مجلة ميلاف للبحوث والدراسات
المجلد 9 العدد 1 / جويلية 2023
ص ص 215-227

العين والغير في فلسفة أفلاطون: السياق والدلالة

The Egoism and Altruism in Plato's Philosophy: the Context and the Meaning

جناة بلخن
جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2، djennat.belkhen@univ-constantine2.dz

الاستلام: 2022/12/24 القبول: 2023/06/20 النشر: 2022/07/31

ملخص:

تعد قضية الهوية والغيرية من أهم القضايا الفلسفية المعاصرة، غير أنها مشكلة قديمة طرحت في الفلسفة اليونانية، لذلك يروم هذا المقال طرح البدايات التاريخية الأولى لجدلية الهوية والغيرية، وهو ما استوجب العودة إلى أفلاطون؛ الذي كان سباقا في طرح هذه المسألة، لكن تحت تصوّر آخر هو: جدل العين والغير، أما المناسبة فكانت في معرض نقاشه مع "بارمنيس" حول جدل الوجود واللاوجود، ومن رحم هذه الثنائية ولدت جدلية العين والغير أو الهوية والغيرية كما نعرفها اليوم.

من هنا كان لابدّ من طرح الإشكاليات التالية: ما هو السياق الذي وردت فيه ثنائية العين والغير عند أفلاطون؟ وهل هو سياق واحد أم متعدّد؟ ثم ما دلالة كل سياق؟

ولمعالجة هذه المشكلة اعتمد المقال على منهج تحليلي لاكتناه منظور أفلاطون واستشفاف موقفه، وعلى منهج مقارن يقابل رؤية أفلاطون برؤى أخرى.

الكلمات المفتاحية : أفلاطون، العين، الغير، الهوية، الوجود، اللاوجود.

Abstract:

The question of the identity and altruism is the most crucial issue in the modern philosophy. Nevertheless, this question is an old issue, which was deeply mused on, in ancient Greek philosophy. Thus, the present article is targeting at underscoring the early outset of the dialectic identity-altruism. To do so, we have been impelled to refer to Plato's philosophy, who was the pioneer to discuss this question; he dealt with it under another dialectic: egoism-altruism. In fact, Plato referred to that dialectic while debating with Parmenides the dialectic of the existence-non-existence; that debate gave birth to the dialectic egoism-altruism or as it is known nowadays: identity-altruism.

This article is meant to answer the following problematic: in which context did Plato use the dualism egoism-altruism? Was it a single context or interdisciplinary context? What was its meaning in each context?

To deal with the above problematic, we combined in this article two approaches: an analytical approach to investigate the perspective and the position of Plato, and the comparative approach in order to compare Plato's view to other view.

Keywords: Plato, Egoism, Altruism, Identity, Existence, Non-existence.

1.مقدمة:

الهوية والغيرية كغيرهما من المقولات الفلسفية المستشكلة والرائجة في متوننا الفكرية، يتعذر تحديدهما تحديدا دقيقا، لغويا وفكريا، إذ لم يستنفد الفكر الفلسفي ومعه الحقل الأدبي والحقوقي والسياسي بعد حديثه حول مسألة الهوية والغيرية، واستحالة التحديد هذه هي

التي دفعت البعض إلى استبدال الحديث عنهما بحديث عن العودة إلى تاريخهما.

تاريخيا، ليس هناك ما يدعو إلى الشك في أن دخول مقولة الهوية والغيرية المشهد الفلسفي كان مع كبرى الميتامقولات الأفلاطونية التي أسهمت في بناء الخطاب الفلسفي، والتاريخ عبر مساره الطويل يشهد بأن العلاقة بين الهوية والغيرية كانت ولازالت بين مد وجزر؛ فلم تكن على الدوام علاقة هدوء واستقرار، وهو ما يحيلنا على أسئلة واستفهامات كثيرة: من مثل ما طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر؟ أو العين والغير بلغة أفلاطون؟ هل هي علاقة أنطولوجية حيث وجود الغير يدخل في البنية الوجودية للعين؟ أم هي علاقة إبستيمولوجية حيث علاقة العين مع الغير لا تتجاوز كونها موضوع معرفي؟ أم أن هذه العلاقة المعرفية التي يمكن أن تنشأ بين الطرفين ليست سوى بعدا واحدا من أبعاد كثيرة لعلاقة أخرى إنها علاقة التعايش الإتيقي والسياسي؟

2. مقاربات حول الهوية والغيرية

يشكو العديد من الباحثين في مجال الهوية والغيرية التباس معانيهما وتعدّد مدلولاتهما، ولعل مرجعية هذا الالتباس هو كون هذان المفهومان حضاريان وشموليان يطالان كافة مستويات الوجود الإنساني: السياسية، الاجتماعية، الثقافية، والاقتصادية.

1.2. الهوية: الدال والمدلول:

خليق بنا أن نؤرخ لمصطلح الهوية ولادة، مسيرة وهجرة، ونحن لا نتغيّا في ذلك توضيح الإبدالات التاريخية التي مرّ بها هذا المصطلح فقط، وإنما نتغيّا كذلك رصد طبيعة اللحظة النظرية التي ظهر فيها كمشكلة إبستيمولوجية وإتيقية، انطلاقا من التأكيد على أنّ هذا المصطلح الفلسفي-الإتيقي قد استقر في معجم الفلسفة الغربية بداية، ولهذا كان من الأجدى العودة إلى بطون هذه المعاجم، والبحث في إشكالية المصطلح والمفهوم.

وقد تراءى لنا ونحن نبحث في إيثيمولوجيا الهوية اصطلاحا ومفهوما غياب المصطلح في الكتابات العربية المعجمية القديمة، مما يعني أنه طارئ على اللغة العربية، ولعل السبب في ذلك راجع إلى آلية التصنيف التي وضعتها المعاجم العربية للبنية المعجمية انطلاقا من قوانين الاشتقاق، وأما حضوره في الكتابات العربية اللغوية المعاصرة، فإنه لا يتجاوز الطرح المتعلق بالمادة اللغوية "هو"، أو الرابط الذي يستعمل عادة ككناية عن الواحد المذكر.

هكذا فإن حضوره في اللغات الأجنبية الأخرى متقارب رسما ونطقا في اللغة الفرنسية: Identité، وفي اللغة الإنجليزية: Identity، وكلها تعود إلى الجذر اللغوي اللاتيني: Identitas، ويتجاوز هذا التقارب الصورة والصوت إلى المفهوم والدلالة، إذ دّل عند القدماء على الشخص، ففرقوا في الشيء "هو هو" باعتبار تحققه، معبرين عنه بلفظ "ذات"، وباعتبار تشخصه، وهو ما عبّروا عنه بلفظ "هوية"، وأعمَ من ذلك، ما أطلقوا عليه لفظ "الماهية"، فسمي ما به الشيء "هو هو" ماهية إذا كان كليا كقولنا: الإنسان، وهوية إذا كان جزئيا كقولنا: "زيد" (صليبا، 1994، ص530).

أما عند المحدثين فيطلق حسب أندريه لالاند André Lalande على:

أ-علاقة ما هو متماه بالمعنى.
ب-ميزة فرد يُشبّه بفرد يُقال عنه إنه متماه، أو أنه ذاته في مختلف فترات وجوده، كهوية الأنا.
جـ-سمة موضوعين فكريين متمايزين في الزمان والمكان، ولكنهما يتشابهان في صفات بعينها وهو ما يعرف بالهوية الكيفية، أو العينية.
د-علاقة بالمعنى المنطقي والرياضي بين حدين متماهيين، ولعل الهوية أدخل في باب المنطق والرياضيات منه في باب اللغة، ومنه مبدأ الهوية القائل بأن: هو هو: A = A (لالاند، 2001، ص607).

ولئن كانت كلمة هوية كثيرة الشيوع والذيوع في كتابات المختصين وغير المختصين، فإن منهم من يحل محلها مصطلحات تجري مجراها؛ منها بوجه خاص: الأنا، الذات، الشخص، الفرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا لم يكن مصطلح الهوية يستخدم بمعنى نفس âme ولا بمعنى فاعل sujet ولا حتى بمعنى روح esprit، فإنها تدل في استعمالاتها العامة على تلك الصورة التي تضم مجموع الخصائص الأساسية الثابتة التي تميز شخصا عن آخر؛ فمعنى أن تحصل على هوية هو أن توجد لك فردية مخصوصة وشخصية فريدة. بالإمكان أن يرتبط فرد بجماعات معينة متباينة سواء تحدّدت بالدين أو بالجغرافيا، أو بقرابة النسب أو بالأمة (هولنيجر، 2005، ص67).

وهذا المفهوم في الواقع تركّز في السنوات الأخيرة على الجماعات التي تتحدّد بالجنس والتوجهات المهنية والالتزامات السياسية، لذلك عادة ما تريد أي سلطة سياسية وإدارية ضبط هُوية أفرادها من خلال منحهم بطاقة هَوية، لكن "بأي معنى وإلى أي حد تعبّر هذه الورقة عن وجودي ووضعي وحالتي الشخصية، وماذا ينبغي أن نقصد هنا بالهوية، ثم ألا يحيل نص البطاقة ومضمونها إلى سياق أوسع مما يكون من الملائم أن ندرسه عن كثب" (بين، 2005، ص35).

بذلك تكون الهوية هي الكيفية التي يتعين بها كل فرد على حدى، وفي الوقت ذاته هي الطريقة التي يتطابق بها الفرد مع معايير عامة، فهي ما نوجد عليه على نحو فردي وعلى نحو جماعي، لأن الهوية هي أيضا الوجود السابق على وجود الفرد، أي انتمائه المسبق إلى عائلته، مجتمعه، دينه وأمته... ثم هي الوجود اللاحق الذي يحيل على الإمكانية، وإمكانية أن يكون الشخص هو ذاته، لا ينبغي أن تعني فقط القدرة على التواجد في العالم، بل هي إمكانية الإمكانية، إنها ما يتعين "أن يكون" في بعد "ما ينبغي أن يكون"، لأن الذات هي كفاح متواصل، فالذات ليست ذاتا، بل هي في إمكانية أن تصير ذاتا (هوسيه، 2008، ص.95).

إنها بالنسبة للفرد كما بالنسبة للجماعات ليست شيئا معطى وفقط، بل هي أيضا عملية بناء مستمرة، أو هي كمنظومة من المعطيات المادية والمعنوية، والإحساس بها يكون مركب من مشاعر الاجتهاد والوجود، ومن مشاعر الطموح والمأمول، إنها تتأطر داخل مستويين: فتبرز باعتبارها موضوعا قيميا يستهدف الذات داخل ثلاثية الزمن، وتبرز أيضا بوصفها موضوعا يستهدف ما هو جماعي وتاريخي.

إزاء الهوية الثابتة هوية متغيرة، وإزاء هوية الواحد هوية متعددة، وإزاء هوية الماضي

هوية مستقبلية، وإزاء الهوية العرقية هوية إنسانية، وإزاء الهوية الفردية هوية جماعية، ذلك لأن الذات التي تتحدد بذاتها هي ذات خاوية، إنها غير الذات التي تتحدد بغيرها، تستمد مقوماتها من الديالكتيك بين أناها وآخرها. في ضوء هذه المعطيات يمكن القول مما تقدم، أن الهوية شبكة من العلاقات والروابط نسجها تطور تاريخي محدد في الزمان والمكان، هي الأنا في علاقتها بأناها وبآخرها وبعالمها وهي كل هذه التفاصيل والحيثيات، وحدة الوعي والوجود، الفكر والواقع، التماثل والاختلاف، الوحدة والتعدد، الفرد والجماعة، الماضي والمستقبل، الكائن والممكن، إنها هذه التقاطعات السيكولوجية والسوسيولوجية (الورفلي، 2009، ص. ص26، 27)، لكن إذا ألغينا التمييز الأنطولوجي سيكون الغير هو الأنا ذاته؛ وهذا يحيلنا إلى درجة المماثلة بينهما.

