران والمصالحة سوى ما لا يمكن نسيانه وما لا يتعذر التنازل عنه ولا يقبل الصفح.

من المرجح أن الفنومينولوجيا من حيث هي النقطة التي يشترك فيها المختلفان قد أخصعت هي الأخرى للكثير من التطعيم والتحوير ولم تعد فلسفة أولى كما مارسها أدموند هوسرل في ذهابه الى المطالب ايهاها ومن المنطقي ألا يتم التعويل عليها في مطلب ابرام الصلح الفلسفي بينهما.

فهل يمكن للايتيقا من حيث هي انسانية الانسان الآخر أن تجعل من الاستعارة الحية مسلكية وجودية للتعايش المشترك بين منطق التعدد والمغايرة وأسلوب المواءمة والوساطة والتوحيد. من الجهة المقابلة أجرى ريكور حوارا شيقا مع الفلسفة الألمانية ممثلة في كانط وهيجل وهوسرل وفيبر وهيدجر وغادامير وهابرماس وشمل هذا الحوار نقاط القوة التي تتميز بها هذه الفلسفة في علاقة بالتراث والتقاليد ومنهجيات التفسير والتأويل والفهم وفي مجال نقدها للعلوم الطبيعية وتقنيات القراءة والكتابة والرمز ودفعت به الى التشبع بالعقلانية والانسانية والتاريخية والجمالية. بيد أن الاستفادة الكبيرة التي أيقظتها من تقوقعه القاري

هي التي حصلت له مع المنعطف التحليلي واتصاله بعدد من فلاسفة العالم الحر واكتشافه نظريات علمية ومقاربات تطبيقية تتميز بوضوح الاستدلال والقدرة على البناء وانفتاح السرد وابداعية الخيال ومرونة الايديولوجيا وخصوبة اللغة وتتراوح بين التحليلي والتركيبي والتداولي والدلالي وتضم فريجه وأوستين وسيرل ودافيدسن ورزلوز وكواين وستراوزن وتحاول تشييد نظرية الفعل من خلال نظرية الكلام وبناء منظومة قيم عبر حساب المصالح وتتحرك في مناخ فكري يضم مقولات الافتراضي والرقمي والعرفاني.

لقد قدمت الفلسفة التحليلية لبول ريكور العدة المنهجية اللازمة لكي يعيد قراءة عدد من أقطاب الفلسفة القارية ويحقق طموحه في استعادة التراث الرمزي والافلات من قبضة هيجل ورغبته في التغلب على هيدجر عن الاعتناء بالمعقولية العلمية وتطعيمها بالمعنى وترميم الذات المتصدعة ورأب الصدع بين الفردي والكوني والتلويح بالمصالحة عبر الوساطة الرمزية والسردية. لكن أنى للنسق الهيجلي ما بعد كانطي أن يحقق المضيافية الفلسفية مع ناقد كانطي ما بعد هيجلي؟ ألا يمكن لباروخ سبينوزا بدل مارتن هيدجر أن يكون وجهتهما المقصودة لبناء أنطولوجيا عينية؟ فكيف يمكن الاستفادة من فلسفة ريكور على الصعيد العربي والانساني؟ وبالأخص كيف يمكن استعمال مواقفه النقدية وابداعاته في المجال السياسي؟

الفهرست:

عنوان الكتاب: **فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات**

الاهداء

التصدير

مقدمة الكتاب

الفصل الأول: **فنومينولوجيا الذات بين الوعي بالعالم والوجود مع الغير**

الفصل الثاني: **المنهج التأويلي والفلسفة الهرمينوطيقية بين غادامير وريكور**

الفصل الثالث: **سطوة الاستعارة الحية ومولد الابتكار الدلالي**

الفصل الرابع: **الأدوار الاجتماعية للمخيال في الفلسفة السردية**

الفصل الخامس: **الحدث التاريخي بين القصص الأدبي والسرد الفلسفي**

الفصل السادس: **مغامرات العلمنة بين الإيمان الديني والمعرفة الفلسفية**

الفصل السابع: **سياسة الوعود بين إنصاف العدالة وتبادل الاعتراف**

الفصل الثامن: **البيوإيتيقا بين علم البيولوجيا وفلسفة الحياة**

الفصل التاسع: **التجديد الإيتيقي بين هيدجر وليفيناس وريكور**

الفصل العاشر: **اسكاتولوجيا الأمل بين ميتافيزيقا الشهادة وأنطولوجيا الإقرار**

خاتمة الكتاب

الفهرست: