

كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص فلسفة عامة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة عامة

العنوان

الانثروبولوجيا الفلسفية عند بول ريكور

إشراف الأستاذ:

مراد قواسمي

إعداد الطالبة:

خديجة لعباسي

لجنة المناقشة

رئيس الجلسة

مشرفا ومقررا

مناقشا

أ/د لخضر حموم

أ/د مراد قواسمي

أ/د ميلود العربي

السنة الجامعية: 2020/2019

محتويات البحث

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة

الفصل الأول: الانسان كوجود في العالم.

المبحث الأول: اللغة والبحث عن المعنى.

المبحث الثاني: الارادة والفعالية.

الفصل الثاني: الانسان كوجود مع الآخر.

المبحث الأول: السلطة السياسية والأخلاق.

المبحث الثاني: لاهوت الكلمة.

الفصل الثالث: الانسان مع الآخر في العالم.

المبحث الأول: الذاكرة الفردية والذاكرة الاجتماعية.

المبحث الثاني: الاعتراف.

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع.

المصطلحات باللغة الفرنسية.

إهداء

إلى الوالدين الكريمين، وإلى إخوتي الأعزاء.

إلى كل من يريد أن يهدى له هذا العمل.

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير والامتنان الكبير للأستاذ المشرف "مراد قواسمي" على كل ما قدمه لي من أجل إنجاز واطمام هذا العمل.. شكراً.

كما أقدم شكري إلى كل الأساتذة، وإلى السادة الاساتذة أعضاء لجنة المناقشة.

مقدمة

مقدمة

اهتمت الانثروبولوجيا الفلسفية منذ البداية بالإنسان، وهذا من أجل رفع نسبة معرفتنا به، لأنه لطالما أحيطت به العديد من علامات الاستفهام، وبما ان انسانيته لم تتربع على مجال واحد من مجالات الواقع المعاش، اتسعت لتضم كل من السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فإن دراسة الأنثروبوس هي محاولة البحث عن حقيقة الانسان، عن ما يميزنا نحن البشر عن غيرنا من الكائنات، لم تكن ستصل الفلسفة والانثروبولوجيا كل على حدة لما توصلت إليه الأنثروبولوجيا الفلسفية، التي لم تنظر إلى "الانسان" وحيدا بل مُجتمعاً، داخل "العالم"، وفي "الواقع"، اضافة الى ذلك هو داخل التاريخ، وروي عن حياته الكثير.

وقد حظي الانسان المعاصر باهتمام الفلاسفة الذين حاولوا توضيح هويته الحقيقية، في ظل تأزم حالته، وتعذر فهمه لذاته وعالمه، من هؤلاء الفلاسفة الفرنسي "بول ريكور"، من أبرز مفكري وفلاسفة هذه الحقبة، بأنثروبولوجيا فلسفية كمحاولة للإجابة على سؤال كانطي، متأثراً به وبكل من هيدغر وهوسرل وفيورباخ، بالإضافة إلى جهوده في الفلسفة الوجودية وفلسفة الإرادة والسرود وصراع التأويلات، اعتبر ريكور هذا المشروع دراسة للإنسانية، هذه الأخيرة هي النقطة المشتركة بين الفلسفي والأنثروبولوجي.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في أنه موضوع لازم ولا يمكن له بل سيستمر طرحه مادام الانسان موجود في هذا العالم، لأنه الموضوع الذي يهم حاضره ومستقبله دون استغناؤه عن ماضيه، وهو الطريقة الأمثل لمعرفة الذات لذاتها، ولأن هذا الموضوع تخدمه فلسفة ريكور بكل توجهاتها أضاف له نوعاً من الثراء، وبما أن البحث هو فرصة لمن بعدنا للتعمق أكثر في مواضيع طرحت في الساحة نوعاً ما مؤخراً، فهذا البحث محاولة لفتح مجال التساؤل حول الموضوع.

من الدراسات الأكاديمية التي تناولت نفس الأطروحة:

أولاً: أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، من إعداد الطالب "إبراهيم كراش"، بعنوان "الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي عند بول ريكور" وع في الأول مقدمة قدم فيها الموضوع بصفة عامة ووضح الإشكالية المحورية التي تناولها في الأطروحة والتي تدور عموماً حول دراسة وتحديد وفهم الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي عند بول ريكور، والتي ضمت بدورها (الإشكالية) العديد من التساؤلات، وأضاف مدخلا عام تناول فيه مفهوم الانثروبولوجيا الفلسفية من حيث الموضوع والمنهج، وقد تناول هذا البحث أربعة فصول: عنوان الفصل الأول بـ أوصياء ريكور في مشروع الانثروبولوجيا الفلسفية، أما

مقدمة

الفصل الثاني ب فينومينولوجيا الارادة في انثروبولوجيا الأنا أريد، والفصل الثالث عنوانه أنطولوجيا الانسان الخطأ وأزمة الشر، والفصل الأخير كان بعنوان هيرمينوطيقا الذات والتأسيس العملي لأنثروبولوجيا الذات، وفي الأخير خاتمة مختصرة، وكان البحث محاولة لإيضاح سؤال الانسان من خلال الخطاب الانثروبولوجي الفلسفي عند ريكور، ونقاط الاختلاف بين هذا البحث والبحث الذي أمامنا الآن هو أننا حاولنا تحديد موضوعات الأنثروبولوجيا الفلسفية لريكور التي تكوّن هوية ذلك الانسان.

ثانياً: أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماستر، من إعداد الطالبة "حميتي سعاد"، بعنوان "الأنثروبولوجيا الفلسفية"، قامت بإعطاء نظرة عامة حول الموضوع في مقدمة تضبط مسألة الانسان الذي تساءل حوله الفلاسفة، ودكرت بها الاشكالية التي تنطلق منها المذكرة وهي: ماهي الأسس الفلسفية للأنثروبولوجيا؟ وما أهم بنياتها؟، وتناول هذا البحث فصلين: الفصل الأول كان عنوانه دراسة فلسفية للأسس المعقولة في الأنثروبولوجيا، أما الفصل الثاني موسوم بـ أنثروبولوجيا اللامعقول بين التأسيس الفلسفي والانجاز، وتناول كل فصل من الفصلين لمباحث، ثم في الأخير خاتمة بها مجموع النتائج المستخلصة، وهذا البحث محاولة للتأكيد على العلاقة الموجودة بين الخطاب الفلسفي و الأنثروبولوجيا، ويختلف هذا البحث عن البحث الذي أمامنا، من حيث أنه تناول الأنثروبولوجيا الفلسفية بشكلها العام غير مقتصر على فيلسوف معين، في حين أن بحثنا اقتصر على الفيلسوف بول ريكور، أما الاشكالية التي سنحاول في دراستنا هذه الإجابة عليها هي:

ما مجال اشتغال الأنثروبولوجيا الفلسفية لـ "بول ريكور" وماهي موضوعاتها؟

ولمعالجة هذا الاشكال قمنا باقتراح ثلاث فصول مع مقدمتنا هذه وخاتمة.

1- في الفصل الأول تناولنا الانسان كوجود في العالم، مبرزين العلاقة بين اللغة والمعنى (مروراً بالرمز والتأويل) ثم الارادة وهي حالة الفعل الأولى (مروراً بالعادة والطبع).

2- أما الفصل الثاني تناولنا الانسان كوجود مع الآخر، في إطار السلطة السياسية وعلاقتها هذه الأخيرة بالأخلاق (مررنا على كل من العنف والمصالحة والعدل) وفي المجال الديني عن لاهوت الكلمة (الحرية الدينية، النص الديني، الهيرمنوطيقا).

3- والفصل الثالث هو علاقة الانسان بالآخر في العالم وتوضحه الذاكرة بنوعها الفردية والاجتماعية (ولم يكن بإمكاننا تجاوز النسيان، وعملية الاستذكار) ويوضحه كذلك الاعتراف.

أما الخاتمة أبرزنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال تحليلنا للموضوع، لأن المنهج الذي اعتمدهنا في دراستنا هذه هو المهج التحليلي.

مقدمة

وقد اعتمدت على أهم مصادر بول ريكور المترجمة الى اللغة العربية، بالإضافة الى اعتمادنا على بعض المراجع الهامة والتي تخدم الموضوع بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

والدافع الذي جعلني أختار هذا الموضوع، هو أنه موضوع جديد في الساحة الفكرية الفلسفية.

الفصل الأول

الفصل الأول

الإنسان كوجود في العالم.

المبحث الأول: اللغة والبحث عن المعنى.

المبحث الثاني: الإرادة والفعالية.

المبحث الأول: اللغة والبحث عن المعنى.

اهتمت الأنثروبولوجيا الفلسفية بالإنسان، لأنه لطالما أحاطت به هالة من التساؤلات التي عسرت إمكانية فهمه، وإخراجه من مساحة الهامش، فجاءت هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية لتصب اهتمام الإنسان فيه هو "ذاته" وفي "العالم" لفهمهما، وكانت البداية هي طرح السؤال الكانطي، ما هو الإنسان؟، والذي عدلت صياغة طرحه ل: من هو الإنسان؟..، من هنا انطلقت فلسفة بول ريكور * كمحاولة للإجابة عن السؤال.

من المؤكد أن هذا الإنسان هو الوجود في هذا العالم هو الكائن في الماضي والكائن الآن ومستقبلاً، إنه أحد الموجودات المكونة للوجود، التي يمكن إدراكها والوعي بها، المختلف عن غيره (من الموجودات) فهو عاقل وأخلاقي، مبدع ومتكلم وصاحب إرادة، يحيطه العالم المليء بالبشر مثله، والكائنات غير الناطقة وبالجماد، العالم الذي يحدده أفق الإنسان ذاته، إنه يكون واقعه، في وجود مدرك أنطولوجياً من جزئية كليته، وهو عكس العدم كما أوضح مارتن هايدغر (Martin Heidegger, 1889, 1976)، وأينما تواجد الإنسان كان الوجود حاضراً، حتى وإن كان "الوجود هو الأبعد من أي موجود ورغم ذلك الأقرب إلى الإنسان من كل موجود"⁽¹⁾، يولي الإنسان اهتماماً كبيراً لوجوده لأنه يعلم نهايته المؤلمة (الموت)، وله

* بول ريكور (Paul Ricoeur) ، فرنسي الجنسية، ولد في كدينة فالنس، عام 1913.

● حاز على الشهادة الجامعية في الفلسفة في مدينة رين، 1933.

● التحق في عام 1934 بالسوربون، وحاز فيها على شهادة الأستاذية في عام 1935.

● درس في عدة من المدارس الثانوية الفرنسية، ثم درس في مدرسة الدراسات العليا في سيفينول.

● تعاون مع مركز البحث العلمي لمدة ثلاث سنوات، ثم درس بعدها في جامعة ستراسبورغ مادة تاريخ الفلسفة، وذلك من عام 1948 إلى 1957.

● درس في باريس في جامعة السوربون مادة الفلسفة العامة، وذلك من عام 1957 إلى 1967.

● درس من عام 1967 إلى 1987 في كلية الآداب بجامعة باريس-نانتير، والتي كان عميدا فيها من عام 1969 إلى

1970. (أنظر، بول ريكور، صراع التأويلات (دراسة هيرمينوطيقية)، ت. منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة،

لبنان، ط2005، 1، ص26).

● وقد حاز على عدد من الجوائز منها: جائزة هيجل، جائزة كارل ياسبيرس، جائزة ليوبولد ليكاس، الجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية.

● كان عضواً في عدد من الأكاديميات وهو عضو أيضاً في جمعية مجلات:

الروح والمسيحية الاجتماعية
Esprit et christianisme social

● وكان مديراً لمجلة:

مجلة الميتافيزيقا والأخلاق
Revue de Métaphysique et de Morale

● يدير بالتعاون مع فرنسوا فال مجموعة:

النظام الفلسفي (منشورات سوي)
L'ordre Philosophique (Ed, Seuil)

● كان مسؤولاً عن زاوية الفلسفة في موسوعة: Universalise

(أنظر، بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 27، 28)

ومن مؤلفاته:

● الذات عينها كآخر
Soi-même comme un autre

● في التفسير (محاولة في فرويد)
De L'INTERPRETATION (essai sur Freud)

● من النص إلى الفعل
Du texte à l'action

● الاستعارة الحية
La métaphore vive

● الذاكرة، التاريخ، النسيان
La mémoire, l'histoire, l'oubli

● الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)
Temp et récit: l'intrigue et le récit historique

● الزمان والسرد (التصوير في السرد القصصي)

Temps et récit : la configuration dans la fiction

● الزمان والسرد (الزمان المروي)
Temps et récit: le temps raconté

● حي حتى الموت (متبوعاً ب: شذرات)
Vivant jusqu'à la mort (suivi de fragments)

● صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)
Le conflit des interprétations

● الانتقاد والاعتقاد
La critique et la conviction

طرقه في تحديد وجوده هذا، إحدى هذه الطرق هي "اللغة"، فكيف قام الإنسان بتحقيق وجوده باللغة؟ وأول مفهوم يجره معه مفهوم اللغة هو "المعنى"، فأين تكمن علاقة الترابط بين اللغة والمعنى؟

كانت اللغة في الأول محاولة في تواصل الذات مع غيرها، فوجدتها الإنسان مرآته الخاصة لانعكاس فكرة في العالم، كما أنها تُمكنه من فهم الوجود، لأنها هي مسكن الوجود كما قال هايدغر، ولم تكن دائماً اللغة تحيل لمعنى مباشر، بل احتجنا لتأويلها. يعود اهتمام ريكور باللغة لاجتماع مشروعين من جهة هناك انثروبولوجيا فلسفية ومن جهة أخرى هناك تأويلية نقدية، لكنه تناولها دون فصلها عن العالم، لأن كليهما لهما الفضل في استمرار الآخر، لذلك عالجها ضمن مشكلة الشر كظاهرة إنسانية، أكسبت اللغة طابعها الرمزي، هنا نجد أنفسنا أمام واجب التأويل، لأن الرمز علامة وكل علامة يقول ريكور "يهدف إلى أبعد من شيء ما"⁽¹⁾، يتضمن معنيين اثنين: الأول حرفي وجلي يُظهر هو نفسه، أما الثاني خفي وغامض، يستحسن التفكير فيه.

وعملية التفكير هذه قد توضح تفكيراً آخر، نعم تفكيراً وليس معنى، هذا السبب يفسر قول ريكور أن "الرمز يعطي التفكير"⁽²⁾، وكانت هذه العبارة فيما مضى شعاراً لهيرمينوطيقته، وأضاف "الرمز يعطي، أن لا أعني، أنه الذي يعطي معنى، بل ما يعطي التفكير، ما للتفكير"⁽³⁾، لأنه يلعب دور منشط للملاكات الإنسانية، من وعي وذكاء وحس بالمسؤولية اتجاه هذا الرمز وواجب الإدراك والتأويل، نشعر بالمسؤولية لأن الرمز وصل إلينا لأنه يهمننا، لكن لم يحمل معنى مباشر فمن واجبنا البحث عن معناه، لأن معرفته تصبح من حقوقنا، وكان السبيل لتحصيل هذه المعرفة هو التأويل.

● الشر (تحدياً للفلسفة واللاهوت) (Le Mal (Un défi à la Philosophie et à la Théologie)

(1) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ت مينة جلال، مدارات، ص 57.

(1) بول ريكور، صراع التأويلات (دراسة هيرمينوطيقية) منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005. ص 341.

(2) Paul Ricoeur, Anthropologie philosophique, éditions du seuil, imprimé en France, 2013, p177

(3) ibid. p177

تسبق اللغة أو الرمز فعل التأويل، فالإنسان تكلم لغة بسيطة، ثم تمكن منها وأعطاهما بعداً إيحائياً، حيث أصبحت رغبة الإنسان في فهمها، تتجاوز المباشرة إلى الغوص في الرمز، مروراً بثلاث بنايات للتأويل: الشرح، التفسير، الفهم، وهذا لأن "الرمز يعطي معناه بطريقة مختلفة تماماً عن الترجمة، ويبدو أنه يستحضره، وأنه "يقترح" (بمعنى الفعل اليوناني الذي يعني الإيحاء والذي أعطى كلمة "غز")⁽¹⁾، أي أنه مهما كان معنى الرمز مبهماً ومحجوباً، إلا أن مصدره هو العالم الذي تعيش فيه الذات، والتأويل كبحث عن المعنى يؤدي بنا إلى إدراكنا لهذا العالم وبهذا نكون قد انطلقنا من العالم [الرمز (الواقع)] للوصول إلى فهم العالم، والأهم من هذا كله هو أنه يساعد الإنسان في فهم ذاته.

من العالم تناول ريكور موضوع الشر في أنثروبولوجيته الفلسفية، داخل الدائرة الهيرمينوطيقية، المنبعث مما هو متوارث، الأسطورة بشكل خاص، التي شهدت رمزية لا مثيل لها، وهنا بالذات تكمن مهمة الفعل التأويلي في إزالة الأسطورة عن الأسطورة، تلك للإبقاء على النص الأصلي، وترك ما كان به زائداً، بفعل تراكمات الزمن، وبطبيعة الحال للرمز أبعاد يعدها ريكور ثلاثة:

الأول ينبعث عن الكون "سواء نظرنا في رمزية السماء بوصفها وجهاً من وجوه العالي جداً واللامحدود القوي والثابت الجاهل والحكيم أو نظرنا في رمزية النبات الذي يولد ويموت ويبعث من جديد أو رمزية الماء الذي يهدد وينظف أو ينعش"⁽²⁾، بحيث تعتبر "ظهورات المقدس" هذه أحد مصادر الرموز، وإن عناصر الكون هذه دائماً ما تكون رمزاً ذا معنى مزدوج، تذكر لتحمل الظاهر والمخفي.

أما البعد الثاني أو كما أطلق عليه ريكور المنطقة، هي منطقة الحلم حيث أن "الأسطوري والحلمي يشتركان حتى وإن لم يتطابقا في بنية المعنى المزدوج هذه، والحلم بوصفه مشهداً ليلياً غير معروف لنا ولا نبلغه إلا بسرد المستيقظ"⁽³⁾، ويتصادف أننا والمستيقظ لا نفهم معنى هذا الحلم إلا بعملية تأويل (تفسير).

وفيما يخص المنطقة الثالثة هي الخيال الشعري باعتباره تجاوز للصورة وهو نفسه صورة في كلمة لذا هي رمز و"الشاعر هو الذي يبين لنا عندئذ ولادة الكلمة بوصفها كانت مطمورة في ألغاز الكون

(1) ibid, p183

(2) بول ريكور، في التفسير (محاولة في فرويد)، ت. وجيه اسعد، مركز الفوال، سورية، ط1، 2003، ص22.

(3) المرجع نفسه، ص23.

والنفس"⁽¹⁾، لكن الرمز هذا ليس شبيها بالاستعارة، حيث أن هذه الأخيرة ليست محددة لا بجغرافيا أو زمن، في حين أن الرمز مقيد بالكون، فالاستعارة تبدع في وصف الواقع، مستفيدة من حريتها، قال عنها أرسطو أنها أداة تستخدم في البلاغة والشعر، في حين أنها لغة يومية، ألفها الانسان حتى أصبحت جزءاً منه (في إنسانيته). ثم إن ركزنا جيداً في كل من الكون والحلم، والخيال الشعري، نجدها من محددات الأسطورة، هذه الأخيرة تتميز بتعظيمها للكون والمقدس، وبطابعها السردى كفعل الشخص الحالم، ومؤسثروها في أغلب الاحيان أصحاب خيال شعري.

"هيرمنوطيقا التدمير" التي أسماها ريكور والتي اعتنت بإزالة الأسطورة، لم تكن تعني رفض وإزاحة الأسطورة، بل هو التدمير لإعادة الانشاء والتجديد، مشيداً هنا بإزالة الأسطورة عند رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann, 1884,1976) واعتبرها السمة الأساسية للعملية النقدية والتأويلية التأملية ، فالفلسفة التأملية هذه التي اعتمدها ريكور اختلفت عما اعتمده سابقوه ومعاصروه، يقول جان لاکروا (Jean Lacroix, 1900,1986) أن "المنهج التفكيرى التأملى قد حطم تحالفه مع المثالية وبدلاً من أن يكون بعيداً عن الحياة المعاشة نجده قد أخذ يضيء الوجود بالأفكار وهذه الاضاءة استخلاص لمعناه، هكذا عرف ريكور كيف يعي وعياً أعمق من سابقيه ومعاصريه مشكلته هو وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى"⁽²⁾، أي أن معرفة معنى الرمز، أصبحت وعي بالوجود بما هو موجود.

ولتجاوز تلك المثالية، كان لابد من أن يصبح مجال التفسير واستخلاص المعنى مجالاً أوسع من السابق، وهذا اسقاطاً على اتساع العالم المرئى، الذي نعيش فيه "نحن"، حيث تتعدد الأجناس واللغات، العادات والمعتقدات نتيجة هذا الاختلاف يصادف أن الرمز الواحد قد يُفهم في الجزء الغربى من العالم بطريقة، وفي الجزء الشرقى بطريقة أخرى، لماذا المثالية.. تكفيها الواقعية، طالما أن الرمز يعبر عن أحد الجوانب الحقيقية لأي شعب من الشعوب، سواءً في الماضي أو الحاضر، يعبر عن جانب سلطوي بطولي،

(1) المرجع نفسه، ص24.

(2) جان لاکروا، نظرة شاملة (على الفلسفة الفرنسية المعاصرة)، ت.يجبى هويدي نور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة، مصر، دط، 2016، ص45.

أو عن الأصل ومخاوف حول المصير...، وبهذا "لا يصبح الرمز مجرد شيفرة لوتيرة التجربة الانسانية، ولكن ايضاً رمزاً للعمق الانساني"⁽¹⁾، هذا العمق المترتب عن العقلاني والاخلاقي والنفسي الروحي.

وتكمن علاقة الرمز بالحياة النفسية، في أن باستطاعته كشف الجانب الغامض في الذات الذي يخفيه الانسان بإرادته أو بغير إرادته، إنها المكبوتات التي نطن أنها خارج الوجود، لكنها موجودة بوجودنا، بوظيفة الرمز هذه نعلم أننا "نواجه لغة لا يمكن التغلب عليها"⁽²⁾ فهي أكثر من مجرد علامة أو شيفرة، ولأن لها ميزة الكشف اعتمدها علماء النفس لأغراض علاجية أمثال سيغموند فرويد (Sigmund Freud, 1856,1939)، والذي قد أشار في كتابه "تفسير الأحلام" عن الداعي الى استخدام الرمز في الأحلام، وقال على أنه واضح "ألا وهو التعبير عن المقاصد الخفية والمعاني الأصلية تعبيراً مستتراً ينطلي على الرقيب الشعوري"⁽³⁾، هذا في حالة الحلم حين يبقى الرمز ملك الشخص الحالم، أما الرمز الذي يظهر للحلم، عن طريق كتابة أو لفظ، يكون متاحاً لتفسيره (تأويله) حينها يكون الرمز كشف للوعي الذاتي كما يقول ريكور.

ورأى فرويد أن معظم الرموز التي تكوّن الحلم هي جنسية، فالأحلام هي نتيجة رغبات بيولوجية كالرغبة في الأكل، أو الشرب، أو النوم، وهي حاجات الجسم والتغيرات التي تطرأ عليه وقت النوم، وحاجة الجسم للنوم وقت النوم هي تعبير عن حاجته للراحة أكثر، والسبب الذي يجعل من الرموز الجنسية هي الأكثر حضوراً في الأحلام يرجع الى كون الدوافع الجنسية مقيدة من طرف المجتمع، ولا يسمح بتلبيتها متى كانت هناك رغبة، فهي ليست كالشرب أو الأكل، والانسان يرغب بشدة فيما هو مرفوض، هذه هي طبيعته، لهذا يغلب الرمز الجنسي في الحلم، وهذا الرمز لا يُدرك معناه مباشرة إلا عن طريق تأويله، لذا الرموز هي "شعارات الشعور، التي بدونها سيبقى غامض وغير مفسر وغير قابل للظهور"⁽⁴⁾، إنها أكثر الطرق نجاعة في التنفيس عن الذات الانسانية.

(1)Paul Ricoeur, Anthropologie Philosophique, op. Cit. P196.

(2)Sbid. P195.

(3)سيغموند فرويد، تفسير الاحلام، ت.نظمي لوقا، دار الهلال، دب، دط، 1963، ص89.

(4)Paul Ricoeur, Anthropologie Philosophique, op. Cit. P195.

إن الرمز دليل على أن الشر يقع "حاجزا بين الذات وصورتها الشفافة والواضحة في مرآة موضوعاتها وأفعالها وآثارها في الكلام والكتابة، فهو يكتسب بذلك طابعه الرمزي لدى ريكور"⁽¹⁾، هذا هو الذي يجعل من امكانية الاعتراف بالخطيئة مثلاً أمراً صعباً، أو بالأحرى يحدث اعتراف، لكنه بلغة مشفرة مجازية، فالشر الذي ينتج عنه الذنب، باستطاعته اخفاء المعنى الحقيقي، وذلك لهدف التقليل من حدة العتاب، فعوض أن يقول المذنب "قد أذنبت" يقول "سُيُغفر ذنبي"، فلم تتواجد رمزية الشرفي الأسطورة فحسب بل في الدين كذلك، لذلك نجد أن عملية التأويل تفرض نفسها للتواجد في مجاليهما، من أجل فك اللغز، وتوضيح المعنى.

والسبب الذي يجعل من الرمز مثيراً للفكر، هو تميّزه بنفس ما يميز الوجود، فالرمز يوجد ويتحرك، ويستمر بالرغم من تغييره، إنه مؤشر على وجود الانسان بالواقع، حيث تعي الذات وجودها، لذلك قال ريكور أن "الرمز يشير الى أن الكوجيتو هو في الداخل وليس العكس"⁽²⁾، فلا تكفي الأنا وحدها لأن تعي نفسها دون ما يحيط بها في العالم، دون البشر والأشياء، وهكذا كان رأي هايدجر في أن السمات الأنطولوجية للإنسان تكمن في وجوده في العالم ومع الآخرين، وأن الدازاين في الحقيقة هي أنا مؤولة وعارفة تسعى للبحث عن المعنى في موضوع كموضوع الرمز.

(1) عمارة ناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج (مقارنة لتأويلية بول ريكور)، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2014. ص، ص، 68،69.

(2) Paul Ricoeur, Anthropologie Philosophique, op. Cit. P198

المبحث الثاني: الإرادة والفعالية.

بعد أن اتضح أن الرمز يكتسب طبيعته وأبعاده من الشر، وأن الرمز أو اللغة هي مسكن الوجود، كان لا بد من أن نوضح أمراً آخر وهو أن الوجود الإنساني تحقق قبل قيامه للفعل، قبل أن يصدر الفعل بشكل واضح في المحيط، ما نزال في محاولة للإجابة عن السؤال، من هو الإنسان؟ .. لذا وجب التساؤل حول ماهية الحالة التي يكون عليها الفعل قبل أن يتحقق فعلاً؟، أي أن ما كان عليه الشر قبل أن يتجسد فعلاً.

لم تكن قط الإجابة عن هذا التساؤل بـ "النية" لأن الشخص لا يقوم بالفعل بمجرد أنه نوى فعله، فالنية لا تقوى على ترجمة ما يسعى له الإنسان في ضمائره على أرض الواقع، بل إنها الإرادة، التي تعتبر نقطة الانطلاق لعملية تكون في الأول ذات طبيعة نظرية لتنتهي بأخرى تطبيقية.

في الأول أشار البعض من البشر نحو المعرفة كأساس في التواجد، ثم أشاروا نحو الإرادة كمنبع لإيجاد المعرفة وللتواجد، وكان "هذا الانتقال هو بالإجمال انتقال من نظرية المعرفة الى نظرية الإرادة. من أنا أفكر الى أنا أريد"⁽¹⁾، فحتى التفكير في معظم الأحيان تسبقه إرادة، وطبقاً لقول كانط (Emmanuel Kant, 1724,1804) فالبشر حاملين غاية العقل القسوى (الإرادة).

الإرادة كانت ولحد اليوم هي سبباً في تمايز المجتمعات وظهور الصراع الطبقي ضمن المجتمع الواحد، وأصبحت عملية تصنيف الأفراد حسب قوة إرادتهم، لتلعب الإرادة دور المحفز للامتلاك، والتفوق والشعور بالسعادة، في حين أن كلاً من تلك الحالات هي منبهات خارجة عن الذات، تحفز الإرادة، وبالتالي تصبح "الإرادة التي تدفع تندفع"⁽²⁾، والاندفاع هذا ان اشتدت جدته أصبح عناداً، يرى شوبنهاور آرثر (Arthur Schopenhauer 1788,1860) أن هذا العناد ما هو إلا محاولة الإرادة في أن تحل محل العقل، وتتضاعف لتصل حد التهور.

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخاطئ)، ت. عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2،

2008، ص85.

(2) المرجع نفسه، ص90.

قد وصلت الإرادة بالإنسان الى أبعد مما هو متصور، الى أبسط الأشياء لحد السخافة ولأعقدها لحد تجاوز المجهول، إن الإرادة تتماشى مع الطبيعة البشرية حيث أن "الإنسان يفضّل أن يريد اللاشيء على أن لا يريد شيئاً"⁽¹⁾، لأن الإرادة أصبحت كالتنفس علامة على وجود الإنسان واستمرارها استمراراً في وجوده.

لا يجب أن نفهم الإرادة على أنها تفوق على الميزات الإنسانية، فليس باستطاعتنا أن نخلق الأشياء من العدم، وإنما سنسعى لحيازة ما هو متواجد بالعالم الخارجي، الذي نحن جزء منه، هذا يعني أن ما هو متحققٌ لي، وما أمتلكه حقاً منذ الماضي ليس بإمكانني أن أبقى على ارادتي في امتلاكه، على سبيل المثال "إرادة الوجود"، هي إرادة لا وجود لها كما صرح الفيلسوف فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche, 1844, 1900) معارضاً لشوبنهاور أن "ما لا وجود له لا يمكنه أن يريد، أما ما هو في الوجود، فكيف يمكنه أن يظل يريد الوجود!"⁽²⁾، في حين باستطاعتنا أن نريد "العيش" لما تحمله الكلمة من أبعاد عدّة غير متجاوزة العالم المحيط، بعد أن وُجدنا وبُنيت فينا الحياة، وليس من الصائب إنكار "إرادة الإنسان في الموت"، هكذا تفسّر حالات الانتحار، إن لم تكن نتيجة قصور عقلي، أو اضطراب نفسي.

لأن الإرادة تحمل في ثناياها الحرية أينما حلّت فقبل أن يريد الشخص يجب أن يكون حراً، وهذا لا يعني أن العبد مسلوبُ الإرادة، فحتى وإن لم يجهر بها، تحضر في سرائره، في النهاية حتى في إرادة الخادم، وجد نيتشه إرادته أن يكون سيّداً³. والإرادة هي موطن الحرية نفسها، فبعد أن يكون الإنسان عرضة للشر في هذا العالم، ينتابه شعور بالعجز والألم، ثم تحضّر إرادته لتحرره من القيود التي خلفها الشر، حتى وإن كان بشرٍ مماثل، هذه الحالة يسميها نيتشه بـ "إرادة قوة".

إرادة القوة في الحقيقة هي مزيج قوتين، قوة الإرادة، وقوة القوة نفسها، لأن الحياة التي نعيشها بهذا العالم مهددة، لذا يجب أن نقاوم وأن نتجاوز الصعوبات، أن نقوم بكل أنواع السلطة والسيطرة، لأن الآخرين قد يملكون إرادة قوة، أقوى مما نملكها، إنها أساس بقائنا، ووعينا بالحياة.

(1) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، المغرب، ط1، 2007، ص83.

(2) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت (كتاب للجميع ولغير أحد) ت. علي مصباح، منشورات الجمل، العراق، ط1، 2007، ص229.

³المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بعالم الحياة هذا، كان لا بد من الجينيولوجيا التي قامت بإضفاء قيمة للأشياء، والتي جعلت من إرادة القوة تلك تراتبية، والسبب أن هناك إرادات وليست إرادة واحدة. الإرادات الفردية تتحد إذا لزم الأمر، وتكوّن ما يسميه جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau 1712-1778) "الإرادة العامة" التي تنمو في حالة الإنسان الاجتماعية والتي تسعى لتحقيق السلام والاستقرار العام، وفي الأغلب مجالها السياسة والحاصل أنها "هي الأساس الشرعي لكل سيادة"⁽¹⁾، ومن المؤكد أنها موطن الحرية.

هنا رأّت حنّة أرندت (Hannah Arendt 1906-1975) أنه من الغريب حقاً "أن تكون ملكة الإرادة التي تتكون وظيفتها الرئيسية من الأمر والسيطرة هي موطن الحرية"⁽²⁾، لكن ما هو مؤكّد أن هذا الانسان الذي يريد، أول ما سيقوم به هو جعل إرادته تخدمه، إرادتي هي حريتي، عكس إرادة غيري بالنسبة لي، حينها سيكون هو المسيطر وأنا التابع، حتى في موقف كهذا يكون إتباعي له نتيجة إرادتي، وتختلف الأمور في حالة واحدة وهي الإكراه والغصب.

قد يظن بعض منا أن الرغبة هي نفسها الإرادة إلا أنهما مختلفتان، حيث أن الأولى (الرغبة) تعبر عن حاجة الانسان، قد تكون حاجة مؤقتة تزول فور إشباعها، في حين أن الثانية (الإرادة) هي درجة وعي متقدمة، تبقى ملازمة لصاحبها حتى يحقق مُرادَه فعلاً في هذا العالم المعاش، كما أن الرغبة في أغلب الأحيان ذات طابع فردي، تبدأ من الأنا وتعود نتائجها للأنا، في حين أن الإرادة تبدأ مما بدأت منه الأولى وتعود للأنا والآخر.

والارادة ليست هي القدرة، تعرف هذه الأخيرة على أنها "هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة"⁽³⁾، تأتي في المرحلة الثانية من عملية بناء الفعل، بعد الإرادة، إرادتي لا تكفي إن لم تكن لي القدرة لقيامي بالفعل، والقدرة هي قدرات تمكن الفرد من قيامه بالفعل كالقدرة العقلية والقدرة الجسدية،

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية) ج1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، 1982، ص59.

(2) حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل (سنة بحوث في الفكر السياسي) ت. عبد الرحمن بشناق، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط1، 2014، ص203.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية) ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، 1982، ص188.

والقدرة النفسية كذلك، إنها مجموع مؤهلات، لهذا السبب يقول ريكور أنه "لا إرادة دون قدرة"⁽¹⁾، وبالأخير فقدان أحدهما هو فقدان لقيمة الثاني.

كثيراً ما ذُكرت في الكتب السماوية القدرة الانسانية، في كلِّ من التعلُّ والاحسان، والمعرفة وأكثر من ذلك، أما الإرادة فلم تسمى كذلك بل جاءت في الإنجيل بكلمة "الإيمان" الذي يقود الانسان نحو الصواب، ويمدّه بالطاقة لمواجهة الشر الذي في العالم، أي أنه السبيل لتحقيق التواجد.

ثم نصل الى جانب آخر من حياة الانسان، لا يحمل دلالة الإرادي، حيث نريد وتتوافق الأنا مع الواقع، وإنما نصل الى حيث "نريد ولا نستطيع" أو "نستطيع ولا نريد"، "إن من الواضح أن حقيقة الإرادة هي أن تأمر وتطاع، ولذلك فمن "الشذوذ" أن يأمر الانسان نفسه فلا يطاع، وهو شذوذ لا يمكن تفسيره إلا بوجود ((أريد)) و ((لا أريد)) في آن واحد، هذا التفسير يعود أصله الى أوغسطين⁽²⁾ (Augustin d'Hippone 354-430)، وهي مواقف نمُرُّ بها لما نريد ردَّ الإساءة بإساءة أخرى ولا نستطيع، أو لما نريد القيام بالصواب لينتهي بنا الأمر مذنبين، لما تحدَّق في صورة وترمش عينك دون إرادتك، حين تُربط أربُلك وتحاول الهرب، إنها أفعال لإرادية، وهي "الأفعال التي تتم بالإكراه أو عن جهل"⁽³⁾ حسب تعريف أرسطو (ق.م Aristote 384-322av.jc).

لتظهر ثنائية أخرى بالوجود، تهم كغيرها من الثنائيات البشر، لدرجة أنه إن لم يمتثل جسد أحدٍ ما لردات الفعل غير الإرادية المتعارف عليها قد تشخص حالته بالمرض، ويرفض ريكور الازدواجية فيما بين الإرادي واللاإرادي "كما يرفض التوحيد بينهما، ذلك أن الإرادي واللاإرادي عنصران تكوينيان لما يسمى الإرادة"⁽⁴⁾، مثلما الوعي واللاوعي تكوينيان لما يسمى بالوعي... إلخ، وكأنهما وجهان لقطعة واحدة، لذا اللاإرادي ليس علامة عجز البشر، وإنما من طبيعتهم.

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة، مرجع سابق، ص99.

(2) حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، مرجع سابق، ص220.

(3) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص86.

(4) جان لاکروا، نظرة شاملة، مرجع سابق، ص46.

وتوجد علاقة بين الإرادة والفعل كما توجد بين القدرة والفعل، لن يُعترف بحياة في مادة لو لم يصدر عنها فعل، ولن تستمر فيها الحياة دون قدرة، ولن تتحقق إنسانية الإنسان دون إرادة، إنها أنثروبولوجيا لإنسان قادر وصاحب إرادة، هكذا يتم وجوده، قال جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre 1905-1980) أن "وجوده هو مجموع ما حققه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أفعاله وهو حياته"⁽¹⁾، وما بين البشر فعالية، عن الفعل ورد الفعل.

إنَّ تحقُّق إرادتي بالفعل، أو بالأحرى قيامي بالفعل بعد أن كان إرادة، يشعُرني بالقوة، أما تكرار هذا الفعل لحد التعود، هنا بالذات تُقلِّب الموازين، وتصبح "قوتي تصنع عجزِي، كل عادة هي بالنتيجة بداية استلاب منقوشة في بنية العادة نفسها، في العلاقة بين التعلم والادمان"⁽²⁾، هنا يصبح لدى الإنسان شعور بالاكْتفاء لكنه سلبي، وفي الحقيقة ان الفعل بهذه الحالة لن يختلف عن فعل غير العاقل، الذي تعلم فتعود على فعله، والعادة من فعل الإعادة أي التكرار، وهي عكس الغريزة، هذه الأخيرة هي أفعال فطرية تولد مع الإنسان، يشترك فيها مع الحيوان، وكلاً من العادة والغريزة تسعى لتحقيق التكيف والبقاء.

حتى وإن كانت للعادة إيجابيات مثل الاقتصاد في الجهد والوقت، إلا أنها تحمل سلبيات عدة، لأنها تصبح لها "في الحياة دلالة معكوسة للانفعال الذي، بحسب الحدس الرائع عند ديكرت يبدأ ثم يبدأ من جديد في الاندهاش"⁽³⁾، ولهذا "فالعادة تثبت أذواقنا، استعداداتنا، وتضييق هكذا هامش حرية تصرفاتنا مجال الممكنات ينغلق"⁽⁴⁾، إنها بالتأكيد تقلل الإيرادات، وتقلص حجم الفعالية داخل المعاش اليومي، في كل من الحركة والانفعال والفكر، كما تقضي على روح الابداع.

(1) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ت.عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، مصر، ط1، 1964، ص38، ص39.

(2) بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخاطئ)، مرع سابق، ص98.

(3) المرجع نفسه، ص99.

(4) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

وليست العادة هي نفسها الطبع، هذا الأخير يوجد فينا منذ البداية دون سابق إنذار، ويبقى كعلامة ثابتة، يقول عنه ريكور أنه "ليس قدراً يحكمني من خارج، ومع ذلك فإنه، بشكل ما قدر، وذلك من جهتين: إنه ثابت أولاً ومتلقى ثانياً كموروث"⁽¹⁾، هكذا نفسر ما لا يمكن تغييره فينا، كطريقة المشي، والنوم، حتى اللهجة التي وجدنا عليها آباءنا... حتى وإن كانت مجرد حركات أو أصوات، طبعت في ذواتنا إلا أنها هي الأصل، هي هوياتنا، والأصل لا يمكننا العبث به، لأننا بذلك نعبت بوجودنا، لأن الطبع "متعذر تمييزه عن حدث وجودي"⁽²⁾، ومحاولتنا تغييره هو أمر مخالف لقوانين الطبيعة البشرية، وما درجة اختلاف الطبع عن العادة إلا إضافة لدرجة اختلاف الطبع عن الإرادة.

ويبقى الفعل هو العامل المشترك بين كل من الإرادة، العادة والطبع، لأنه مجال ظهورهم عن طريق الأداء، وبارتباطهم ينتمي الإنسان للعالم الذي يحتوي أناساً فاعلين آخرين، ومعهم يحصل التفاعل سواء في اتفاقهم أو تصارعهم، إنه الإنسان صاحب إرادة وفاعل، وهذا ما يميز هويات البشر الشخصية عن هوياتهم المادية، أما إن صادفنا في المستقبل طرحاً للسؤال التالي: "((كيف تعلم أنك تفعل ما تفعل؟))" (..) الجواب عن ذلك هو التالي: ((إنك تعرف ذلك بالقيام بعمله))"⁽³⁾.

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة، مرجع سابق، ص105.

(2) المرجع نفسه، ص106.

(3) المرجع نفسه، ص167.

الفصل الثاني

الفصل الثاني:

الانسان كوجود مع الآخر.

المبحث الأول: السلطة السياسية والأخلاق.

المبحث الثاني: لاهوت الكلمة.

الفصل الثاني: الانسان كوجود مع الآخر.

المبحث الأول: السلطة السياسية والأخلاق.

بعد طرحنا للسؤال، من...؟، الذي قادنا لتحديد الهوية الذاتية، بطابع منفرد، إثر فعالية ممارسته وعملية، وجدنا أن هذا الإنسان العاقل صاحب الإرادة والحر في نفس الوقت، بحاجة ماسة الى من يشاركه هذا العمل، يقومه ويقيمه، سواء كان سيدياً أو كان تابعاً، هذا الاختلاف في القوى الارادات هو دليل على أن الانسان لا يعيش في العالم وحيداً، وإنما داخل مجتمع كضمان لكسب الصراع ضد الطبيعة، إنه انتقال من الطبيعي الى المدني، وانتقال من إدراك الذات لذاتها، إلى إدراك الذات في علاقتها مع الآخر.

الآخر هو المستقل عن ذاتي، والذي سبق وأن تحقق كوجود، هو المقابل والمخالف وليس المختلف، يملك ما يميز الكائن العاقل عن غيره، يُريد ويحقق إرادته فعلاً في العالم، في الوجود، بل في الواقع المعاش.. انه الانسان كموضوع أساسي تتناوله الانثروبولوجيا الفلسفية، في الأول الذات ثم الآخر.

وهذا الآخر، لا يشير ببساطة الى أي كان، وإنما "الآخر" ككلمة أصبحت تضم أساسين هما:

أولاً، الآخر المحدد، الذي يفوق تلك الذات منزلة وسلطة، ويكون إما واحداً أو حزباً، يضم كل من الاله، والحاكم.

ثانياً، الآخر غير المحدد*، لا هو واحد، ولا هو لا أحد، ليس بالضرورة ان يكون متصداً او متخلفاً، ولا ان يكون داخل جغرافيا محددة، ولا ان يملك نفس اللغة..

إنها محاولة حل السؤال، مع من...؟

أما هنا سنعالج الأول من هذين الأساسين.

سعي البشر قديماً لتجاوز الطبيعة، جعلهم يقومون، بتنظيم عملهم، وفرض اتحادهم داخل المجموعة الواحدة، لتحقيق تواجد العشائر، إنها ممارسات اقتصادية لإنسان منهجي، حيث "ان حداثة معينة قد ظهرت مع اتساع القطاع الاقتصادي الاجتماعي للعشائر"⁽¹⁾، انه الفعل السياسي الذي تطور ليصبح قطاعاً

* أنظر الفصل الثالث.

مؤسسا باجتماعه مع الاقتصادي للدولة، التي تعرف على أنها الكيان المنظم والمنظم لشؤون المجتمع، تكون كل دولة متفردة، بجغرافيا محددة، ويرمز سيادة تختلف عن غيرها من الدول، بحيث أصبح الانتماء للدولة أحد وسائل الاعتراف بتواجد الفرد، لأنها سبيل لتجاوز سلوك الغاب، تتوفر على أجهزة تمكنها من الاستمرار و الاستقلال و الأمن، وهي ظروف يحتاجها المجتمع لحفظ وجوده، أحد هذه الأجهزة هي السياسة، نعم، إن المكون للدولة أصبح تحت لوائها، ثم إن الانسان ميالاً بطبعه للأمر و الانصياع، للتحكم، للتنظيم، لسن ما له و ما عليه، لهذا تناول ارسطو في فكره السياسي "الانسان ككائن سياسي (بطبيعته)"⁽¹⁾ مثلما هو اجتماعي بطبيعته، إنها السياسة.. لا تقوم دون الآخر، الذي تمكن من إدراك ذاته كإدراكي لذاتي، الذي امتلك لغة والذي يسعى لتترك الأثر، ولفهم رموز سابقه، من هو موجود له إرادة، إنه الفرد الفاعل.

عرف بول ريكور السياسة على أنها "مجموع الممارسات المنظمة المتعلقة بتوزيع السلطة السياسية المسماة بطريقة أفضل السيطرة"⁽²⁾، هذه السيطرة هي التي يمارسها الحاكم على المحكومين. قد تفهم السيطرة، أو السلطة، على أنها ذات دلالة سلبية، تشير الى القمع والاحتكار، والاكراه، الا أن ريكور قد رأى في الحاكمة ضرورة تميز الذات عن بعضها، إنها ما يميز الساسة عن عامة افراد المجتمع.

يسمى الفرد في الدولة بالمواطن، و في اجتماع المواطنين يسمون بصيغة الواحد "الشعب"، تكون لهم حقوق و واجبات، الأولى في الأغلب جزء الثانية (التمتع بالحقوق جزاء أداء الواجب)، و أحيانا التمتع بالأولى (الحقوق) يسبق أداء الواجب لأنها تلعب دور المحفز، و تكمن مهمة الحاكم في الأمر، أما المواطن يقول سبينوزا (Spinoza 1677-1632) ينفذ ولا يحسب (المواطن) أن الفعل يعود بالمصلحة للجميع دونه، وإنما مصلحته هي ضمن مصالح الجميع بعيدا عن الحاكم كتنخص له نفوذ، ممارس للسلطة، فحتى بين العوام تبرز حقيقة البشر الطبيعية في القيادة و فرض السلطة، فمن "الصعب علينا أن نتصور مواقف

(1) بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل) ت. محمد يرادة. حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1، 2001، ص310.

(1) جورج بالانديه، الانثروبولوجيا السياسية، ت. علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2007، ص40.

(2) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت. جورج زينات، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2005، ص487.

تشارك وتفاعل في العمل لا يكون فيها واحد يمارس سلطة على الآخر بمجرد أن يقوم بعمله"⁽¹⁾، ليس في العمل فقط بل حتى في "اللعب" كتنشيط يفرز به الفرد طاقاته الفائضة، وغالبا ما يقوم به ضمن مجموعات، يبرز من بينهم شخص قوي الإرادة يفرض سلطته، ويقود مجريات اللعب، إنها رغبة البقاء وحفظه، وبما أن السلطة تظهر في العمل والتفاعل ما بين الذوات، فهي تنعدم عند غياب العمل (أي العمل الجماعي)، يصف ريكور في هذه النقطة السلطة على أنها هشاشة.

متى تتصف السلطة على أنها أكثر هشاشة؟، عندما تبتعد عما يميز البشر عن غيرهم من الكائنات الحية، فالعمل ليس كافي، ولا التنظيم، لأن النمل والنحل حيوانات منظمة، هل هذا يعني أن لها سلطة؟.. لا، لهذا إن اللغة هي نقطة الفصل كما سبق وذكرنا، إنها الوسيلة الأولى التي يعتمد عليها الرجل السياسي في شد انتباه رعاياه، واقناعهم ببرنامجه السياسي، لذلك أصبحت تقام مناظرات ما بين المترشحين قبل الانتخابات، ثم ان العمل يأتي بمراحل لاحقة ليجسد ما قيل على أرض تلك الدولة، "لقد وقع التأكيد لا على الفعل بل على الكلام"⁽²⁾.

ثم إن السلطة لا تتوقف على العلاقة بين ذاتية داخل الدولة الواحدة فقط، بل حتى في علاقة الدولة بدولة أخرى خارجة عنها، لأن عزلة مجتمع ما تؤثر سلباً على سلطتها، و مثال هذا الدولة المدنية التي حاول أفلاطون أن يقيم فيها سلطة بفرادة مجتمعه ظانا حالة التوقع تلك هي ما تجعل اليونان أكثر قوة وسيادة عن غيرها، ولكن أدت العزلة حسب برتراند راسل Bertrand Russell "الى عجز العالم اليوناني عن تحقيق تنظيم قادر على البقاء على نطاق أوسع، فقد كان نوع الحياة السياسية الذي تصوره ساكناً راكداً، على حين كان العالم المحيط بهم يتغير بسرعة (..) و في النهاية تمكنت الإمبراطورية الرومانية من تأسيس دولة عالمية، وإذا كان الرومان قد افتقروا الى الأصالة اليونانية فإنهم كانوا أيضا متحررين من الفردية المفرطة لدولة المدينة"⁽³⁾ لتصبح سياسة التواصل ما بين الدول، سياسة ناجحة مست كلاً من الجانب الاقتصادي، و الثقافي، و السياسي، و هذه العلاقات لا تنتج بالضرورة بين دولتين متحابتين قريبتين لا تعتبر الواحدة منهما تهديداً للثانية، إنها "العلاقات الخارجية" التي تؤخذ

(1) المرجع نفسه، ص 424.

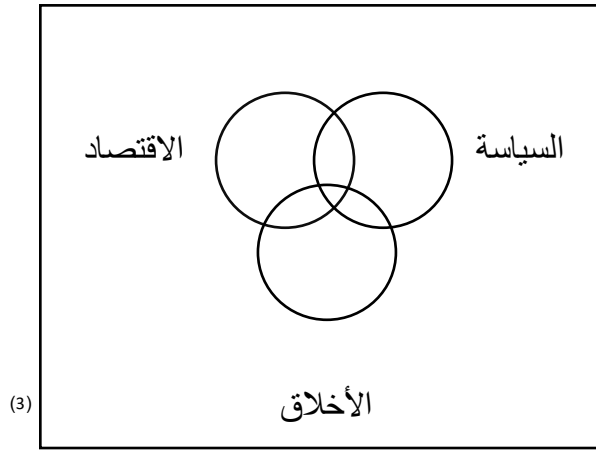
(2) حنة أرندت، الوضع البشري، ت. هادية العرقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، د.ط، دس. ص 45.

(3) برتراند راسل، حكمة الغرب (الجزء الأول) (فرض تاريخي للسياسة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ت. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، د، ط 1983، ص. ص. 100. 101.

بالحسبان لحفظ دوام الدولة واستقرار "العلاقات الداخلية" لها، وهذا ما يسمى بعلاقات قوى داخل الدولة وخارجها، هنا يتحدد "موقع للسلطة"، ولهذه العبارة الأخيرة "معنيان مختلفان: هي ذات موقع، لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع، وليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه، لأنها منتشرة"⁽¹⁾، منتشرة في أجهزة الدولة سواء داخلها أو خارجها.

هناك علاقات تجمع دول متسابقين نحو امتلاك أفتك الأسلحة، وبين أغناها وأفقرها، وبين مختلفي الديانات... الخ. ولم يكن للدين * فرصة لاستغلال السياسة لصالحه، بل إن السياسة استغلته سواء برفضها له، أو لبعضه، أو قبوله، وكل هذه الطرق كانت تهدف لغاية واحدة وهي فرض السلطة بحكم قبول الأغلبية، وأنجح السياس من تحدث باسم الدين الغالب بدولته، "وهكذا يتضح لنا الى أي حد تترابط العوامل الخارجية والداخلية ترابطاً وثيقاً بشأن تأهيل السلطة وتنظيمها"⁽²⁾.

وقد توصل بول ريكور الى التحديد السابق للسياسي بالقياس أولاً، الى الاقتصادي والاجتماعي، ثم مواجهته بالأخلاقي، ليمثل العلاقة القائمة بين "السياسة والاقتصاد والأخلاق" بثلاث دوائر متقاطعة كالتالي:



(1) جيل دلوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو) ت. سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، الدار البيضاء. المغرب، ط 1، 1987، ص. ص 32.33.

* أنظر المبحث الثامن من الفصل الثاني.

(2) جورج بالاندييه، الانثروبولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص 56.

(3) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 310.

قام يرسم التقاطع الذي بين السياسي والاقتصادي لسبب ذكرناه سابقاً، وهو أن تطور قطاع الاقتصاد قد أدى الى ظهور قطاع السياسة. فالتعاملات الاقتصادية، من شغل وتبادلات تجارية، و سعي لتحقيق الاكتفاء والرفاهية لا تقوم الا بالسياسة، لتمهيد الطرق والوسائل، ومحاولة تجاوز النهب والاحتكار الذي يهدد الاقتصاد، بل تهديد للدولة ذاتها، وما هذا الا دليل على أن الاقتصاد سابق للسياسة، اما الاخيرة هي سبب دوام وبقاء الاقتصاد، اما المجال الذي بينهما فيمثل تماشيها معا حيث انه كلما كان المجتمع شاهدا لتطور اقتصادي شهد في الوقت نفسه تطور سياسي، وليس هذا فقط فحال السياسة المتدهور والضعيف لا يسمح بقيام اقتصاد قوي، وبالأسبعية والتماشي تتأسس الدول.

ولكن لم يتوقف ريكور عند المجال الضام لكل من السياسة والاقتصاد بل أضاف الأخلاق. السبب في ذلك أن المجتمع الحديث الاقتصادي قد غدت حياته مجرد سعي وراء ما هو مادي، كربة في امتلاك السعادة الكاملة التي تراعي الجسد وليس الروح، هنا بالذات كاد السياسي أن يفقد قيمته بفقدان الانسان انسانيته و ليس طبيعته، فبطبعه الانسان ميل لتلبية غرائزه و حاجياته، فما كان السبيل الا تقاطعه مع الاخلاق، لان شغل الانسان الناتج عن رغبته في الامتلاك و الحيازة، اعتبره ريكور "عقليا من الناحية التقنية و جنونيا من الناحية الانسانية"⁽¹⁾ هكذا يفسر الاختراع الذي يشهر بصاحبه و يكون آلة مدمرة للإنسانية ليأتي دور الإيتيقا في الاهتمام بالعمل، بجانبها الأول الإيجابي و الآخر السلبي متمثل في مصطلح العنف.

العنف كصورة من صور الشر الذي يصبح في مناسبات عدة عنفا مشروعا، وليس كفهنا العادي للعنف على أنه فعل سوء فحسب، وصور الشر حسب رأي ريكور "لا تحصى انطلاقا من الاستعمال البحت للتهديد، مرورا بكل درجات الاكراه، وصولا الى القتل"⁽²⁾، وإن التهديد كمفهوم يشير حتى الى أن الشر لا يكون فعلا فقط بل يمكن أن يكون لفظا، فلغة التهديد هي عنف، تصحبها نفس النتائج التي تصحب الفعل حتى وان كان ليس بنفس الدرجة من السوء أو الايجاب.

(1) المرجع نفسه، ص 313.

(2) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 425.

أما عن مسألة العنف المتسبب من طرف السلطة، لم تكن الآراء متشابهة في تناولها، وإن كان رأي العامة أن السلطة الظالمة التي تمارس العنف هي سلطة جائرة ما عليها هو أكثر مما لها، فإن لنا الحق في القول أن هذا الرأي ليس بالثابت ولا الحتمي، طالما أن السلطات هاته هي الأكثر نجاحاً، بالإضافة إلى أن ماكس فيبر (Max Weber 1864-1920) قد اعتبر "العنف هو الوسيلة الطبيعية للسلطة"⁽¹⁾، فلا حاجة لأن يتصرف الحاكم على أنه ملاكاً، لأن الإنسان لا يرضى إلا بأن يقابل بمثل ما يقوم به، من الشر، الذي يعبر عنه بالعنف، و كأننا نشرع بهذا أي قرار يصرح به الحاكم حتى وإن كان القتل، فيصبح له الحق في قتل المعارض لسلطته، أو الشاذ، المعاق، أو المخالف لديانته... إلخ، ليبرر فعله بالأخير، إنها السلطة ومسعاها في تحقيق الأمن والاستقرار للجميع.

ورأي هوبس توماس (Thomas Hobbes, 1588-1659) لم يخالف هذا الطرح في الحاكم إذ "لا يعبر عن سلطته إلا بالموت الذي هو قادر على فرضه"⁽²⁾، لن نقول إنه بالمستحيل أن يفرض الموت ولكن ليس بالمستحيل، فإن هذا الفعل حتى وإن لم يكن ظاهراً للعلن بطريقة مباشرة، يمكن أن يدرس ضمن العديد من بروتوكولات حسن الهيمنة، مثلاً نشر الأمراض داخل المجتمع، أو المجاعة، وبهذا تكون أيدي السلطة ملطخة، دون أن يعي المواطن ذلك.

إلا إن ميشال فوكو (Michel Foucault 1926-1984)، قال عن هذه الطريقة في فرض السيطرة والنفوذ التي تشرع القتل كضمان لعيش الحياة، المحصورة لفائدة الملك، قد كانت في القديم، ولكن أصبحت الآن سياسة يفرضها المجتمع لفائدته في اجتماعه، أي لإبقاء حياة الجميع وليس الفرد لذلك انتشرت حروب ابقاء العرق، بحيث تتسابق المجتمعات نحو إبادة بعضها، ليحافظ في الأخير المجتمع الأقوى على تواجه، ويفسر هذا الأمر كذلك على أنه فعل طبيعي، بل إنها "إرادة الحياة".

وكانت فكرة القتل لأجل الحياة قد مورست كقانون منذ زمن، في عقوبة الإعدام، فعوض أن يموت العديد من الأبرياء وهم من ليس لهم قوة للقتال يحكم على المجرمين بالإعدام، إنها طريقة أخرى للإبقاء على بشر آخرين، كان هذا رأي فوكو.

(1) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص44.

(2) ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ت. جور أبي صالح، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، د. ط، 1990، ص138.

إن كان في الحقيقة العقاب هو محاولة انتقام لذلك تجد السجون دائما ما تريد انفرادها بقانونها الداخلي عن السلطة العامة للبلد، وتعاقب السجين حسب ما تراه مناسبا، دون مراعات للذاتية أو إشفاق، وحيث ما تصبح مسألة الذاتية تهدد القانون، تظهر التكنولوجيا لتحل محل السجن، وتقوم بغلق بعض الفجوات التي تحدثها الإنسانية، برغبة من الإنسان، إنها حال تواجد الأنا مع الآخر.

إنها الطبيعة التي جعلت الإنسان جلادا، وقرصانا، ومغتصب، وارهابي، هل تكفي لتكون مبررا للإفلات من العقاب؟ في الحقيقة لا، لأن العقاب قد يمارس بحكم الطبيعة كذلك، فيقتل الارهابي على يد ارهابي آخر، والمغتصب على مغتصب آخر...

إن القتل والتعذيب، وممارسات أخرى هي نتيجة العنف، أما العنف فهو "مظهر أو أثر للقوة المسلطة على شيء ما"⁽¹⁾، وتفاوت القوى هو ما يحدث تفاوت واختلاف في شدة الأثر (عنيف جدا، متوسط العنف، أقل عنفا).

أما عن الحل يقترح ريكور المصالحة ما بين الأفراد، كعوام، أو كحكام، لأجل تجاوز التداخيات التي يسببها العنف وبدرجة أولى في انتهاك الإنسانية، والمبدأ الاساسي الذي يقوم عليه التصالح، هو العدل الذي "يقود الى إبراز المظهر الدستوري المميز لدولة الحق، ونحن نعني بهذه الأخيرة، الدولة التي تضع الشروط الحقيقية وضمانات مساواة الجميع أمام القانون"⁽²⁾. وبين ما إذا كان العدل يعكس بحق دولة القانون، أو أنه يوهم بأنها كذلك، ظهر الجدل.

إن العدالة كمفهوم تشير إلى طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، في تعايشهما، وهذه الفضيلة تبرز التداخل بين السياسي والأخلاقي، وتلك العلاقة يجب أن تكون بالاتفاق وإقرار بالحرية ومراعات القدرات الفردية، وحس بالمسؤولية وإقرار الدولة بهذه العلاقة بين القوى يحد من تعسف حكومتها كما قال ريكور، لذلك كان لابد من أن يعامل القضاة الجميع حسب ما سنه القانون، إذ لا يختلف رئيس الحكومة عن المدني، فإذا كان يحكم على القاتل من عامة الناس بالسجن المؤبد أو الإعدام فإنه من العادل أن يحكم على رجال السلطة بالمثل، أما مراعاتنا للاختلاف الذي بين الذوات هو الوتر الأكثر حساسية، الذي يجسد بحق فضيلة العدل، لكن لا يجب أن يراعا الاختلاف في العديد من النقاط، مثلا ليس من العادل أن نرى الطبيب الأجنبي

(1) جيل دلوز، المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص34.

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص315.

أقل مستوى من الطبيب المحلي، وهذا تصرف عنصري يقوم به العديد من البلدان، ليس بحق ممتعني الطب فقط بل بمهن عدة، كما ليس من العادل مراعاة الاختلاف بلون البشرة أو العرق، هذا الذي يشاهد في دول الغرب بكثرة، بل العكس من ذلك، إن مراعاة الاختلاف يجب أن تكون من حيث نسب الذكاء، أو أية قدرة عقلية كانت أو جسدية، فلا يجب أن نفر بفوز عداء أولمبي بسن العشرينيات على رجل مسن بسن الثمانينات، لأن هذا ليس من العدل.

وما ليس من العدل هو من الظلم، و "يسمى العدل و الظلم أيضا بالإنصاف وعدم الانصاف"⁽¹⁾، فمن المنصف التعامل مع الفقير كيفما يعامل الغني، ولا وجود للعبد ولا للسيد، لا بالصفة التي قدمها نيتشه، في معناه أن الضعيف لا يرفض بحكم ضعفه أن يكون عبداً، و إرادة القوة هي ما تخول للقوى بأن يجعل الضعيف عبداً له، ولا بالصفة التي قدمها هيغل، في أن حاجة السيد للعبد يجعل من العبد سيداً لسيدته، والعنف هو الصورة الأكثر تعبيراً عن اللاعدل، حيث يعامل الضعفاء كعبيد، وشأنهم أقل عن شأن الآخرين، ويبقى كل من العدل واللاعدل صفتان تعبران عن العلاقة القائمة بين الذات.

كثيراً ما نلاحظ توفر الخطابات السياسية على أسلوب مطمئن مندد بتوفير العدالة، ضمن المجتمع الواحد، أما تطبيق هذه التوجيهات فيبقى على عاتق أجهزة الدولة، في حين هناك الكثير من السياسات تبقى على هذه التوجيهات مجرد حبر على ورق، دون تطبيقها على الواقع المعاش، وكان رأي فوكو حول فكرة العدالة أنها "تعمل داخل مجتمع من الطبقات كزعم للطبقة المقموعة و كتبرير لها"⁽²⁾، لتلعب فكرة العدالة دور الموهوم لذلك المجتمع، توهم الضعفاء بوجود أمل لتحسين أوضاعهم، وقد عارض أفرام نعم تشومسكي (Avram Noam Chomsky, 1928) فوكو وقال أن فكرة العدالة "تجسد أيضاً نوعاً من البحث عن مبدأ إنساني قيم وحققي للعدالة والاحترام والحب والطيبة و التعاطف"⁽³⁾، التي يظن أنها حقيقية، نعم انه الأمل في استخراج ما هو أكثر سمواً من طبائع البشر، و لربما قد يعبر رأي تشومسكي

(1) اسبنوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص376.

(2) نعم تشومسكي وميشال فوكو، عن الطبيعة الإنسانية، تقديم جون راكمان، ت. أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، تونس، لبنان، ط1، 2015، ص75.

(3) المرجع نفسه، ص 76.

على فئة معدودة من الدول، أو عن العلاقة التي بين العوام أكثر من تعبيره على العلاقة ما بين الحاكم وباقي أفراد المجتمع، وتبقى فكرة العدالة ككل هي تساوي واختلاف.

وقد اهتم العالم السياسي بمسألة العدالة منذ بدأ تسييسه ولكن اهتمامه بلغ أوجه بظهور الديمقراطية، التي جعلت من أولوياتها إزاحة التمييز بين الطبقات وتقبل الاختلاف وفرض المساواة، لتصل الديمقراطية الى مستوى لم يصل إليه أي نظام سابق لها، لتصبح به "نظام تقل داخله المسافة بين الرعية والسيد"⁽¹⁾، فيحقق للمواطن اختيار رئيس دولته، وابداء رأيه، والاعتراض...

ولكن لم يكن المعنى من هذا أن الديمقراطية قد تخلصت كلياً من الصراعات ومن العنف، لأن هذا الأمر وكأنه قد سبق وتغلغل في عقليات البشر ومن الصعب انتزاعه، لذلك ان الديمقراطية بالقياس الى موضوع الصراع، "لا تنيط بنفسها أن تلغي الصراعات، وإنما تبتكر الاجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها وأن تبقى قابلة للمفاوضات"⁽²⁾، وهي بهذا تبقى على الصراع، وتتيح حرية النقاش، وتقابل اليمين و اليسار (المؤيد والمعارض)، وتعددية الأحزاب، ولا يعني هذا أن كل بلد ديمقراطي يكون القائمون على سلطته أصحاب نوايا حسنة، و يبتغون المصلحة العامة، لأنه كما ألقيت فكرة العدالة في خطاباتهم كتمويه، قالوا عن أنفسهم ديمقراطيون كتمويه لا غير.

وفي الأخير تصبح هناك فرصة للتصالح ما بين الأفراد، وذلك بالمنادات الى الاعتدال في العنف، فكيفما عامل القوي الضعيف، يجب أن يرد الضعيف العنف عن نفسه بالمثل، سواءً في الصراعات الفردية، أو الثورات و الحروب، فيحق لكلا طرفي الصراع أن يمتلكا نفس العدة من الأسلحة لتتساوى القوى من حيث درجة العنف المتسبب به، و يبقى الفاصل بين المتصارعين هو إرادة كل طرف، و ذكر ريكور في مثل هذه الفكرة مضمون توجه بعض "مفكري الثورة الأمريكية و الفرنسية الفكرة التي مفادها أن مهمة الثورة هي تعويض هيمنة الإنسان على الإنسان بإرادة الشعب، واضعة حداً للهيمنة من خلال ممارسة هذه الإرادة"⁽³⁾، فإن توفر نفس العتاد لكلا الطرفين لا يعني تعادل الارادات، لأن هذه الأخيرة نسبية،

(1) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص319.

(2) المرجع نفسه، ص 319.

(3) بول ريكور، السلطة والعنف، ت. عزالدين الخطابي، عبد الحق منصف، مؤمنون بلا حدود، 2018، ص5.

وتفاوتها من فئة لأخرى هو ما يسمح بتفوق أحد طرفي الصراع. وبهذا يصبح العدل ليس في الامتناع عن العنف، بل في تقبله والاعتدال فيه.

وكان رأي ريكور في أن الدولة لا تبنى على أساس غير العنف منذ البدء، وكان الأمر طبيعي، في اجتماع الأنا بالآخر، لا بد من عنف متبادل، "سواء تعلق الأمر بغزو أو زواج قسري أو بإنجازات حربية حققها بعض كبار مجمعي الأراضي"⁽¹⁾ حتى وإن استنتج ريكور أن السلطة شيء مقلق، إلا أنه ليس بإمكان مجتمع من الإبقاء على تواجه إلا بتوفر السلطة والسياسة أكثر الموضوعات جدية وأهمية لوجودنا، "فماهية حياتنا تتكون في النهاية من التوظيف السياسي للمجتمع الذي نجد فيه أنفسنا"⁽²⁾، كان هذا تصريح فوكو في المناظرة التي جمعتها بتشومسكي.

(1) بول ريكور، الاعتقاد والانتقاد، ت. حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2011، ص10.

(2) نعوم تشومسكي وميشال فوكو، عن الطبيعة الإنسانية، مرجع سابق ص 56.

المبحث الثاني: لاهوت الكلمة.

بالإضافة الى السلطة السياسية التي عبرت عن وجود الانسان مع الآخر، هناك سلطة أخرى لا تقل أهميتها عن غيرها، حيث استنقت السياسة جميع مبادئها منها، إذ تؤثر هذه السلطة على حياة البشر أكثر مما تؤثر السياسة، فتغير اعتقادهم، وتصلح بينهم، وقد تكون سبب في قيام الحضارات او اندثارها، وهي السلطة الإلهية.

تجعل السلطة الإلهية من الانسان في مواجهة مع الآخر، باتفاق وقبول، او شك و تعليق، ذلك الآخر اما يكون ظاهرا للعيان، او خفي، وعلى حسب البيئة والاصل كل له اعتقاده، والانسان المؤمن يعترف بأن الدين هو موجه في حياته، وهذا الاعتراف يؤثر في واقعه المعاش الحاضر و المستقبل، وتكمن أهميته التي تفوق أهمية السياسة، في أن الدين بإمكانه كبح الطبيعة الجامحة في البشر، وهو القانون الذي يلقي استحسان الناس دون إحساسهم بالضغط الذي تسببه القوانين السياسية، وإن قلتم أن هذا لا يصدق على كل الأديان، نعم لأن الرغبة في صلاح المجتمع جعل من البشر تواقين للمقدس فأقاموا معتقدات عدة وتيارات قد اختلفت فيما بينها حول قدسية مبادئها، وسمي على اسم الحق ديناً.

بقي المؤمنون على إيمانهم، حتى وان لم يجسد الإله أمام أنظارهم، أما بعضهم فضلوا أن يعبدوا إله يشهده العيان، لذلك مثلوه في العديد من مظاهر الطبيعة او الكائنات الحية، ويسمون بالطوطمية Totemism والوثنية Fetishism، وكلا الفئتين مقتنعين بأن هذا الآخر، ذا قوة وعزة ونفوذ في الأرض وفي السماء، واهب الأرواح وإليه ترجع الأمور، لهذا يتضرع له المؤمن به سواء بطلب مغفرة او معونة.

وإن كان اعتقاد ساد عند البعض أن المجتمع الديني لا يملك نظاماً مؤسساتياً فيغلب عليه الطابع الهيجي وتعصب معتنقيه، كان لريكور الرأي الخالف حيث ذكر مثلاً حقيقياً عن الشعوب الأوروبية، على أنها "تتألف من برابرة تم تلتينهم وتنصيرهم، وهذا ما يعني ان الديني لم تكن له فحسب وظيفة تربوية وتهذيبية للأفراد، وإنما كذلك وظيفة إضفاء طابع مؤسسي على حياتهم"⁽¹⁾، لأنه في الأساس يكون اتفاق البشر على ما يهم أمرهم، وما يرون فيه صلاح مجتمعتهم، فيظهر من بين المتدينين من يفوق غيره علماً بالدين، فيرأس مجموعة محدودة العدد، هذا في زمن قد مضى، أما الآن فأصبح هؤلاء يدرجون ضمن

(1) بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع سابق، ص53.

القوى المؤسسة للدولة، لأن تهميشهم قد يعني شعور المتدين بالضياع والتفكك في ذلك المجتمع، لا نتحدث عن دين مستضاف لأن هذا موضوع آخر، وإنما عن دين وجد قبل أن تعلن الديمقراطية.

كان ظهور الديمقراطية بمثابة رد فعل ضد المؤسسة الثيولوجية (اللاهوت السياسي)، حيث كان للكنيسة كامل السلطة، إذ ما بقي من هذا اللاهوت السياسي إلا ما "يرصد جهة إرادة للعيش المشترك كتطبيق لمبادئ الأخوة"⁽¹⁾، ذكر ريكور من تاريخ إسرائيل التوراتي سلطة "قورش" ثم السلطة السياسية "الفرس" ثم الامبراطوريات الهيلينية وبعدها الرومان.

ولكن تجاوز هذه السلطة بسلطة أخرى لا يعني القضاء كلياً على الأولى، فالدين بمبادئه الأولى باقى على الدوام ولكن يختفي ما أضاف له الانسان، وهذا لا يعني أنه لم يعد موضوع الحرية الدينية يطرح من طرف المدنيين وإنما طرح بشدة، وقد أشار ريكور الى المعاني ثلاث لهذه الحرية الدينية:

أولاً، يقصد بها قدرة على الاختيار، وهذه القدرة تتكون من ذات عاقلة، مدركة لصحة توجهها، غير ملزمة، لأن فعل الإكراه ليس صائباً خاصة في مسألة الاعتقاد.

ثانياً، لا يتوقف الأمر بمجرد القدرة على الاختيار كمسألة ذاتية، بل على الاعتراف العام، ليس على السلطة تثمين هذا الفعل، بل أن تتيح له فرصة لإبدائه دون مخافة السجن أو القتل والنبد.

ثالثاً، وهو الأمر الأكثر أهمية في الأنثروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور، إنه الإشارة الى مسألة التأويل، حيث تعني الحرية الدينية، الحرية في انتقاء التأويل الأكثر مناسبة للنص والفهم، وحرية التأويل من جديد، وهي السلسلة التي لا ينبغي انقطاعها. يذهب البعض للقول أن هذه الحرية الدينية قد تؤدي بالبشرية الى حروب واقتتال، وهذا يعود لتعدد الطوائف، والديانات في البلد الواحد، وفي العالم، وصراع بين الدين السماوي والدين الوضعي، وفي النهاية اندثار أحدهما، إن الصراع سبق وقد وجد، ولكن لم يكن سبباً، وإنما التاريخ يثبت كذا قال كانط " أنه لم يتم القضاء على أي إيمان مؤسس على الكتاب حتى قبل الثورات التي قلبت الدول رأساً على عقب، في حين أن الايمان المؤسس على التقاليد والمناسك العمومية القديمة، إنما يجد مصرعه في انقراض الدولة"⁽²⁾، لأنه في الأساس قد دعم من طرفها.

(1) المرجع نفسه، ص18.

(2) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت. فتحي الميسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان ط1، 2012، ص181.

الكتاب هو البيان الأصل، يقصد به النص الديني، يسميه البعض وحيا، والبعض الآخر تراثا أو المقدس، يتم عن اجتماع الكلام والكتابة، في المرحلة الأولى يلقي كلاما ثم يدون كتابة، وأي خطاب يثبت بالكتابة يسمى نصا كما قال ريكور، ويصبح برهانا على وجود الإله، من الواضح أن لغة الإله ليست شبيهة للغة البشر، تحمل معنيين، الأول صريح والثاني خفي، هذا الخفي استدعى استخدام الهيرمنوطيقا.

اهتمت الهيرمنوطيقا في البداية توضيح معنى النص الأصلي وتبسيطه، ثم جمع ما أول في نصوص اعتمدها اللاحقون في فهم الدين عن كلام الله، وكلمة ديثلي تعبير عن هيرمنوطيقية في المسيحية وهي "تأويل تعابير الحياة التي ثبتتها الكتابة"⁽¹⁾، ثم ظهرت طوائف أخرى للتأويل، وهي الفصل بين كلام الله، والكلام الانساني، لأن محاولات التأويل المتكررة قد دست في معاني النص الحقيقي، كلاما انسانيا.

بالإضافة الى قراءة المؤول للنص و شرحه، يجب أن يكون باحثا أنثروبولوجي عن بعد، وذلك بسفره الى مكان وزمن مغاير، سواءا زمن تلقي الكلام الأول، أو زمن تأويل النص، لأن هذه الظروف تسهل فعل التأويل فبفهمهما للحياة آن ذاك، تصلح حياتنا نحن في هذا الزمن بفعل المناسبة، لهذا الهيرمنوطيقا المسيحية تؤمن "التناسب بين الحدث المسيحي والانسان الداخلي، ولقد نرى ان المقصود من هذا هو استبطان المعنى الروحي، وجعله أنيا كما يقول القديس برنار، وإظهار بأنه يمتد (اليوم حتى يصل إلينا)"⁽²⁾، فانفراد الجانب العقلي بنفسه في الدعوة والاعتقاد، ليس بالأمر الكافي، لأن الانسان في طبيعته عاطفي، فإذا انجذب تأتي بعد ذلك مرحلة التعقل، والبحث في المؤول، ومحاولة التأويل.

حاجتنا لما هو نفسي وما هو عقلي عائد لكوننا "لم نعد الشهود الذين رأوا، ولكننا أولئك الحضور الذين يسمعون الشهادات. ومنذ ذلك الوقت، لم يعد بمقدورنا أن نعتقد إلا إذا سمعنا وإلا إذا أولنا نصا هو نفسه يعد تأويلا مسبقا: باختصار، نحن نقيم علاقة هيرمنوطيقية، ليس فقط مع العهد القديم ولكن مع العهد الجديد نفسه"⁽³⁾، ونصل الى سلسلة من التأويلات المتتالية، حيث خاصية الجديد لا تثبت على أي تأويل، لأن امكانية تأويل المؤول حاضرة، وكلها محاولات يقول ريكور "للحاق بالأصل الهارب".

(1) بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 438.

(2) المرجع نفسه، ص442.

(3) المرجع نفسه، ص443.

الأصل الهارب، هو النص الخالي من الغموض والأسطورة، لذلك اهتم ريكور "في الهيرمنوطيقا الأولى بمهمة تأويل الرموز، والتي كان من آثارها الأساسية تخليص النصوص الدينية من الطابع الأسطوري حتى تصبح خطابا ولو غوسا يقدم مشروعا عقلانيا للفلسفة، ويدفع بالثيولوجيا الى عمق الحياة الاجتماعية"⁽¹⁾، انها عملية اجتماع لكل من الهيرمنوطيقي والفينومينولوجي، وكثيرا ما يشير للحياة الاجتماعية، التي تعتبر مبدأ أنثروبولوجية الفلسفية، لأنه حقيقة ما لا يهم الإنسان "الآن" في "حاضره ومستقبله"، لا تصدق عليه التسمية بالحق او الكل، أو الثابت، فثباته يعني المشاركة الدائمة لحياة البشر، وشعور الفرد أن الخطاب الإلهي موجه له، لذا فإن هيرمنوطيقا ريكور الثيولوجية، قللت الثغرة التي بين الفلسفة و الدين، على أساس أنهما قد عالجا مواضيع متشابهة مثل: (السلوك الانساني، الوجود، الروح، الحياة بعد الموت، الخلود..)، ونظرتا فيما هو كائن وفيما يجب أن يكون، و"الفلسفة ليست نقدية فحسب، وإنما هي تقوم كذلك على الاعتقاد كما أن الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي"⁽²⁾، اما الفيلسوف ورجل الدين، وظيفتهما هي المحاججة والإقناع، والدعوة كل لفته.

بعد ازاحة السلطة الكنيسة، استبدل الانصياع بالإرادة، والشك بالتريث والتعقل (إعمال العقل)، والادعاء بالإيمان الحقيقي، ليس حقيقيا للدرجة المثلى، بل ما يكفي ليشعر المعتمد أنه أحسن حالا مما مضى، مستوعبا لامتلاكه عقل حر، هذا الايمان الديني الذي سماه كانط "بالمحض" "الذي يتأسس تأسيسا كاملا على العقل"⁽³⁾.

لكننا لم نجب كفاية عن سبب اعتقاد الانسان، وايمانه بالدين، هل هذا لكونه شهد عملية خلقه (تكونه)، أم وهب هذه المعرفة وهو مستغرق في نومه؟!، بل السبب يرجع لشعور الانسان الدائم بالتبعية، هذا بالنسبة لاعتقاد البعض، لذلك اختار مخلوقا خارقا، لا يمثل منافسا في دنياه، لا في امتلاك مال، او

(1) عمارة ناصر، الهيرمنوطيقا والحجاج (مقاربة لتأويلية بول ريكور)، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2014.

(2) بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع سابق، ص57.

(3) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص193.

سلطة دنيوية (منصب إداري)، و"موضوع هذه التبعية، (..) في الأصل ليست الا طبيعية"⁽¹⁾، ظن البعض أن الفرد وهو طفل يتبع ما وجد عليه والديه، هو ظن خطأ لأنه في الحقيقة يولد برغبة في الإلتباع، أما الإلحاد يحدث لنسبة قليلة من الناس، وهم أناس متمردين.

في حين يرى البعض الآخر ان هذا الدين، هو حاجته لمن يرجع له أصل الكون وما فيه إنها عجزه في الاجابة عن (ما أصل...؟، من جاء ببداية...؟، كيف...؟ ولماذا...؟)، فما كان السبيل الا ما وراء الطبيعة، سمي أوسنر (Hermann usener 1834-1905) هذا الظن أنه "أدنى مستوى يمكن أن نرجع إليه أصل المفاهيم الدينية هو مستوى "الآلهة المؤقتة"، كما يسمي تلك الصور التي تتولد من الحاجة أو الشعور الخاص بلحظة حاسمة، وتنبثق من إثارة الخيال الديني-الأسطوري"⁽²⁾، والحاجة تشبع، والشعور يتغير، والخيال دائم الابداع، فيستبدل الاعتقاد بالإله إنها مسألة وقت.

ولكن اذا كان الدين ليس حاجة مؤقتة، فهو إذا حاجة دائمة، ولا هو رغبة في التبعية، بفعل مباشر من الانسان، فهو غير مباشر، لذا قال فيورباخ في فلسفته للدين، التي اهتمت بالمصير الانساني كنوع من الاتصال والتشابه مع ريكور، ان "الدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان أي الوسيلة التي يعتمدها البشري في البحث عن نفسه"⁽³⁾، لأن فيه ضالته في الاعتراف بوجوده، وفهم ذاته، تفسيره للخير وللشر، للإرادي وللإرادي، للموت والحياة...، ولأن الانسان ظن ان معرفته بذاته تكمن خارجا عنه لجأ للدين، ولكن في الحقيقة قد عاد لنفسه لذاته، ووصل الى الإله بواسطتها لكي لا يغترب.

إذا كان الاعتقاد المؤقت، مثالا على انصهار الجانب الأسطوري في محتواه، هل ينطبق هذا على "الإله الدائم"؟ الذي خاطب الإنسان بالكلام، وثبت وجوده عبر الكتابة، الاله الثابت، وسابق الوجود، والموجود، لاهوت الكلمة.. إن مسألة نسبية الدوام لا تنطبق، لكن الأسطورة، هي حقا المشكلة التي أصر ريكور في حلها، وأشرنا سابقا أن الأسطورة نتجت من محاولات التأويل غير منضبطة، نعم وكان مهمة

(1) لودفيغ فيورباخ، أصل الدين، ت. أحمد عبد الطيم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1991، ص41.

(2) أرنست كاسرر، اللغة والاسطورة، ت. سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009، ص117.

(3) فيورباخ، أصل الدين، مرجع سابق، ص125.

التأويل يجب أن تكون متابعة بقانون ديني، فالسماح بهذا التطاول على النص الأصلي قد يؤدي بالدين إلى محيط المؤقت، و"كان هدف ريكور من خلال هيرمنوطيقا ثيولوجية الى جعل النص الديني يؤسس للحياة"⁽¹⁾، وهو ما جاء لأجله في البدء (النص الديني)، ليوضح ما فيه صلاح للإنسانية، ليشير لواجب الأخلاق، ليحل الصراع الذي بين البشر، فالدين بهذا المعنى أقرب لما قاله كانط أنه ليس كنسي طقسي، بل هو أخلاقي، لا يمكن تصديق أولئك الذين يتسابقون نحو الكراسي (الكنيسة)، أو يفترشون الأرض للصلاة لأن الايمان الحقيقي يكمن في النوايا، في الضمير، وليس في مراقبة الغير، ومعاقتهم متى غيروا اعتقادهم، واتبعوا غير ملة، والمؤمن ليس من يجبر على السلفية.

وبهرمنوطيقا ريكور لا يكون النص الديني "ميتافيزيقياً أو إلهادياً"⁽²⁾، فالمهمة ازدواجية موحدة، التصحيح والتأويل.

الحياة التي جاء النص الديني لتأسيسها هي حياة السعادة، والسعادة مرغوبة، تشعر الإنسان بالرضى، قد يميل للدين بمجرد وجودها في الأخير، لذا يعتقد من مثل هذا الفرد أن وجود السعادة هي دليل وجود الإله، فلا مضرة في أن يردد الأناشيد، أو أن يصوم يوم ميلاد المسيح... لكن فقدان السعادة هو فقدان الإيمان بالله، كما قال فيورباخ "الألوهية فكرة تتجسم حقيقتها وواقعها في السعادة فقط وامتداد السعادة هو امتداد الألوهية"⁽³⁾، والمسيحي في الأغلب أراد سعادة مطلقة، دائمة لذلك كان يرى الجنة على أنها نتيجة إيمانه في الدنيا، التي تتحقق فيها سعادة، كذلك موزعة بالتساوي على جميع المؤمنين، إنها أنثروبولوجية إنسانية لفيورباخ مبنية على ملكة العقل من أجل تحسين المستقبل، وسميت فلسفته بالمستقبلية.

لـ "الكلمة" أهمية كبيرة في الدين، ودليل ذلك أن معظم الديانات الأكثر ثباتاً واستمراراً في العالم قائمة على نصوص، إنها إن صح التعبير دساتير، تؤكد على وجود سلطة، قوة سامية على باقي البشر، وتؤكد على وجود عباد (بشر)، معنيين باتباع مواد الدستور، ثم ان الكتب كانت ولا تزال أداة تذكيرية بأصل الكون، والحياة الأولى (آدم وحواء)، والهدف من تعمير الأرض بالبشر، وكون الكلمة جيء بها بلغة شعبها (المختار)، استطاعت أن تكون واضحة، وان تمهد لنفسها مجال التغلغل في نفوس الناس،

(1) عمارة ناصر، الهرمينوطيقا والحجاج، مرجع سابق، ص125.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فيورباخ، أصل الدين، مرجع سابق، ص108.

الكلام الموجه للإنسان، هو ما أثار في هذا الأخير معرفة الإله، لذلك كانت الهرمنوطيقا "كتأويل يسمح بتحويل الرابطة الدينية الحوارية بين الإله والانسان في شكل ثنائية النداء والاجابة"⁽¹⁾، لأنه في الأساس كان ظهورها الأول بهذه الصفة.

ولأن الكلمة لم تأتي كحالة استثناء مرة واحدة، وإنما عدة مرات في الدين الواحد، وعدة مرات في أكثر من دين، تبدوا وكأنها "متحدة بسيد الخليفة الأسمى"⁽²⁾ لأنه قد فضلها على غيرها من الطرق، بالإضافة إلى كونها وسيلة التواصل ما بين الإله والانسان، هي "أداة للخلق" فلقوة الإرادة الإلهية، حولت له القدرة على الخلق كما يشاء بكلمة "كن" فيكون المصورُ خلقاً كاملاً، إنها ما خص به الإله نفسه على عكس البشر.

وإن مفاجأة الله للإنسان بكلام من عنده، جعلته يصاب بالذهول فلم يكن في استطاعته تدوينه في الفترة الأولى، ولكن لقدسيته حُفظ، وقام بنشره ناطقاً به، لهذه الدرجة كانت للكلمة أهمية في الدين، إنه "لاهوت الكلمة".

نقطة قد يتفق عليها الأغلبية وهي أن "كل كتاب، موحى من الله، هو نافع من أجل التعليم والعقاب والاصلاح من أجل الأحسن... الخ"⁽³⁾، إلا أنه لم ينتشر ذلك السلام الذي كان منتظراً ولم يقضي على الشر فهو باق، هذا ما وجده البعض ضعفاً في حجة، وجود الله وقدرته، فمن المفروض الإله يسير البشر مثلما يريد، فلما يريد من البشر أن يكونوا أشراراً؟ أليس قادراً على تبديل سلوكهم وتوزيع رغبة الخير للجميع، لكي يرضيه الكل دون تفرقة، ولكن إن فضل الانسان زوال الشر، قد تزول معه أهم نقطة يملكها وهي الحرية، لأنها المجال الذي يترعرع فيه، فمن المتفق عليه أن البشر لن يفرطوا في أئمن ما يملكون، لذلك قد أعطى الله لكل ذات مجال حريتها، ووهبها العقل والإرادة، وبيّن الحق والباطل، وهو معلوم لدى الجميع، بل يكادون يعلمونه بالفطرة، عسى أن يقوم بالخير إتباعاً لله مطلق الخير، ولكن الانسان يثبت تواجد فعل التجاوزات، لأنه يتحقق من امتلاكه للحرية، وهو الذي لو استطاع أن يكون متعالياً عن غيره من الذوات لفعل، وإلا كيف فضل آدم أن يعصي ربه على أن يبقى في الجنة، طمعا في الخلود.

(1) عمارة ناصر، الهرمينوطيقا والحجاج، مرجع سابق، ص125.

(2) أرنست كاسرر، اللغة والاسطورة، مرجع سابق، ص90.

(3) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص188.

لذلك كما قال ديكرت أن الإله في هذه الحالة (سلوك الإنسان الشرير)، ليس سببا في اقرار الشر في العالم، لأنه لن يبتغي من إرادة هذا شيئا، بل إن الإله، وضع الإنسان في الأرض لاختباره، ومن ينجح يجزى بالنعيم ومن يرسب يجزى بالجحيم، وفعل آدم أب البشرية، سمي بلغة دينية "بالخطيئة" والتي تعني كما يقول ريكور "ذلك الذي يجعل من الفعل الإنساني موضوعاً لتحميل التبعة، موضوعاً للاتهام والتأنيب"⁽¹⁾، لأنه إن لم يحكم على المسيء، وفاعل الشر بأنه مرتكب خطيئة بمعناها المثقل بقيمته العاطفية الدينية، فلن يتحمل مسؤولية نتائج فعله، ولن يقر بفعله الخطأ، لذلك يجب أن يشار له بالاتهام، ويُؤنَّب من طرفين، الأول خارجي عنه وهو الآخر، والثاني هو فيه إنه الضمير، إنه أسلوب للذكر بالعقاب.

المعاقبة في واقع يعيش فيه شبيه الإنسان الخطاء (ممارس الشر)، مسألة نسبية لكيلا نقول منعدمة، تمارس في حق المظلوم ليس الظالم، ولكن الجميع متفائلين بعدالة إلهية، يقول ريكور "في يوم الغضب... سينكشف الحكم العدل لله الذي سيرد لكل واكد ما يستحق تبعا لأعماله"⁽²⁾، لأن الله لا يملك أنانية البشر، ولا ضعفهم، سيجزي كل بما صنع، هناك الكثير ممن يجهلون المعنى من الغضب الإلهي.. إنها رغبة في صلاح الجميع، الإشارة للغضب هي من أجل نجاح الإنسان في الاختبار الذنيوي (الأرضي) وللسلطة السياسية ما هو شبيهه بأسلوب التخويف والتذكير بالدين، وهو مسطر بالقانون السياسي، وهذا فيه استقرار للجميع، لذلك فإن الدين مؤسسة أخلاقية.

يجب على الذات ترقب هذا اليوم (يوم الغضب)، لأنه فيه اقتناع بجوانب عدة، يقول ريكور "إذا لم يعد لغضب الله أي معنى بالنسبة لي، فإنني لن أفهم أيضا ما معنى العفو والنعمة"⁽³⁾، وقد تصبح حياة الفرد عبثية، بين الوجود والوجود، أبرزت هذه المسائل كلها ضمن النص الديني، و ما بين "الدين والايمان" هناك مجال سمي "بالإلحاد"، يكون الملتحد غير مقتنع بوجود الإله، أو انه يراه بصورة مخالفة لما يراه المؤمن، وعن مسألة الاتهام استحضر ريكور إلحاد كلاً من نيتشه وفريد، حيث اعتبر الاخلاق في الدين لها معنا متخفيا وانه يجب استنتاج هذا المعنى عبر التأويل، تأويل أي نص؟، النص الأصلي ونصوص من اهتم بالدين، واستنتاج معنى الأخلاق أو بالأحرى معنى إله الأخلاق الذي اعتبراه مجرد

(1) بول ريكور، الإنسان الخطاء، مرجع سابق، ص 219.

(2) بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 431.

(3) المرجع نفسه، ص 435.

"إله إدانة وتأثيم"⁽¹⁾، فحين كان بإمكان الإنسان أن يتبع غرائزه وميوله والدوافع الحيوية، اختار أن يكون ضعيفاً.

كان رأي نيتشه أن المسيحية ليست بذلك الجمال الذي تظهر فيه، بل إنها قامت إن صح التعبير بجريمة ضد الإنسان المتميز والذي أشار إليه بالنمط السامي، لأنها قد نشأت من شعور البعض بالضعف، لذلك قد انحازت "إلى كل ضعيف ومنحط وفاشل"⁽²⁾، ورأت في القوة والاندفاع والرغبة شذوذاً وخطيئة، إنها تنادي لإنسانية مزيفة، تثير شفقة البعض على البعض، لتعطي الضعفاء الأمل في العيش بالعالم رغم الضغط الموجود.

ونظر إلى "الفضيلة" (الواجب) (الخير ذاته)، الخير بصفات غير شخصية، بقيمة عمومية، تلك هلوسات يعبر بها عن الانحطاط والارهاق النهائي في الحياة، ورعاية كونجسبرغ"⁽³⁾، واللفظ الأخير يوجه المعنى لكانط الذي اعتبره لاهوتي لهذا باتت الفلسفة مفسدة بمثالية العديد من أمثاله.. فما هاته الاخلاق للعبيد، تقابلها أخلاق السادة التي يميزها الإنسان الأعلى "السوبرمان" بلغة نيتشوية، الذي يفرض وجوده، ويعيش حريته، هو المتحكم الوحيد في مصيره، صاحب إرادة القوة.

وكان سغيموند فرويد قد أعاد الظاهرة الدينية للأساس السيكولوجي، إنها جانب لا شعوري، بحيث تقوم مقام تخدير العقل، لتشبع رغبته في السعادة والطمأنينة، إنه سلوك إنساني غير متزن، مرتبط بالمرحلة الطفولية للبشر، حيث يكون العقل لم يكتمل نموه بعد، إنها حالة "التبعية المطلقة، وبما تبتعثه هذه الحالة من حنين وتوق إلى الأب"⁽⁴⁾، لكي لا يشعر ذلك الفرد باليتم، ومؤكد أن هذا الأب مؤهل ليكون العادل والمعين ومصدر الوفاق ما بين المتناقضات، عطوفاً وحليماً، "فمثل ذلك الأب هو وحده القادر على معرفة حاجات الطفل البشري، وهو وحده الذي يمكن أن يلين قلبه لصلواته أو يهدأ غضبه لتوبته"⁽⁵⁾، لكن لما

(1) اخدوش الحسين، من تأويل الديني الى تأسيس انثروبولوجيا فلسفية بالإرادة الإنسانية لدى بول ريكور، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، د. بلد، 2018، ص 19.

(2) فريديريك نيتشه، عدو المسيح، ت. جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، د. بلد، ط 2، ص 28.

(3) المرجع نفسه، ص 40.

(4) سغيموند فرويد، قلق في الحضارة، ت. جورج طرابوشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. لبنان، ط 4، 1996، ص 17.

(5) المرجع نفسه، ص 19.

كانت له هذه الحاجة (حاجة الطفل للأب) لم يبحث عن الإعانة في ذاته بل ربطها بالعالم الخارجي، لذلك كان الأب بعيدا على أن يُدرك عقليا، لذلك رأى فرويد أن الدين هو مجرد هلوسة (هذيان) حصل على موافقة الجميع، إنها اللاواقع (الميتافيزيقا).

ثم إن الدين انبثق عن "عقدة أوديب"، لذلك نلاحظ ابتعاد الشاب تدريجيا عنه، لأنها تعد مرحلة نضوجه، زيادة فعالية العقل البشري، لذلك فإن الدين لا يُحفظ على شاكلة واحدة للأبد، كل عصر تميز بمجال بحث وإدراك أوسع مما قبله، لذلك ظهرت العلمانية، وهذه الأخيرة كذلك تختلف نسبة قوة ظهورها في المجتمعات، وينظر فرويد إلى أن الدين الذي سيحافظ على استمراره في المستقبل هو العقلي.

مؤكد أن الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجيا، سنتناول العلمانية في المستقبل على أنها ثقافة متوارثة، كما سبق وتناولت الدين، لأنها ستكون معتادة عند البشر، النقطة الرئيسية التي تراعى في المجتمع العلماني، هي عدم رؤية الدين المخالف "من زاوية التهديد الأصولي"⁽¹⁾، بل علينا واجب الضيافة، وهذا الواجب "يفرض علينا واجب الفهم"⁽²⁾، وأثار ريكور في علمانية الدولة الى نوعين:

أولاً: علمانية الامتناع، وهي الحالة التي لا تعترف فيها الدولة بأي دين كان، وعدم اعترافها لا يعني عدم ضمها لجماعات متعددة، بل هذه الجماعات تصبح ذات طابع مؤسساتي لها قوانين ونظام خاص، وفي نفس الوقت تخضع لقوانين الدولة، لتكون العبادات مرخصة، ويكون تقبل متبادل، مثل هذه الدول من ما ذكر ريكور البلد الأوروبي فرنسا، يقول: إن "أحد مواد الدستور الفرنسي: فالدولة لا تعترف ولا تمويل أية عبادة"⁽³⁾، وهي بهذا تهدف للحفاظ على الاستقرار واتفاق المجتمع، في خدمة بعض، لأنه في الحقيقة ما يحتاجه البشر ليس ديناً موحداً بل بلداً موحداً.

ثانياً: علمانية دينامية، وهي كذلك تشير الى الاتفاق ما بين أطراف المجتمع والدولة، لكن تختلف عن علمانية الامتناع، في أن هذه الأخيرة لا تناقش ولا تعطي الحرية في الجهر بالمعتقد، في حين العلمانية الدينامية، لا تقاوم النقاش بل تسير مع قانون الطبيعة في الاختلاف، أي انها تقوم "بالاعتراف المتبادل

(1) بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع سابق، ص 57.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 44.

بالحق في التعبير"⁽¹⁾، لأن عدم الاصغاء ولا مبالاة يُسبب انتشار هذه العبادات، وانتفاض معتنقيها، كرد فعل طبيعي، وإرادة في الوجود.

ان التأويل يقلص تلك المسافة ما بين المجتمعات، لأنه يساعد في الفهم، وهو الطريقة الأمثل لقيام حوار أديان، دون المساس بحكم صدقها، بل هو حوار تأويلات، تعلق فيه الحادثة الدينية، تعليقا فينومينولوجيا، فتعالج الظاهرة بتقريبها من الواقع، وبموضوعية، هذا من أجل إيضاحها للآخر، قد نلاحظ البعض ممن يقومون بإضفاء الجانب العاطفي كأسلوب استعاري يثدُّ انتباه القارئ، لكن من المستحسن أن يكون التأويل عقلياً، لأن الجانب الروحي يكون عند الاتصال المباشر بالنص الديني، وعلى حسب اختلاف البشر، فمنهم من يعتمد على العقلي أولاً ثم الروحي، وهناك العكس.

وتبقى العلاقة ما بين النص والقارئ، علاقة ذات بالآخر، وعلاقة المؤوّل بالمستقبل، هي علاقة ذات بالآخر، إنها علاقة مشاركة التواجد بين الذات والآخر.

(1) المرجع نفسه، ص 44.

الفصل الثالث

الفصل الثالث:

الانسان مع الآخر في العالم.

المبحث الأول: الذاكرة الفردية والذاكرة الاجتماعية.

المبحث الثاني: الاعتراف.

الفصل الثالث: الانسان مع الآخر في العالم.

المبحث الأول: الذاكرة الفردية والذاكرة الاجتماعية.

ان تواجد الفرد ضمن الجمع، ومعهم، يجعل منه مشاركاً لهم، ومرتبب بهم بعلاقات ذات نوعيات عدة، و من هو خارج الذات، مؤكداً أنه الآخر، الذي يشاركه التواجد في العالم، الذي شاهدناه بصفته المحددة في الأول، وسنعالجه بصفته غير المحددة، لذلك لا يمكننا حصر هذه العلاقة بين الذات والإله، أو بينها وبين الحاكم أو السلطة كواحد، بل العلاقة بين الذات والذوات الأخرى، التي تسعى بدور بعضها لتحقيق هويات بعض، وتمكين استمرارها، قد ساهمت الدولة، أو القبائل، أي المجموعات في إضفاء الأهمية في التفكير "المع" (التفكير مع الآخر)، وفي الفهم.

ماذا يريد الإنسان أن يفهم؟!، إنه يريد فهم حاضره ومستقبله من ماضيه، نعم الحاضر والمستقبل، لأن البداية كانت بالماضي، والماضي هو ما أوصل العالم لحالته هذه، سواءً في مجال بيولوجي، أو جغرافي، أو مدني اجتماعي (السياسي مثلاً)، أو ثقافي (كالدين)، إنها الكينونة ذات الأبعاد الثلاث (الماضي، الحاضر والمستقبل)، والوسيلة المثلى للتنقل نحو الزمن المبتعد عنا، هي الذاكرة، التي تعرف على أنها ملكة عقلية تقوم بعملية حفظ واسترجاع المعلومات، بمحفزات مثل السؤال، ولكن هل استدعاءنا للذكرى (الحدث، المعلومة) كنا مشاركين عند حدوثها، هل كنا حضوراً؟.

ليس بالضرورة، لأن الكتاب المقدس، الذي سبق وتحدثنا عنه، لم نكن حاضرين زمن إلقائه أو كتابته الأولى، وإنما نُؤيّر للإنسان كبرهان ذا طبيعة وثائقية، مثله مثل أي حدث سبق وقد وجد، وسيُوجد، ومثل الأحداث السياسية (الحروب، والبطولات...) التي مضت، البرهان الوثائقي هو نتيجة فعل التاريخ، فعل التدوين (الكتابة)، وهو ذو طابع سردي، ومتى تكون في استطاعة الوثيقة أن تقدم لنا برهاناً، بعد ان يتحقق بها ترابط الثلاثة كلٌّ من الوقائع والوثائق والأسئلة، وقد وضّح ريكور مستنداً على رأي أنطوان بروس (Antoine Prost 1933) واجب المؤرخ في حمل كم هائل من الأسئلة، هذه الأخيرة على من تطرح.. على الوثائق للتوصل الى الحقيقة التاريخية، ليبرهن في الأخير عن واقعة تتضمن بطبيعة الحال ذكراً لتاريخ ومكان وأسماء... إلخ.

وان على عاتق المؤرخ مسؤولية كبيرة، سنصل اليها بعد ان نُذكّر بدورنا أن ريكور قد أشار الى ذاكرة فردية وذاكرة اجتماعية، ومعنى كل نوع من الذاكرة، موجود بنفس الكلمة، فالفردية هي الخاصة،

نفسية كما أشار البعض أمثال (برغسون، وفرويد)، أو مادية حسب تفسير ريبو (Théodule Ribot 1839-1916)، نفسية لأنها تتعلق بالشعور، وبالاستعدادات النفسية من إرادة، وتفضيل، ومادية لأنها تسكن الدماغ، الذي يحتويها كوعاء ملموس، تتصدع بتصدعه، وأما الذاكرة الاجتماعية هي عكس الخاصة، لأنها تشاركنا الحدث، وتشاركنا تذكُّره، هذا لأن الإنسان اجتماعي، ولأن مسار الحقيقة لا يكتفي بالفردية، وإن الوجود لا أن أكون "أنا أتذكر" فقط، فالأنا لا تشمل الواقع، ولا تستطيع مجازاة اليومي العام، لذلك اهتم ريبو بموضوع الذاكرة في أنثروبولوجيته الفلسفية.

الذاكرة حسب أفلاطون، عن معلمه سقراط، رأى أنها التمثل (التصور) الحاضر لشيء غائب، وهو عنوان وضعه ريبو في ثنايا كتابه "الذاكرة التاريخ النسيان"، وحضور الغائب هذا لا يمكننا الجزم على صحته، إلا انه في البدء، بُصِمَ الأثر على أنه مرغوب في تذكره، أو بُصِمَ بعلامة الماضي، وتبقى مهمة الفصل في صدق أنها أثر حقيقي على الزمن.

ثم إن أرسطو، قد أشاد كذلك بالبعد الزمني الماضي، واختصر رأيه في أن "الذاكرة هي من الماضي"⁽¹⁾، والماضي قد يكون قريباً أو بعيداً، وما يميز "الذاكرة" عن "التذكر"، هو سهولة الاستحضار، واستعصائه، أي حسب شدة المجهود المبذول، هذا هو الخط الفاصل بين "حضور الذكرى البحت وبين فعل التذكر"⁽²⁾، وإن الاستعصاء في الحقيقة، هو علامة على قابلية إصابة الذاكرة بالعجز، والضعف، إن ما يهدد الذاكرة، هو موجود في ثناياها إنه "النسيان"، بل إنه يهددنا نحن البشر بفقداننا للتاريخ الماضي أي فقداننا "لهوياتنا"، لأن مرحلة طفولتنا قد كانت بدايتها، تكوننا في الرحم، وسبق التكوّن الزواج، وقبل الزواج مراحل أخرى، ومثل هذا الماضي هناك ماضي لمعارفنا، ولحضاراتنا، لذلك النسيان ليس رمز هشاشة الذاكرة فقط بل إنه "رمز هشاشة الوضع التاريخي بأكمله"⁽³⁾، فيحدث النسيان نتيجة تلف دماغي كما قال ريبو، أو نتيجة فقدان الإرادة، أو الخوف، أو مسببات أخرى نفسية لذلك قد نتذكر ما نريد نسيانه لشدة اهتمامنا به، وننسى ما نكون بحاجة.

(1) بول ريبو، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ت. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفريقيا، ط1، 2009، ص47.

(2) المرجع نفسه، ص53.

(3) المرجع نفسه، ص428.

يكون كذلك نتيجة انعزال الفرد عن المجتمع، لأن اعتماده على نفسه في عملية التذكر لا يكفي، بل ان كان وحيداً بعيداً عن السياسة، وعن العمل، وعن التراث، يصبح هذا الكائن لا يعنيه التذكر، لذلك أشار ريكور إلى أهمية الذاكرة الجماعية المشتركة، ولا يمكن تجديد عدد معين في عملية المشاركة هذه، قد يكون شخصين أو أكثر، وفعل التذكر في هذه الحالة يكون متبادلاً، الذات تساعد الآخر على التذكر، والآخر بدوره يساعد الذات لدرجة أن ولادتي "بالنسبة لغيري هو حدث، بالنسبة لي هو الحد الأبعد من دون كل ذكرياتي البعيدة"⁽¹⁾، يستطيع غيري سرد الذكري لي، ولن أصبح بهذا شاهداً على ولادتي،

ولكن أصبح سارداً لذكريات سبق وأن سُردت عليّ، بماذا يحصل هذا التواصل الذاكراتي؟ (بين الذاكرة والأخرى)، باللغة لأنها الأداة المتوفرة للجميع من أجل التعبير، والذاكرة الاجتماعية تؤسس لهوية المجتمع ككل، وتضمن استمرارها.

فمن محاسن الاجتماع بالإضافة الى تأسيس الهوية، وتذكيرنا بماضيها، وتذكّرنا ماضيهم أن الذكريات لا تلقى حتفها لمجرد موتها لأنها تبقى حية طالما قد حفظت في ذاكرة الآخرين، وتوارثها، لهذا ما يزال موتى الدفاع عن الحق وعن البلد أحياء، لذلك إننا "ندرك أن تحقق الغاية النهائية لذواتنا غير قابل للتحقق إلا في استكمال الآخرين لحياتنا من بعد رحيلنا وفي حفظهم لذكرانا من النسيان وفي استذكار آثارنا ومآثرنا عبر الزمن تلك هي امتدادات ذات أن لا تكون عين ذاتها بل وأيضاً عن الآخر"⁽²⁾، ولكن محاسن هذه الذاكرة (الذاكرة الاجتماعية) لا تعني عدم وجود مساوئ بها، بل إنها لا تختلف عن الذاكرة الفردية، فتصاب بالإعاقة (الذاكرة المرضية) وسبق وقد أشار التحليل النفسي الى أنها تقوم بانتقاء ما يناسبها من الذكريات، فتستذكر المرغوب وتكبت المرفوض، وكأن الذاكرة مركز تجاري، وتنفق أن الانسان في حالته هذه، مفرداً كان أو مجتمعاً هو المسؤول عن إساءته للذاكرة. في حين هناك إساءة يتحمل مسؤوليتها الوضع السياسي.. هل يتحمل؟!، حيث تقوم بأيدولوجيتها بتشويه الذاكرة بداية تمسُّ الفردية عبر تلقين الفئة الصغرى "الأطفال" معرف تاريخية في شرائط مقصودة ومعاد تركيبها مفبركة، ملغية كل ما يهدد شرعية السلطة وهذا يؤثر بدوره على فترة الشباب (الشباب الراكد)، ومن ثم تتوارث الأجيال ذاكرة ناقصة، إنه فعل التنسية وليس النسيان، والذي يساعد في تحقيق مبتغاهم (السلطة)، هو السرد

(1) بول ريكور، الانسان الخطاء، مرجع سابق، ص106.

(2) مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مقالة ضمن مجلة "أبواب"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 6، 2015، ص18.

المدون لأنه في سياسة كهاته لا يصبح "فقط إمساك بالذكرى، بل قد يكون منهجاً تربوياً وأخلاقياً تنقل بموجبه الخبرات والتجارب إلى الآخرين"⁽¹⁾.

بالإضافة إلى الإساءتين يذكر ريكور إساءة أخرى في استعمال الذاكرة، وهي شبيهة للثانية نوعاً ما ولكن تختلف عنها في شدة سيطرتها، إذ تكون السلطة متحكمة بالذاكرة الاجتماعية بحيث لا تترك لها المجال للنقد أو التفكير في صدق ذكرياتها، أو ذكريات الآخرين، لماذا عدم اكتفاء المجتمع الواحد بذكرياته؟.. لأن الآخر كان الطرف الثاني من المواجهة: سواءً مواجهة سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، أو تراثية، والاعتراف بمجتمعنا يكون باعترافنا بالمجتمع الآخر، وبما أن الانفصال عن الآخر يؤدي إلى الاندثار وعدم الاعتراف بنا، أشار ريكور إلى ضرورة واجب الذاكرة و "هو واجب إقامة العدل، عن طريق الذكرى، لآخر غيرنا"⁽²⁾، لماذا العدل بالتحديد؟.. لأن فضيلة العدل كما أشرنا سابقاً، هي الفضيلة المثلى التي تدرج الآخر طوعياً في حياة الذات عينها، لذا يجب أن يسمح لنا كلنا بالتذكُّر، وإن تذكرنا فلنتذكر غيرنا لأنه جزء منا، بل جزء من تاريخنا، ليس من العادل أن يتذكر المنتصر بطولاته (الثورة)، دون أن يذكر ما خلفه من دمار مادي ومعنوي في الآخر، ولا هو من العدل أن نؤرخ لمقتل أو لاعتقال جُنْدٍ من جنودنا، دون تأريخ مقتل الآخر، فتجاوز الفصل بين الذات والآخر هو تجاوز لإمكانية القول عنا أو عنهم "لم يعودوا موجودين، لكنهم سبق وأن كانوا"⁽³⁾.

إذا علينا تحمُّل مسؤولية الذين الذي ندين به للسابقين، كما سيتحمَّل اللاحقين مسؤولية ما يدينوننا به نحن والأولين، فهذا الآخر لم يكن زمنه مبتعداً عنا لولم نبعده نحن، ولما أبعدناه لم نعي حاضرننا، إنها في الحقيقة بدايتنا، إنها الأصل والفصل في الوجود، إن الماضي لا يهمُّ حاضرننا فقط بل إنه يهم مستقبلنا كذلك، لأنه فترة تجارب، وقد سبق وفصل فيما ينفعنا وفيما يضُرُّنا، فيما يسعدنا وفيما يحزننا، فيما يبقينا في الوجود وفيما يبعدهنا للوجود، نعم لهذه الدرجة، لكن إن ساورتنا الشكوك حول صحة وثبات معارف الماضين، ما يجب الاعتراف به أن زمنهم هو مرحلة طفولة شبابنا هذا، وباجتماع شبابنا الحاضر (كذات)، مع الطفولة الماضية (كآخر)، سيكوّنان مرحلة الكهولة مستقبلاً (كآخر)، ولا فرصة لاعتقاد أن الانسان الأول لم يكن بحاجة للماضي، فأدم بعد نزوله للأرض عاد لماضيه لما كان في الجنة ليعتبر.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص148.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن أبرز من قام بإثراء مسألة الذاكرة الاجتماعية هو موريس هالفكس (Mauric Halbwachs 1945-1977) مفاد رأيه ان الجماعة البشرية المعنية، تشارك الذكرى والقدرة على الاستذكار، وكلما كثر عدد الشهادات، كلما كان لصالح الجماعة ولصالح التاريخ، الشهادات هاته لا تختصر في الشهادات اللفظية، بل كل رمز معلوم، مثل الصور، الأناشيد، الكتب، النصب التذكارية... إلخ، كل رمز بشري يُدرَك ويُفكر فيه. كذلك "ببندائية" هابرماس (Jurgen Habrmas 1920) فكرته الموجهة لأخلاقيات تواصل، تهتم الذاكرة الاجتماعية، لأنه على قدر ما تواصل أفراد المجتمع، على قدر ما اتفقت ذاكرة الذات مع ذاكرة الآخر، فلا بد من أن يكون الكائن التاريخي، كائن اجتماعي.

وفعل التذكر ليس هو نفسه فعل "التعود"، فالمتعوّد عليه نكاد لا نشعر بحضوره من عدمه، بل انه يحدث بعفوية، عكس التذكر فعل مخطط له، ان المتعوّد هو يومي معاش وهو صورة من صور الوجود الانساني، والتعود فعل متقدّم نوعاً ما يسبقه التعلّم والتكرار، لذلك يتسم بنوع من السهولة لأن الذات ألفتها، وفي الأغلب العادة تظهر في الحركة الجسدية، وعذا ما أكده برغسون أن عادتنا في "السير أو في الكتابة إنه معيوش ((ممارس أكثر مما هو متصوّر أو متمثل))⁽¹⁾، لذا يشترك مع الذاكرة في كونها ضرورة انسانية، ويشتركان في زمن تكونهما وهو "الماضي"، وفي زمن حضورهما "الحاضر"، ولا هو باستطاعتنا الاستغناء عنهما "مستقبلاً"، لكن.. إننا متفقين على أننا "لا نملك أفضل من الذاكرة من أجل الدلالة على أنّ شيئاً معيناً قد حصل، قد حدث، قد مرّ قبل أن نعلن أننا نتذكره"⁽²⁾، وليس أننا متعودين عليه، ومثلما هناك ذكريات فردية وأخرى جماعية، هناك عادة فردية وأخرى اجتماعية، تتغلغل في طقوس عدة تنتشر كلها جماعة بشرية، وقد تصبح بعض العادات الراسخة رمزاً للهوية، ومثل الذاكرة، قد استغلت السياسة العادات كذلك لصالحها، فتراها تفرض البعض، وترفض البعض، انها اساليبها المتعارف عليها، لكن ماذا سيحدث إن تذكر الفرد أو الجماعة ما دُون في كُتب التاريخ التي أحرقت، وما صُوّر بالعدسات التي كُسرت، ماذا إن تذكر العادات التي دُفنت... هل أصابه النسيان؟! لهذا أحيانا التأريخ لا يُحسن للذاكرة، بل "يشدّبها ويجرحها أيضا كما قال ريكور.

(1) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص61.

(2) المرجع نفسه، ص56.

لنعد إلى النسيان الذي يعتبر "الوجه الآخر الواقع في الظل للمنطقة المضاءة للذاكرة"⁽¹⁾، أي أنه موجود ثابت بثبوت الذاكرة، لكن غير معلوم موعد ظهوره، ولأنه الوجه الآخر للعملة الواحدة، لم يعد ممكناً الوثوق بالذاكرة، وهذا انطلاقاً من اعتبارات ثلاث "الحضور والغياب والمسافة"، لم يتخذ الانسان هنا موقف الاستسلام لأن إرادته وقدراته، ورغبته في البقاء، جعلت منه باحثاً أنثروبولوجي وأركيولوجي وجينيولوجي، ومع هذا بقي "الاستذكار الناجح هو أحد صور ما نسميه الذاكرة "السعيدة"⁽²⁾، لأن الذاكرة لا تُعوض، و"المعرفة تذكر" كما قال أفلاطون.

أما لتجاوز النسيان يستحسن تداول فعل التدوين، إن هذا شبيه "بأجندة" المواعيد أو الذكريات، وقد تكون كتب السيرة الذاتية محاولات تذكير!..، إذاً التدوين يسمح "بإخراج الحدث الفردي أو الجمعي من لحظة زمنيته الضيقة إلى لحظة التاريخ الرحبة والدائمة وبذلك نقاوم النسيان المهدهد لذاكرتنا الفردية والجماعية بالتلاشي والتحريف"⁽³⁾، وكلما كان زمن التدوين قريباً لزمن الحدث نفسه، كلما كان قريباً للصحة، وقد يساهم في السرد، وبهذا نعالج مسألة بُعد المسافة غياب الشهادات، وتختلف الرواية عن السرد، في أسلوب التأريخ حيث الراوي يضيف على السرد الجاف نوعاً ما سلاسة لغوية، وعوض أن يُقرأ التاريخ يعاش (افتراضياً)، لتكون طريقة تذكير منشطة للوعي الانساني، وقبل أن يتم تذكيرنا بالرواية، يجب أن يكون الراوي متذكراً، يقول ريكور "إذا كنا غير قادرين على تذكر كل شيء فنحن غير قادرين على رواية كل شيء"⁽⁴⁾، ولن نحسب أن الرواية مكفوية دون السرد، بل أن نقطة انطلاقها هو السرد، والرواية الأدبية ليست نفسها الرواية التاريخية، فالأولى تستعمل التاريخ، أما الثانية تعيد كتابة التاريخ، لكن الأهم هو العلاقة الضرورية التي بين التاريخ والسرد.

بالإضافة إلى التاريخ والسرد إن القارئ أي مستقبل النص، له دوره في إحياء هذا السرد في جعله ممكن الحضور، ليجتمع السرد بالحياة، منذ بدايته كحدث، إلى سرده، وصولاً لقراءته.

(1) المرجع نفسه، ص56.

(2) المرجع نفسه، ص64.

(3) بن تمسك مصطفى، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مرجع سابق، ص 18.

(4) بول ريكور، الذاكرة والتاريخ والنسيان، ت. جودت جالي، ضمن (بول ريكور وهرمونيطيقا الوضع الانساني) دفاتر الزمن الحاضر (1)، مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر، جامعة وهران 2، الجزائر، ص221.

والهوية التي يقوم بنائها السرد هي الهوية الثابتة، المتماسكة أمام التغيرات في عالم إنساني كعالمنا. حيث يرى ريكور أن السرد "ليس فقط الامسك بالذكري من التلاشي والتصدي للنسيان والاعتراف بالأسلاف (..) بل الهوية السردية تعني الهوية الزمنية التي استطاعت الصمود أمام سيلان الأبدى للحركة والزمن"⁽¹⁾، قد تتغير الأحداث والأزمنة كذلك، لكن لن تتغير حقيقة السرد في ترصد ذلك التغير، لم تكن أبدا حركة التاريخ (حركة العالم والانسانية) عائقا، بل إنها بيئته المثالية، فلا فائدة ترجى من سرد حياة راكدة فارغة بل إنه ليس بإمكاننا سردها، إن السرد من الوجود ويعود الى الوجود، من ذات فاعلة الى ذات فاعلة أخرى، ويستمر في تجاوز العوائق الى أن يصير "حوار أجيال".

حوار الأجيال هذا راجع للاستذكار الناجح بدرجة أولى، ورأى البعض أن "النوع الخطابي الاستذكري المناسب يدخل في تعارض مع الخطاب المستقبلي، مع مشاريع الإصلاح"⁽²⁾، فمن وجهة نظرهم، أن هذا الخطاب لا يخدم المستقبل البشري، وهو إعادة تذكير بما مضى وانقضى، انها تصورات اليوتوبيا المتطلعة للمستقبل الآتي والرافضة للذي كان وللذي سيكون الآن، التي تعتبر الماضي مليء بالإخفاقات والعثرات وهو ما يجب تجاوزه، ولم تعي اليوتوبيا أن توقعاتها نحو المستقبل والتفكير فيه هو في الأصل فعل حاضر، إنه يحدث الآن، وعند وصول المستقبل ذاك يُصبح من الماضي، إنه الانتقال الأكثر من طبيعي للتاريخ.

لا نملك الحق في اعتقال حرية البشر، فليعلموا، وليتوقعوا، وليأملوا أن يكون مستقبلنا "نحن جميعا" أحسن، لكن دون نسيان الماضي دون رفض آثاره، هل نستطيع رمي مسوداتنا، هل نستطيع المضي قدماً بلا بطاقات تعريف، دون تاريخ الميلاد!، مؤكداً سنواجه المتاعب، لذا يجب حمل الماضي معنا أينما أردت الذات الوصول، فالأثر هو رمز البداية، وإذا ما تجاوزناه تشتت هوياتنا، "وبما أن الماضي لم يعد ينير المستقبل فإن عقل الانسان أمس تائها في الظلام"⁽³⁾، طالما أننا ما نزال نتذكر ولم يصبنا كلنا النسيان، يجب أن نستغل الزمن لصالحنا، وأن نعترف.

(1) بن تمسك مصطفى، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مرجع سابق، ص17.

(2) بول ريكور، الذاكرة والتاريخ والنسيان، ت. جودت جالي، مرجع سابق ص 217.

(3) حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، مرجع سابق، ص35.

المبحث الثاني: الاعتراف.

ان الانسان في الحقيقة لم يكتفي "بأنه" في عالم كان مجبراً فيه ان يتكلم مع الآخر، وأن يكون فعالاً لأنه يملك إرادة كغيره، لذا هو منافس له في قطاع اقتصادي، وأن يدرج ذاته في أهم قوة مكونة للسياسة وهو المجتمع، هذا الآخر الذي إمّا خالفه الاعتقاد أو وافقه، والذي ساعده في التذكر، وهو نفسه يقوم بحفظ ذكرياته، وعدم الاكتفاء هذا لم يكن اعترافاً صريحاً من الذات بالذات الأخرى، بل إن "أنا" التي بالكوجيتو قد سبق وفضلها ومارسها البشر، حتى قبل أن تؤثر فيهم كعقلنة تحقق وجودها، "أنا" هذه قد أزاحت الآخر جانباً، فكيف للذات أن تكون بهذه الأنانية؟، لو لم تكن بحاجة بعضنا لخلق كل واحد منا من عدم، ولعاش كلٌ منا في كوكبه الخاص، وبذلك كان سيتحقق وجوده بفرديته تلك، لكن الحكمة من الكوكب الواحد للجميع، ومن اللغة الواحدة للشعب، ومن الكنية الواحدة للعائلة، ومن المنزل الواحد للأسرة هي أن الغيرية لا بد منها إنها كالقانون الطبيعي، حتى وإن أرادت الذات التشكيك في شرعيتها لن تفلح في إثباته (إثبات صحة شكوكها).

الذاتية الأنانية، قد قامت بدرجة أولى بجرح الهوية الفردية والجماعية، بظنها أنها تتكلم لأنها وأن الخير والنشر منها ولها، وأن النجاح والفشل لشخص وليس للجميع، هي الأنانية التي غالباً ما تقف كحجر عثرة أمام الغيرية، لكنها لم تلاحظ أن اللغة التي تتكلمها قد اكتسبتها من الآخر، وتتكلم لأن الآخر موجود ليُصغي، وأن خطابها حوار بينها وبين الآخر، أما سلوكها الخيّر أو الشرير هو نتيجة تفاعلها المباشر أو غير المباشر مع الغير، وأن نجاحها على حساب فشل الآخر، وفشلها لأن الآخر استحق، لذا هي تنافسية، إنها في علاقة وتعامل دائم مع الآخر، هذا الأخير ليس محدد بجنس أو جغرافيا أو بطبقة اجتماعية، يمكن أن يكون أي أحد.

يفيد مفهوم الاعتراف للجانب الإيتيقي في اجتماع الذات والغير، وأبرز كتب ريكور في الأنثروبولوجيا الفلسفية، الذي عالج فيه العلاقة الحميمة التي بينهما هو كتابه "الذات عينها كآخر"، والذي يوحى عنوانه "منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية"⁽¹⁾، إنها علاقة تقدير متبادل واحترام وتأثر وتأثير، وتقتل الاختلاف، سبق وأن تحدث هيغل عن رغبة الانسان في أن يُعترف به من طرف الآخرين، وكانت محاولاته نفسها اعتراف منه بولائك الآخرين، ولحبه لأن يُعترف به تنشأ النزاعات

(1) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص72.

والحروب، ففي بعض الأحيان القوة هي التي تحرر الذات من اغترابها بين الجميع، أما في أحيان أخرى الصداقة (التصالح) التي سبق وذكرناها كتجاوز للعنف من أجل تحقيق العدالة لشدة اهتمامها بوجود الذات مع الآخر.

ولأن الصداقة تحمل قيمة أخلاقية أكثر من العدالة، أراد ريكور أن تكون أكثر فاعلية في المجتمع، وقد أشار الى أن الصداقة ليست هي نفسها العدالة، إذ أن:

-الصداقة، نظمٌ عددا صغير من الناس، وهذا العدد لا يحصر في مجال، ولا هي علاقات مقننة.

-العدالة، تشمل العديد من المواطنين، تجمعهم مؤسسة واحدة، تتحكم بهذه الفضيلة في أغلب الأحيان الايديولوجيا السياسية.