استعمل أفلاطون مصطلح "العين" كمقابل لمصطلح "الغير"، وهو بديل معرفي ولساني لمصطلح الذات أو الهوية الشائع في الخطاب الفلسفي المعاصر، والمؤكد أنه عندما طرق هذه الثنائية "عين-غير" لم يركّز على هذه الثنائية في حدّ ذاتها، لأن جلّ اهتمامه كان موجّها للثنائية الأهم في فلسفته: "الوجود-واللاوجود"؛ ولكن الفلسفات المعاصرة أخرجت هذه الثنائية من الهامش إلى مركز اهتمامها، من هنا يمكننا التأكيد على استعمال أفلاطون لمصطلح "العين" بدلالة "نفسه" أي "ذاته"، هو ما أفاد منه بول ريكور في كتابه "الذات عينها كآخر" عندما استعمل مصطلح "الهوية العينية"، جاعلا منها كتحديد للذات، أي: كتعيين له، فعين الشيء هو: نفسه أي ذاته وهويته، بخلاف "غير الشيء" الذي يختلف عنه.

2.2. الغيرية: الدال والمدلول:

مفهوم الغيرية مثله مثل مفهوم الهوية هو أحد المفاهيم الأساسية التي يصعب إيجاد تعريف محدد له، فنعبر عنه بعدة ألفاظ كالمختلف، الآخر والمتمايز يعرفه جميل صليبا: «الغيرية في الفكر الأوربي مقولة أساسية مثل مقولات الهوية. ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة Altérite أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بالفعل Altérer والاسم Altération؛ وتعنيان تغير الشيء وتحوله للأسوأ (تعكر، فساد، استحالة). كما ترتبط اشتقاقا بكلمة Altérance التي تفيد التعاقب والتداول، ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي ينطوي على السلب والنفي. فما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مفهوم الاختلاف كما هو الحال في الفكر العربي . بل الغيرية في الفكر الأوربي مقولة تؤسسها فكرة السلب أو النفي، فالأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبا أو نفيا للغير». (صليبا، 1994، ص131).

ويرى أندريه لالاند أن مصطلح الغيرية «ابتكره أوغست كونت وتبناه "سبنسر"، وصار متداولا في اللغة الفلسفية. فالغيرية تأخذ في معناها معنى الخير والفضيلة وتغليب مصلحة الآخر كهدف أخلاقي سام وهذا ما عبر عنه كونت بمبدأ "العيش لأجل الغير" (Autruitisme)» (لالاند،2001، ص47).

أما المعنى الفلسفي الغالب على معنى الغيرية فهو: معنى الاختلاف؛ إذ إنّ مفهوم الغيرية يعني في المقام الأول ذلك الاختلاف البسيط بين التحديدات المعروضة من خلال

ما هو مختلف، وما هو خارج عنها، ويحظى بتبادل مستقل، وبهذا المعنى ستكون الغيرية هي كل اختلاف ظاهري غير مبال بمفهوم المميز.

3. العين والغير: السياق الأنطولوجي

تشعّب النقاش في السنوات الأخيرة حول علاقة الأنا بالآخر من الجانبين النظري والعملي: نظريا، حول المفاهيم التي لا يزال الالتباس طابعها، وعمليا، حول التطبيقات السياسية والثقافية والحضارية لهذه العلاقة. لن نجانب الصواب، إن قلنا أن هذا الموضوع أصبح بؤرة اهتمام ليس الفلاسفة فقط، بل إن كثيرا من مفكري السياسة وعلماء السيكولوجيا والسوسيولوجيا أدرجوا هذا الموضوع ضمن مباحثهم. لكن من باب احترام التتابع التاريخي لظهور الإشكاليات الفلسفية لابد أن نبحث عن صيغة هذه العلاقة في موطنها الأصلي، إذ يبدو واضحا أن مقولتي الأنا والآخر تنتمي منذ حوارات السقراطي الكبير "أفلاطون" إلى الميتافيزيقا اليونانية التي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما هو مبلور اليوم، كيف صاغ "أفلاطون" هذه العلاقة؟ وما هو السياق الذي جاءت فيه؟

طرح هذا الجدل بين الأنا والآخر أو بصيغة "أفلاطون" العين والغير أول ما طرح في سياق أنطولوجي، اتخذ فيما بعد أبعادا سياسية وأخلاقية؛ ففي المجموع الميتافيزيقي المؤلف من "السوفسطائي، بارمنيدس، ثياثيتوس وفيلابوس"، يطرح "أفلاطون" أنطولوجيا الأنا والآخر في إطار بحث قضية الوجود واللاوجود، فيحدد في "محاورة السوفسطائي" كيانات يرى فيها أعلى الأجناس؛ وهي سلسلة الأجناس الكبرى الخمسة التي تشمل: مقولة "العين" و"الغير" بعد "الوجود" و"الحركة" و"السكون"، وإذ يبحث "أفلاطون" العلاقة بين الشيء عينه والغير ضمن بحثه للعلاقة بين الواحد والكثير، الحركة والسكون، فإنها تتخذ في نهاية المطاف شكل الجدل بين الأيس [الوجود] والليس [اللاوجود] ، وهذا هو السبب في أن مقولة الأنا والآخر تتعلق بالتفكير الميتافيزيقي الأنطولوجي والتي يكون منطلقها السؤال: هل يوجد اللاوجود؟

فمنذ "بارمنيدس" parménide حُددت الكينونة باعتبارها ما يتماهى مع ذاته، فالوجود موجود واللاوجود لا يوجد، يقول "بارمنيدس" في هذا الصدد: "وها أني سأتكلم فلتصغ أنت إلى كلماتي ولتحفظها، سأحدثك عن النجدين الوحيدين السالكين إلى البحث: فالنجد الأول- أي كيف أنه هو وأن ليس في الإمكان أن هو لا يكون، هي الطريق المأمون، إذ هي تتبع الحقيقة. أما النجد الثاني- أي أن هو ليس هو، وأن اللاكون كائن ضرورة، فإني أقول أنه سبيل قد خلا مطلقا مما يؤتمن به، إذ لا قدرة للمرء على معرفة ما ليس هو - فلا منفذ من ذلك ممكنا- كما لا قدرة على صوغه في قول"(بارمنيدس، د.ت، ص121).

حدثنا "بارمنيدس" في هذا الجزء من قصيدته عن نجدين: الأول كيف أنه هو، أي أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون لا موجودا، أما النجد الثاني أي أن هو ليس هو وأن اللاكون كائن، بمعنى أن الوجود لا وجود وأن اللاموجود موجود، أما الطريق الأول فهو مأمون موصل للحقيقة، وأما الطريق الثاني فهو طريق النطق والزيف موصل إلى الباطل، إنه لا فكر إلا فكر الوجود والمماهاة، هنا تتحد الهوية بكل ما هو

موجود؛ أي بما هو متحقق عينا "إن ما هو، هو فعل وفكر وكون في آن"(بارمنيدس، د.ت، ص121). فما هو -الهوية-هو الكون والفكر في آن واحد، فبمجرد أن تفكر فأنت كائن. وكائن فأنت تفكر، أما اللاكون، فلا يمكن التفكير فيه ولا صوغه في مقال.

إذا كان ما هو: هو عند بارمنيدس وصولا يمكن أن يكون ليس هو، فإن أفلاطون يحد الكائن بأنه ما يكون هو ذاته بما هو ذاته وبما هو غيره، فسمة الكائن عند "أفلاطون" أنه متماثل مع ذاته، وممّاه مع آخره المختلف عنه، فالتماهي والاختلاف هما حدا الكائن، لذلك ثمة وجود موجود ووجود غير موجود، فيوجد الوجود ويوجد اللاوجود، ووجوده (اللاوجود) هو كونه آخر لهذا الوجود بمعنى نقيضه المختلف عنه، فالهو هو ذاته وهو غيره. وعليه الغير، مكون أنطولوجي أصيل في الهو.

يفترض "سقراط" Socrate الغريب مع محاوره "تياتيتوس" Thyatitous أنه لا وجود للاوجود، لكنه ينتهي إلى نتيجة مخالفة كما يوضحه هذا الحوار بينهما: "الغريب: إذن الذي يقول (لا شيء ما) يجب أن يقول لا شيء بكل تأكيد.

تياتيتوس: بالتأكيد الأكثر...

الغريب: لكن هل سنقول إنه يستحيل أن نضيف شيئا ما يكون لذلك الذي لا يكون؟

تياتيتوس: مستحيل

الغريب: وكل الأعداد محسوبة بين الأشياء التي تكون؟

تياتيتوس: الأعداد بالتأكيد، إذا امتلك أي شيء وجودا حقيقيا.

الغريب: يجب أن لا نحاول لننسب إلى اللاوجود عددا لا في المفرد أو الجمع إذن" (أفلاطون، 1994، ص. ص239،238).

إلى هذا المدار تنتمي أفكار الواحد والكثير المطروحة في نص "بارمنيدس": هل الواحد كل أو له أجزاء؟ هل له بداية ونهاية؟ هل هو متحرك أو ساكن؟ هل الواحد موجود أو ليس موجودا؟ والواضح أن "أفلاطون" لم يستسغ التجريد الإيلي، فالواحد لا يمكن أن يكون واحدا، لأن كل وحدة تتضمن بالضرورة كثرة.وعليه، لا يمكن التفكير في الواحد بعيدا عن الكثير، ولا الكثير دون الواحد. فضلا عن ذلك الواحد مجهول، لأن معرفته قائمة على تطبيق المحمولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه (ستيس، 1987، ص133).

لننظر إلى القضية التي تتكون من موضوع هو: الواحد، ومحمول هو: الوجود: "الواحد موجود" وهنا لدينا شيئين: (الواحد) و(موجود)، والقضية تعني أن الواحد موجود. إذن، الواحد اثنان فهو أولا نفسه أي واحد وثانيا موجود، وهما شيء واحد فالوجود واحد والواحد وجود، وحتى المقولات السلبية التي لا تقول لنا ما هو، بل ما ليس هو مثل الإيجابية تتضمن ثنائية الشيء، لأن المحمول السلبي ما هو إلا محمول إيجابي، فنفي الشيء هو إثبات عكسه وبالمثل نفي كثرة الواحد هو تأكيد وحدته. وهكذا، فإن الواحد الذي ليس هو أيضا كثرة واحد، لا يمكن التفكير فيه. مثلها تماما فكرة الكثرة التي يجري تصورها دون فكرة الواحد لأن الكثرة هي وحدات مستكثرة،

والواحد هو كثرة وحدات (ستيس، 1987، ص133).

قياسا على الواحد والكثير، فإن الوجود لا يبتعد عن اللاوجود، ولا الحركة عن السكون، لكن هل الشيء عينه والغير هما غير من الوجود والسكون والحركة؟ أم هما يتشابهان ويشتركان معهما؟ يقول أفلاطون على لسان سقراط: "لكن حينئذ ما هو المعنى لهاتين الكلمتين (الشيء عينه) و(غير) أهما نوعان جديدان غير من الثلاثة، ومع ذلك هما ممتزجان معهما بالضرورة على الدوام، هكذا يجب أن نبحث في خمسة أنواع بدلا من ثلاثة" (أفلاطون، 1994، ص268)، إذا حدث أي شيء كي يصبح شبيها أو غير شبيه سواء بنفسه أو بالآخرين، فإننا في حالة كونه شبيها إنما هو (الشيء عينه). وفي حالة كونه مختلفا فإنه (غير)، لكن السبب أو ما يكون تابعا له في التولد والنشوء لا يكون الشيء عينه، بل إنه يكون مختلفا (أفلاطون، 1994، ص305).

للوقوف على علاقة العين والغير بالحركة والسكون، ومن ثمة الوجود واللاوجود يجب أن نعترف من جهة أن الحركة تكون الشيء عينه ولا تكون: "ندعوها الشيء عينه بالنسبة لنفسها لأنها تشترك في الشيء عينه، مع أننا لا ندعوها الشيء عينه لأن لها اشتراكا مع الغير، وأنها تكون منفصلة عن الشيء عينه نتيجة لذلك وقد أصبحت ليس ذلك بل غيرا" (أفلاطون، 1994، ص271)، من جهة أخرى، إن الحركة هي غير من الوجود وبما أنها تشترك في الوجود تكون ولا تكون، إنها تكون وهي موجودة بقدر ما تشترك في الوجود، ولا تكون لأن طبيعة الغير داخلة في تكوينها، مما يجعلها غيرا من الوجود، وهكذا غير موجودة، لذلك يمتلك كل نوع كثرة للوجود ولا نهاية للوجود.

علما أن سقراط لا يتحدث عن اللاوجود كشيء مضاد للوجود، بل مختلفا عنه وهو ما يفيد قوله: "يوجد اللاوجود حينئذ بالضرورة في حالة الحركة ولكل طبقة [نوع]، لأن طبيعة الغير داخلة في كل منها، تجعلها غيرا من الوجود وهكذا غير موجودة، ولذلك يمكننا أن نقول عنها جميعا إنها لا تكون بحق، ومرة ثانية أنها تكون وتكون موجودة بقدر ما تشترك في الوجود" (أفلاطون، 1994 ، ص272).

الحركة إذن، وهي أعلى الأجناس غير السكون، أو غير الوجود لكونها تشارك صورة الغير، وكون الغير هو آخر الأجناس وأصغرها إنما لما له من وجاهة في بقية الأجناس، لأن طبيعة الغير تجعل كل واحد من بقية الأجناس غير الوجود أي؛ لاوجود، وهو ما دافع عنه أيضا أفلاطون في "محاورة بارمنيدس"؛ فإذا كان الواحد (الوجود) لا يكون وغير الواحد يكون، فلن يكون الغير واحدا، ولن يكون متعددا، لن يكون شبيها لا كذات الشيء. أو مختلفا، فالغير يكون ولا يظهر ليكون إذا الواحد لا يكون. باختصار، إذا الواحد لا يكون، فلا شيء يكون: "إن الواحد من حيث هو كل يكون في آخر غير ذاته، ولكن من حيث هو جملة أجزاء يكون في ذاته، وهكذا فإن الواحد بالضرورة في ذاته وفي آخر غير ذاته" (أفلاطون، 2002، ص59)، وما يلزم عن هذا: "أن يكون الواحد مطابقا لذاته ومختلفا عن ذاته ومطابقا بالمثل للآخرين ومختلفا عنهم" (أفلاطون، 2002، ص60).

إن اللاوجود موجود تعني: لابد من مشاركة اللاوجود في الوجود؛ أي بعبارة أخرى

المشاركة في آخره، وعليه فإن إسناد اللاوجود إلى الوجود وإسناد الوجود إلى اللاوجود هو مشاركة من الدرجة الثانية، مثال: ذلك سقراط جالس؛ لابد في مقام أول من مشاركة بين الموضوع سقراط وبين فعل الجلوس، وحتى تكون هذه المشاركة ممكنة، ينبغي أن أقول في الدرجة الثانية الغيرية موجودة وهذا الوجود للغيرية هو شرط إمكان الإسناد. ومن ثمة نستخلص، أن الإسناد الترنسدنتالي للوجود إلى اللاوجود، واللاوجود إلى الوجود هو من الدرجة الثانية (ريكور، 2012، ص. ص106،107).

هكذا أثبت أفلاطون وجود اللاوجود وأن الأشياء التي لا تكون تكون من خلال إثباته لوجود الغير، فاللاوجود لا يضاد الوجود، وجود الجمال مثلا هو لاوجود القبح، ووجود العدل هو لاوجود الظلم، وبهذا فإن كل وجود له لاوجود. وإذا كان اللاوجود لا يضاد الوجود، فالغير لا يضاد العين لأن الشيء عينه له غير فيه، يقول أفلاطون: "أولن يقولوا إن روحا تكون عادلة وأخرى ظالمة، وإن روحا عاقلة وأخرى غبية ... وإن الروح العادلة والعاقلة تصبح عادلة وعاقلة بامتلاك العدل والحكمة، والروح المضادة تكون خاضعة لحالات مضادة... لكن ذلك الذي يمكن أن يكون حاضرا، أو يمكن أن يكون غائبا سيكون معترفا قبلهم أنه يوجد بكل تأكيد" (أفلاطون، 1994، ص254). إن كل ما له قوة ليؤثر في الآخر أو ليتأثر به له وجود، وكما أن الوجود له لاوجود، فاللاوجود له وجود وله طبيعة خاصة به "تماما كما قد وجد الكبير كبيرا أو الجميل جميلا، واللاكبير لاكبيرا واللاجميل لاجميلا، وقد وجد اللاوجود ليكون ويكون لا وجود" (أفلاطون، 1994، ص275).

4. السياق اللغوي والمنطقي

بعد أن أصل أفلاطون - ثنائية الهوية والغيرية أنطولوجيا من خلال إثباته لوجود اللاوجود في محاولة جريئة للرد على بارمنيدس الذي ينفي وجود العدم، بل إن وجود اللاوجود لايضاد وجود الوجود وهي صورة مصغرة للعلاقة بين ثنائية الهوية والغيرية؛ فالغير لايضاد العين – راح يؤسسها من ناحية اللغة والمنطق لما للجانب اللغوي والمنطقي من أهمية.

محاولة فصل الموجودات عن بعضها هي محاولة بربرية غير منطقية، فلا يصح القول أن شيئا يكون أو يصبح. بل ينبغي القول، أنه يصبح أو يكون إلى أو لمن يقول أفلاطون: "لا ينبغي أن نقول أو نسمع لأحد أن يقول بأن شيئا ما موجودا أو يصير في ذاته وبذاته" (أفلاطون، 2000، ص51). لهذا السبب يعتقد ريكور أن السؤال: ما هو الوجود؟ لا يكون قابلا للتعريف، إن سؤال ما هو الوجود يثبت أني لا أفكر في الوجود، وبالتالي لا أعرفه إلا من جهة العلاقة بفكرة أخرى هي تحديدا فكرة الغير (ريكور، 2012، ص112).

يمكن شرح هذا الاتصال أو نماذج البعض مع البعض بحالة الحروف، حيث لا يلائم بعض الحروف حروفا أخرى، والحروف اللينة هي واسطة العقد التي تعم كل الحروف، إن طبيعة "الغير" موجودة وموزعة فوق كل الأشياء، وهذا الغير هو اللاوجود، الذي لا يضاد الوجود وهو الكثرة التي لا تضاد الواحد، لأن هناك مشاركة للأنواع، والغير (الآخر) آخر

الأجناس يخترق كل شيء بشكل متبادل ليشارك في الوجود، وتكون هذه المشاركة ولا تكون في ذلك الذي تشارك فيه، بل غيرا وبما أنها غير من الوجود، يصبح الوجود من خلال مشاركته في الغير نوعا من الأنواع الباقية أي غيرا. ولأنه غير من الأنواع فهو ليس واحدا ولا كثرة. وعليه، يوجد ما لا يعد من حالات لا يكون فيها الوجود بلا ريب ويكون.

بالمقابل فإن مبدأ الهوية الأرسطي، لا يمكن أن يكون هو وغيره في الوقت ذاته، فإما هو وإما ليس هو، إذ يثبت هذا المبدأ أن شيئا ما مساو لذاته مساواة تامة، وهذا المبدأ شرط لكل معرفة، لأنه لو لم يكن هذا الشيء عينه ذاته لما أمكن معرفته، ومنه اشتقت باقي المبادئ الأخرى، ومنذ أرسطو تطلق الهوية على كل ما هو متطابق سواء كان شيئا أو شخصا، وتدل على أن الجوهر هو هو وإن تغيرت الأعراض. ومن هنا، جاءت التفرقة بين الصورة والهيولى، فالشيء هو ذاته قائم بذاته لا بغيره.

في السياق ذاته يذهب أفلوطين Plotin في تاسوعاته التي تدور حول فكرة الوجود، فيصدر العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية، المنبثقة من الواحد ثم ما تلبث أن تعود إليه، ومن خصائص الواحد عند أفلوطين أنه مطابق لذاته لا يتعدد، لا يتركب، بينما ما يفيض عنه فهو نفسه وغيره. بين القول بالمشابهة والقول بالمماثلة والتماهي، والقول بالمغايرة والاختلاف تتباين معاني الهوية لتُحدد بخاصيات بعضها مشترك وبعضها منفصل، يصبح من خلالها لمعنى الهوية بعد جدلي مماثل/مغاير، فردي/جمعي، وحدة/كثرة، ذاتي/موضوعي (الورفلي، 2014، ص24).

يندمج الوجود بطريقة ثلاثية مع الحركة والسكون، لتنشأ بعدها قطبية الذات والآخر من هذه الثلاثية (الوجود، الحركة، السكون)، وإنه ليس صدفة ولا عبثا أن يختص الجنسان الأخيران بشرف خاص، بالنظر إلى أن وجود هذا الشيء أو ذاك ينبغي أن يحدد دوما بالنسبة إلى ذاته وإلى شيء آخر غير ذاته. ومن ثمة ، فللآخر امتياز بالقياس إلى الوجود، كما كان أمر الوجود بالقياس إلى الحركة والسكون، كأن نقول أن الحركة هي غير الوجود وهي غير السكون، فمقولة الغير بانعكاسها على العلاقة المتبادلة للمقولات السابقة تعيد ذاتها دون أن تحيل على شيء آخر، ولهذا كانت الخامسة والأخيرة. وإذ يلح أفلاطون على شرف هذا الجنس الأخير، إنما لأن طبيعة الغير هي التي تجعل باقي الأجناس غير الوجود؛ أي لا وجود، وهكذا كما يرى ريكور، لا يعد الوجود مفهوما من مفاهيم الفلسفة إلا بنسبته إلى السكون والحركة، وما كان الوجود ثالث المقولات إلا لوجود خامس المقولات: الغير (ريكور، 2006، ص. ص122، 123).

هذه التراتبية في وضع الأجناس ليست اعتباطية ولا عشوائية، لأنه إذا كانت الحركة والسكون من خصائص الوجود وليكن أي وجود، فإن وجود شيء ما يتحدّد بالنسبة لذاته وبالنسبة لغيره ليصبح هذا الموجود هو ذاته وهو غير ذاته، لا بفضل طبيعته الخاصة، ولكن من حيث أن هذا الموجود يشارك في صورة الآخر غير الموجود، هكذا يثبت أفلاطون ضرورة وأهمية الآخر والغير من حيث أراد أن يثبت وجود اللاوجود ولا وجود الوجود، وهو في ذلك يعطي معنى مغايرا للاوجود يستفاد من كلمة

(غير) التي تحيل على عوالم وممكنات أخرى قد تغيب حينا، ولكنها موجودة وتظل موجودة.

