

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم الفلسفة

مذكرة بعنوان:

سؤال الأخلاق في الفلسفة الغربية المعاصرة الغريبة وإيقا التعايش

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في شعبة فلسفة

تخصص: فلسفة العامة

إشراف الأستاذ:

- د . عبد الحفيظ البار

إعداد الطلبة:

- بوحنة نوري
- قحمص محمد

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
سعيدي عبد الفتاح	د.أ. استاذ تعليم عالي	رئيسا
البار عبد الحفيظ	دكتور محاضر	مشرفا ومقررا
حوري بديع الزمان	دكتور محاضر	مناقشا

السنة الجامعية: 2024 / 2023

الإهداء

إلى شرياني النابض أُمي الله يرحمها يكون مثواها الجنة

ووالدي العظيم، أمدّه الله بموفور الصحة والعافية

إلى من كانت سندي زوجتي كريمة

وانوار حياتي اولادي

أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

بوحنة نوري

قحمص محمد

شكر وتقدير والعرفان

أول الشكر لمن له الشكر الله عز وجل الذي وفقنا في اتمام هذا العمل المتواضع

الذي نتمنا أن يفيد جميع من يطلع عليه .

كما نتقدم بالشكر الجزيل إلى الوالدين الكريمين ، والى كل من ساعدنا من قريب أو

بعيد في انجاز هذه المذكرة ، ونخص بالذكر الدكتور المحترم

"عبد الحفيظ البار"

وفي الأخير نرجو أن يكون هذا العمل خالصا لوجه الله سبحانه وتعالى وأن يكون

لبنة علم تنور وتفيد الطلبة .

فهرس المحتويات

شكر وتقدير والعرفان

فهرس المحتويات

المقدمة

الفصل الأول : الأصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصر

- تمهيد: 6
1. المبحث الاول: في الفلسفة اليونانية (أرسطو) 7
- 1.1. في الفلسفة اليونانية..... 7
- 1.1.1. الصداقة مبدأ للغيرية : 7
2. المبحث الثاني : الفلسفة المسيحية : 14
- 1.2. الغيرية عند أوغسطين : 15
3. المبحث الثالث : الغيرية والتعايش في الفلسفة الحديثة : 21
13. الغير عند رونييه ديكرت : 21
- 3.1.1. علاقة الأنا بالغير عند ديكرت (العلاقة الإبتيمية و الأخلاقية) 22
- 3.1.2. العلاقة الأخلاقية بين الأنا و الآخر: 23
- 3.1.3. قواعد الأخلاق المؤقتة : 24
- 2.3. فلسفة «كانط» للتعايش..... 27
- 2.3.1. الأنا والآخر ضمن واقع مشترك..... 31
- 3.3. فلسفة الاعتراف بالآخر عن هيغل : 33
- 4.3. هيغل ومسألة الغير كبنية للذات. 41
4. المبحث الرابع : الغيرية والتعايش في فلسفة المعاصرة..... 43
- 4.1. الغيرية عند سارتر..... 43
- 4.2. الغيرية عند ليفيناس..... 47

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديغم الاعتراف

57	تمهيد
58	1.المبحث الأول : مفهوم الاعتراف وجذوره الفكرية
58	1.1. مفهوم الاعتراف
59	2. المبحث الثاني : الغيرية مفهوم ايتيقي عند بول ريكور
59	2. 1. جدل الأنا و الآخر في نسق الغيرية:
60	2.2. بوادر رحلة البحث عن الذات مع بول ريكور:
62	2. 3. الهوية مقابل مفهوم الغيرية في الفلسفة الريكورية
62	2. 3. 1. الهوية و معالمها الأساسية في تأصيل العلاقة بين الذات و الآخر
65	2. 3. 2. الآخر كشرط ضروري في تأسيس العلاقات الإنسانية:
67	2. 4. تجسيد ثقافة العيش المشترك وفق مبادئ ايتيقية ريكورية:
67	2. 4. 1. الاختلاف قيمة ثقافية في تأويل ذات الإنسان:
69	2. 4. 2. التسامح مبدأ أخلاقي في العلاقات الإنسانية:
71	2. 5. الإصلاح الريكوري حول جدل العلاقة بين الأنا والآخر:
71	2. 6. النسيان كذريعة لتحقيق ذات الإنسان:
72	2. 6. 1. ايتيقا الاعتراف و آفاق العيش المشترك كرهان للتكامل في علاقة الأنا و الآخر:
74	3. المبحث الثالث : براديغم الاعتراف عند أكسل هونيث
74	3. 1. المرجعية الفكرية "لأكسل هونيث":
75	3. 1. 1. الاعتراف عند هيغل:
76	3. 1. 2. يورغن هابرماس :الفعل التواصلي كشرط أساس ي للاعتراف
82	3.2. نماذج عن الذل والازدرا الاجتماعي (عدم الاعتراف):
86	3. 3. براديغم الاعتراف نحو تأسيس العدالة الاجتماعية:
88	خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث : الخطاب الإتيقي المعاصر من التنظير إلى الممارسة (البراكسيس)

91	تمهيد
91	1.المبحث الأول :الإيتيقا الغيرية و التعايش من التنظير إلى الممارسة (البراكسيس)
92	1.1.التربية لترسيخ ثقافة التعايش:
95	1. 2. تعليم الغيرية ومواجهة العنف:
98	1.3. التربية على التنوع الثقافي والفهم الحقيقي لرسالة الأديان:
101	4.1.بالفن والمحاكاة تتحقق الثقافة الكونية:
102	1. 4. 1. الفن فضاء التعايش بين الثقافات:
103	1.4. 2. المحاكاة أداة للتثاقف:
105	2. المبحث الثاني :تأثير الغيرية واتقيا التعايش على المجتمعات المعاصرة
110	خلاصة الفصل الثالث

الخاتمة:

المراجع

المقدمة

مقدمة

مقدمة

تعد اشكالية الأنا والغير من أهم الإشكاليات الفلسفية التي تعود جذورها إلى بواكر الفكر الفلسفي اليوناني وصولاً إلى الفكر المعاصر ، حيث حاولت الفلسفة المعاصرة أن تجيب عن سؤال الغيرية وإيتقا التعايش ، بعدما آلت إليه الانسانية عن الألم ومآسي خلفتها الحرب العالمية الاولى والثانية حيث أصبح الانسان هو العدو الدائم للإنسان والانسانية ومن اجل مرأب الصدع بين الأنا والغير ، لا يجد من تأسيس منظور أخلاقي جديد يهتم بالعلاقة بين الذات والغير لا في بعدها الأخلاقي القديم ، أفعال أو لا تفعل ، وإنما وفق نظرة إتيقية جديدة تمثلت في الغيرية وفلسفة الاعتراف التي تضمن تحقيق التعايش فأصبح السؤال الأخلاقي في الفلسفة المعاصرة اليوم حول الغيرية وإيتقا التعايش حيث أصبحت الغيرية سلوك تقابل به الذات الغير وتحترمه في تعدده واختلافه ، مما يعني ضرورة إنفتاح الذات عن الآخر ، مما يشكل فلسفة إتيقية جديدة فلسفة التدوات او الاعتراف ، ذلك أن الحدائنة انزاحت نحو المركزية للذات والتعالى منذ ديكرت ، وكذا الانتصار إلى التقنية والسيطرة على الطبيعة ، وجعل الانسان مجرد شيء في الطبيعة (التشيؤ) ، فالسؤال الأخلاقي اليوم لا يكتفي بالوصف الأخلاقي وإنما يتعداه إلى إلزامية العلاقة إلا إتيقية بين الذات والغير في الحياة اليومية وتحقيق العيش المشترك وهي الرسالة التي تهدف إليها الفلسفة اليوم أكثر مما مقرر ، إن اهتمام بالغيرية وإيتقا التعايش رهان يفرضه الواقع المعاش ، فالانسان الغربي خصوصاً بل الانسانية جمعاء في حاجة إلى فلسفة إتيقية ، تضمن الحياة الجيدة على حد قول بول ريكور ، فجميع القضايا والإشكاليات في سؤال الغيرية وفلسفة التعايش مستمرة في ابعاد الانسان الوجودية (الانطولوجية) والمعرفية والإتيقية ولدتها مشكلات الانسان الناتجة عن التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والمعاصرة، وهذا ما يدفنا إلى أى طرح الإشكال التالي :-

- هل شكل سؤال الغيرية وإيتقا التعايش الرهان الحقيقي للخطاب الإتيقي المعاصر ؟

وهنا تبرز لدينا مشكلات فرعية :-

مقدمة

- كيف تشكل مفهوم الغيرية والتعايش عبر تاريخ الفلسفة الغربية؟
- فيما يتجلى الرهان الاتيقي للغيرية والتعايش من خلال براديجم الاعتراف .
- كيف انتقل الخطاب الاتيقي المعاصر منذ التنظير على الممارسة

ومنه من اجل عرض حل هذه الاشكالية تطرقنا إلى مايلي :

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة وعرضنا فيه :

المبحث الأول : في الفلسفة اليونانية ارسطو نموذجاً

المبحث الثاني : في الفكر المسيحي أوغسطين نموذجاً

المبحث الثالث : في الفلسفة الحديثة (ديكارت ، كانط ، هيجل)

المبحث الرابع : الفلسفة الغربية المعاصرة (سارتر- لينفاس)

الفصل الثاني : الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال يراديجم الاعتراف وعرضنا فيه :

المبحث الأول : مفهوم الاعتراف وجذوره الفلسفية

المبحث الثاني : الغيرية مفهوم اتيقي عند بول ريكور

المبحث الثالث : براديجم الاعتراف عند اكسل هونيث

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس) وعرضنا فيه :

المبحث الاول : ايتيقا الغيرية والتعايش من التنظير إلى الممارسة (البراكسيس)

المبحث الثاني : تأثير الغيرية وابتيقا التعايش على المجتمعات الغربية المعاصرة

أهمية البحث : إذ تكمن أهمية هذا الموضوع (سؤال الاخلاق في الفلسفة الغربية المعاصرة الغربية وابتيقا التعايش)

في توضيح معالم سؤال الذات والغيرية ، والوقوف على رهن الحياة ، وماتشاهده من صراعات مختلفة وتنمية الشعور لدى الانسان بنزوع نحو التعايش والتسامح بالاضافة إلى ذلك الانتقال بالسؤال الأخلاقي إلى الاهتمام بالجانب الاتيقي الذي يعد مرجعا للمعاملات الانسانية عامة ، والدراسات الفلسفية خاصة .

اسباب اختيار الموضوع

أسباب ذاتية :- الرغبة الجامحة في فهم اشكاليات الفكر الغربي المعاصر خاصة المتعلقة بالأخلاق .

أسباب موضوعية:- راهنية الموضوع وكذلك طبيعة مشكلاته التي تميزه.فهي لا تخص بلد دون الآخر ولا حضارة دون أخرى ، ومحاوله الاستفادة من تجارب ودراسات الغرب في هذا مجال .

منهجية البحث :- تم الاعتماد على المنهج التحليلي الذي يسمح بفهم وتحليل الافكار الفلسفية التي تخص الموضوع ، الغربية والتعايش في حلقات الفلسفة منذ اليونانية ، كما لا يخلو منه نقد لتغير الاراء ، كما اعتمدنا على المنهج التاريخي .

الدراسات السابقة : -

- رسائل دكتوراه

- مراجع كتب مترجمه

- مقالات منشورة

- مجلات

مقدمة

- الكتب المترجمة

أهم الصعوبات :

- قلة المراجع المترجمة لكتب ريكور وهونيث .

- قلة الدراسات حول الموضوع .

- نقص المادة العلمية في مكتبة بالجامعة في هذا الموضوع

الفصل الأول

الأصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة

اليونانية إلى الفلسفة المعاصر

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

تمهيد:

إن الحديث عن إشكالية الغيرية وابتقا التعايش يدفعنا إلى محاولة الإطلاع على مختلف الاطاريح الفلسفية عبر محطات الفكر الفلسفي الغربي ، وذلك من خلال تتبع الكرونولوجي لهذه الإشكالية قصد التأصيل الفلسفي والتاريخي، مقدمين نماذج فلسفية على كل مرحلة من مراحل الفكر الغربي فمثلا في الفلسفة اليونانية الغيرية عند ارسطو ، أما في الفلسفة المسحية ، كان حضور مفهوم الغيرية من خلال أعمال اوغسطين أما في الفلسفة الحديثة تتناولن الغير عند ديكرت وكذلك هيغل ومسألة التعايش عند كانط ، في قصد في الفلسفة المعاصرة قدمنا الغير عند ساركر ولينفاس .

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

1. المبحث الاول: في الفلسفة اليونانية (أرسطو)

1.1. في الفلسفة اليونانية

رغم ان مصطلح الغيرية مصطلح ظهر في العصر الحديث وتجلى في الفلسفة المعاصرة الا انه لا بد لنا من الرجوع الى اصولها الاولى كفكرة فلسفية حيث نجد انفسنا مجبرين على العودة الى بدايات الفكر الفلسفي اليوناني باعتبار الفلسفة اليونانية النواة الاولى للتفكير الفلسفي والشمس التي تنير طريق الفكر الانساني ومهد الحضارات ومنشأ التفلسف ، لكن الفلسفة اليونانية عرفت بأنها ركزت فكرها حول حب الذات ، واهتمت بأنها تقوم على النزعة القومية اليونانية ، حيث دعت لفكرة اليوناني الحر في مقابل الآخر المتوحش البربري .

عندما نعود الى ظهور مصطلح الغيرية نجد انه ظهر في المنطق الارسطي من خلال التقابل مع مفهوم الهو او الهوية، فالشيء " هو " وما عداه فهو مغاير للهو ، ومبدأ عدم التناقض فالشيء لا يمكن ان يكون " هو وغيره " في الوقت ذاته فظهر الغير كحد منطقي ، وغلب الطابع المنطقي في تحديد مفهوم الغير او الآخر ، وعندما نذكر المنطق في الفلسفة اليونانية لا نستطيع ان نمر مرور الكرام حول مؤسس المنطق في الفلسفة اليونانية ، نخص بالذكر ارسطو طاليس ، الذي يعتبر علم من اعلام الفلسفة عامة واليونانية خاصة الذي عالج فكرة الغيرية من خلال مبدأ الصداقة الذي يعتبره ارسطو فضيلة سامية يسعى الانسان للوصول اليها.

1.1.1. الصداقة مبدأ للغيرية :

يظهر الحديث عن الغيرية في فلسفة ارسطو من خلال علاقة الانسان بالآخر وفق مبدأ الصداقة ، حيث " بين غادامير ان غاية الصداقة لدى ارسطو ، هي انها توجد من اجل ان نعرف انفسنا في الآخر ويعرف الآخر ايضا نفسه فينا ولا ينبغي ان يمتد هذا الى التعامل مع الغير كمقولة فقط ، لأنه هو ايضا كائن ينبغي ان يمتد هذا ايضا ، وبالتحديد الى

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

المعنى الذي نعترف فيه بإختلاف الواحد عن الآخر ، بصورة تسمح لنا ان نقول مثل داوون انه هكذا ينبغي عليك ان تكون لأنه هكذا أحبك "1.

تعتبر هذه الصداقة في نظر أرسطو نوعا من الفضيلة، فالإنسان لا يمكن أن يعيش دون أصدقاء، أو يحقق وجوده من دون الآخر المتمثل في الصديق حتى و ان توفرت له جميع السبل و الخيرات "فالصداقة ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائما أحفوفة بالفضيلة، وهي فوق ذلك كل الخيرات "2 ، وهنا يتحدث أرسطو عن الغير أو الآخر وعلاقتها معه هذه العلاقة تعتبر ضرورية للحياة ، فلا يمكن للإنسان أن يعيش وحيدا دون وجود أصدقاء يقاسمونه هموم و أفراح الحياة فيصبح وجود الصديق ضرورة ملحة اقتضتها الطبيعة البشرية ذاتها ، و هذا يوحي للوهلة الأولى أن الصداقة عند أرسطو علاقة طبيعية يقتضيها الوجود الإنساني لكن هذا يجعلنا في حيرة حول ما إذا كانت الصداقة تؤسس للغيرية بالنسبة لأرسطو ام ان الضرورة هي التي فرضتها على الإنسان باعتباره كائن اجتماعي لا بد له أن يعيش داخل مجموعة من الأفراد يبني معهم علاقات اجتماعية متنوعة أبرزها الصداقة نجد أن الصداقة "علاقة عطف ومودة بين الأشخاص تقوم على الاختيار أو التفضيل منشؤها التعاطف و المشاركة في الميول ، و أساسها المساواة تقومها الألفة و المخالطة"3 لكن عندما نرجع الى مفهوم الصداقة عند الاغريق نجد أنه يختلف اختلافا كبيرا عن ماهو عليه اليوم و الذي أصبح يرتبط بالقرابة و المصلحة ، أما عند الاغريق فتشمل كل دوائر المحاباة الانسانية ، و يرى أرسطو أن : "قانون الطبع يقضي بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده، وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور و في أكثر الحيوانات الذي يحب بعضها بعضا، حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد، لكنه

1: نعيمة الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الاتحاد ، تونس ، ط1، 2017، ص195

2 : ارسطو طاليس ،:علم الاخلاق الى نيقوماخوس ، ج1 ، تر احمد لطفي السيد ، مطبعة دارالكتاب المصرية ، القاهرة ، ط1924 ، ص 219

3 : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1، ص722

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

يظهر على وجه الخصوص بين الناس، وانا لنسدي ثنائنا لأولئك الذين يسمونا (فيلانتروب) أو أصدقاء الناس "1 فحسبه هنا أن هناك قانون طبيعي يقتضي أن يجب الكائن من يشبهه في النوع، فالإنسان ملزم أن يجب الناس عملا وفق القانون الذي تفرضه عليه الطبيعة وينطلق أرسطو من مسألة أن الصداقة تنشأ الخير. لكن ما هو هذا الخير؟ هل الخير المطلق هو الذي يجب على الناس؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم؟ ويجيب أرسطو عن هذا التساؤل من منطلق أن الصداقة مقترنة بالخير المطلق، أو الخير الحقيقي. وأن هذه الأخيرة قائمة على العطف المتبادل بين البشر، ومحبة بعضهم البعض. " وتسمى عطوفة تلك القلوب التي تريد خير الغير على هذا النحو، ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذي تحبه إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقة... كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا، على أناس لم يكن قد رآهم أبدا، ولكنه يفرض أنهم طيبون". ويجعل أرسطو من الصداقة معيارا لحب الآخر حتى وإن لم تقابل بالمثل. إنها القلوب العطوفة على حد تعبيره، ومن هنا تصبح الصداقة المعيار لحب واحترام الغير. إن هذه الصورة ضرب من الغيرية، فالإنسان قد يكون عطوفا على أناس لم يعرفهم قط، بل من منطلق أنهم طيبون فيتعامل معهم بطيبة وحب وعطف. فهل علاقة الحب هنا تؤسس للغيرية؟ لتساءل مع أرسطو هل المعاملة بالعطف تكون مع كل الناس حتى وإن كانوا عبيدا؟ الحقيقة أن في كل كتب أرسطو لا تجد إجابة واضحة المعالم. لكن لنقبل أنه عطوف مع كل الناس حتى وإن كانوا عبيدا أو برابرة. فإن هذا العطف (الحب) لا يمكن أن نسميه غيرية لأنه احتقار للآخر (العبد أو البربري، لأنك ترى فيه دونية وانحطاط والغيرية على الأقل كما نفهما الآن لا تقبل بهذه المفاضلة. فهي قائمة على النظر للآخر بأنه مساوي لي في الإنسانية، حتى وإن فقدته في السلطة والمال.

يعمد أرسطو إلى تقسيم الصداقة إلى ثلاثة أنواع، وذلك حسب الأسباب التي أوجدتها، ذلك أن أسباب المحبة ثلاثة، ونتيجة لهذه الضروب التي سببتها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا توجد ثلاثة أنواع للصداقة تقابل في العدد

¹أرسطو طاليس، مصدر نفسه، ص220

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الأسباب الثلاثة للمحبة. " فالصدقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها، فهي مثلها على ثلاثة أنواع، صداقة منفعة، وصداقة لذة وصداقة فضيلة". ولكن أرسطو ينتقد الصداقة القائمة على المصلحة سواء كانت لذة أو منفعة لأنها لا تلبس أن تنقطع ذلك أن الأسباب التي أوجدتها متغيرة . هي الأخرى، ومتى انقطع هذا النافع والمفيد انقطعت الصداقة معه. "إن النافع أو المفيد لا ثبات له، بل هو يتغير من لحظة إلى أخرى على أتم وجه. وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء، انعدمت معه الصداقة أيضا بسرعة، مع العلة الوحيدة التي كانت كونتها. وبالتالي فإن هذه العلاقات من الصداقة ضرب من الوهم، وتوضع حسب أرسطو موضع الضيافة. فإنها لا تدوم طويلا، فبقاؤها مرهون بالمنفعة واللذة المترتبة عليها، ومتى انتهت هذه المنافع انتهت معها الصداقة. فهذا النوع من العلاقات موضع ضيافة لا تدوم طويلا، وهذا الموضع لا يؤسس للصدقة الحقيقية، أو صداقة الفضلاء.

فهذه المحبة حسب أرسطو لن تكون من أجل الشخص في حد ذاته وإنما من أجل منفعة، سواء المحب من أجل المنفعة، أو المحب من أجل اللذة شيوعا كانوا أم شباب وعلى الوجهين فإنه لا يجب من يحبه من أجل ما هو في الواقع، بل هو يحبه مجرد كونه ناعما وملائما. وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة، لأن الصديق يجب صديقه. لا لأن المحبوب موصوف بالصفات. بل هو يحبه لأجل الفائدة التي يصيبها منه. هنا لخير يطمع فيه، وهناك لذة : يعي تذوقها"¹. . وعليه فإن هذه المحبة أكبر أضلولة تنخر واقع المحبين يا لها من تمثيلية تجعل المحبين يسخرون من أنفسهم، لأنهم يجدون متعة ليست بالصغيرة وهم يراقبون صداقاتهم تندثر بانذار المصلحة المترتبة عليها. إن أرسطو يرفض هذا النوع من الصداقات القائمة على المنفعة واللذة وليس الفضيلة . لان هذاهاالفضيلة.

¹ ارسطو طاليس: مصدر السابق، ص 227.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

لأن هذه الأخيرة تشد صفات المحبوب وليس أشياء مادية أو ربحاً أن الصداقات الأولى القائمة على اللذة والمنفعة هي صداقات مرتبطة بغاية مادية وبالتالي قد يتحول العدو إلى صديق إذا كان من ورائه مصلحة أو منفعة. وهذا قد يؤثر حتى على تعريف الصداقة ذاتها. فتصبح الصداقة ليس إنشاد الفصيلة، ولا حب القريب والبعيد بنفس الدرجة. ولا الصداقة من أجل الصفات الأخلاقية للصديق. ومنه تتحول الصداقة إلى أنانية وهي حب منفعة الذات ولو الزج بالقريب والمخلص والأخلاقي. فتنتفي بذلك الصداقة.

وأكمل الصداقات عند أرسطو هي صداقة الفضلاء، القائمة على حب الصديق لفضائله، وليس حب المصلحة، منفعة كانت أو لذة يعلق أرسطو قائلاً: "الصداقة المثالية هي صداقة أولئك الأفاضل. والمتماثلين في الفضيلة. لأن هؤلاء الأصدقاء يتمنون بطريقة مماثلة الخير لبعضهم البعض باعتبار أنهم أختار. وباعتبار أنهم أختار من تلقاء أنفسهم"¹.

فالصداقة فعل فاضل عندما تكون من تلقاء النفس دون مصلحة مترتبة عن ذلك. ويضيف قائلاً: "والصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء، والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أختار بأنفسهم. أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة. هم الأصدقاء حقاً.

فالصداقة وفق هذا المعيار هي الصداقة الحقة عند أرسطو ومتى كان الناس أصدقاء بهذه الطريقة كانوا فضلاء بالضرورة، فالفاضل لا ينتج عنه إلا أموراً فاضلة.

"اننا نجد مثل هذه الصداقات عند الشيوخ بالخصوص ، ففي سنهم هذا نجدهم يبحثون عن النافع أكثر من الممتع، انما أيضا صداقات تميز الناس العمليين و الشباب الذين لا يتبعون سوى مصالحهم ... داخل هذا النوع من الصداقات يمكن ادراج كذلك تلك العلاقات التي تجمعنا بالضيوف الأجانب " ¹

¹Aristote: Éthique à Nicomaque, Tradition, J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier 2014, p 175..

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

هذا من جانب المنفعة التي تحققها الصداقة ، فيما هناك ما ينشد اللذة من خلال ربط علاقات صداقة تقوم على تحقيق لذات مختلفة تتميز هذه الصداقات بسرعة تشكلها و سرعة موتها " يبدو أن الصداقة بين الشباب تستمد مصدرها من اللذة و ذلك لأن الهوى يهمن على حياتهم و أنهم يتبعون على الخصوص لذاتهم ، و لذة اللحظة التي يعيشونها ، من هنا نفهم كيف لهذه العلاقة تولد و تموت بنفس السرعة"².

إن هذه الصداقات هي صداقات مرتبطة بغاية مادية و بالتالي قد يتحول الصديق إلى عدو أو العكس إذا كان من وراءه منفعة ، و هذا قد يؤثر حتى عن تعريف الصداقة ذاتها ، فتصبح الصداقة ليست انشاد الفضيلة و لا حب القريب و البعيد بنفس الدرجة ، فتتحول الى أنانية .

الصداقة الحقة عند أرسطو هي صداقة الفضلاء القائمة على حب الصديق لفضائله و ليس حب المصلحة سواء كانت منفعة أم لذة ، "ان الصداقة الكاملة هي صداقة الأخيار و أولئك الذين يتشابهون من حيث الفضيلة ،أنهم يريدون الخير لبعضهم البعض ، لأنهم هم أنفسهم أخيار ... ان من يريد الخير لأصدقائه قد بلغ قمة الصداقة،ان صداقة من هذا النوع تدوم ما دام أولئك الذين يستشعرونها هم أخيار"³ فالصداقة وفق هذا المعيار هي الصداقة الحقة عند أرسطو و متى كان الناس أصدقاء بهذه الطريقة كانوا فضلاء بالضرورة ، فالفاضل لا ينتج عنه إلا أمورا فاضلة .

فالصديق لا محال هو الذي يستلذ الذي يكون لصاحبه و يشركه في كل شيء ،هكذا تصبح الصداقة ضربا من الفضيلة و ليست مجرد ذوق وقتي، و ميز أرسطو بين الميل أو الذوق و بين الصداقة الحقة مع الغير ، ذلك أن الذوق

¹ محمد الهلالي و عزيز لزرق،الغير و رهان التكامل،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،ص79

² محمد الهلالي و عزيز لزرق،: مرجع نفسه،ص79

³ محمد الهلالي و عزيز لزرق، : مرجع نفسه،ص80

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

إحساس وقتي أما الصداقة فهي وضع ثابت ، كما أن الذوق قد يقع على الأشياء غير الحية كالذوق الفني للوحة الفنية مخطوطة بعناية ، في حين الصداقة تقوم على محبة الغير من الناس فقط .

بما أننا أكدنا أن الصداقة خاصية إنسانية فإنها يمكن أن تختلف مع الغيرية ، ذلك أن الغيرية في الفترة المعاصرة شملت كل شيء حتى الجماد و الانسان و الحيوان ، لأن المحافظة على هذه الأشياء هي محافظة على الإنسان الآخر المختلف عنك في كل شيء ، فالإنسان عندما يهدد الثروة الحيوانية أو يهدد كوكب الأرض ، فإنه بالضرورة يهدد الغير الذي يعيش معه في نفس الكوكب و هذا ما تثيره الأخلاق المعاصرة من خلال أخلاق البيوتكنولوجيا و أخلاق البيئة .

الصداقة التي تكلم عنها أرسطو تبقى بدون تحديد و خاصة في بعض العلاقات ، كعلاقة المرأة بالرجل وفق المفهوم النيتشوي الذي يستبعد المرأة كونها غير قادرة على الصداقة ، لأنها لا تعرف إلا الحب . و أهم من ذلك كله هل علاقة الصداقة كما تصورها أرسطو قادرة على تنظيم علاقة الذات بالآخر في عصرنا الحالي ؟ و هل تستطيع أن تحفظ مفهوم الغيرية ؟ و هل يمكن أن تحقق العلاقة بين الأنا و الآخر وفق علاقة الود و الند للند؟ و على هذا يشكك دريدا "بالقانون الفلسفي و يتساءل عن إمكانية الهيمنة باسم الصداقة على أشكال العلاقات التي تشبه الصداقة كالتجارب الأثناوية و المثلية الجنسية ، فإذا ما امتلكت الصداقة تشريعاً فما هو مستقبل الهيمنة التي يمكن أن تطال الأشكال الأخرى لسؤال الصداقة ، و لا سيما و أن دريدا يميلنا إلى أرسطو الذي يضع الصداقة فوق القانون و السياسة و العدالة" ¹ لكن ينبغي الالتفاتة إلى أن الصداقة السياسية طالما توجد فيها منفعة ، حتى و لو سيغت في إطار قانوني و أخلاقي . مما يجعل الصداقة الأرسطية ضرب من اليوتوبيا في السياسات المعاصرة . كما أن الخطاب السياسي الغربي حسب دريدا ما زال يشوبه الخلل في حسم قضاياها السياسية و الأخلاقية في علاقة الصداقة .

¹: جاسم بدوي ، التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا ، الإستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي ، ابن نديم للنشر و التوزيع ، دار الروافد الثقافية ، الجزائر ، لبنان ، ط1، 2015 ، ص135.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

لاشك في أن النظام السياسي السائد في تلك الفترة هو المسؤول في تلك الفترة عن تلك النزعة المتمركزة حول الذات ، ناهيك على أن الصداقة التي دعا إليها أرسطو لم تكن موجهة للإنسانية عامة ، بل موجهة الى الانسان اليوناني الحر ، فقد نظر أرسطو و قبله أفلاطون و سقراط ، نظرة دونية و إحتقار للآخر غير اليوناني الحر ، وتمركزت الرؤية اليونانية حول الذات ، و سلموا بنقاء و تفوق العنصر اليوناني على باقي الشعوب ، فالآخر عندهم بربري همجي ، لذلك لم يؤسسوا لمبدأ الغيرية . لهذا أجاز أرسطو الرق و العبودية ، و أنه يمكن استعباد البرابرة من الشعوب الأخرى .

"حيث أعلن عنصرية ضد العبيد ، و عنصرية للجنس اليوناني ضد البرابرة ، حيث ذهب إلى سمو الجنس اليوناني بالطبيعة على الأجناس الأخرى ذلك أن البرابرة ليس عندهم من يستحق السيادة ، بل كلهم سواء في العبودية"¹.

فحديث أرسطو عن الصداقة في كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس " لم يؤسس للغيرية ، ذلك أن الصداقة عنده محصورة في طبقة معينة ، و في شعب خاص هم اليونان الأحرار ، حتى علق على هذا برتراند راسل ساخرا بقوله : " تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى بحب الغير أو حب الإنسانية"² فلا غرابة في أن نجد من ينظر إلى المذاهب الأخلاقية اليونانية على أنها مذاهب أقيمت من أجل الشعب اليوناني ، أكثر مما أقيمت من أجل الإنسانية . ومع ذلك بسبب تلك النظرة الدونية للآخر و التمرکز حول الذات .

2. المبحث الثاني : الفلسفة المسيحية :

إن الحديث عن سؤال الغيرية في الفلسفة المسيحية بين التجلي و الانعدام ، بين الظهور و الاختفاء يكون من خلال فكر القديس أوغسطين ، الذي يعتبر الحلقة المفصلية في هذا الفكر ، و البحث في هذه الفلسفة كان من أجل تقصي خطاب الغيرية في هذا العصر و داخل هذا التفكير ، لنكشف بجلاء هل هذه الفلسفة حملت خطاب

¹ محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الاجراء ، دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون ، المكتبة المصرية ، مصر ، ط1 ، 2010 ، ص133.

² برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترزكي نجيب محفوظ ، مراجعة أحمد أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2010 ، ص291.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الغيرية كبعد فلسفي ، أو أنها لم تتحدث عنه ؟ لأن الدين المسيحي قد حفظ الحقوق و المعاملات بين الناس ، و حدد بدقة كيفية معاملة الغير و العودة إلى فلسفة أوغسطين حيث أنه قد ضمن الكثير من آراء و أقوال الحكيم الروماني شيشرون في كتبه و مواقفه الفلسفية ، ففي كتابه مدينة الله يرجع كثيرا إلى دعوة شيشرون لدرء المفاسد و المظالم و المعاملة الحسنة مع الغير . و عليه هل كان فكر أوغسطين ذو بعد غيري؟ و هل كانت فلسفته تحمل بين جوانبها خطاب الغيرية؟

2. 1. الغيرية عند أوغسطين :

لقد جعل القديس أوغسطين من المعاملة الحسنة بالمثل مع الغير في صميم الطبيعة البشرية ، فلا يجب الانسان أن يُعاملَ على نحو سيء ، لذا وجب عليه وفق هذا المبدأ أن يعامل الناس كما يجب أن يعاملوه هم ، حيث نجد أوغسطين في كتابه الاعترافات يقول : " نجد ان الضمير الذي يأمرنا بأن لا نصنع للناس ما لا نريد أن يصنعه الناس بنا ، هو في طبيعتنا البشرية ، أثبت من كل قاعدة علمية " ¹ . فالطبيعة البشرية تقتضي هذه القاعدة الاخلاقية ، فالإنسان يجب ان يعامله الناس كما يجب ان يعاملوه هم ، وهي قاعدة حسب اوغسطين اثبت من اي قاعدة علمية ، ذلك ان القانون العلمي نفسه يتغير اذ استجد امر جديد ، او تطور وأثبت بطلان القانون السابق ، او عدم صلاحيته في كل الاحوال لكن هذه القاعدة الاخلاقية هي قاعدة راسخة في ذات كا انسان ، فلا يطاها الشك والتغيير ، لكن ما يثير قريحتنا هل هذه المعاملة بالمثل تحمل وجه الغيرية التي فيما تعنيه الإيثار ؟

إن أوغسطين يرى ان الطبيعة البشرية تميل الى حب الاخر ، بل اكثر من ذلك ان المرء او المجرم لا يقدم على فعل القتل حب في القتل . لان الطبيعة البشرية تأبى ذاك الفعل المعادي لطبيعتها . ولهذا نجد اوغسطين يتساءل بتعجب واستنكار فيقول : " من منا يصدق ان الانسان يقتل اخاه الانسان حبا في القتل " ² .

¹ القديس اوغسطين : اعترافات، ت ، يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت، ط4 ، 1991 ، ص 26 .

² القديس اوغسطين ، المرجع نفسه، ص 35

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

ولو كان مجرماً فإنه لا يفعل <كك حبا في القتل. بل بدافع المال الإنتقام أو السلطة، ويستشهد أغسطين على ذلك بمجرم عرف أنذاك بقسوته وتمتعه بالقسوة، فهو ما أحب الجرائم قط كجرائم، وإنما أحبها كوسائل للسمو والرفعة. فعدم إحترام الآخرين وإنتهاك حرامتهم يرجع للشر الدنيوي من مال وسلطة وثروات، لكن السؤال الذي يتبادر لذهن القارئ، ما غاية أن تكون الطبيعة البشرية لا تقبل القتل والمرء يفعل ذاك بدافع نفعي؟ فالأمر في النهاية على إقدام فعلا للقتل؟ سواء فعل ذلك معارضة لطبيعته أو معها؟ فما يضيفه أغسطين لهذه الطبيعة هو القانون الديني الذي يمنع الإنسان من الإقبال على فعل القتل، وإحترام الآخرين.

حيث "لا يجد القارئ في الكتب المقدسة والقانونية عن عبث، أمر من الله أو أذانا بالإنتحار، سعياً وراء الخلود. بل بالعكس نجد أمراً عن ذلك قائلاً " لا تقتل " من دون أن تضاف كلمة "قريبك"...بقي علينا أن ندرك أن عبارة "لا تقتل" تتعلق بالإنسان وحده فلا يحق له أن يقتل إنسان آخر، أن ينتحر لأن من ينتحر يقتل كذلك إنساناً¹ إن أوغسطين ينبهنا إلى أن كل الشرائع والقوانين التي تدعو لعبارة "لا تقتل" . هذه العبارة التي تحرم قتل الإنسان، فهي تختص به وحده، فما حرمة الشرع والقانون في هذه العبارة هو قتل الإنسان وليس قتل الحيوان أو النبات كما قالت بذلك المانوية. وإنما قول "لا تقتل" هنا تختص بالإنسان، لأن إنسانيته تحتم عليه عدم قتله، لأنه يشترك معك في النوع وفي الحياة، وهذه الصفة "لا تقتل" لم تقرر في الكتاب المقدس حسب أوغسطين بالقرب، فهي تخص الإنسانية جمعاء، فلا يمكن لإنسان مؤمن تقي أن يقدم على فعل القتل، سواء في حق نفسه هروباً من الحياة والذنوب، أو القتل الآخرين، لأن الذي يقتل نفسه أو أخاه في الإنسانية هو مجرم في النهاية.

فهذه العبارة الدينية "لا تقتل" تحمل مدلولات إنسانية وغيرية كبيرة جداً، لأن تحريم القتل أو الإنتحار الذي هو إقبال الشخص عن الموت بإرادته، ولا يؤدي أحداً هي مرفوضة شرعاً، ويرتكبها الجبناء الذين يفرون من الحياة، فكيف

¹أوغسطين : مدينة الله، ج1، ص40، 41.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

نقبل بقتل الآخرين، إذا كنا نحرم حتى قتل أنفسنا، فكيف نرتكب جرم في حق الآخرين، وهذه العبارة قد تحمل معني آخر وهو: لا تؤذي الآخرين، وفي هذا مكنم الغيرية، لأن مجرد التفكير في إذاء الآخرين يعتبر خطيئة، ذاك لأن المسيحية لا تنظر إلى الفعل في ذاته فقط بل مجرد التفكير في فعل الخطيئة خطيئة، على حد تصور أغسطين. لأن الفعل يقاس بالنية والإرادة، "الإرادة هي المسؤولة كما يقول القديس أوغسطين عن جعل حياة الإنسان خيرة أو شريرة آثمة او فاضلة. وعلينا ان نفهم من كلمة الارادة هنا الدافع الخفي للقلب الذي يجعله يتجه نحو موضوع معين " ¹.

لقد صرح اوغسطين علنا , بنبذ الظلم بقوله : " ظلم الناس هو الذي يأسف له الانسان " ² وهذا الظلم ناتج عن شهوة في التسلط، إنه يرفض مثل هذه الشهوات التي تلحق الأذى بالآخرين، فالمسيحية الحقبة الناتجة عن يسوع لا ترضى بهذا الأمر، فيسوع فدى الناس بنفسه، لكي لا تحدث المظالم بين البشر. حتى أن أوغسطين يتوعد هذه النفس التي تقدم على هذه الشهوات فيقول: "والويل لكي أيتها الشهوة التي تريدين إلحاق الأذى بالآخرين" ³ وفي مقدمة هذه الشهوات التي عانى منها أغسطين نفسه، فعل السرقة التي قام بها في السادسة عشرة من عمره، ذلك الفعل الذي كان نتيجة أصدقاء أشرار لا يمكن حتى وصفهم بالأصدقاء.