أما بسبب كثافة أخلاقية الصداقة أصبحت "تغني عن العدالة، بما أنها فضيلة ((من أجل الآخر))"⁽¹⁾ بتعبير أرسطي، وبقدر ما كانت تفيد الصداقة الجماعة، بقدر ما تفيد الفرد، لأنها يقيمان ويقومان هويات بعضهما البعض، ولن نحسب أن الذات تدخل في صداقة مع عينها قبل أن تدخل في صداقة مع الآخر، لأنه في الحقيقة الذات يجب أن تتأثر وأن ترغب وتكتسب وأن تعي وجودها مع ومن الآخر قبل أن تصادق ذاتها، فالآخر هو الذي يُظهر لنا أننا أحياء بل إنه يبقينا على قيد الحياة، ويرجع سبب توافق الصداقة مع الأخلاق الى أنهما يحملان نفس الهدف وهو "العيش الجيد مع الآخر، ومن أجله"⁽²⁾ قد كان هذا تعريف الأخلاق الذي اقترحه ريكور.

رغبة الذوات في العيش الجيد هي ما جعلتهم يكوّنون علاقات الصداقة، رغبة تبادل المشاعر، رغبة في الانتماء والاقتران، والرغبة هذه إنما هي حاجة لا تزول حتى بمرور الزمن. وأكد ارسطو أن الصداقة "ليست من نوع واحد إنها أفهوم مبهم بشكل جوهرى ولا يمكننا أن نوضحه إلا حين نتساءل عن صنف الأشياء التي كانت وراء ولادتها، عن ((موضوعها))"⁽³⁾، حيث يختلف معناها وهي في الاقتصاد عن معناها في السياسة ومعناها في الدين والثقافة، ففي الاقتصاد نجدها مثلا في علاقة الشراكة، في العمل،

(1) المرجع نفسه، ص609.

(2) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص608.

(3) المرجع نفسه، ص363.

والتعاملات التجارية...، وفي السياسة تكون بين عدد محدد من الدول، صداقة مصالح الحكومات، إنها تعاملات لتجاوز الضدية والعداوة، وتحقيق الحياة السعيدة.

لم تكن هناك أبداً حتمية أن تجتمع الذات بالآخر، لأن السياسة تفرض اجتماعهم، أو أي مجال

حياتي آخر، بل إن الانسان اجتماعي بطبعه فناسبته السياسة، والسياسة يناسبها اجتماع البشر لذلك سعت للحفاظ على اجتماعهم، عالم الذات حتى وان اتسع يبقى ضيقاً دون انفتاحه على الآخر، في المجتمع تستمر الذات في فهم نفسها والوعي بها، والخاصية المميزة للمجال الأسري كما أوضحت حنة أرندت "قد كانت متمثلة في أن البشر يعيشون فيه معاً لأنهم تقودهم ضرورياتهم وحاجاتهم"⁽¹⁾، والحاجة حسب قول ريكور "كما النقص (..) يحملان الذات نحو الآخر"⁽²⁾، كما تحمل الحاجة الجماعة لضم ذات أخرى لتحقيق التكافؤ واكتمال القوى المختلفة في الجماعة الواحدة، فالاختلاف والتفاوت لا يعقدان الصداقة بل يثريانها فصداقة الفيلسوف بعالم الاجتماع أو بعالم النفس، تحقق للجميع الاضافة المفيدة.

إن الحق والواجب الذي تحسبه الذات لصالحها، إنما هو لصالح الغير أولاً، وهذا الغير هو ذات ينظر للذات السابقة على أنها الغير، لذا فالكل مستفيد من علاقة الصداقة، والاعتراف إنما هو وعي وإدراك بأن الآخر القريب أو البعيد له حق أن يشاركني العالم، ويشعر بحريته، وأن يختار العمل المناسب له، وأن يكون سعيداً، وبتلك الحرية التي يحظى بها الجميع، والتي تقاس حسب الارادة الفردية أو الجماعية، وحسب ملكات أخرى، يكون هنا تنوعٌ وتعددية، يجب تقبلها، وفعل التقبل هو اعتراف بالآخر الديني، أو السياسي أو الثقافي...

وعن مشاركة العالم مع الآخر، قد سبق وأثبتت "الأبوخية التي يبدأ بها التحليل: بطريقة أو بأخرى، كنت قد عرفت بأن الآخر ليس أحد مواضيع (Objets) أفكاري، ولكنه مثلي، فاعل حقيقي للفكر، وأنه يدركني أن نفسي كآخر غيره هو، وأنا معاً نستهدف العالم كطبيعة مشتركة"⁽³⁾، فليس الآخر شبيهه للأشياء في العالم إنه ليس جمادا نستطيع التصرف فيه، بل ذات عاقلة تعايش غيرها، وتساعد في تأمل وفهم عالمها الواحد، وسعيهما المشترك لامتلاك الحقيقة ساعدهما في انتلاف بعضهما، وشدة التقبل

(1) حنة أرندت، الوضع البشري، مرجع سابق، ص51.

(2) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص367.

(3) المرجع نفسه، ص612.

والإئتلاف تتحدد بكيفية التعامل المتبادل، من احترام وتعاطف وحسن ضيافة، وحسن جوار، إن قيام العلاقات على أساس تعامل أخلاقي إيجابي كهذا، تزيد من تعالي الكائن البشري عن غيره من الكائنات، هذا ما يجعل منه شخصاً، لأنه عاقل، "وباللغة الكانطية الشخص هو كيفية التعامل مع الآخر ومع الذات"⁽¹⁾، هذه هي الانسانية أن تحب للآخر مثلما تحب لذاتك.

وحسن الضيافة هو اعتراف بحق الأجنبي في الزيارة أولاً، ثانياً تيسير سفره ومكوته الذي قد يطول، وحق الأجنبي لا يعني الآخر فقط بل يعني الذات كذلك لأنها تيسر حسب الظروف، وتحب الانتشار والاستكشاف، وهي أسباب قد تفرض عليها الخروج من جغرافيتها الى جغرافيا مغايرة حيث يسكن الآخر الذي تصبح الذات في نظره أجنبية عنه، لذا يجب أن تدرك الذات "نفسها كآخر بين الآخرين"⁽²⁾، وأن نعترف كلنا بهذا الحق على أنه "حق كل انسان في أن يجعل نفسه عضواً في المجتمع، بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي تعيش التي نعيش عليها، ولما كان سطح الأرض دائرياً، فقد استحال على الناس أن ينتشروا في الأرض انتشاراً لا حد له، وكان لابد من أن يلتقوا وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض، إذ الأصل أن الأرض مشاع بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره"⁽³⁾، علينا أن لا نتسرع بالحكم على الأجنبي على أنه عدو يريد لنا السوء، وأن لا نبادر نحن بكراهيته، فقد يكون صاحب قيم فاضلة، وأحق بصدافتنا.

ليس من العدل أن تقيم الذات صداقة مع ذات أخرى ليست من نفس مستواها، والمستوى لا نعني به الجانب البيولوجي، أو المالي..، بل نعني به المستوى الأخلاقي الذي يجب أن يكون متساوٍ، نفس القدر من الطيبة، ومن المحبة والاحترام...، هذه هي الصداقة الفاضلة التي تديم العيش معاً، وتجتمع فيها الفائدة (المنفعة) والمتعة، لذا "المساواة مفترضة في الصداقة"⁽⁴⁾ هكذا قال ريكور، ثم إن قامت كل صداقة بين ذات وآخر على مبدأ المساواة ذلك قلَّت الصراعات والخلافات التي بالفئات الصغرى مؤثرة بدورها على

(1) بول ريكور، الانسان الخطاء، مرجع سابق، ص119.

(2) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص380.

(3) ايمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ت. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1902، ص 61-60.

(4) بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص366.

الفئات الكبرى، وصولاً إلى السلام العام والخاص، هذا ما دفع إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas 1906-1995) للتفكير في السلام الكوني الذي تفوقه الأيتيقا، والذي يحتوي فيه الإنسان الآخر بكل مسؤولية وتقدير، يعود الفضل للروحي في قيام الحضارات وليس في سقوطها.

في كل مرة تقرر فيها الذات ألا تنطق على ذاتها ولا أن تنزل، وأن تعيش مع الآخر ولأجله يحدث اعتراف به، حين يصبح "تقدير الآخر كالذات عينها، وتقدير الذات عينها كآخر"⁽¹⁾، تسموا الإنسانية بعقلنة أخلاقية. وقد أراد ريكور "بالكاف" (كالذات، كآخر) تقوية المعنى والتأكيد على شدة قربهما وترابطهما.

ليس بإمكاننا أن نغوص في مسألة اللغة والرمز دون الرجوع للآخر، ولا أن نقيم سياسة دونه، ولن نكون فاعلين ولن نملك منظومة سردية إذا غاب الآخر، فلن يعترف بوجودنا بأي شكل من الأشكال، إن المعاش اليومي يظهر لنا هذا دون تجربته نحن بحاجة للآخر وهو بحاجتنا، هذا هو شعار البداية والنهاية، يجب أن نحرص كما يقول هايدغر "على أن يكون الإنسان إنسانياً وليس لاإنسانياً، بربرياً، بمعنى خارج ماهيته"⁽²⁾، فما هيته تحدد وجوده.

(1) المرجع نفسه، ص382.

(2) مارتن هايدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، مرجع سابق، ص49.

خاتمة

خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة توضيح مجال اشتغال الأنثروبولوجيا الفلسفية لـ بول ريكور وموضوعاتها، وفي الأخير يمكننا القول إنه قد توصلنا إلى مجموعة من النتائج المتمثلة في:

- إن فلسفة بول ريكور تخدم الأنثروبولوجيا الفلسفية، لأنها فلسفة حياة ووجود، إنها فلسفة تبدأ من الانسان وتعود للإنسان.
- تظهر الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور ان موضوعها الأساسي هو الانسان، ولا يكتفيها الانسان دون العالم والواقع.
- أما مجال اشتغال الأنثروبولوجيا الفلسفية حسب ما تناوله بول ريكور كل من السياسة والدين، التاريخ، الايتيقا، الفردي والاجتماعي، إنها المجالات التي تعطي الانسان ميزة الحياة.
- رغبة الانسان في تحقيق وجوده جعلته يبحث عن وسيلة يظهره بها، وكانت هذه الوسيلة هي اللغة.
- لا تحيل اللغة دائماً الى معنى مباشر، في بعض الأحيان تكون ذات طابع رمزي تستدعي فعل التأويل.
- الشر كظاهرة انسانية، هي ما أضفت للغة طابعاً رمزياً، وفعل الشر هو علامة وجود الانسان في عالم البشر.
- الارادة هي وعي الذات بذاتها، وهي الحالة الأولى التي يكون عليها الفعل.
- الفعل هو ترجمة الإرادة على أرض الواقع، والواقع حسب ريكور هو محفز الارادة، قبل أن تصبح الارادة نفسها محفزاً.
- الارادة ليست هي النية، وليست هي الغريزة ولا هي العادة أو الطبع.
- الوجود الانساني هو ارادة وفعل وفاعل وتفاعل بين الذوات.
- أظهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية أن الانسان لا يستطيع أن يكتفي بفرديته ولا أن يبقى منعزلاً.
- السياسة هي التعبير الحقيقي على حاجة الذات للآخر، والعلاقة التي بين كل من السياسة والاقتصاد والأخلاق هي علاقة حاجة وتكامل.
- السياسة التي تستخدم العنف هي سياسة شر، ونتائجها محسومة إما طاعة أو تمرد.
- المصالحة أو العدل هو المظهر الدستوري الذي يجب أن تكون عليه الدولة، وهو مظهر من مظاهر تعايش الأنا والآخر.

خاتمة

- وقد أعادت الأنثروبولوجيا الفلسفية لـ ريكور الاعتبار للقضية الدينية، لأنها من أهم المسائل التي يتحقق بها الإنسان عن وجوده حقاً بهذا العالم وليس بعالم ميتافيزيقي.
- كل نص ديني هو برهان على أزمنة ثلاث (الماضي، الحاضر والمستقبل)، ولأنه من زمن ماضي وجب البحث عن النص الأصل من بين الرموز والأسطورة، عن طريق هيرمنوطيقا ثيولوجية.
- الذاكرة هي الوسيلة التي تُمكن الذات من التنقل ما بين الأزمنة، وعُبر عن الذكرى بالخطاب، ولما ثبت الخطاب سمي نصاً بفعل السرد، وأصبح برهاناً ذا طبيعة وثائقية.
- الحدث لن نستطيع انكار مشاركتنا الآخر فيه، لذا ليس بإمكاننا انكار مساهمته في حفظ الذاكرة، فإن الذاكرة فردية واجتماعية.
- الذاكرة الاجتماعية تحفظ الذاكرة الفردية من الزوال، لكن يجب حفظ الاثنان من إساءة الاستعمال.
- النسيان هو أكثر ما يهدد سلامة الذاكرة.
- ان ما يخدم كل ما يحقق وجود الإنسان من لغة، إرادة أو سياسة، إيمان أو ذاكرة، هو الاعتراف، الاعتراف المتبادل بين الذات والآخر.
- طرح الأنثروبولوجيا الفلسفية لسؤال، من هو الإنسان؟، هي محاولة لكشف سر التواجد في الوجود، وسر حفظ البقاء في العالم والعيش (الواقع)، أنه العيش معاً، ولأجل الآخرين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

- 1- بول ريكور، صراع التأويلات (دراسة هيرمينوطيقية) منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005.
- 2- بول ريكور، في التفسير (محاولة في فرويد)، ت. وجيه اسعد، مركز الفوال، سورية، ط1، 2003.
- 3- بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، ت. عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2008.
- 4- بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل) ت. محمد برادة. حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001.
- 5- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت. جورج زينات، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2005.
- 6- بول ريكور، السلطة والعنف، ت. عز الدين الخطابي، عبد الحق منصف، مؤمنون بلا حدود، 2018.
- 7- بول ريكور، الاعتقاد والانتقاد، ت. حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2011.
- 8- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ت. جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفرنجي، ط1، 2009.
- 9- Paul Ricoeur, Anthropologie Philosophique, éditions du seuil, imprime en France, 2013.

ثانياً: المراجع.

- 1- مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ت مينة جلال، مدارات.
- 2- جان لاکروا، نظرة شاملة (على الفلسفة الفرنسية المعاصرة)، ت. يحيى هويدي نور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2016.
- 3- سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ت. نظمي لوقا، دار الهلال، دب، ط1، 1963.

قائمة المصادر والمراجع

- 4- سيغmond فرويد، قلق في الحضارة، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط4، 1996.
- 5- ناصر عمارة، الهيرمينوطيقا والحجاج (مقارنة لتأويلية بول ريكور)، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2014.
- 6- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت (كتاب للجميع ولغير أحد) ت. علي مصباح، منشورات الجمل، العراق، ط1، 2007.
- 7- فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ت. جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، د. بلد، ط2، دس
- 8- حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل (سنة بحوث في الفكر السياسي) ت. عبد الرحمن بشناق، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط1، 2014.
- 9- حنة أرندت، الوضع البشري، ت. هادية العرقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، د. ط، دس.
- 10- جورج بالاندييه، الانثروبولوجيا السياسية، ت. علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2007.
- 11- برتراند راسل، حكمة الغرب (الجزء الأول) (فرض تاريخي للسياسة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ت. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، د، ط 1983.
- 12- جيل دلوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو) ت. سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، الدار البيضاء. المغرب، ط 1، 1987.
- 13- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ط1، 1994.
- 14- عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، المغرب، ط1، 2007.
- 15- ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ت. جور أبي صالح، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، د. ط، 1990.
- 16- باروخ سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2005.
- 17- نعم تشومسكي وميشال فوكو، عن الطبيعة الإنسانية، تقديم جون راكمان، ت. أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، تونس، لبنان، ط1، 2015.
- 18- ايمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ت. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1902.

قائمة المصادر والمراجع

- 19- ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت. فتحي المسيكني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان ط1، 2012.
- 20- لودفيغ فيورباخ، أصل الدين، ت. أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1991.
- 21- أرنست كاسرر، اللغة والاسطورة، ت. سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009.
- 22- الحسين اخدوش، من تأويل الديني الى تأسيس انثروبولوجيا فلسفية بالإرادة الإنسانية لدى بول ريكور، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، د. بلد، 2018.
- 23- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ت. عبد المنعم الحفنى، مطبعة الدار المصرية، مصر، ط1، 1964.
- 24- بول ريكور، الذاكرة والتاريخ والنسيان، ت. جودت جالي، ضمن (بول ريكور وهرمونيطيقا الوضع الانساني) دفاثر الزمن الحاضر (1)، مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر، جامعة وهران 2، الجزائر.

المجلات.

- 1- مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مقالة ضمن مجلة "ألباب"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 6، 2015.

المعاجم.

- 1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية) ج1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، 1982.
- 2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية) ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، 1982.

المصطلحات باللغة الفرنسية

المصطلحات باللغة الفرنسية

-Homme	- إنسان
- Mythe	- أسطورة
-Métaphore	- استعارة
-Autre	- آخر
-Reconnaissance	- اعتراف
-Origine	- أصل
-Ethique	- أخلاق
-Volontaire	- إرادي
-Economie	- إقتصاد
-Intersubjectivité	- بينذاتية
-Interprétation	- تأويل
-Réconciliation	- تصالح
-Histoire	- تاريخ
-Interaction	- تفاعل
-Théologie	- ثيولوجيا
-Rêver	- حلم
-Vérité	- حقيقة
-Liberté	- حرية
-Présent	- حاضر
-Pays	- دولة
-Démocratie	- ديمقراطية
-Religion	- دين
-Soi	- الذات
-Mémoire Individuelle	- ذاكرة فردية
-Mémoire Collective	- ذاكرة اجتماعية

المصطلحات باللغة الفرنسية

-Symbole	- رمز
-Politique	- سياسة
-Pouvoir	- سلطة
-Bonheur	- سعادة
-Narration	- السرد
-Psychologie	- سيكولوجيا
-Mal	- شر
-Univers	- عالم
-Violence	- عنف
-Justice	- عدالة
-Vivre Ensemble	- العيش معاً
-Habitude	- عادة
-Laïcité	- علمانية
-Caractère	- طبع
-Naturel	- طبيعي
-Acte	- فعل
-Phénoménologie	- فينومينولوجيا
-Langue	- لغة
-Involontaire	- لإرادي
-Signification	- معنى
-Citoyen	- مواطن
-Egalité	- مساواة
-Civile	- مدني
-Passé	- ماضي
-Future	- مستقبل
-Oubli	- نسيان
-Texte Religieux	- نص ديني

المصطلحات باللغة الفرنسية

-Herméneutique

- هيرمنوطيقا

-Existence

- وجود