5. العين والغير: السياق الأخلاقي

فكرة الغيرية عند أفلاطون هي فكرة تجريدية تصورية، طرحت أول ما طرحت في سياق ميتافزيقي ذي طبيعة نظرية، لكن هذا لا يعني أنها بقيت حبيسة التفكير النظري، إذ سرعان ما أوجد لها أفلاطون تطبيقات ذات أبعاد سياسية و أخلاقية واجتماعية. ما يعني أن مقولة الغيرية عملة لوجهين: أحدهما نظري تجريدي، والآخر عملي براكسيسي. وقد وضح ذلك جان غرايش Jean Greisch عندما ذهب إلى أن الغيرية عند أفلاطون مقولة أخلاقية تنتمي إلى كبرى الميتا-مقولات وهو ما يدلّ بأن مقولة الغيرية تتعلق بالتفكير الميتافزيقي التجريدي، إلا أن هذا لا يمنع وجود طابع حسي لها باعتبارها تختزل فكرة أن الإنسان منذ وجوده تنتابه الحاجة إلى الاجتماع مع الآخرين. (غرايش، 2007، ص 28)

إذا كان العين يرتبط بالغير على المستوى الأنطولوجي واللغوي، فإنه كذلك على المستوى الاجتماعي والأخلاقي. ففي ضوء ذلك التمييز الأفلاطوني بين عالم المثل والعالم المحسوس ميّز في الإنسان بين النفس والجسد، تحدث عن طبيعة النفس الإنسانية وارتباطها بالجسم، فقال بها قوى ثلاث: العقل والغضب والشهوة، العقل يميل إلى الحكمة، تقابله الشهوة التي ترضي متطلبات الغريزة، أما الغضب فهو وسيط بينهما، شبه أفلاطون النفس وقواها بعربة يجرها حصانان، العقل يوازي سائق العربة والشجاعة توازي حصانا سهل الانقياد، أما الشهوة فتقابل حصانا جموحا، كلما استطاع القائد أن يسيطر على الجوادين كلما سارت العربة في الطريق السليم، إلى هذه الفضائل التي تشير إليها الأنفس الثلاثة يضيف أفلاطون فضيلة رابعة وهي العدالة (كونزمان وآخرون، 2001، ص43).

من هنا يمكننا، الانتقال إلى الحديث عن نظرية السياسة، لأن تحقيق العدالة داخل الفرد هو الصورة المصغرة لما يريد أفلاطون تحقيقه في الدولة، والإنسان في صيغته الجماعية في حاجة إلى نظام سياسي يضبط العلاقة بين الأفراد من جهة، وبين الحكام والمحكومين، من جهة أخرى. تستوقف المتصفح للتاريخ البشري عدة تنظيمات بدءا من الأسرة وصولا إلى الأمة مرورا بالمدنية الدولة Polis في العهد الإغريقي، شكلت حينها الحياة السياسية والاجتماعية في المدنية نموذجا فريدا، ولعل هذا راجع إلى تركيبة المجتمع اليوناني آنذاك، لكن كيف اجتمع الناس وأسسوا الحاضرة أو المدنية؟

ينطلق أفلاطون من القاعدة القائلة: الإنسان اجتماعي بطبعه لا يستطيع أن يحيا وحيدا ولا يستمر وجوده إلا في صحبة الآخرين، لأنه غير قادر على كفاية نفسه بنفسه أولا. وحفاظا على نوعه وبقائه ثانيا، لذلك وجب عليه أن يتعاون مع بني جنسه لسد حاجياته البيولوجية. والتعاون يقتضي نوعا من تقسيم العمل، فيظهر المزارع والبناء، من هذا التنوع في الحاجات كانت ضرورة وجود أشخاص كثيرين، حيث يستعين بشخص من أجل غرض وبغيره من أجل غرض آخر، وعندما يجتمع هؤلاء الشركاء في إقليم واحد يؤسسون ما يعرف بالمدنية الدولة، يقول أفلاطون: "تنبثق

الدولة كما أتصور من حاجات الجنس البشري لا أحد يمكنه البقاء بنفسه، بل كلنا لدينا عدة متطلبات... وبما أننا نمتلك عدة احتياجات فنحتاج لأشخاص عديدين لإمدادنا بها، يؤخذ كل واحد كمساعد لغرض ما وآخر لغرض آخر، وعندما يجتمع هؤلاء الشركاء في مسكن موحد معا سندعو هذا الجسم المأهول دولة" (أفلاطون، 1994، ص102).

هذه الدولة من سماتها أنها طبيعية ضرورية؛ معنى ذلك أن الإنسان يولد وهو مفطور على الاحتياج، والاحتياج في نهاية المطاف نقص والنقص يتطلب الكمال، ولن يتحقق الكمال إلا بالاجتماع، والاجتماع لن يكون إلا في الدولة، والدولة كجسم سياسي يوجد قبل وجود الاجتماع البشري في شكل فكرة مسبقة. معنى ذلك، أن فكرة الدولة لا تقوم بموجب عقد بين الأفراد، لأن الفرد إنما يولد وهو موجود في الدولة، وعلاقته بالدولة هي علاقة الولد بوالده، في ذات السياق تكون علاقة الإنسان بالإنسان، وبما أن كل إنسان عضو في الدولة عليه أن يساهم في أداء التزامات العضوية.