الظلم الذي يعانیه الآخرون كان نتيجة غياب العدل فقدان العدل في بلد ما يحول الناس إلى لصوص فهذا ما صرح به أوغسطين في كتابة مدينة الله في مجلده الأول، فهؤلاء اللصوص لا يكتفون بإحداث الفوضى والمظالم وإنما يثيرون الناس ضد السلطة والملك، وعندما يوفقون في ذلك يحولون الحرب على الجيران من الممالك الأخرى، فالطاغية واللصوص دائما ينتجون منافس وهمي لكي تدوم الفوضى وتدوم لصوصيتهم وفي هذا كله دناءة إنسانية وقتل للروح الأخلاقية وضعينة أبدية. "غن إعلان الحروب على الجيران بغية الإنطلاق في معارك جديدة، سحقا للشعوب وإجتياحا للبلدان لم

¹ إيتين جيلسون : روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط , تر , امام عبد الفتاح امام , مكتبة مدبولي , الكويت , ط3, 1996 , ص 403

² أوغسطين , مدينة الله , ص 125

³ أوغسطين: إقرافات, ص 40

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

ييدي أي دفاع بدافع وحيد بشهوة التسلط، فذلك لعمرى عمل لوصفي فضيع"¹ إن إنتهاك الإنسانية بدافع شخصي وطموح تسلطي همجية فضيعة وبربرية مقبته، بل إن الشرائع السماوية والأخلاق الإنسانية ترفض مثل هذه الأفعال التي لا تحترم الإنسان في إنسانيته، فحتى الرب حسب أوغسطين يعلن ذلك صراحة من خلال فعل "لا تقتل" التي تحمل في معانيها الأولى طابع الإنسانية جمعاء.

فاحترام الغير وعدم الظلم هما الطريقتان الأساسيتان في تحقيق السعادة، فنجد أوغسطين وضع عنوان تحت مسمى "كيف تكون السعادة حقيقة" وفي هذا المضمار ينتقد نظرة الرومان للسعادة حيث ظهرت لهم أنها في المجد والسعي إلى السلطة وامتلاك المال والسلطان وقهر الشعوب الأخرى، وانتصار في الحياة الأرضية، لكن كل هذا حسب أوغسطين لا يحقق السعادة، إذ المرء لا يحترم الحريات ويراعي كرامة الآخرين من الناس وإقامة العدل حيث يقول في هذا الصدد: "إننا نسمي سعادة الرؤساء الذين يحكمون بالعدل، فلا يتكبرون ويذكرون دائما أنهم بشر، إذا ذكروا في ثناء الناس عليهم... يكونون سعادة إذا تباطؤوا إلى العقاب وأسرعوا إلى المغفرة، اذا لم يعاقبوا خدمة للنظام والسلام العام ويترفعون عن الحقد والانتقام ويكونون سعادة لا لكي يضمنوا للجريمة عدم العقاب، بل على أمل إصلاح المجرم، واذا ما اضطروا أحيانا إلى استخدام القسوة عليهم أن يسموها بالرفافة والانفتاح " ² إن في هذه السعادة فضيلة وإحترام نحو الآخر، فالإنسان لا يكون سعيدا إلا إذا نشد الفضائل والخيرات، وهو في هذا لم يختلف عن أفلاطون وأرسطو في الدعوة إلى السعادة.

السعادة عند أوغسطين لا تتحقق إلا في ظل وجود عاملين هما: الحب والسلم، حيث أن العامل الأول: فكرة الحب تفهم عند أوغسطين في ظل مذهبه الأخلاقي القائم على الفكر المسيحي، حيث أن "الفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة هي فضيلة الحب. أي حب الله". وبما أن الله يدعو الإنسان إلى السلام وطاعته وحبه.

¹ أوغسطين: مدينة الله، ص 175

² أوغسطين: مصدر السابق ص 267

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

فمن غير المعقول أن يدعوهم إلى الاقتتال فيما بينهم وإنما على العكس تماما. فالحب الإلهي يقتضي الحب الإنساني، فهو حب متلازم. فإذا ما استطاع الإنسان أن يحب أقرباءه وكذا الإنسانية جمعاء استطاع أن يحب الله. لأن الإنسان جزء من الحب الإلهي حسب أوغسطين، فإن استطاع الشخص أن يحب غيره استطاع أن يحب الله. لذا كان المسيحيون يرددون من أحب ذوي القرى والناس أجمعين أحب الله. وفي هذه الزاوية تكمن الغيرية. لكنها غيرية محكومة بمصلحة حب الله والخوف من الخطيئة وليس الإيثار. كما أن حب الغير عند أوغسطين كان طريق للوصول إلى حب الله، وليس أمرا اقتضته الطبيعة الإنسانية.

أما العامل الثاني: وهو السلم، فإننا نجد أوغسطين في كتابه التاسع عشر في مؤلفه "مدينة الله" في مجلده الثالث. يبين أن السلام هو ما يتوق إليه كل مخلوق بالفطرة فسلام الحيوانات الغير العاقلة يكون من خلال تحصيل اللذات، أوالتوافق النفعي مع الجسد. في حين أن الكائن العاقل الإنسان يحقق السلام من خلال التوافق بين المعرفة والعمل واحترام الغير فيؤمن لنفس العاقلة سلامها فيتوصل إلى تنظيم حياته استنادًا إلى ذلك العلم والتوافق. فالسلام البشري عند أوغسطين قائم على مبدأ الغيرية الدينية، واحترام الآخرين في إنسانيتهم، والعيش معهم في سلام داخل المعمورة. يقول أوغسطين: السلام البشري هو الاتفاق في النظام الذي لا يسمح لأحد أن يؤدي الآخر». وهذا السلام البشري الذي يدعو إلى حب الآخر واحترامه هو مبدأ للغيرية. ويرتكز على مجموعة من النقاط، يحددها أوغسطين على النحو التالي:

أحرية الإنسان الطبيعية وخطيئة العبودية: لقد بين أوغسطين أن الله خلق الإنسان على صورته، وخلق الكائنات الأخرى ليستفيد منها فتسلط يكون من الإنسان على الحيوان، ولا يكون من الإنسان على الإنسان.

حيث أن تسلط الإنسان على أخيه هو نوع من الخطيئة التي ألحقت بالإنسان ولا يريد من الكائن العاقل لمخلوق على صورته أن يسيطر إلا على الكائنات غير العاقلة. ولا يريد من الإنسان أن يسيطر على الإنسان. بل إنسان يسيطر على الحيوان والأبرار الأولون أقيموا رعاة على القطعان، ولم يكونوا ملوكا على البشر. أراد الله بذلك أن يعلمنا منطوق

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

نظام الخليقة. وما تفرضه العدالة المرعية على الخطيئة، إننا ندرك أن العبودية فرض على الخاطيء. ولا نجد في الكتاب المقدس لفظة عبودية. فالإنسان لا يتسلط على غيره من البشر لأن هذا الفعل من الخطيئة. وكل من يخطئ يكون عبداً للخطيئة. واستعباد الناس ألحق بالنفوس الشريرة التي تحب التسلط، وفي الواقع نجد الإنسان مستعبد لمن غلبه. لذا فإن مدينة الله السماوية بتعبير أوغسطين ترفض الاستعباد والغلبة والظلم. لأن السلام يقتضي المحبة، وبما أن هذه العلاقة موجودة (العبودية)، فإن أوغسطين يدعونا إلى المساواة وهي العنصر الثاني في تحقيق السلام والعيش معاً. المساواة في العلاقة بين العبد ومعلمه "ومع أن لبطاركتنا البررة عبيدا في تدبير السلام المنزلي. فما كانوا يميزون بين عبيدهم وأولادهم... كانوا يهتمون بمحبة متساوية في تأمين المصلحة للجميع أعضاء البيت"، وفي هذه المساواة في العلاقة بعد غيري يحتم علينا احترام الآخر في آخريته. مشاركة الآخرين الآمهم وهمومهم كما يدعونا أوغسطين إلى مشاركة الآخرين الآمهم وهمومهم، واقبال المرء في الاشفاق على الغير. فالإنسان الذي لا يحمل هموم الغير ويشاطرهم الآمهم، يحس هو الآخر بالألم. ولهذا يتساءل أوغسطين بأسلوب إستفهامي يوحى بالاندهاش. عندما يقول: هل تستوجب الشفقة أسطورة تقدم على المسرح، ولا تبعث في قلوب النضارة عاطفة لمساعدة الغير. بل تحركها لمشاطرة الآخرين الآمهم؟ إنما نرضى بالترثي لحال الغير، ولكل ما يعقبه الألم حتما. وعلى هذا النحو فقط إننا نحس الألم ذاك هو عين الصداقة... هل ينبغي للإنسان أن ينبذ من قلبه كلشفقة على الآخرين؟ كلا. إذ لا بد أن تحب نفسه الألم.

ففس الإنسان لا تميل إلى الألم، إلا عندما تشاطر الآخرين مصائبهم وهمومهم. لذا تميل نفسه للشفقة تجاه الغير وهو مكن الصداقة.

لكن لنأخذ الأمر مجادلة هل الشفقة على الآخرين ومشاطرتهم همومهم تدخل ضمن مضمار الغيرية؟ ألا تصبح هذه الشفقة على الآخرين، هي في نهاية المطاف شفقة الإنسان على حاله وذاته؟ فالإنسان يقدم على هذا الفعل خوفاً من المال الذي آل إليه هذا الشخص. فيؤول هو نفسه إلى هذا المطاف. وكذا فإنه فعل ذلك إرضاء لربه وخوف من

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

عذابه . وفي كلتا الحالتين فإن المرء يشفق على المرء خوفاً وليس إيثاراً . إما خوفاً مما قد يحصل له ما حدث لهذا الشخص أو خوفاً من ربه ، وهذا ليس غيرية لأن الغيرية فيما تعنيه الإيثار في سبيل الآخر .

3. المبحث الثالث : الغيرية والتعايش في الفلسفة الحديثة :

3. 1. الغير عند رونييه ديكرت :

في الفلسفة ، ستظهر الإشارات الأولى لفكرة الآخرين في المفهوم الديكارتي الذي يقوم بالنظر إلى جوهر الإنسان كانت النتيجة الرئيسية لشكك المنهجي هي الكوجيتو ، المتمثلة في نفس التفكير ، و هو التأكيد (*cijito*) على أن التفكير هو جوهر الذات البشرية لأنه يمثل الحقيقة المؤكدة حيث يقول : " و لكن شيء واحد لا يمكن الشك فيه ، هو أن الإنسان يمارس الشك و التفكير ، و بما أن الإنسان يشك و يفكر فهو موجود ، و بالتالي فالله موجود و الطبيعة موجودة بدورها ، و من هنا فالذات المفكرة هي جوهر الكينونة الأنطولوجية للإنسان " ¹ إنه معيار استنتاج وجود الأنا الأحادية ، أي أن الأنا هي التي تثبت وجودها من خلال السبب و الاستدلال و البرهان الاثبات المنطقي .

منه يرى ديكرت أن الأنا مستقلة عن الأخرى ، فتعيين الأنا وحدها مستغنية عن الوجود الآخر ، الذي يحتاج إلى استنتاج وجوده الوجودي و المنطقي ، و نجده يقول عنه وأنها آخر هو من الضروري إثبات نفسه بالمنطق الاستنتاجي والفلسفة الأنطولوجية " أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة ، رجال يسرون في الشارع ، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم أنني أرى رجالا يعينهم ، مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات و عاطف قد تكون غطاء لألات صناعية تحركها لوالب لكن أحكم بأنهم ناس " ² الدينونة ، لم أفكر أبدا في أنني أستطيع رؤيتها بأعيني .

¹ رونييه ديكرت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، تر : كمال الحاج ، ط2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، 1982 ، ص80

² رونييه ديكرت ، الفلسفة تأملات ميتافيزيقية في الأولى ، المرجع نفسه ، ص 81

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

ما نستخلصه من هذا القول أنه يشك في الآخر ، فيعتبر وجوده ظاهريا عن الإحتمال و الشك الإستنتاجي ، ومنه : يؤمن ديكارت بفلسفة الأنا على حساب الآخرين كأنها بالتأكيد هنا بالنسبة للعلاقة بين الأنا (ذات التفكير) و الآخر (العالم الخارجي) ، فإنه باخذ العزلة و التأمل الطويل و المستمر طريقان للوصول إلى المعرفة الحقيقية ، و لتنفيذ الوصايا الإلهية ، فخرج ديكارت ، و كانت نتيجة عزلته هذا الشعار الذي حمل رأيته على الدوام و هو " أن العبد هو من استطاع أن يعيش في خلوة و عزلة أو "happy he who live in solution" حيث بحث عن الإبتعاد عن الأفراد المجتمع ، و عن ضجيج الحياة الإجتماعية " ¹.

لم يكن يقصد البقاء بعيدا هنا : أن الأفراد لا يشاركونهم مشاكلهم ، بل على العكس ، يخضعونهم لشروطين مهمين: التأمل و التفكير أو الفلسفة . بتبنيه الذات الكبرى أو " غرور التفكير " فهو يرى انه يمكننا تصور انسان آخر ، لكنه غير مفكر فالغير عنده موجود ، في العالم الخارجي و لا يستطيع الذات أن تشعر بما يشعر به " ²وتعرف أنه محصور في عدم اليقين و الغموض ، لأنه ينتمي إلى الأشياء التي أراها و ليست ممثلة في الأنا ، و نستخلصه : أن وجود الآخر حسب ديكارت ليس مهما و غير ضروري ، فهو يتعرف على الأنا الواحدي

3.1.1 . علاقة الأنا بالغير عند ديكارت (العلاقة الإبتيمية و الأخلاقية).

بعد أن أثبت ديكارت ذاته وأكد على أنها لا يمكن أن توضع موضع شك وذلك استناد من مقولته (أنا أفكر إذن أنا موجود) وانطلاقا من هذه ظهرت فكرة الأنا في القرن 17 التي كانت محورا أساسيا في فلسفة، فقد انطلق من إثبات وجوده كإنسان انطلاقا من الشك، فيؤكد ديكارت هنا أن الأنا تدرك حالها ووجودها بعيد كل البعد عن الآخر فإمكانها أن تدرك كل الأشياء وذلك عن طريق الشك (الغير الله (العالم الشيء الوحيد الذي لا شك فيه هو ذاتها، فهي لا

¹هاني يحي نصري، دعوه الدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2002 ، ص 211

²ابراهيم مصطفى ، الفلسفة من ديكارت إلى هيوم ، دار الفكر للطباعة و النشر ، الاسكندرية ، ط د ، مصر ، 2001 ، ص

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

تحتاج إلى الآخر لإثبات وجودها، فتعد الذات المفكرة هي جوهر الكينونة الأنطولوجية للإنسان، فالأنا تثبت وجودها بدون أن تحتاج إلى الغير، هنا يصل ديكارت إلى أن الأنا مستقلة عن الآخر ، ويمكن أن تعيش بمفردها مستغنية عن وجود الآخر فالغير غير ضروري لوجود الأنا، فالأنا تعي ذاتها، فوجود الغير غير ضروري لوجود الأنا في فلسفة ديكارت فقد أثبت ذاته، وأما الغير عنده لا يمكن إثباته إلا عن طريق المماثلة والافتراض وذلك انطلاقاً من الصفات الخارجية المتماثلة فيما بينهما على أنها شبيهة للأنا، وبالتالي فوجود الغي الاستدلال فهو قبل لشك. وهنا يتضح قول ديكارت أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسرون في الشارع فلا يفوتني أن أقول إني أرى رجالاً بعينهم، مع أنه لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء الآلات تحركها لوالب لكي بما في ذهني من قوة الحكم يمكن أعتبرهم أناساً¹.

نفهم من هذا الكلام أن الأنا لا تحتاج إلى الغير لتأكيد وجودها ولا تعترف بوجوده إلا انطلاقاً من حكمها عليه، فوجود الغير لا يكتسي صفة الضرورة في فلسفة ديكارت، إذن الوعي عند ديكارت هو حضور الذات إزاء نفسها، لذلك يصعب إدراك الغير كوعي آخر من طرف وعيي أنا عند ديكارت يتم عن طريق استدلال قياسي وكل ما يحصل عن طريق..

1.3.2. العلاقة الأخلاقية بين الأنا و الآخر:

لا يمكن حصر علاقة الأنا مع الغير في الجانب المعرفي النظري فقط، فهذه العلاقة مركبة ومتعددة الأبعاد في الواقع الفعلي ولكل بعد من هذه الأبعاد قيمتان متعارضتان جانب إيجابيو جانب سلبي (الصدقة و العداوة المحبة والكراهية، السلم والحرب...).

إن الغاية من التفكير في العلاقة الممكنة مع الغير مرده إلى إهتمام الفلاسفة بإشكالية سياسية ترتبط بتنظيم مدينة الدولة polis وثقافية وأخلاقياً، فنجد أن الفلاسفة وجدوا أن القوانين منذ اليونان ليست مستقرة، وغير قادرة على جعل

¹رونيه ديكارت، تامالت ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مصدر سابق، ص. 24.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

المجتمع أكثر أمنا وسلما، تسوده قيم التضامن والتعايش، إذ تعبر نزوعات الأفراد والجماعات في كل حين عن العنف والحرب، فنجد من أهم فلاسفة العصر الحديث ديكارت الذي أسس لهذه العلاقة اتجاه، ومن هنا نتساءل هل العلاقة بين الأنا والغير تقوم على المتعة؟ أو غايتها تحقيق الفضيلة؟ وهل علاقتنا مع الغير غايتها حفظ والبقاء والنوع؟ أو هدفها تأسيس مجتمع صالح ومتسامح ينبذ الفساد والعنف.

إن تصور ديكارت يعد تصورا متناقض مع مذهبه الشك من جهة ومن أحادية الأنا من جهة، فنجد أن قضية الأخلاق تفرض وجود الغير إلى جانب الذات وذلك أن الأنا غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها، وهذا ما يجعل القول بأحادية الأنا باطلا¹، فبالرغم من عظمة ديكارت ونجاحه في معالجة الكثير من القضايا الفكرية والفلسفية، إلا أنه لم ينتبه إلى هذه النقيصة التي تقلل من قيمة شكهين ديكارت في تأسيسه لفكرة الأخلاق كانت غايته تحقيق منفعة عامة لكافة الناس وذلك؛ لجلب الرضا وتحقيق مجتمع صالح، لكن خوفه كان من ردة فعل الغير ومن النقم التي ستلحقه منه، وحكم الغير على الأنا، في طرح أخلاقه فا بقدر ما، ما يكون الغير يحمل الرضا وحاملا للسعادة، بقدر ما هو نقمة بالنسبة للذات²، فمن دواعي قيام ديكارت للأخلاق المؤقتة هو أن الأخلاق غير قابلة لتأجيل في الحياة العملية أثناء عملية الشك الذي يستلزم تأجيل الحكم.

3. 1. 3. قواعد الأخلاق المؤقتة :

القاعدة الأولى : نصها : أن أطيع قوانين بلادي وعادتها متمسكا بالديانة التي أنعم الله علي بالنشوة فيها منذ طفولتي وأن أسير نفسي في كل شيء آخر تبعا لا أكثر الآراء اعتدلا، مما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين كان علي أن

¹رونيه ديكارت، مقالة الطريقة، مصدر سابق، ص 12

²رونيه ديكارت، مصدر نفسه، ص 124

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

أعيش معهم لأني لما أخذت منذ ذاك في أن أقيم لأرائي الخاصة في أي وزن لرغبتني في وضعها كلها موضع الاختيار أيقنت أنه ليس في مقدوري أن أفعل أحسن من إتباع آراء الناس.¹

ويمكن أن نفهم من هذه القاعدة أنه على المرء إتباع الأكثر تعقلاً والأكثر اعتدالاً وذلك؛ بتخلي عن التشدد والالتزام و كل أنواع الضغوطات حتى يكون أكثر حرية وبالتالي فتكون له كل الإرادة في إصلاح نفسه و المساهمة في إصلاح بلاده، فهذه القاعدة تذكرنا بقول أرسطو أن الفضيلة في الاعتدال أي في المكان الأوسط، لا في الإفراط ولا في التفريط²، ولكن الفرق بين أرسطو وديكارت في ذلك، أن الاعتدال عند أرسطو هو الحل النهائي، في حين أنه عند ديكارت هو حل عملي مؤقت. فالإرادة الديكارتية هنا تعمل في جانب الأخلاق وتستبعد الشك، وتخص هذه القاعدة الطابع الأخلاقي الديكارتية تجاه السلطة والدولة والمجتمع.

القاعدة الثانية: يقول ديكارت : أن أكون أكثر ما أستطيع حزماً في أعمالي، وأن لا يكون أتباعي أكثر الآراء شكاً، إذا عزمت عليها ، أقل ثباتاً من استمساكي بها فيما لو كانت مؤكدة"³ ، ومعنى هذا أن على المرء تجنب التردد في مختلف المسائل العملية، والتسليم مؤقتاً بالآراء المشكوك فيها واعتبرها يقينية؛ ذلك لأن ضرورة الحياة تتطلب منا سرعة العمل فهي لا تحتل أي تأجيل، لذلك يجب لاختيار بسرعة حتى ولو كانت أسبابنا غير عقلانية إذن هذه الأخلاق الديكارتية المؤقتة والتي ظهرت بعد ذلك أنها نهائية تجعل من العقل أن يأخذ بالآراء المشكوك فيها وذلك؛ إذ لم تثبت على أنها خاطئة، وبهذا يصبح كل شيء مشكوك فيه صحيحاً فهي أخلاق تتحاشى الندم وتأنب الضمير في حالة ضياع الفرض، لأن هذين الإحساسين يتناقضان مع السعي إلى سعادة نرجسية الأنا.⁴

¹ رونييه ديكارت، المصدر نفسه ، ص 114

² رونييه ديكارت، المصدر نفسه ، ص 58

³ رونييه ديكارت، المصدر السابق ، ص 118

⁴ رونييه ديكارت، المرجع نفسه ، ص 59

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

القاعدة الثالثة: ونصها: " من الأجدر بي أن أعمل دائما على مغالبة نفسي لا مغالبة الحظ وأن أغير رغباتي لا أغير نظام العالم، وبالجملة أن أعود الاعتقاد أن لا شيء في متناول قدرتنا تماما سوى أفكارنا"¹ أي أن المرء يجب على أن يتغلب على نفسه وأهوائها وأن يحاول قدر المستطاع تغييرها إلى الأحسن بدلا من أن عوض من أن يغير نظام العالم. ولكن إن طبيعة ذات الإنسان تتكيف مع العالم الخارجي، فهي تسعى غالبا إلى تغيير هذا العالم، يجدر بها أن تغير نفسها (ذاتها) إلى ما تشتهيهِ وترغب فيه، فمن طبيعة الذات أنها قنوعة في الشيء الذي تشتهيهِ وتحت تصرفها. فإذا انتقصنا من رغباتنا أو قصرناها على قدر استطاعتنا سوف تنال ذاتنا كل ما تريده ذلك؛ أن الرضا بالواقع يجعل كل ما نرغب فيه نجده وهذه الفكرة ترجع إلى أصول رواقية التي تستلزم على الفرد القناعة والرضا بقوانين الطبيعة والخضوع إلى قوانين السلطة والمجتمع.²

فقد كان ديكارت معجب بالأخلاق الرواقية فقد اعتقد أنه على هذا الأساس يقوم سر أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا أن ينازعوا الهتهم السعادة أي أنه بإمكان الحكيم أن يدرك حتى من السعادة التي تنعم بها الآلهة بالرغم من الآلام والفقر إلا أنهم كانوا يتصرفون بحرية مطلقة، لذلك لا بد من التحكم في الرغبات قدر المستطاع والاقْتِصَار على ما هو متاح منها، وذلك للوصول إلى السعادة إذن فالأنا في حاجة إلى الغير وحاجتها إليه تتزايد أكثر في الجانب البراغماتي حول السعادة، وهذا ما يتنافى بأحادية الأنا أو الذات الإنسانية، ذلك؛ أن الأنا الذي يتطلع إلى تأسيس مبادئه الأخلاقية مؤقتا، بشكل يجعل سعاده في التوافق مع المجتمع وقوانين السلطة.

بحيث أن هذه الأنا يلاحظ الآخرين من خلال سلوكهم وأفعالهم وليس أقوالهم، وذلك دون أن يكون العقل هو منبع هذه المبادئ. فالأنا يستقي سلوكه الأخلاقي من سلوك الآخرين مهما كان سلوكهم فا غاية الفرد من سلوكه هو

¹ رونييه ديكارت، المصدر نفسه ص 59

² رونييه ديكارت، المصدر نفسه، ص 122

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

تحقيق السعادة فتعتبر السعادة هنا نتيجة متوقعة لتكيف الفرد مع القوانين السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي تسود المجتمع الذي ينتمي إليه، وإذا ما اعتقد المرء أن ذلك واقع، لم يعجزه أن يكون سعيدا ؛ أي لا يعجزه أن يكون سعيدا.

إذن عزلة الذات الأنا مستحيلة في مثل المذهب الأخلاقي الديكارتي المسمى "مقالة الطريق" أن ديكارت كان متوجساً من المناخ السياسي الذي عاصره والذي لم يكن قد قام بعد على فصل السلط، وإطلاق حرية التفكير والتعبير كما أن ديكارت كان يميل في مذهبه حول السعادة إلى تصوّر أناني متمركز حول ذاته الفردية مستبعدا في ذلك كل الأبعاد الاجتماعية و الكونية للسعادة الإنسانية وهذا التصور يقصي التاريخ وصورته، كما تمثلها فلاسفة الأنوار وعلى رأسهم إيمانويل كانت (1724-1804) Immanuel Kant من كل تأمل في السعادة لهذا قيل أن الفلسفة الديكارتية لا تؤسس لا لفكرة الأخلاق ولا لفكرة الحقيدين نجد أن ديكارت تناقض مع نفسه بينما ادعى الشك دون أن يقوم بتعميم منهجه الإرتيابي على ما هو أخلاقي، وأخلاقه المؤقتة تجعل مذهبه في الأنا لا تكتسي أي طابع جدي، من الناحية العملية. ويمكن أن نستنتج من كل هذا أن ديكارت فشل في تطبيقه منهجه الشك واعتماده على أحادية الأنا في الجانب العملي الأخلاقي.

3. 2. فلسفة «كانط» للتعايش

كما بينا سابقا، أن كثيرا من الباحثين عند الحديث عن التعايش والتسامح، رجعوا إلى فلاسفة مثل "لوك، ليفيناس وريكور وهابرماس"، بينما لا نجد محاولات فلسفية تناولته، ف"كانط" لهذه المسألة. ويبدو أنه مهما كانت آراؤهم مهمة في هذه المسألة، فإنه لا تنطوي على تحد فكري للباحث الجدي في مجال الفلسفة. إن التحدي الحقيقي، إنما يكمن في تقديم تفسير جديد لمقولات "كانط" حول هذه المسألة، وليس اجترارا لما قاله الغير. نحن نرى أن «كانط» مصدر أصيل وله أسبقية على غيره في تعاطيه لمفهوم التعايش، خاصة إذا فسرنا مفاهيمه الأخلاقية على هذا النحو. في هذا المجال جدير بالذكر هنا كتابه الشهير "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" على الرغم من صعوبته، إلا أنه بمثابة بيان أخلاقي

الفصل الأول: الأصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

تناول فيه أطروحات قيمة، ولاسيما أن «كانط» حاول تأسيس مبادئ أخلاقية بصورة منهجية ومنطقية لتناول المشكلة، خاصة وأنه فسر معنى علاقة "الأنا" بـ"الآخر" على نحو إيجابي.

من الواضح، أن الكلام عن علاقة الأنا بالآخر مرتبط بمفهوم "الهوية"، حيث إن الأخلاق جزء لا يتجزأ من هوية الإنسان، كما أن الهوية الخلقية لـ"أنا" تشتمل على اختيار وقرار عقلايين كأساس للعمل والفعل والسلوك؛ بمعنى آخر، إن الفاعل الخلقى (Agent) يطلب أن يكون صاحب قرار وحرًا في الاختيار وفي تصرفاته. "الأنا" هنا، هو "أنا" كوني وعلمي أي يشمل كل شخص عاقل وحر، خارج التحديد الزمني والمكاني. هذه الخاصية تصبح بالتالي بمثابة تعريف عام لصاحب الهوية الخلقية، والتي تشمل كل كائن إنساني. ولكن هناك نقطة مهمة مفادها أن الذي يحدد هوية "الذات" "الأنا" ليس فقط صاحبها، وإنما الآخرين أو الآخر وهذا من خلال اعترافه بـ"هويتي". فإذا الهوية اعتراف متبادل بيني وبين الآخر.

بالتالي يمكننا القول: إن وجود "الأنا" من دون "الآخر" غير ممكن؛ لأن قولي "أنا" إنما يدل على تميز ذاتي من غيري. لذا "الآخر" شرط وجودي لذاتي الإنسانية؛ هذه المعادلة الوجودية لا يمكن نكرانها. إذن فالمسألة تتعلق باعتراف "حقوقني" تجاه الغير في الحياة السياسية والاجتماعية، وهذا الاعتراف يمر عبر حرية الإرادة والاختيار، كي يكون الفرد أو الأنا مسئولاً عن أفعاله وما يصدر عنه؛ فالحرية عند "كانط"، تدل على التنوير الذاتي. والتنوير ليس إلا تحرر الفرد من الوضع أو الحالة التي وقع فيها نفسه، إما بسبب ذاته أو بسبب غيره¹، لكي يكون الإنسان متنوراً، لا بد أن يقرر بنفسه ويختار بحرية. فالتنوير ليس غير ذلك. ومن هنا، فالحرية شرط ضروري للأنا وللآخر على السواء. لذا، فالحرية في تقرير

Kant, I. (1997, Aug 12). fordham.edu. Retrieved from Halsall/mod/modsbookfull.:¹
<http://www.fordham.edu/Halsall/mod/modsbookfull>

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

المصير الذاتي للأننا مقابل الآخر، تدل على هوية مستقلة. ولكي أنظم كيفية ونوعية العلاقة مع الآخر، لابد من وجود مبدأ أخلاقي موضوعي يضمن ويؤسس هذه العلاقة. وبالتالي يمكن توضيح رأي "كانط" على النحو الآتي:

1. لابد أن نعترف بالحقيقه التاليه: إن الإنسان كائن ذو هوية ذاتية، وهو أيضا غاية بحد ذاته؛ أي إنه كائن حر، لا

يعامل كوسيلة أو ذريعة لأي شيء ولأي غاية مهما تكن ، بهذا المعنى، فإن الحرية والهوية تعنيان التنوير، ولأن شرط

2

تكليف الفرد هو حرية الإرادة والمسؤولية المترتبة عليهما .

2. على وفق القاعدة (maxim) أو القانون الأخلاقي الذي يرد في ميتافيزيقا الأخلاق، تعد المساواة لكل فاعل

أخلاق سواء أكان فردا أم جماعة، شرطا ، ويقول "كانط" في هذا الصدد؛ لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع تلك

3

المسلمة الأخلاقية التي تمكنك في نفس الوقت أن تصبح قانونا عاما .

خلاصة القول، إن الاعتراف بحقوق واستقلالية المرء على وفق قانون أخلاقي «كانطي»، بوابة للتعايش.

فالتعايش وقبول الآخر، من دون قانون التعايش "الكانطي" إن صح القول، يعد مختلفا، كما إن معادلة "الأننا" و"الآخر"

تحتاج إلى نوع من التقارب من خلال الاعتراف المتبادل، وإقرار حقوق الغير عن طريق الحوار ومعرفة مسبقة (قبل)

"للآخر".

إذن هذه المعادلة عبارة عن قناعة أخلاقية لتنظيم التعامل بين الأننا والآخر، على الرغم من أن «كانط» حين

يتحدث عن مبدأ أخلاقي، يبدأ بمراحل وخطوات برهانية وإثباتات حتمية، انطلاقا من معرفة عقلية مشتركة بين "الأننا"

¹مانويل كانط... تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. منشورات الجمل، (2002) ص 106

²توفيق الطويل. الفلسفة الخلقية؛ نشأتها وتطورها. المعارف بالإسكندرية، (1960) ص 241.

³امانويل كانط، المرجع السابق ص 93

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

و"الآخر" حول سلوك الإنسان وصولاً إلى معرفة فلسفية لكيفية التعامل؛ أي توفر معرفة جيدة حول كيفية وجود هذه العلاقة.

بعد ذلك ينتقل من مستوى المعرفة الشعبية السطحية للأخلاق إلى مستوى "المعرفة الميتافيزيقية" المتعالية، ليصل في نهاية المطاف إلى نقد عقلي خالص؛ لأن الهدف هو كيفية ترجمة القانون الأخلاقي للفعل، إذن يرى «كانط» أن التعايش له مكانة خاصة وأولية في الحياة. فإرادة الخير العظمى في الحياة، هي إرادة نابعة عن التعايش.

لذا يقول: "تصرف لتحقيق هذه الغاية والخير العليا¹. فالغاية العظمى في الحياة، هي الخير الناتج عن التعايش وقبول الآخر. وهذا الخير يسبق "الوجود" أو الواقع في ذاتها، إذن، الخير العظيم يختلف عن مفهوم "الخير" بشكل عام؛ لأن الغاية النهائية في الحياة والخير العليا هما السعادة الإنسانية. لذا، فحرية الاعتقاد هو خير بذاته، ولكن الخير الأعظم هو التعامل مع الغير على وفق نفس القاعدة الخلقية التي تكفل وتضمن حرية الإرادة والتفكير للكل؛ أي التعامل بالمثل

يضمن التعايش وهذا لا يتم من دون قبول الآخر. كما إن للذات، هو حر فقط، إذا تصرف وفق ملكة العقل الحكم لأن²

«العامل الخلقى» مقدم على الوظائف والعلاقات الاجتماعية تقع على عاتق الفاعل الخلقى.

لاننسى بأن «كانط» له كتاب آخر باسم "نحو سلام دائم" ألفه إبان الثورة الفرنسية ونشر في عام (1795) كمحاولة جادة للتنظيم وتغيير مسار الحروب الداخلية الجارية بين دول أوروبا بعد صراعات طويلة الأمد؛ إذ يعد مشروعه، مشروعاً فلسفياً بامتياز وكمبدأ للعلاقات الدولية حتى الآن. ومن الواضح أن هذا المشروع ينطوي على تفاؤل ذاتي، إلا أنه مبني على أسس منطقية ومعقولة؛ لأنه برأي «كانط» إذا أردنا إقرار وتثبيت السلام، لا بد من نظرة واقعية حول الإنسان والكون على السواء ومصيرهما مربوط معاً. لذا يعتقد كانط بأن الإنسان قادر من خلال طريق التربية والتثقيف أن يصلح

¹, Yovel, Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton University Press , 1980 , p 33.

¹:Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. Oxford- second Edition, 2002 ,p221

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

أخطائه ويتجنب الحروب وإنكار الآخر. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن ترويضه وإصلاحه. إذن التعايش ليس بمستحيل، ولكن يحتاج إلى أمر آخر: هو قبول الآخر.

3. 2. 1. الأنا والآخر ضمن واقع مشترك

إن المعادلة الفلسفية للتعايش ومن منظور «كانط»؛ "الأنا" و"الآخر" تبدأ باعتراف متبادل والاعتراف بحق الاختلاف كجزء من وجود "الأنا" و"الآخر". وهذا يتحقق عن طريق الحوار ويتجسد فعليا في الواقع الاجتماعي والسياسي أيضا، كما لاننسى حقيقة أن الاعتراف المتبادل ضرورة نفسية ووجودية فضلا عن كونه حاجة سياسية واجتماعية؛ لأنه لاوجود حقيقي للإنسان، من دون حق الاعتراف به كفرد مستقل بذاته عن الآخرين. إذن النقطة المشتركة هي "المواطنة" كنقطة التقاء للتعايش وفق عملية تضمن الحرية وحق الحوار معا. فنتيجة الحوار هي القبول ومن ثم التعايش والتوافق، لكن بشرط أن يبقى الفروق - الاختلاف (الرأي والاعتقاد) كشرط للاستقلالية الذاتية لـ «الأنا» و«الآخر» على السواء.

هذا كمنطلق للتفاهم وإقرار حقوق الغير أو الآخر. إذن نرى من خلال «كانط» أن الغاية هي التعايش وقبول الآخر ضمن عقد وعهد توافقي.

لكن يبقى أمر آخر؛ هل التعايش الذي دعا إليه «كانط»، مسايرة الأمور أم مبني على قبول الآخر المختلف؟ ولتوضيح هذا السؤال، لابد من التأكيد على الفرق الجذري بين مفهوم التسامح والتعايش الذي بيناه سابقا. إذن التحدي الذي يواجه المجتمعات والنظم المعاصرة هو التحول من التسامح في ثوبه الديني القديم إلى التعايش كمبدأ للحوار والاعتراف المتبادل بأخرية الآخر المختلف عن هوية «الأنا». فالتعايش ليس خيارا اضطراريا وتكتيكيا، وإنما ضرورة وجودية للتواجد معا؛ لأن البعد الوجودي للتعايش التشاركي في الوجود الذي يضمن الاختلاف والمشاركة في الوقت نفسه.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

فالتعايش ضرورة العصر وليس حالة اضطرارية ناتجة عن التهديدات والخوف من نشوب الحرب العرقية والطائفية، بل

التعايش السلمي كغاية للتواجد مع الآخرين. هل التعايش مسايرة أم قبول؟

بناء على ما ناقشناه آنفا، يتبين بوضوح أن «كانط» يعتبر التعايش أمرا ممكنا، وأن بمقدور الكائن الإنساني التعامل مع غيره على أسس أخلاقية ومبادئ عقلانية وكونية وتشاركية، لكن قد تختلط العبارات والمفاهيم في هذه المسألة. لابد من توضيح أمر مهم؛ التعايش السلمي والاختياري الذي يمر عبر قبول الآخر لا يشترط المسايرة التامة؛ أي التخلص من الاعتقادات والقناعات "الذاتية" لدى الفرد تجاه الآخر، بل القبول، يعني الاعتراف بالتمايزات والتباينات وليس نسيانها تماما.

لأننا نرى بأن التعايش على الرغم من أنه ضرورة أنطولوجية واستجابة للحياة المستقرة، فهو أيضا نتيجة حاسمة للتفاهم والتوافق حول بعض المسائل شرط عدم التدخل في اعتقاد الغير أو فرض الرأي على الآخر. وبتعبير آخر، إن التعايش ليس انعدام رأي خاص حول مسألة معينة، وإنما انعدام عائق في طريق التفاهم والتناغم الاجتماعي. لكن على العكس، فإن التعايش كمسايرة الوضع ومجاراته أو التنازل عن المعتقدات، هو عبارة عن تجارب ومعاناة مريرة وفهم قسري لحقيقة مزدوجة مفادها أن لا مخرج للجميع، إلا من خلال العيش سوية؛ أي ليس اختيارا ذاتيا، وإنما حالة اضطرارية وقسرية تطلب التسامح وبسبب عدم وجود بديل آخر. القناعة ليست ذاتية وليست نابعة عن تفاهم، وإنما مداراة ومسايرة الوضع لكيلا تسيء الأمور، على الرغم من انعدام الارتياح والقبول الداخلي. إذن، الظروف الموضوعية هي التي تقرر هنا، وبالتالي تؤمن مساحة مشتركة، وليس الأمر بدافع من رغبة ذاتية للتعايش المشترك كمصير لإنسان.

لذا التعايش كاختيار ذاتي وقبول الآخر كعملية أخلاقية وفق مبدأ الاختلاف والحرية والمساواة، وإيجاد حلول مشتركة للوجود الاجتماعي لكل فرد وجماعة تختلف كلياً عن المسايرة. لذا لا يشترط عدم وجود نقد على الآخر، بل إن

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

القبول يعني، أن أقبل رأيك كما هو في حياتك دون المساس به، وبالمقابل تعترف بنفس الحق تجاهي كمبدأ وواجب أخلاقي واجتماعي وليس كتكتيك سياسي.

من هنا نستطيع القول، إن نظرة "كانط" يمكن أن تصاغ بالتعبير التالي: "ان أخلاقية التعايش تحتاج إلى قاعدة ذهبية ضرورية: العقل وحده صاحب القرار لحسم الخلافات واقتراح حلولها. فالحرية والمساواة للجميع كقانون كوني مطلق والاعتراف بهذا، يعني قبول الآخر كما هو. ومن هنا، ينبثق من مفهوم «كانط» مبادئ وأسس أخلاقية وسياسية واجتماعية كونية أيضا لتحقيق التعايش السلمى وليس القسرى.

3.3. فلسفة الاعتراف بالآخر عن هيغل :

الاعتراف عند هيغل كما أشار مؤلف كتاب معجم مصطلحات هيغل. لا يفهم منه فحسب. أنها التعرف العقلي على شيء ما، أو شخص ما فقط لأن هذا التعرف يفترض أنه حصل سلفا قبل ذلك، كخاصية عقلية. لكن الاعتراف عنده يعزو إلى أكثر من ذلك هو حقه في أن تكون له قيمة إيجابية، والتعبير الصريح عن هذا الحق، وهكذا نجد هيغل في كتابه الرابع من ظاهريات الروح، عندما ناقش الصراع من أجل الاعتراف، فإنه لم يكن يتعامل في مشكلة العقول الأخرى، أو حق المرء الاستمولوجي في النظر إلى الآخرين على أنهم أشخاص لكنه كان يعالج مشكلة كيف يصبح المرء شخصا مكتملاً، عن طريق ضمان اعتراف الآخرين به¹. فالاعتراف عند هيغل لم يكن في بعده الأخلاقي، بل كان يتجاوز ذلك إلى البعد الكلي، وهو أن يصبح الشخص كاملاً.

هو كيف توجد الذات وتحقق وعيها بذاتها، انطلاقاً من تفاعلها مع الذات الأخرى التي تنازعي وجودي. ويصبح وجود الذات صراع مع ذات أخرى من أجل الاعتراف.

¹ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيغل، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ص. 411.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

هذا الصراع يكون لأن الآخر يلعب دور الوسيط بين وجود الذات ووعي الذات يقول هيجل : " إن كل

ما يوجد، لا يوجد إلا في حدود كونه ذا وساطة، وذلك لأنه يحتاج إلى غيره في وجوده"¹.

الشخص لا يتعرف على حقيقة وجوده كذات واعية إلا بتوسط الآخر، فهذا الوعي بحقيقة الذات يمر عبر وجود الآخر. فالذات تعي ذاتها من خلال مقارنتها بذات أخرى، وفي هذا الوساطة التي تقوم بها ذات الآخر يحدث الصراع من أجل تجاوزه للوصول إلى الحقيقة الكلية، كان النظر إلى الأشخاص الآخرين قبل هيجل مثلا عند كانط، هي أساسًا مشكلة عملية وأخلاقية. وينظر إليهم على أنهم مخلوقات مناظرة لذاتي وذاتي تدين هي الأخرى بواجبات أخلاقية معينة اتجاههم".

التجديد الذي أضافه هيجل (رغم أنه يدين بالكثير لهوبز، وروسو وشرل وشلنج... إلخ) هو النظر إلى العلاقات بين الأشخاص لا على أنها علاقات أخلاقية أساسًا، والنظر إلى الاعتراف المتبادل على أنه أكثر من أن يكون مطلبًا أخلاقيا² فحتى يكون المرء واعيا بذاته، فلا بد أن يعترف بالآخرين .

لكن في فيمونولوجيا الروح هناك صعوبة في فهم عملية الاعتراف، لأن هيجل يحاول الإجابة لا فقط على السؤال، ما المطلوب للوعي الذاتي؟ بل يتجاوز ذلك للإجابة كيف تنشأ العلاقات الاجتماعية؟. ومن هنا يسلم بشيء قريب من الصراع الذي تكلم عليه هوبز. لكن الصراع عند هوبز هو من أجل حفظ البقاء لكن عند هيجل من أجل الاعتراف.

¹فردريك هيجل: جدلية الدين والتنوير، تر، أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظ، للسياحة والثقافة، الإمارات، 2014، ص. 149.

²ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ص. 411.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

هذا الاعتراف المتبادل الذي يؤدي إلى الوعي بالذات وبالغير قائم على الصراع من أجل الموت والحياة. وعلى

هذا يقول هيجل : "وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات، إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، ذا الصراع فيمتحن

كل منهم لأنه لا بد لهما أن يرفعا إلى مصاف الحقيقة"¹.

هذا الصراع عند هيجل قد يصل إلى درجة الموت، فلا بد إذا أن يسعى كل فرد إلى موت الآخر مثلما يجازف

بحياته. لأن الآخر لم يعد يقوم عنده مقام نفسه حسب تعبير هيجل. ذلك أن العبد قد ركن إلى الخوف والقلق فتخلى عن

الصراع من أجل الموت فإنتهى به الأمر إلى سلب حرّيته. ولهذا نجد هيجل يرى أن السيد يصنع الحروب ويستمتع بها، في

حين أن العبد يصنع التاريخ، ومتى رفض العبد الركون إلى الخوف والقلق غير التاريخ ومجراه. كما ترى جوديث بيتلر.

وبالتالي ذات السيد تتحقق من خلال ذات العبد التي تسدي له الأوامر في فعل الأشياء، وذات العبد تثبت نفسها من

خلال تقبل العمل من السيد وتغيير العالم. وإذا تأملنا مليا مذهب هيجل لوجدناه نسقيا. أي أن موقفه أيضا في

الاعتراف، قام هو الآخر على فكرة الصراع، إنها صراع الذات مع غيرها من الذوات، حتى تثبت وجودها وذاتها.

"هذا ويمكن القول بأن كل مقارنة لمفهوم الاعتراف تستدعي كما أكد ذلك هونيث، الصراع من أجل الاعتراف،

وهذا بالرجوع إلى هيجل الذي أكد بأن هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي والمتكامل بالمجتمع الذي يعيش

فيه، والذي يجد فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وأن تحقيق ذاته أو وجوده أمر يتوقف حتما على هذا الارتباط

والانسجام والاعتراف المتبادل الذي يتم بين الناس."²، فذلك أن الذات حسب هيجل لا تستغني عن التفاعل مع الغير،

ومع ذوات أخرى تحقق وجودها، فالذات لا تبقى في حالة إنغلاق على ذاتها، وهذا ما توضحه كما قلنا نظرية السيد

والعبد .

¹فريدريك هيجل: فينومينولوجيا الروح، ص. 20.

²كمال بومنيير: إتيقا الاعتراف عند أكسل هونيث، مجلّة ممارسات، العدد الأول، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2013، ص. 31.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

فالذي يجازف بحياته من أجل الاستمرار والاعتراف هو السيد، والذي يرضى بالحياة كما حددت له دون المجازفة،

يكون هو الخادم أو العبد ويرضى بأن يخدم السيد، فيصبح أحدهما قائم بذاته وآخر قائم بتوسط الآخر .

حيث يقول هيجل : أحدهما الوعي القائم بذاته الذي يستقيم له الكون لذاته، وأما الآخر فغير قائم بذاته تكون

عنده الحياة أو الكون لأجل مغايرة الماهية، فذاك إنما هو الرئيس،** وهذا إنما هو الخادم¹ >> فوجود السيد هو وجود

حقيقي وفعله فعل خالص، في حين فعل العبد فعل عري من الماهية، لأنه يتلقى الأوامر. وهذا يجعل الاعتراف بينهما

اعتراف غير متساوي، فالذي نجم عن ذلك إنما هو اعتراف من جهة واحدة عري من التساوي.

من هذا المنطلق نطرح فكرة مفادها هل هذا الاعتراف يؤدي إلى الغيرية؟ لنجيب بالنفي. فهذا الاعتراف بين

السيد والعبد هو اعتراف قائم على اللاتساوي في الاعتراف. وهذا اللاتساوي قائم على الهيمنة والقوة وليس الاعتراف

بالآخر. لأن وعي السيد قائم بذاته، في حين وعي العبد قائم بتوسط السيد. فهذا الأخير (السيد) يسعى إلى الاعتراف

لإثبات قوته وتفوقه أي اعتراف لذاته وليس اعتراف بالآخر الآخريته أي لاختلافه وتعدده). ولهذا فإن فلسفة الاعتراف

كفعل لا تحتوي الغيرية لأنها لا تقصد الغير في غيريته، بل تقصد الآخر لإثبات الذات.

لكن سيقع حدث كما قالت جوديث بتلر يقلب الأدوار، تكشف عن رغبة السيد في إلغاء الحياة وهيقتصدتها

نتيجة رفضه لتركيبية الجسد، لأن جسده لا يقوم بتحويل الأشياء المادية إلى وسائل، لأن من يقوم بهذا هو العبد، والسيد

يوجه الأوامر. في حين العبد يعلن تمرد على سجنه في الأشياء بعيدا على الحياة، وذلك نتيجة خوفه من الموت، لكن هذا

الإعلان عن التمرد يتحول إلى الحياة، وبذلك ينتهي مشروع السيد والخادم إلى رغبة ناقمة كما ترى جوديث بتلر، وهذا

التحول يكشف عن رغبة مزدوجة، " ونشعر في نهاية السيادة والخدمة، أن ازدواجية حياة الوعي الذاتي تقترب من نهايتها،

¹فريدريك هيجل: فينومينولوجيا الروح، ص. 203.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

وتلوح مع إمكانية الاعتراف المتبادل بشائر الروح، أي تلك الهوية الجماعية التي تحيلنا إلى افتراضات أنطولوجية مسبقة متباينة بهذا يكون الآخر هو استهلال البيئة الذاتية التي يسعى إليها هيغل¹ ومنه فإن الرغبة توحى إلى ارتباطها الدائم مع الحاجة إلى الحصول على اعتراف وعي ذاتي آخر. ومن هنا نصل إلى نتيجة تقول أن الذات لا تعي حقيقة ذاتها إلا انطلاقاً من ذوات أخرى. وعليه فإن هيغل يعطي كوجيتو يعاكس الكوجيتو الديكارتي مفاده أنا أعني ذاتي بتوسط الآخر". فهذا الكوجيتو الهيغلي يوحي أن الذات تعي ذاتها في العالم من خلال ذات أخرى تقابلها. فالمرء لا يتعرف على حقيقة ذاته إلا إذا نظر إليها في أعين الآخرين. فهذا الاعتراف بين الذوات في مرحلته الأولى لا يحمل الغيرية، لأنه موجه للذات فقط لكي تتعرف على حقيقة ذاتها، وليس موجه للغير في غيريته.

وعندما أثبتنا أن هيغل يجعل من وعي الذات لذاتها تتوقف على ذوات أخرى، فإن هيغل بعدها ينتقل إلى علاقة الاعتراف المتبادل داخل العائلة وهذه هي المرحلة الثانية من الاعتراف وتقريباً هذا الانتقال يشبه الانتقال الديكارتي من إثبات الذات إلى إثبات الله ثم إثبات الأشياء الأخرى فهيجل تقريبا يثبت علاقة الاعتراف بنفس الطريقة لكن بمعطيات مختلفة. حيث يثبت الاعتراف من خلال وعي الذات لذاتها انطلاقاً من ذوات أخرى، ثم ينتقل إلى الاعتراف داخل العائلة ثم الاعتراف بين الدول، حيث يتكلم هيغل عن الاعتراف المتبادل داخل العائلة انطلاقاً من علاقة الرجل بالمرأة، الذي هو العلاقة الأولى في وعي الذات بما هي ذات مختلفة عن الآخر وتمثلة فيه، وهذه العلاقة هي علاقة تعرف طبيعي بين الجنسين في الرغبة في العيش معا وهي رغبة طبيعية. وعليه فإن الرجل والمرأة كل منهما بالآخر مرتبط برباط طبيعي وياحساس. وهذا الإحساس يظهر فيما بعد في الأبناء. علاقة الرجل والمرأة هي أولى علاقات الاعتراف المتبادل بين البشر " وعلاقة الرجل والمرأة هي التي تمثل رأس التعرف في الحال على الذات، الذي يكون لوعي ما في آخر ومعرفة الكون

¹جوديث بتلر، الذات نصف نفسها، ص 21..

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

المعترف به المتبادل ولما كانت علاقة التعرف الطبيعي لا الإتيقي على الذات، فإنما هي التصور وحسب وصورة الروح، وليست الروح الحاق ذاته.

لكن التصور أو الصورة، يكون له حقيقه في آخر مغير له¹. وهذه العلاقة قائمة على الحب إذ أن "الحب يعني بشكل عام أن أعني وحدتي مع شخص آخر بحيث لا أكون لذاتي منعزلاً، بل أنني لا أكتسب وعيي الذاتي إلا إذا تخلت عن كينونتي لذاتها. وعرفت ذاتي كوحدة بيني وبين الآخر، وبين الآخر وبينني".² ويذهب هيغل إلى الاعتراف المتبادل بين الأخ والأخت، انطلاقاً من صلة الدم، لكن العلاقة بينهما ليست كالعلاقة بين الرجل والزوجة. حيث أن العلاقة بين الأخ والأخت هي علاقة فردية حرة، الواحد منهما إزاء الآخر. فهي علاقة سيانية لا علاقة مشوبة بالرابطه الطبيعية القائمة على الرغبة كما يحدث بين الرجل والمرأة حيق يقول هيغل: "أما الأخ فيكون للأخت بالجملة الماهية الساكنة والمعادلة واعترافها به عنده خالص وغير مشوب بالرابطه الطبيعية؛ لذلك سيانية الفردية كما العرضية الإتيقية لا تمتلان في هذه العلاقة، بل لحظة الهو الفردي المعترف والمعترف بهما يحقق في هذا الموضوع، لأنها متصله بتوازن الدم وبالرابطه العرية من الرغبة. وعليه خسارة الأخ لا تعوضها بالنسبة إلى الأخت وواجبها حياله هو الأرفع"³ هكذا تكون علاقة الاعتراف المتبادل بين الأخ والأخت وفق قانون إتيقي يحقق كل منهما الوعي بذاته انطلاقاً من اعتراف الآخر والحفاظ على العلاقة الإتيقية بينهما.

نجد هيغل ينتقل بالاعتراف من دائرة الأسرة إلى دائرة المجتمع المدني من خلال علاقة الاعتراف المتبادلة بين أفرادها. فعندما يتكلم هيغل عن المجتمع المدني ومبادئه فإنه يدرج مبدأ الثاني وهو مبدأ التبادلية "حيث لا يظل الفرد معزولاً، ولا بد من أن تتقاطع دائرة الجزئية للفرد مع دوائر الآخرين، حيث إن الكثير الحاجات لا تشبع إلا عن طريق

¹فريدريك هيغل: فينومينولوجيا الروح، ص ص 495. 490

²رينيه سرو: هيغل والهيغلية، تر، أودينيس العكرو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1، 1993، ص 38.

³فريدريك هيغل: فينومينولوجيا الروح، ص 488.

الفصل الأول: الأصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الآخرين، فتنشأ علاقات التبادل بين الأفراد".¹ فهذه التبادلية التي أوجدها المجتمع المدني كضرورة ملحة لتعايش أفرادها فيما بينهم، وتربطهم رابطة عامة مشتركة ومتوسطة بين الأفراد المستقلين، كانت هذه التبادلية بأي شكل من الأشكال نوع من الاعتراف بين أفراد هذا المجتمع، فالشخص الذي لديه غايات جزئية يريد تحقيقها، فإنه بالضرورة يرتبط بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى. فيصبح كل منهما يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين، لأنه يعيش معهم في نفس الوسط التبادلي وذلك عن طريق صورة الكلية، وهذا المبدأ الثاني فيه وهذا المجتمع الذي تكلم عليه هيجل أو ما يعرف بالتبادلية التي تعتبر صورة من صور الاعتراف المتبادل "وما نجد هنا أمامنا من جهة نظر الحاجات هو الفكرة المركبة التي ندعوها بالإنسان. وها هنا لأول مرة بحق .

سوف نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى ... الحاجات والوسائل بوصفها أشياء موجودة واقعية تصبح شيئاً له وجود من أجل الآخرين، والذي يصبح إشباع الكل على حد سواء مشروط بحاجاتهم وعملهم الحاجات والوسائل المجردة من حيث الكيف، فإن التجريد يصبح بدوره سمة للعلاقات المتبادلة بين الأفراد بعضهم ببعض² ويرى هيجل أن الحاجات والوسائل الموجهة لينيلها يجب أن تكون في خدمة الآخر. ومن هنا تكتسي الحاجات وجودها الذاتي، ويحقق الإنسان الوعي الكلي للحياة. لكن هذه العلاقة التبادلية بين أفراد المجتمع التي دعا إليها هيجل تظهر على أنها مبدأ من مبادئ الغيرية. في حين أن تتبع النقاد يجعلنا نترث في الحكم لأن هيجل جعل هذا الخطاب موجه للشعب الألماني، ومن ثمة نزول الغيرية لأنه جعلها في عرق واحد وثقافة واحدة وشعب الواحد هم الألمان. مثل أرسطو جعلها خاصة باليونان في حين أن الأجناس الأخرى لا يخصها هذا التشريع الغيري. ومن هذه النظرة إن هيجل لم ينظر للغيرية كما نعرفها الآن، التي لا تنظر للأعراق والأجناس وإنما تنظر للإنسان في إنسانيته. ويظهر هذا جلياً من خلال تكلم هيجل عن العلاقة بين الدول. والتي هي علاقة صراع من أجل السيادة.

¹ محمد عثمان الخشت: المجتمع المدني عند هيجل، دار فباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2002، ص 32.
² فريدريش هيجل: أصول فلسفة الحق، ج 1، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، د ، 2006، ص 441، 441.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

فيرفع هيجل الشأن من الاعتراف داخل المجتمع المدني إلى الاعتراف بين الدول وهذا الاعتراف يجب أن تأخذه الدولة من جيرانها ومن الدول الأخرى. وهو صراع من أجل الاعتراف فيقول هيجل: "بيد أن هذا الحق الشرعي هو في الوقت نفسه صوري تماما. والمطالبة بالاعتراف الذي يتضمن الهوية الواحدة بين الدول وجيرانها، هو بالمثل اعتراف مشروط يحكم جيرانها وإرادتهم" ¹، وكأن هيجل يجعل من الاعتراف حق يجب أن يطلب ويأخذ من الغير بإرغامهم على الاعتراف به ككيان قائم بذاته، وله وجوده الفعلي أو الذاتي بالنسبة للكلية.

وهذا الاعتراف الذي تكلم عليه هيجل يجب أن يكون اعترافا تامًا، لا تحكمه الوصاية. حيث لا يمكن لهذه الدول أن تتدخل في شؤون الدول الأخرى الحائزة على هذا الاعتراف وتتمتع باستقلاليتها التامة وفي هذا الصدد يقول هيجل: "ومن ناحية أخرى فإن ذلك ليس أقل جوهرية من أن تتلقى هذه السلطة مشروعيتها التامة والنهائية، من خلال اعتراف الدول الأخرى بها. على الرغم من هذا الاعتراف يحتاج إلى ضمان الشرط الذي يقول إنه عندما تعترف الدول الأخرى بدولة ما، فإن على هذه الدول أن تعترف كذلك بتلك الدول. أعني أن تحترم استقلالها". ² وبالتالي فإن إشكال الاعتراف عند هيجل كانت على أربعة أوجه: الوجه الأول: هو إعترافيين الذات من خلال أن الذات لا تتعرف على حقيقة ذاتها إلا انطلاقا من اعتراف ذات أخرى بها. والوجه الثاني: هو الاعتراف المتبادل داخل الأسرى الواحدة من خلال علاقة الرجل بالمرأة، والوجه الثالث: يكون داخل المجتمع المدني وعلاقات الاعتراف قائمة على فكرة التبادلية، والوجه الرابع: هو الاعتراف بين الدول من أجل فرض السيادة.

وفي الأخير يمكن أن نستنتج أنه رغم قول النقاد أن هيجل كان ينظر للمجتمع الألماني فيما يخص الاعتراف وبالتالي لا يمكن اعتباره نوع من الغيرية. إلا أن خطاب هيجل كان يحمل بوادر التأسيس الخطاب الغيرية خلال الحديث عن الغير كفكرة، تظهر داخل علاقة الذات بالذوات الأخرى في وعي ذاتها ووعي الآخر، ولكن لو تأملنا مليا الغير عند

¹ فريدرش هيجل، مرجع السابق، ص 594

² فريدرش هيجل، المرجع نفسه، ص 595

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

هيجل، لوجدنا أنه نظر للغير كفكرة (أي معرفة)، من خلال وعي الذات بذاتها وبغيرها. ولم ينظر إلى الغير كوجود قائم بذاته وهذا ما اعترض عليه الوجوديين أمثال هيدجر وسارتر وبالتالي فإن الصلة بيني وبين الغير هي صلة وجود بوجود آخر لا صلة معرفة بمعرفة كما ذهب إليها هيجل. ناهيك على أن هيجل نظر للعلاقات بين الذوات انطلاقاً من الكلي أو المطلق، أي أنه تقمس ذات المطلق، ولم يسكن في ذات من الذوات الأخرى وتخلص من ذلك كما ذهبت إلى ذلك جوديث بيترل)، فكان حكمه كاحكم على موضوع آخر خارج عنه، أي أنه لم يدرس العلاقة القائمة بين الذوات من منطلق علاقته بذات أخرى، بل حكم من منطلق التسامي، فدرس الذوات كموضوعات تطرح أمام العالم في التجربة، وليس كعلاقة بين الذوات تتفاعل فيما بينها .

3. 4. هيجل ومسألة الغير كبنية للذات.

إن الحديث عن الغيرية في العصر الحديث لا يمكن أن يكون بمعزل عن فلسفة هيجل، تلك الفلسفة التي أثارت الإعجاب والسخط في الوقت ذاته، بل تحمل حتى التناقض في آراء الشخص نفسه أثناء الحكم عليها. ذلك أن كتاب "فينومينولوجيا الروح" في حد ذاته يعتبر متاهة على حد تعبير الكثير من النقاد .

مما جعل ولوج بابه معقد لا يعرف ظاهره من جوهره. هذا الكتاب حسب جوديث بيترل الذي يقدم فيه هيجل دراما بطلها الذات تصف نفسها في علاقتها مع الوعي، ومع صيرورتها ومصيرها مع الذوات الأخرى، حركة وعي الذات وهي تكتشف نفسها عبر تخطي المعاناة وتعيد ترتيب نفسها من جديد لا تفعل المعاناة إلا تدعيم قدراتها التركيبية السليبي دائماً وحصراً مفيد، فهو لا يكون مدمراً بأي معنى نهائي. إن الذات الهيجلية قصة خيالية ذات قدرات لا نهائية، مسافر رومانتيكي لا يتعلم إلا مما يجرب، وهو بحكم قدراته اللانهائية على ترميم نفسه لا يتحطم إلا حد يتعذر معه الإصلاح

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

أبدا"¹ فإذا كانت الذات الهيجلية حسب جوديث بتلر مسكونة برغبات ميتافيزيقة وهي لهذا ميالة إلى الخيال القصصي الدرامي.

هذه الذات التي أثارت سخط سورين كيركغارد الذي يعتبر هذه الأخيرة لا وجودها لها، حيث لا وجود لذات ترمم نفسها داخل المعاناة دونما أن يقتلها الملل أو أن يشلها التردد. لكن نحن لا نبحث في مصير الذات الهيجلية بقدر ما نبحث في علاقة هذه الذات بالذوات الأخرى.

الاعتراف هو همزة الوصل بين الذوات داخل ساحة الوجود. حيث يعتبر أكسل هونيث أن فلسفة الإعتراض قد نشأت عند هيجل، وهي منطلق للغيرية. كما بين تزفيتان تودوروف هو الآخر في كتابه (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية أن فلسفة الاعتراف كانت لحظة حاسمة في تاريخ الغيرية". ليس من قبيل الصدفة أن يقوم جان جاك روسو وآدم سميث وجورج هيجل من بين كل السيرورات الأولية - بتسليط الضوء على الاعتراف بالآخر. هذا الاعتراف هو في الواقع مسألة استثنائية بصفة مزدوجة أولاً بالمحتوى نفسه، فاعتراف الآخر هو الذي يميز - أكثر من أي فعل آخر - دخول الفرد في الوجود الإنساني بشكل خاص، لهذا الاعتراف أيضا فرادة بنيوية، إنه يبدو وعلى - نحوما - الوجه الحتمي لكل الأفعال الأخرى² "وانطلاقا من هذا سنحاول البحث في علاقة الذات بالغير عند هيجل؟ وكيف نظر هيجل إلى الآخر؟ وهل الذات تعي نفسها بتوسط هذا الآخر؟.

قبل الإجابة على هذه التساؤلات، نتكلم وننبه على المفردات الدرامية إن صحت العبارة التي يبني به هيجل تعبيره. إنها مفاهيم مجردة تكتسي طابعا السردي داخل قوالب لغوية مخادعة يكتنفها الغموض: مثل: الذات، الوعي

¹جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، تر، فالخ رحيم، التنوير لطباعة والنشر، لبنان، 1، 2114 ص 1.

²تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 1

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الذاتي، الرغبة، القوى، السيد، الخادم، الروح... إلخ¹، غيرها من المفاهيم الهيكلية التي يصعب تحديد معنى واحد لها في الخطاب الهيجلي.

4. المبحث الرابع: الغيرية والتعايش في فلسفة المعاصرة

4. 1. الغيرية عند سارتر

يقترن مصطلح الوجودية بإسم الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر الذي يقول في كتابه الوجود والعدم: " إن الوجودية فلسفة متفائلة، إنها فلسفة تصنع الإنسان في مواجهة ذاته حرا يختار لنفسه ما يشاء، وهذا أمر مزعج، لا يعجب الكثير من الناس"²، وينقسم الوجود عند جان بول سارتر الى مراتب وهي:

أ. الوجود في ذاته : Ensoi حيث يعرفه عبد الرحمن بدوي من خلال شرحه لمصطلحات سارتر في كتابه الوجود والعدم" بأنه: « هو الوجود الغير الواعي وهو وجود الأشياء ووجود العالم، ووجود الظاهرة، ويتصف بأنه ملاء »³ يقصد به سارتر وجود الأشياء فلا معنى له ولا سبب له ولا علة ولا ضرورة له بل ولا خالق يفسر وجوده «⁴ أي هو عالم الأشياء.

ب. الوجود لذاته : pour soi وهو الشعور أو الوعي منظور إليه في ذاته، وكأنه في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام للوجود في ذاته، وشعور بنقص الوجود ويقصد به الشعور الإنساني والذي يسميه مشروع الوجود يمتاز بالحركة والتغير، ووجوده زمني «⁵، و على غرار تقسيم هايدغر للوجود إلى قسمين : وجود أصيل، ووجود زائف كذلك

¹ جوديت بيتر، المرجع السابق، ص17

² مجموعة من الأكاديميين العرب : الفلسفة الغربية المعاصرة - صناعة العقل الغربي - من مركزية الحدائثة إلى التشفير المزدوج، تقديم علي حرب، ج، 7، ط، 7 منشورات

ضفاف، بيروت، لبنان، 2013، ص. 835

³ جان بول سارتر: الكلمات، ترجمة خليل صابات، د، دار شرقيات، القاهرة، مصر، 1993، ص 24

⁴ إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصرة، ط، 7 دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2000، ص. 296

⁵ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص. 14

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الحال مع سارتر لكن هناك اختلاف بينهما حيث إذا كان إنسان هايدغر يستطيع الارتقاء الى الوجود الأصيل، «فإن إنسان سارتر لا يملك وجوداً أصيلاً، بل يملك إمكانية أن يصبح هذا الوجود أن يشعر بنفسه، وقد وقع في العدم، ملتصقا بالفراغ، ومن هنا القلق أو الشعور المأساوي بإمكانية بناء الذات الحرة أما الوجود الزائف فهذا الذي تكون فيه الذات في حالة توافق كلي بامتداد "وعي" هذا العالم الخارجي بالأشياء، إلى كل الذوات الأخرى الفاقدة لخصوصيتها وتأصلها ويحقق هذا الاندماج من قبل الذات الزائفة بعالم المجموع تهرباً من حريتها الجبرية والمسؤولية المبنية عن هذه الحرية»¹ لكن ما يميز فلسفة سارتر هي نظرتها السوداوية أو السلبية للآخر، حيث يرى أن علاقة الأنا بالغير هي علاقة صراع فالآخر يشعره بالغيثان الكل عفوي هذه الحديقة، هذه المدينة، وأنا نفسي وعندما يحدث بأن يحقق المرء من ذلك وأن يحققه، فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو ذلك هو الغيثان ومن هنا نستطيع القول بأن الذات تقوم على أنقاض الغير ويشدد الغير على أنقاض الذات فلا وجود لـ "الأنا" و "الغير" في آن واحد، وعليه يؤكد سارتر على أن الغير هو «الآخر أي أنا الذي ليس إياه، فالغير هو من ليس إياي، ومن لست إياه أي أن الغير هو الآخر المقابل لأناي، هو أنا أخرى، لكنها ليست نفس أناي، لأن كل منا يختلف عن الآخر»².

الآخر هو النظر والمختلف عن الأنا، فسارتر يرى في علاقة الأنا بالآخر صراع أبدي. يصور هذا الصراع بصورة في روايته "جلسة سرية*" أو بمعنى آخر "الأبواب المغلقة" 1946 على أنه عذاب يعتمد في أساسه على نظرة كل منهما للآخر، وأن هذا العذاب لا يحتاج إلى آلات خاصة للتعذيب لأن العذاب الحقيقي هو الآخرون فيكفي أن ينظر إلى الآخر، حتى ينفيني يسجنني ويسلب مني حريتي. أي بمعنى أن الآخر هو الحاكم و هو الجلال الذي ينفذ وهذا ما يتضح من خلال قول سارتر: " أنتما تتذكران ما قيل لنا عن غرف التعذيب و عن النار وعن المواد الملتهبة، والتراب المشتعل أنها

¹ ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى النبوية، ترجمة أحمد بركاوي، ط 1، دار دمشق بيروت، لبنان 1984، ص 72، .

² جان بول سارتر: الوجود والعدم، ص 426.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

قصص الزوجات العجائز، ليس هناك من حاجة إلى محركات النار المشتعلة الجحيم هم الآخرون..¹ فالآخر حسب سارتر عقبة في طريق حرية الأنا يجب التحرر منه. عليه حيث يقول: "بينما أحاول أن أحرر نفسي من سلطة الآخر فإن الآخر يحاول أن يحرر نفسه من سلطتي"²

ما نستنتجه: أن الصراع هو المعنى الحقيقي للوجود مع الآخرين، هذا الصراع مبني على نفي الغير لعلو الذات وتحقيق ذاتيتها وحريتها... الخ حيث يوضح هذه العلاقة بين "الأنا" و الآخرين، خلال نظرة الآخر فيقول (: في غمار الصدمة التي تتملكني حينما أدرك نظرة الآخر فاني أعيش إغترابا حقيقيا لكل قدرتي التي ترتبط الأنا بموضوعات هذا العالم، أنا لست موضوعا ولست شيئا ضمن أشياء أخرى. وإنما يتعين بالآخر النظر على طبيعتي من خلال الحرية، فالآخر ينظر إلي كموضوع لا ذات حرة ، فهذه النظرة تؤدي الى تغريب قدراتي عني³ ما يعني أن وجود الآخر هو الذي يجعلنا نتحول إلى موضوعات بعد أن كانت ذاتا، وهكذا فإن كل واحد يريد أن يلغي الآخر ويسلبه حريته وهذا هو الجحيم.

للإشارة فإن الصراع بين الأنا والغير عند سارتر أساسه فكرة الاعتراف، أي اعتراف وجودي، وهنا نلاحظ تأثر سارتر بمجدلية السيد و العبد عند هيجل، حيث يذهب سارتر إلى أنه: « لكي يعترف بي الغير، لابد أن أخاطر بحياتي، والمخاطرة بالحياة هي انكشاف عدم الارتباط بشكل موضوعي أو بوجود معين، كغير مرتبط بالحياة، لكن في نفس الوقت أطارد موت الغير، ويعني هذا أنني أريد توسط الغير الذي هو غير فقط، أي بواسطة شعور معتمد طابعه الجوهري هو عدم الوجود إلا من أجل الغير " للغير »⁴.

¹ جان بول سارتر: جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، د، ط دار النشر المصرية، القاهرة، مصر، 17593 ص. 100

² فيصل عباس: اغتراب الإنسان المعاصر وشفاء الوعي، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، 2008 ص. 281

³ محمد عباس يوسف: الاغتراب والإبداع الفني، ط، 7 دار غوييه، القاهرة، مصر، 2004 ص 51

⁴ جان بول سارتر: الوجود والعدم، ص. 403

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الملاحظ أن سارتر يعتبر الآخر جحيم، وعلاقة الأنا بالآخر صراع لكن لا يعني هذا أنه لم يقيم علاقات صداقة في حياته، بل كانت له صداقات عدة مع ريموند آرون... الخ وأشهر صداقاته مع سيمون دي بوفوار رفيق دربه حتى وفاته، وقد صرحت عن هذا اللقاء أو الصداقة التي جمعتهما في كتابه "مذكرات فتاة رصينة والتي أعلن سارتر بنفسه فيها عن بداية صداقتهما بقوله: إبتداء من الآن سأتعهد أمرك بنفسي¹، ويرى محمود رجب في كتابة الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، أن التجربة الأصيلة للآخر عند سارتر من حيث هي مصدر للاستلاب والتشيؤ تتطلب نوعين من ردود الفعل، يؤلفان طرازين أساسيين من طراز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية فإما أنتحاول الأنا ان تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئاً موضوعياً يعتمد - بكليته - على الأنا أو « أن تستوعب حرية الآخر، وتمثلها وتقبلها بوصفها أساساً لحرية الذات الخاصة والموقف الأول و رد فعل الأول يؤدي الى السادية (حب التعذيب، أما الموقف الثاني فيفضي إلى الماسوشية (حب التعذب)، لكن الإخفاق الأساسي الذي يميز المشاريع الوجودية للأنا، يميز أيضاً المحاولات الآتية الاستعباد الكامل للآخر يحوله الى شيء ويسلب حرته التي تسعى الأنا الى استردادها والحصول عليها، والإخفاق في الموقف السادي يؤدي إلى إعتناق سوشييتي والعكس بالعكس².. « ما نستنتجه أنه سواء في الأمرين نجد موت للآخر، وبهذا لا تكون العلاقة بالآخر علاقة دياكتيكية وإنما دائرية. أما الموقف الثابت هو كراهية الآخر، فلا مجال إلا للأنا، ولهذا تسعى الأنا لتحطيم الآخر أو العكس ومنه وباختصار علاقة الأنا بالآخر يمكن حصرها في السادية أو الماسوشية.

تأخذ العلاقة بين وسيادة الآخر على نفسه ويتحول بذلك إلى شيء يعتمد كلياً على الآخر، أو الإقرار بحرية الآخر على اعتبار أنها أساس حرته، فالأولى تؤدي إلى السادية أو التلذذ بتعذيب الآخر والسيطرة عليه، والثانية مفادها

¹ سيمون دو بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، ط، 7، نقله للعربية دار العلم للمالين، بيروت، لبنان، 1959 ص. 246.
² محمود رجب: الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، ط، 5، دار المعارف، القاهرة مصر، 1986 ص. 122.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

المارزوخية وهي التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والرضوخ له والخضوع التام. لذلك تبقى العلاقة بين الأنا والآخر تتراوح بين السادي والمارزوخي في حركة، الأنا والآخر شكلين أساسيين فيما ان تنكر الأنا حرية وسيطرة وبالتالي تصبح علاقة دائرية

4. 2. الغيرية عند ليفيناس

على الرغم من معاصرة سارتر للفيلسوف ايمانويل ليفيناس وقراءة كل منهما للآخر ومقولة سارتر الشهيرة عن فلسفة ليفيناس إنها فلسفة التي كان يرغب في كتابتها¹ «نجد أن موقف كلا منهما من مشكلة الغيرية يقوم على طرف نقيض من الآخر، والحقيقة أن سارتر هو الامتداد الطبيعي لمشكلة الغيرية وعلاقة الأنا بالآخر عبر التاريخ الغربي، إلا أن ليفيناس هو الذي يمثل الانعطاف الجذري لهذه العلاقة ن فسارتر يتمسك بمذهب الأنا وحيدة" وهو مذهب لا يعترف بوجود الآخرين، وينكر إمكان الإتصال الإنساني إنكارا مطلقا وتتجسد فيه مقولة نيتشه إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها للآخرين * ترى كيف نظر ليفيناس للآخر؟ هل علاقة الأنا بالآخر صراع أم محبة؟ وما الجديد الذي تجاوز به ليفيناس سارتر؟ على العكس من موقف جان بول سارتر نجد ايمانويل ليفيناس يقر بإن الفرد يحيا من أجل الآخر، وحين يواجهني الآخر أي يكون وجهه لوجهي فإنه يلزمني إلزاما أخلاقيا تجاهه²..»

ما نستنتجه أن الوجه هو ما يحدد هوية الذات، وهو التعبير عن التفرد البشري، وعن جوهر الانسان، ويمثل حجر الزاوية في فلسفة ليفيناس، فالآخر عنده يتجلى بصورة جوهرية من خلال مقولة : (الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة

¹علي قصير: ايمانويل ليفيناس، فيلسوف الغيرية البناء، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد، 75، شتاء، 2008، ص.286

²علي قصير: ايمانويل ليفيناس، مرجع نفسه، ص 288

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الأنا و كينونتها، إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تبادل المسؤولية سعياً للمحافظة على الحياة¹.

فالمقصود بالوجه عند إيمانويل ليفيناس ليس الوجه الذي يتجلى أمام المشاهدين الذي نقول عنه "وجه جميل" أو "وجه قبيح" لكن المقصود منه هو ما يمكن تسميته بـ "ما وراء الوجه" أي إضافة المعنى لكل ما لا يبدو ظاهراً على الوجه بشكل مباشر، وهنا تختلف الفينومينولوجيا عند ليفيناس عن الفينومينولوجيا عند هوسرل، والتي تختصر عند هوسرل في دراسة ماهو خالص في الإنسان: أي جانب الشعور. وتدرس الأشياء باحضارها إلى أفق ظهورها المفتوح أي بالكيفية التي يظهر بها الموضوع أمام الوعي القصدي، لذلك لا يمكننا الحديث عن فينومينولوجيا الوجه عند ليفيناس بالمعنى الهوسرلي أو الهيدجري ويمكننا القول أن ليفيناس قد أعطى الفينومينولوجيا توجيهاً أخلاقياً راديكالياً فقدّمها في شكل جديد يمكن أن نطلق عليه "phenomenology of alterity sociality" التي تبدأ من الفينومينولوجيا الغيرية تجربة الوجه "الحيا" وتنتج باستمرار بالقرب من الآخر.²

فليفيناس لا يقصد بالوجه الوجه الفيزيولوجي الذي تتجسد فيه مظاهر الوجود للعينيين الأنف، الجبين... الخ، بل يقصد أنه عند النظر في الوجه ندرك كياناً حياً و لا نفكر إليه بالنظر إلى ملامحه المفصلة لأن هذا من شأنه أن يُشيع العلاقة بل أعمق من هذا، فهو كإضافة المعاني إلى وجهي أو الوجه لأن الوجه الأكثر انكشافاً و عريا أمانا و المعاني الكامنة والتي لا يمكن الإفصاح عنها، بل من قراءتها من الوجه لذلك نجده يقول: (فليس الوجه شيئاً يمكنني أن أدركه بل هو تجلي وحالة من التكشف) الوجه هو الذي يحرم علي قتل الآخر و أن الآخر عندما يواجهني «أن يكون وجهه لوجهي فإنه يلزمي إلزاماً أخلاقياً تجاهه...»

¹علي قصير: إيمانويل ليفيناس، مرجع نفسه، ص 286

²غيضان السيد علي: الغيرية والتجلي المقدس لوجه الآخر عند ليفيناس، مؤسسة مؤمنون بالحدود، الرباط، أكادال، المملكة المغربية، 2008 ص.05

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

فالآخر يعبر من خلال وجهه عن سماحته و ينحدر من خلاله قدر من السمو و الألوهية " لا تقتلني " هذه هي الجملة التي من خلالها يعبر لنا الوجه عن رفضه لكل عملية قتل تجاه الآخر، وهذه الجملة يعتبرها ليفيناس أول خطاب يمكن أن يدور بين اثنين، ويذهب إلى أبعد من هذا ويعتبرها أمرا موجها من الوجه، فإن للوجه هبة و جلالا لتلك الرهبة التي يشعر بها العامل أمام رب عمله، في الوقت الذي يرفض فيه كل محاولات التملك و الاحتواء رغم عريه وفقره وبؤسه، إنه يعبر عن حالة إنسانية و أنطولوجية¹.