إن الدولة التي نشأت عند أفلاطون أول الأمر كمنظمة اقتصادية طبقا للاختلافات والفروق الفردية، وطبقا لتقسيم العمل، ما لبثت أن أصبحت هيئة روحية تسعى إلى تحصيل العدالة وذلك عندما يؤدي كل فرد الواجب المنوط به، وهو ما وضحه في "محاورة بروتاغوراس" فإذا كانت الدولة هيكل سياسي هدفه حفظ النوع البشري، فهي أيضا جسم مشترك لتحقيق السعادة عندما تتحقق العدالة، يشرح بروتاغوراس Protagoras معنى العدالة من وجهة نظر سوفسطائية، مستعينا في ذلك بالأسطورة التي تروي كيف كان البشر في البدء متفرقين، فلم تكن هناك مدن، فكانوا فريسة للحيوانات المتوحشة، لذلك راحوا يتجمعون ويؤسسون المدن، ولكنهم حين تجمعوا ارتكب بعضهم في حق بعض مظالم، فعادوا من جديد إلى التفرق والفناء. وخشية أن يفنى الجنس البشري أرسل زوس Zeus هرمس Hermes حاملا إلى البشر الميل نحو العدالة التي هي مشاركة بين الجميع (أفلاطون، 2001، ص. ص91، 92).

وكون العدالة مشاركة فهي ليست في المساواة بل في اللامساواة، لأن كل فرد مؤهل لأداء وظيفة معينة حسب ما جبل عليه من مواهب، فالعدالة التي عنده هي أن يمتلك المرء ما ينتهي فعلا إليه، وان يؤدي الوظيفة الخاصة به، ببساطة هي إعطاء كل فرد ما له وأن يقوم بما عليه، ما للفرد هو أن تتيح الدولة له فرصة العمل، وما عليه هو أن يؤدي عمله دون أن يتدخل في أعمال الآخرين العدالة بهكذا منطق تقوم على أساس إعطاء كل ذي حق حقه، ومبدأ الاستحقاق لا يعني المساواة بين الناس.

وإذ يوازن أفلاطون بين العدالة على مستوى الدولة والعدالة على مستوى الفرد، إنما ليبين أن الدولة كامنة في نفس الفرد، على هذا تكون الموازنة المعقودة هي أيضا موازنة بين الذات والآخر، هذا الأخير الذي يشكل جزءا من الذات، بهذا ينزل أفلاطون العلاقة عين-غير من المستوى الأنطولوجي الميتافيزيقي إلى المستوى الاجتماعي السياسي، فبعد أن أثبت وجود هذا التواصل بين العين والغير أنطولوجيا

راح يصوغ لها طريقة العيش في الدولة المثالية سياسيا، اجتماعيا وأخلاقيا.

6. خاتمة:

إن ميلاد جدل الهوية والغيرية لم يكن وليد اللحظة الراهنة ولا الصدفة، بل ينبثق هذا الجدل عن مسائلة فلسفية أنطولوجية ولغوية ذات امتدادات أخلاقية ترجع إلى الفلسفة اليونانية ذاتها، تحديدا إلى أفلاطون وما بعده، بقصد منه أو بغير قصد أسهم أفلاطون في تحول أنطولوجي قار في تاريخ الفلسفة؛ من خلال تأسيسه لهذه الجدلية بين العين والغير أنطلوجيا وأكسيولوجيا، التي باتت تحظى بأهمية قصوى إن على مستوى الدرس النظري أو على مستوى الدرس العملي. ومن خلال مقاربة أفلاطون لهذه الثنائية نخلص؛ إلى أنها - ثنائية الهوية والغيرية - ليست مفهوما بقدر ما هي نسق يتداخل فيها الوجودي بالمنطقي والأخلاقي بالسياسي، وفي حدودها تتلاقى كل المفاهيم والتصورات الحاملة لمشروع الإنسان.

7. قائمة المراجع:

1. أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، تر: شوقي داود، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

2. أفلاطون، **محاورة بارمنيدس**، تر: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، 2002.

3. أفلاطون، **محاورة بروتاغوراس**، تر: عزت قرني، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

4. أفلاطون، **محاورة تياتيتوس**، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000.

5. بارمنيدس، **قصيدة بارمنيدس**، تر: يوسف الصديق، ضمن سلسلة: لزوميات المقال، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ت.

6. بين وانغ، **مشكلة التقاطع والاختراق الثقافي**، ضمن كتاب: **مفاهيم عالمية، الهوية من أجل حوار بين الثقافات**، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2005.

7. ريكور بول، **الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (درس ألقي في جامعة ستراسبورغ سنة 1954/1953)**، تر: محمد محجوب وآخرون، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2012.

8. ريكور بول، **بعد طول تأمل**، تر: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف/المركز الثقافي العربي/الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/الدار البيضاء/بيروت، 2006.

9. ستيس ولتر، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

10. صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج.2، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1994.

11. غرايش جان، "**الغيرية مقولة أخلاقية**"، تر: وحيد بن بوعزيز، مجلة **أيس**، الجزائر، ع2، 2007.

12. كونزمان بيتر وآخرون، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2001.

13. لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفكرية**،-A G، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، 2001.

14. هوسيه إيمانويل، **"مأساوية الشخص أو الهوية الذاتية كمفارقة"**، تر: عدنان نجيب الدين، مجلة **فلسفات معاصرة**، بيروت، ع2، 2008.

15. هولنيجر دافيد، **الهوية والتضامن**، ضمن كتاب: **مفاهيم عالمية، الهوية من أجل حوار بين الثقافات**، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2005.

16. الورفلي حاتم، **الذات عين الآخر هوية التجاوز والتجاور**، ضمن كتاب: **بول ريكور والفلسفة**، منشورات الاختلاف/ضفاف/الأمان، الجزائر/ لبنان/المغرب، 2014.

17. الورفلي حاتم، **بول ريكور: الهوية والسرد**، دار التنوير، تونس، 2009.