إذا الوجه يتدخل بطريقة حاسمة في انفتاح الآنية على الغيرية، وفي تحول الغيرية إلى شرط إمكان و إثبات الآنية لأن الآخر عبر وجهه يظهر للآنا في خارجيته و غرابته و تميزه، إنه من خلال الوجه يتجلى الآخر للآنا، بل إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وجه و يتميز به عن الآخرين، بينما الأشياء والكائنات الأخرى ليس لها وجه ولا تتميز عن بعضها البعض بهذه الخاصية، و للوجه هبة رهبية شبهها بتلك الرهبة القائمة بين رب العمل والعامل.

تجلي وجه الآخر للآنا يتم عن طريق النظرة و النظرة ليست مجرد الرؤية الحسية بل التمعن و التحديق و الإبصار حيث يقول هايدغر : (ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر) فالوجه هو بصمة الشخصية ورمزها العلني و أكثر الملامح مجلبة للاهتمام ، و كما يقول ليفيناس (دلالة الوجه تكمن في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الوجود).

عليه ، فالحوار هو فعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة مع الآخر، ومن خلال الحوار المتقدم من طرف الوجه في حالة صمت أمام وجهه، فلا بد من رد التحية و من ثمة إقامة علاقة ما، وهذا ما يؤكد ليفيناس بقوله: (الوجه يكشف عن المشاعر الكامنة للفرد، وهو من يتيح إمكانية التحوار، فثمة علاقة بين الوجه و الحوار) .

¹ ارفيس زهية ، الانا والآخر في فلسفة ايمانويل ليفيناس ، مذكرة ماستر ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، الجزائر ، 2018/2019، ص 69

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

يؤكد ليفيناس على أن أساس العلاقة بين الأنا و الآخر هي علاقة أخلاقية لها خصوصية فريدة من نوعها لأن

"الأخلاق هي العلاقة العملية لموحد بآخر . وهي علاقة سابقة للانطولوجيا .

فالآخر المطلق أو على إطلاقه هو الشخص الآخر " الغير " ¹ الآخر يتابع ليفيناس قائلاً: " هو " تجرد " أو "

عري " (Nudity) و ليس عربياً بالتجرد الذي يظهر عند كشف الحجاب، بل إن التجرد هو الحقيقي في وجه "

الآخر " كظهور توسلي إلينا، إنه ذلك الوجه الذي يأتي إلينا من الخارج " .

معنى هذا أن ليفيناس وضح أن الغير أو الآخر المطلق أو لما يسميه للاستهداني لأنه يكاد يحفه معبر بالوجه ، أي

"عري الوجه عبر وساطة الوجه الذي يتكامل بل و تتواجه معه ووجه العاري، كذلك الآخر يستمد سيره، ليفيناس باعتبار

العلاقة مع الآخر هي هشاشة وجهه أو الوجه يحمل عبارات تدل عن ضعفه كبشر، لذا يتوجب على أن أقدم له

مساعدتي .

خدمة بشكل مطلق، ومنه حين تلقى الأنا بالغير سيتم إكتشاف الوجه على حقيقته كما يقول ليفيناس: (الآخر

الإنساني بما هو آخر إنساني، ليس أنا أخرجه فحسب، هو ما لا يمكن أن أكونه أنا، وهو الضعيف والفقير، والأرملة

واليتيم، في حين أنني الغني والمقتدر) ، وبالتالي فأنا الغني وهو الفقير، أنا القوي وهو الضعيف، فعلي إذا أن أجد في

الاستجابة لندائه وضعفه، ففطرة الآخر بمقاومتها القتل تسل قدراتي وتحرر إرادتي من السلاح، ففكرة اللانهائي لا تتعد

على العقل بل تتحكم بلا عنف نفسه، وبما أن الغير هو ما لا يمكنني تجاهله فأنا بالضرورة أصبح مسؤولاً عنه وعن علاقته

به وهو ما يؤسس للحياة الأخلاقية للإنسان في علاقته مع الآخر، وهذا هو جوهر الفلسفة الفيونميناليسية الليفيناسية

¹ ارفيس زهية ، مرجع سابق ، ص 70

الفصل الأول: الأصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

الإتيقية. فهاته المقابلة بين الأنا والآخر هي مقابلة تحمل كل أبعاد الطيبة، التسامح، المحبة والخير، وهذا اللقاء، ينبع من واجب أخلاقي بين الأنا والغير.

كان هنالك أداء رباني، حيث تقول جاكين روز: (هكذا يهب التعالي الديني الأخلاقي، النظرية تعني أنني في الوجه أدرك وأسمع كلام الله، الحضور الحقيقي للأنا القول أن الآخر هو الله، هل أقول أنني أسمع في وجهه كلام الله؟).

نستنتج: أن الأخلاق النظرية عند إيمانويل ليفيناس إنما تنهل من التعالي التوراتي، أي: إدراك الآخر، أن الأخلاق تمر إلى تجربة (الانتهائي) أي كلام الله اللامتناهي ومقدس، وهذا ما يفرض على الذات أن لا تمارس عنفاً تجاهه.

هذا ما يتجسد أكثر في مقولة ليفيناس: (الوجه يعني لي مسؤولية لا يمكنني الاعتراض عليها، مسؤولية سابقة عن كل إتفاق وعقد).

مما يعني أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال الاعتراض عن وجه الآخر أو تجاهل إلزاميته، فشاهدته هي مادة لمسؤوليتي تجاه الآخر مهما كان توجهي، أو إختياري، إذ لكل إعتبار كان، فشخصية الآخر ومصيري لا يتوقفان على كل ما أحاوله في خدمته، بل يستمد من دون نظر، فنظر ليفيناس إلى الغير بوصفه من أجل "الآخر".

يعتبر ليفيناس هذا الحل للوجه بمثابة المنظور الفينومينولوجي، وتصاد الذات للمنظور الدونية الاعتبارية للآخر من خلال الذات كإنسان، فإنزال فعل مباشر للذات الأخرى، التي ستمكن معظم القيم المتميزة تكون الوعي الإنسان، وتترك الآخر في وعيد يعبر ومتما يحميه الإنسان، حيث تتيح له مسؤولية الأنا للآخر من خلال توجيه الآخر في الحلف للأنا الداخلية، وإدراكها للآخر، فالأنا تتحدث للأنا بشكل أوسع مسؤولية تجاه الآخر، كما أن علاقة الآخر مع الأنا تكون علاقة التفاهات وداعية إلى السوي، ومهيمنة حيث الأنا مع الآخر.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

هذا التمييز الذي حماه الآخر، إن الأنا للأزوان الآخر، وهذا ما تحقق من مشروع ليفيناس الإتيقي، على حيث وسع مجمل كمالية الإنسان بما هي المسؤولية، فالحديث الآخر، هو يجسد المسؤولية السابقة عن كافة العقود والاتفاقات التي يمكن أن تكون توجيه بالتزامات معينة، فهذا التوجه هو سمة المسؤولية الأخلاقية التي تجعل الأنا في ذاتها ملزمة ومسؤولة تجاه الآخر، بل أنها تفرض على الأنا أن تعي الآخر بوجهه وتوجهه نحو الأنا، ويحدد ليفيناس تلك علم الأخلاق، وهذا يتجسد في قوله: **** (المطلبي هو التعبير عن هوية الأنا)****.

**** (انطلاقا من المسؤولية)**** ¹ وفي هذا القول ردا على الميتافيزيقا التقليدية التي أسست علاقة الأنا بالغير من خلال العقل والتفكير اللذين هما أساس الأنطولوجيا ، والتي لا تفصل بين الوجود و الموجود متلما هو الحال مع هايدغر الذي جعل من الأنطولوجيا " إدراك الموجود في استقلاليته عن الأنا الذي يدركه ، وفي حين أن الغير ليس مجرد موضوع معرفة عند ليفيناس بل هو الدخول في العلاقة معه " لذلك تتجلى النزعة الإنسانية يدعوا ليفيناس إلى ضرورة معاملة الآخر بمثابة ذاتا لا موضوعا وهي المعاملة التي أطلق عليها اسم الإتيقا* مؤكدا في أكثر من موقف أن « تعاملنا مع الآخرين إنما نتعامل مع الأرواح لا مع الأشياء » لذا وحتى تصبح علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية إنسانية يجب الاقتراب من الآخر والاعتراف بغيريته واحترامها والتحاور معه، والشعور بالمسؤولية ومشاركته بدلا من إقصائه»، على الرغم من تأثر ليفيناس بهوسرل وهايدغر إلا أننا نجد بذور على فلسفة الأنا عند هوسرل أو ديكرت : تلك الأنا التي تحمل معنى العالم بداخلها ولا تلتفت إلى الآخر، إنما هي الأنا من شأنها أن تكون جسرا جديدا مع الآخر حتى يصبح الحديث مع الآخر حديثنا انطلاقا من الأنا ويعود ذلك إلى ميتافيزيقا الذاتية حيث تصبح الذات الأنا وإدراكها تتحدد من خلال علاقتها بالآخر، لذلك ليفيناس هو الحفاظ على المسافة بين الأنا و الآخر تتجسد من خلال هذه المسافة الاختلاف الذي يحافظ على كينونة الآخر وهويته، لذا نجد ليفيناس قد أعطى للآخر بعد من أبعاد التجربة الإنسانية المعاشة وبشكل مباشر مع الآخر

¹ أرفيس زهية ، مرجع سابق ، ص 72

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

ولها عاطفة مع الآخر، يقول ليفيناس: « الآخر هو معروف من خلال ما يوجد في نفس من التعاطف »... إن قلب العلاقة مع الآخر هي التي تميز حياتنا الاجتماعية، ولكن يبدو أنها علاقة غير متكافئة وهذا قمة التناقض، ولا يرجع ذلك إلى عوامل فيزيولوجية أو نفسية بل بسبب غيرية الآخر المختلفة عن (الأنا) أو المتجلي كاتبات إيمانويل ليفيناس حول تأثير الدينية اليهودية و الأحداث السياسية والدينية التي عاشها ليفيناس في تشكيل مفهومه للهوية وفلسفة عامة وذكريات المعرفة التي تشكل معرفة أساسية عند ليفيناس للظلم ومعاناة الآخر، وإقصائه بعيدا عن الذات والمجتمع لذا يعطي للاختلاف بعد ديني من خلال مصطلح "الجار" متأثرا بطريقة جاك دريدا في تفكيك المصطلحات حيث يقول (الآخر هو الجار الذي ليس بالضرورة القريب ولكن الذي يمكن أن يكون بهذا المعنى إذا كنت للآخر، فأنت من أجل الجار) معنى هذا: أن علاقة الجار بالجار تتميز بالترحاب والحب والضيافة... الخ. فمن واجب الذات نحو الآخر أو الجار ليس فقط الدخول معه في علاقة وحوار بل أيضا الترحاب والخواوة وتجسد هذا من خلال واجبات الضيافة فالمضيف هي الذات والضيف هو الآخر، وهنا تفسر ليفيناس بالفيلسوف الألماني سورين كيركغارد، في مفهوم الجار، فقد دعا كم كيركارد إلى الحب الجار حياء أعمى دون مغزى أو مضمون أو تمييز فيقول: "المرء يكون الجار. كما للآخر عن طريق الجار" بواسطة الجار نلتقي عن قرب مع التناقض والإشارة على الجار هي كينونة لفسنا نلتقي، فهذا خلاصا من أجل إحياء أوامر الله الذي يوصي بحب الجار والتعاطف، معه إلا أن مقصد ليفيناس أبعد من هذا إذ أعطى للجار معنى ديني سياسي متغلغل في الشعب اليهودي حيث يقول: (عندما تدافع عن الشعب اليهودي فإنك تدافع عن جارك).

ما نستنتجه: أن تصور ليفيناس للآخر ساعد الأنا أو الذات من الخروج من انغلاقها على ذاتها وانفتاحها على الآخر وقبولها له بل أعاد للآخر الاهتمام بشكل جعل الأنا مسؤولة عنه بل وحارسة له، مؤكدا على روح ثقافة الاختلاف والعيش معا.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

خلاصة الفصل الأول :

من خلال التتبع الكرونولوجي للاشكالية الغيرية من العصر اليوناني إلى غاية بداية العصر المعاصر، أو قل من

أرسطو إلى غاية عصرنا الحالي، يدعوننا إلى القول بالنتائج التالية:

إهتمت الفلسفة اليونانية بتحديد أخلاق الإنسان الفاضل، وهي أخلاق تتقيد بها الذات الإنسانية حتى ترتقي

إلى مراتب الفضيلة فهي لم تتحدث عن الغير كإنسان له حقوق واجبات اتجاهه. ولهذا ظهرت الطبقية في هذه العصور.

لكن أن ننفي كل وجوه الغيرية فيه نوع من الزلال أو محافة الصواب، من خلال فكرة الصداقة عند أرسطو كما بينا

سابقا. أن لفظ الغيرية ظهر عنده كحد منطقي، أو كمقابل للذات، أو قل في مبدأ عدم التناقض، أي أن الشيء لا يمكن

أن يكون هو وغيره في الوقت نفسه، وبالتالي لمخنا الغيرية كلفظ وكذلك كفعل من خلال علاقة الصداقة، وإن كانت دائرتها

ضيقة جداً، حتى وإن لم تظهر الغيرية كما نفهمها الآن وبهذا التحديد.

إن اشكالية الغيرية في الخطاب الفلسفي المسيحي بقي هو الآخر هزيل أو شبه معدوم، ذلك أن الفلسفة

المسحية قد بحثت في مواضيع الفلسفة اليونانية، وعلى هذا بقيت هي الأخرى يغلب عليها الضبابية في هذا الموضوع. وإن

وجدنا بعض ملامح الغيرية فإنها تكون بشكل عارض، وليس موضوع قائم بذاته إن بوادر حضور الغير في الفكر الفلسفي

قد بدأ فعلاً مع الفلسفة الحديثة، ذلك أن مفهوم الغيرية كما بينه ديكرت وكانط خلال حديثه عن العيش مع الآخر.

كما نلمح الغيرية كفكرة فلسفية مع هيغل الذي جعل وجود الذات تتحقق في العالم بتوسط الآخر، وكأنه صاغ

دراما فكرية بين قطبين متصارعين هما الذات والغير ولن يوجد أحد منها على خشبة الوجود دون وجود الآخر فالغيرية

دخلت مضمار الفكر الفلسفي مع هيغل، لكن هذه الغيرية بقيت مجرد فكرة فلسفية لم تنزل إلى الواقع أو باللغة أدق لم

تصبح الغيرية مع هيغل ظاهرة فينومينولوجية. أي لم يحظر الغير كإنسان وجودي أشاطره يوميات الحياتية، وإنما بقي الغير

كمفهوم فكري يقابل الذات في العالم، ومن هنا ظهر خطاب الغيرية في الفلسفة.

الفصل الأول: الاصول الفلسفية للغيرية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة

من خلال البحث في التاريخ الفلسفي من أرسطو إلى غاية هيجل، أجاز الحكم أو القول: أن الغيرية في هذا التاريخ الطويل، والصراع المرير، لم تخرج عن فكرة الذات. لقد ظلت الغيرية من العصر اليوناني إلى غاية العصر الحديث حبيست الذات، أو قل لم تذكر إلا كمقابل لها. وظلت الغيرية تحت سجن الأنا، ولم تنجو منها إلا في العصر المعاصر.

عندما أصبح ينظر للغير كوجود قائم بذاته، أو سؤال فلسفي يقتضيه الراهن، لا إثبات الذات. فخرجت الغيرية من عقال محتشد الأنا، إلى متسع الوجود. إن الفلسفة المعاصر قد أحدثت فعلا نسق جديد بالنسبة للغيرية، نسق يتعدى العلاقة التفكيرية بالذات خصامية تتجاوز الأنا في تديرها. هذا التجاوز كان نتيجة الظروف التي عاشها الفرد في الفترة المعاصرة، وما عاناه من فلاسفة العصر المعاصر العودة للغير. مما حمل ليفيناس بشعار قداسة الإنسان فوجهه يحتم علي مسؤولية أخلاقية تجاهه. ملامح وجه تقول لي لا تقتل أبداً، فموت الآخر هو موتي. فالذات تحي وتزدهر في هذا العالم فيظل وجود الغير والتعايش معه، هكذا قال ليفيناس فالذات لا توجد دون وجود الآخر والاعتراف به كإنسان يقابل ذاتي ففي هذه العلاقة الحميمة والمسئولة تكمن غيرية الغير المتأصلة، وبهذا تصبح الغيرية كما نفهمها الآنفي نتاج الخطاب الفلسفي المعاصر، وتحولت دائرة الغيرية من الخطاب الميتافيزيقي إلى الواقع. ومن الذات إلى الحضور، ومن الوجود إلى

الاتيقا

الفصل الثاني

الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال

براديغم الاعتراف

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

تمهيد

هنا ينبغي أن تعرج الفلسفة إلى منحى إيتيقي جديد يكون فيه الخطاب الفلسفي مؤسس على مبادئ العيش المشترك، وربما يكون هذا بالعودة إلى بداية الفلسفة التي كانت مهمتها الأولى هي النظر في نمط الحياة إنها الحياة البسيطة الضامنة للعيش المشترك، ويبدو أن هذه البداية قد تم الحياد عنها، وأن للعودة إليها هي رهان الفلسفة اليوم في ظل خيار جميع الثورات الخلاصية هو الابتعاد عن الترنسندننتالية والطوباوية التي كرستها الفلسفات المثالية والعقلية الحديثة، فإنه إذا كان الخطاب الحدائي يشير في ظاهره إلى تسييد الإنسان وتحقيق الكونية وتدعو إلى قيم التعايش وتأسيس علاقات عالمية على أسس أخلاقية إلا أنه ذلك الخطاب كان في باطنه انتصارا للذاتية على حساب الغيرية ومدعاة لسيطرتها، الأمر الذي عمق من الاختلاف بين البشر انتهى إلى الكراهية والعنف وما الحروب المدمرة التي شهدتها القرن الماضي إلى نتيجة حتمية لطغيان الذاتية.

الحق يقال أن القلق الوجودي الذي كان سمة الإنسان المعاصر في كنف التحولات التكنولوجية العظيمة التي اكتسحت جميع ميادين حياته هو الذي جعل الفلاسفة المعاصرين يتوجهون إلى تأسيس تصورات إيثيقية جديدة هي قوام فلسفة الاعتراف ، وبنوا تصوراتهم على غاية العيش المشترك بكل أشكاله باعتباره مطلباً ضرورياً يتيح التواصل بين الأنا والغير ويضمن الاعتراف المتبادل بينهما ويحقق العيش معا في سلاموريط الفلسفة بالشعوب والذوات المختلفة وإيصال رسائل أخلاقية عمادها البشرية في حاجة للعيش معا بسلام، ذلك هو رهان فلسفة الاعتراف التي ينبغي أن تنطلق من مساءلة القناعات الذاتية وإصلاح العقول وكيونة الإنسان لأجل حياة تقبل فيها الأنا الآخر.

الدور الذي يجب أن تلعبه الفلسفة اليوم هو العودة إلى مهمتها والتي تتمثل في تنمية الإنسان على التفكير في شؤون حياته بطريقة صحيحة تتلاءم والمتغيرات التي حدثت وأحدثتها الثورات العلمية المتلاحقة، فالقدرة على الملاءمة يعني تقليص مساحة الأوهام التي تفقد القدرة على الحياة، ولا يكون ذلك إلى بتحسين التعايش بين البشر وتنمية القدرة على العيش المشترك بتقليص مجالات العنف والكراهية وتوسيع مساحات الاعتراف بالآخر وبالتذات، هذه هي مهمة الفلسفة التي تصطلح عليها بفلسفة الاعتراف ، حيث نتناول في هذا الفصل مفهوم الاعتراف وجذوره الفلسفية، من خلال نماذج فلسفية معاصرة بول ريكور و هونيث .

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديعم الاعتراف

1. المبحث الأول : مفهوم الاعتراف وجذوره الفكرية

1.1. مفهوم الاعتراف

مفهوم الاعتراف من المسائل المهمة التي تحاول الفلسفة السياسية المعاصرة تجسيده كحل مناسب لكل الصراعات الاجتماعية، والسياسية ، ولقد وصف هذا المفهوم على أنه بديل للغلبة والهيمنة وحتميات الاخضاع والتسلط كما يمكن الاشارة إلى العديد من المقاربة الهرمسية حول الموضوع حول موضوع الفضاء العمومي كنموذج اعاد من خلاله الشرط المكاني للعملية التواصلية ، ولكي نحقق الحوار الفعلي ، والتواصل الأمثل ، لابد من الاعتراف بأفكار الغير ، وبالذوات الأخرى ، لكن ما قدمه لنا " هابرماس " لم يكن نتيجة لفكره فحسب و انما تعود جذوره التأسيسية إلى موروث فلسفي متعدد مرّ أولاً على الرؤية الهيقيلية لعملية التذوات وصولاً إلى نقد الليبرالية السياسية مع " اكسل هونيت " لكن بارغم من وجود هذه المقاربات وتعدددها ، إلا أن فلسفة الاعتراف ، تهدف إلى اكتشاف عقلانية بديلة عما قدمه العقل الحداثي ، المعروف بالعقل الاداتي الذي يغلب عليه طابع الغاية والمصلحة¹ بعنى آخر يمكن القول أن العقل الأداتي الحداثي عقل الإخضاع ، والسيطرة حيث جعل من الانسان وسيلة وهدف ، وطمس تعاليم الديمقراطية هذا ما دعى إلى ضرورة الأخذ بفلسفة الاعتراف ، كسبيل للحد من هذه الإشكاليات العويصة التي باتت تهدد المجتمع بأسره .

1.2. الجذور الفلسفية لمفهوم الاعتراف

هناك العديد من الباحثين ، والفلاسفة ، الذين بحثوا في هذا المفهوم كما اشرنا سابقا ويرجع تكون هذا المفهوم وظهوره الى اتجاهين مختلفين ، اولهما ذلك الاتجاه الذي يرجع تكون وتطور هذا المفهوم إلى المثالية الألمانية مع كل من " فيخته"(1762 – 1814) و " هيجل " الذي اكتمل معه تأسيس هذا الاتجاه من (1770-1831) أما بالنسبة للاتجاه الأخر ، فيرى أن فلسفة الاعتراف عرفت وجهتها لأول مرة مع العهد اليوناني ، وبالتحديد مع " افلاطون " (427 ق م – 347 ق م) ، ومع كل من " كانط " و " رونييه ديكرت " في العصر الحداثي بالاضافة إلى " بول ريكور " ² في حين وجود اتجاه آخر في المقابل أي قراءات أخرى تبين ان الفيلسوف " جون جاك روسو " هو أول من أصل للاعتراف كفلسفة متكاملة ، إذ انه صرح بثلاث دلالات أساسية لكلمة الاعتراف ، وذلك بالاعتماد على ماكتبه " حسام الدين درويش " يمكن ان نميز بين ثلاث دلالات اساسية لكلمة الاعتراف في النصوص الروسية الشعور بالعرفان ، أو الامتنان ، أو التعبير عن هذا الشعور الاعتراف ، أو الإقرار بحقيقة ما

¹: محمد العربي العياري، فلسفة الاعتراف في دلالات المفهوم وراهنته ، اوراق المجلة الدولية للدراسات الالية والانسانية ، 2021/09 ، ص 255-278

²: محمد العربي العياري، نفس المرجع ، ص 255-276

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

والتعرف إلى شيء أو شخص ما ، أو إعادة معرفته ، فالمفهوم المركزي غلى شيء او شخص ما ، أو إعادة معرفته
فالمفهوم المركزي في فلسفة الاعتراف قد عرفت جذورا فكرية مختلفة باختلاف الرؤى ، والاتجاهات ، لكن هدفها
واضح يتمثل في العمل على إعادة الاعتبار للذات كذات وللغير ، وترسيخ الوعي بين الذوات المختلفة وتكوين
الوحدة التواصلية بين مجموع الذوات المتعارضة ، وهذا بالضبط ما عمل الفيلسوف " يورغن مايرماس " وآخرون على
تطبيقه .

2. المبحث الثاني : الغيرية مفهوم ايتيقي عند بول ريكور

2. 1. جدل الأنا و الآخر في نسق الغيرية:

أخذ مفهوم الغيرية رواجاً كثيراً في الخطاب الفلسفي المعاصر، فأصبح كحدث واقعي في كنف حقل التفكير
الإيتيقي، يسعى الخروج من مغبة الانغلاق للانفتاح على أطر و معالم العالم الخارجي ، و لعلا لاهتمام نفسه الذي
انشغل به الفرنسي بول ريكور 1913-2005 من خلال تأسيس مشروعه الأخلاقي نتيجة الأحداث السياسية و
الحروب الإيديولوجية التي وقعت حين و بعد الحروب العالمية إبان القرن العشرين. ثمّة جملة من الأسئلة الأنطولوجية
والإبستمية تمخضت من الفكر الريكوري حول معنى في الذات و علاقتها مع الآخر نتاج الأزمة الأخلاقية التي وقع
فيها الإنسان المعاصر، فأدت به إلى العيش حيرة و قلق و اغتراب... إنه المجال الذي له صلة مباشرة بمشكلة القيم في
المجتمعات المعاصرة، و هو من مجال الأخلاق و الايتيكا الذي اهتم به ريكور¹.

الغيرية لا تتموضع خارج الهوية، و هي خاصية أنطولوجية و ايتيكية يميز فيها ريكور بين أوجه مختلفة للغيرية،
ألا و هي غيرية ناتجة عن الجسم الخالص و الجسد، و غيرية مركزية في الظهور للآخر، و غيرية أخرى أكثر حميمية
للضمير الأخلاقي. فضلا عن غيرية القلق الغريب المتواجد في اللاوعي الذي يجعل الذوات تشعر بغربة عن نفسها².

¹: ديورانت وويل ، قصة الفلسفة ، ترجمة المشعش (فتح الله) ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط 5 ، 1985 ، ص 63

²: غرايش جان ، الغيرية مقولة أخلاقية ، ترجمة بن بوعزيز (وحيد) ، مجلة الغيرية ، الآخر (مقولات التحوار وامكانيات اللقاء) ، منشورات المكتبة الوطنية الجزائرية ، السداسي الاول ،
العدد 02 ، 2007 ، ص 32-33

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

إن الذات تفرض وجودها عن طريق الفعل و البراكسيس، فتنتقل بذلك من مجال الأنا إلى الآخر الذي يؤولها، فيكون الأنا وسيط بين الذات و الآخر. كون الآخر شرط ضروري لفعالية الذات، أي كمرآة تعكس صورة الذات و تمنحه القدرة على ممارسة واجبه الأخلاقي، و هنا يكون الآخر كنافذة مفتوحة حول أسس الحقائق الأنطولوجية¹.

فقد كان اهتمام ريكور بمسألة الغيرية و علاقة الأنا بالآخر من اهتمامه بالإنسان و تأمله للذات، التي وصفها بالذات الحبيسة داخل سجن العدو. إذ قدم ريكور هذا المنظور و هو بداخل زنزانة السجن في إبان الحرب العالمية الثانية، فعمل على تنمية حسه الإبداعي باعتماد التحوار المتبادل، و يعبر عن هذا قوله: " لا يوجد سبيل للخروج من الذات إلا من خلال التقرب من الغير " ²، فانطلاقاً من هذه الرؤية المميزة لعلاقة الأنا بالآخر، أصبحت الفلسفة الريكوربية متميزة ببحثها في المعرفة و الصداقة، لأن بالصداقة تكون الذات الإنسانية طبيعية مع غيرها. لينبثق عن هذا فكرة الغيرية عند ريكور من أجل توسيع معالم المعرفة في مختلف العلاقات الاجتماعية والعلوم الإنسانية لإنشاء علاقة متكاملة بين الذات و الآخر وفق سبل الحوار المكمل بقيم الاحترام .

2. 2. بوادر رحلة البحث عن الذات مع بول ريكور:

خاض ريكور رحلة اهتمام ببحثه حول الذات انطلاقاً من انتقاده للكوجيتو الديكارتي القائم على مركزية الذات بمنأى عن الآخر، الأنا الديكارتي الذي توارثه الكثير من الفلاسفة كما تصدى له البعض منهم، و على رأسهم بول ريكور الذي اشتغل على نقد التصور الديكارتي القائم على مركزية الذات، معتبراً بذلك أن الأنا بالمفهوم الديكارتي لم يدرج ضمن تأملاته المرئية، لأن الوعي هو الوعي بالشيء و هذا الشيء عبارة عن شيئاً آخر من الرموز و العلامات و الأنا الديكارتي هو مجرد و متعالي و هو بذلك حدس أعمى ينقصه بما يسميه فلهم دلتاي "بالتعابير التي تصبح فيها الحياة موضوعية" لأن الوعي لا يدرك ذاته إلا من خلال الرهان الإيتيقي لجدلية الأنا والآخر عند بول ريكور بواسطة

¹: روس جاكلين، الفكر الاخلاقي المعاصر، ترجمة (العواادل)، دار عويدات، بيروت، بدون طبعة، 2001، ص 110

²: بوعلی نای، بول ریکور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2014، ص 70.

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

العلامات والرموز التي تظهر في شكل أعمال في الحياة و اليومي المعيش، و قد تكون نصوصا أو أي منجز علمي، و هذا ما غاب عن التفكير الديكارتي.

بالرغم من أن ديكارت أعاد للإنسان ذاتيته التي سلبت منه في العصر الوسيط نظرا لسيط تعاليم الكنيسة آنذاك، و أسس لمبدأ الذاتية من خلال الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود " و أرسى بذلك لمركزية جديدة أساسها الإنسان فتحوّلت الذات معه إلى حقيقة مطلقة و أصبحت الأنا هي الوجود الفعلي للإنسان.

قد عبر عن هذا ريكور في قوله: " تبدو الأنا في جملة الأنا أفكر مرفوعة إلى رتبة اليقين الأولى و منخفضة إلى منزلة الوهم الأكبر ". لتصبح بذلك الذات المفكرة قادرة على تحقيق غاياتها المعرفية، و بالتالي لا حاجة للآخر في حياتها، و هذا ما تصدى له ريكور و نعتته " بالكوجيتو المجروح " لأن هدفه إلغاء الآخر الذي هو ضروري في حياة الإنسان¹.

هنا يقر ريكور بأن ديكارت قد وقع في مفارقة عندما ميز بين الأنا و الآخر، و استغنى على الآخر من خلال الشك فيه و ركز على الذات و يقينها للوصول إلى الحقيقة، و ما يجب فعله حسب ريكور هو تخلي مركزيتها و انفتاحها على الآخر و إنصاتها إليه بدلا من انغلاقها على نفسها، لأن الآخر من خلال الاختلاف أو التوافق معه يقدم العون للذات كي تفتتح على الوجود بأكمله و تدرك معالمه.

كما تكمن الذات أيضا من فهم ذاتها على ضوء الغير الذي يمثل وجود كينونة الإنسان، و هذه الكينونة مرتبطة ارتباطا وثوقيا بوجود الذات و الآخر، إذ يمثل هذا التعاقب محورا أساسيا في بروز التعايش بين الذات و الآخر مهما كان الاختلاف بينهما. و هذا الآخر عند ريكور هو متعدد فقد يكون هو الجسد أو الغير المتجلي كالنص الخطابى أو بطل الرواية أو الخصم على حساب التفاعل و غير ذلك².

¹: زيادة معين، الموسوعة الفلسفية الغربية، ج 1، معهد الانماء العربي، بيروت، ط 1، 1976، ص 625

²: ريكور بول، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 106

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

ليتضح بذلك الآخر في علاقته مع الذات أنه الجسد، أما الآخر باعتباره " غير " هو المختفي والمستتر وراء الخطاب، و من أجل فهمه استعمل ريكور الترجمة لأنها تعمل على تقريب المؤلف من القارئ و العكس صحيح بغية ترجمة نصوصه و فهمها حتى و إن كان هناك اختلاف في الطرح و التصور بينهما. و هذا ما يعبر عنه ريكور في قوله: "إن الذات أصبحت أسيرة و حطمت نقطة انطلاقها و لا مكان لها من خلال الشك وإهمال الغير الذي يعد مقوما من مقومات الذات، لأن الذات التي لا تعي نفسها باعتماد الآخر فكأنها تسير نحو المجهول" و في هذه الحالة نعتة ريكور " بالكوجيتو المجروح " و يجب عليه تضميد جروحه من خلال عالم الآخر وعالم الرموز¹.

2. 3. الهوية مقابل مفهوم الغيرية في الفلسفة الريكورية

2. 3. 1. الهوية و معاملها الأساسية في تأصيل العلاقة بين الذات و الآخر

عالج بول ريكور إشكالية الهوية بمنظور هيرومونيطيقي للزمان، بحيث أعاد تصوير الزمان باعتماد السرد ما يسميه بالهوية السردية، بمعنى المؤرخ يقوم بسرد شكل و أحداث الزمان و ذلك من خلال تأويلية الزمن التاريخي وفق بنية حوارية بين أفراد المجتمع في الحاضر، أي الهوية لا تقتصر على الزمن الماضي فحسب فهي ليست مجرد ذكرى مؤرخة، لأن أحداث القصص و الروايات و كل الذكريات لا تأخذ معناها إلا إذا تجسدت علاقتها بالحاضر. قد أشار ريكور في كتابه "الزمن السردى" إلى مكونات الهوية تاريخياً ألا و هي امتداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، و الغيرية. إذ يرتبط مفهوم الوفاء للذات بطريقة خاصة بالماضي و الحاضر معا من حيث حركتها بين الجزع و الاستمتاع بالحياة، فيعطي بذلك امتداد الهوية و تغيرها لكل من الاختلاف و الغيرية و وظائفهما التكوينية في الأنا. لأن الهوية ليست تتركز حول الذات بل هي انفتاح و تفاعل مع الآخر.

كما أن عملية السرد يجب أن تكون من خلال الآخر، أي الاعتماد عليه بدلا من السرد الذاتي، ذلك يعني به يكور وفق نظرة ذات بعد أنطولوجي منفتح على الغيرية، لأن هذا من شأنه أن يجعل الهوية تش علاقة قوية مع

¹: قارة نبيهة ، فلسفة التأويل ، دار الطليعة ، الجزائر ، ب ط ، 1998 ، ص 13

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

الآخر، كما أن تكريس هذا البعد الأنطولوجي من شأنه أن يساهم في إرساء هوية منفتحة على الإنسان المعاصر وعلى الغيرية عموماً، لنخلص أن الفكر الريكوري جعل من الفلسفة فضاء الانفتاح على الإنسانية بشكل متميز .

إن بول ريكور يشكك في الكوجيتو الديكارتي من أجل تقويمه و ليس نكرانه، ليصبح الكوجيتو مشروعاً على مسألة الغيرية و مفتوحاً على الآخر، إذ لا يمكن اختزال الهوية حسب ريكور في المعنى الواحد، بل يجب إضافة التباين و الاختلاف و التنوع لتصبح غيراً آخراً بالنسبة لذاتها، و يعبر عن هذا في قوله: " إن الغيرية لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية كما لو كانت تريد أن تحميها من الانجراف الأنوي، و لكنها تنتمي إلى فحوى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي"¹.

كما أن الذات تشترك مع الآخرين في هوية واحدة و إن اختلفت المراجع الثقافية، إذ تتمثل هذه الهوية في الإنسانية و الأرضية، بحيث يعيش البشر على كوكب أرضي واحد و يتقاسم تراث إنساني واحد حتى و إن اختلفت الثقافات حوله. لذا أصبح من اللزوم حسب ريكور أن تتخلص كل هوية من نرجسيتها لتحقيق العيش المشترك مع الآخر².

إن الهوية جدل قائم بين التطابق و الاختلاف، في حين يمثل السرد براكسيس لأننا من أجل فهم فعل الذات و تفاعلها مع غيرها. و هنا يتضح أن الهوية السردية تمثل في دورها الأنطولوجي جدل بين الهويتين المتطابقة و الذاتية لنخلص من خلال هذا الجدل إلى الوجود الفعلي للكائن البشري، و ذلك من خلال سرد كينونته من طرف الأنا حتى يتسنى فهم و إدراك علاقة الذات بغيرها، بمعنى التعبير عن هوية الشخص أو الجماعة لمختلف أحداثهم يسمى بالهوية السردية. و يشرح هذا ريكور في قوله: " ذلك النوع الذي يكتسبه الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية" لأن الذات حسب ريكور تدرك نفسها باعتماد العلامات و الرموز أي من خلال تأويلها عن طريق الرموز ثم دمجها

¹: ريكور بول ، الذات عينها كآخر ، تر : زيناتي جورج ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ص 588

²: ريكور بول ، العادل ، ج 2 ، تر العيادي (عبد العزيز) ، مكتبة نيشان ، تونس ، ب ط ، 2003 ، ص 40

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

في شكل قصة يتم سردها. و في هذا السياق يمكن الإشارة إلى أنواع الهوية التي وضعها ريكور من خلال تأسيسه لهوية جديدة تفتتح على أسس التعددية الثقافية، ألا وهي:

1. الهوية المتطابقة: أي المتطابقة مع ذاتها، لا يؤثر فيها مرور الزمن و تبقى محافظة على خصوصية الأنا، إذ لا يظهر فيها أي عمل للذات الفاعلة لأنها تبقى خاضعة لقوانين تكتسبها بالطبع و العادة. فتصبح العلامات و الطابع الجسدة في الفرد نتيجة العادات التي جبل عليها و لم تتغير فيه و لم يكن للذات فاعلية في ذلك.

2. الهوية الذاتية: تخضع للتغيير حسب الظروف التي تصادفها من دون التمرد على وعودها، بل بالحفاظ والوفاء على العهد المتفق عليه، فتكون بذلك قادرة على التمتع بحريتها و تحمل مسؤوليتها، أي تكون مسؤولة على أقوالها وأفعالها.

لنخلص بذلك أن استمرار حتميات العادات لا يعني التزام الهوية بإنجازاتها أبداً، لأنها ستبقى هوية تدعن لطباع الذات مدى الزمن، غير أن التزام الذات بالعهد الذي اتفقت عليه مع غيرها يكسبها المعنى الإيتيقي في كل التزاماتها الذاتية نحو الآخر و هنا يحدث كسب لثقة الآخر. فكل من قيم الوفاء و الاحترام و الالتزام بالمواعيد والعهد، بات كضرورة حضارية ايتيقية لتأسيس العلاقات الإنسانية من دون أي تملص أخلاقي أو قانوني¹.

أما بالنسبة للهوية السردية يقوم فيها تخيال الذات بنقل الأنا من وضعه المتعالي و الثابت إلى وضع متغير ومرئي، بحيث الذات في عملية السرد تعتمد على فسحة الخيال لمعتكز الظروف و الأحداث التي بإمكانها استيعاب الآخر، من دون أن تفقد جوهر هويتها الذاتية و هنا نلتمس إبداع الذات باعتماد تخيالها و ذلك وفق وعيها الاتيقي و ليس طبعها الأخلاقي فقط.

¹: ريكور بول : مرجع سابق ، ص 234

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

لأن الذات إذا ابتعدت عن قراءة رؤى الآخر ستمسك بهويتها الثابتة و تغلق على نفسها بالتصدي لكل معرفة من طرف الآخر. لذا عملية التحوار و التواصل تخلق فضاء مشتركاً بين الذات و الآخر، من خلال الإطلاع والانفتاح على تجارب الآخرين سواء باعتماد السرد أو القراءة¹...

كما أن عمليات السرد المختلفة يتم الربط فيها بين الذاكرة و تشكّل كل الهوية، فتساهم بذلك عملية التدوين الكتابة في السرد الذي يعالج مسألة بعد المسافة، فالهوية التي يقوم بنائها السرد هي الهوية الثابتة المتماسكة أمام التغيرات في العالم، و يشرح هذا ريكور في قوله: "إن السرد ليس فقط الإمساك بالذكري من التلاشي و التصدي للنسيان الاعتراف بالأسلاف بل الهوية السردية تعني الهوية الزمنية التي استطاعت الصمود أمام السيلان الأبدي للحركة و الزمن،" يعني بالإمكان أن تتغير الأحداث و الأزمنة دون أن تتغير حقيقة السرد في ترصد ذلك التغيير.

2. 3. 2. الآخر كشرط ضروري في تأسيس العلاقات الإنسانية:

قد سعى ريكور إلى تحطيم الإرث الفلسفي لمفهوم الذات و أقر بلزوم استحضر الآخر والإنصات إليه، لأن وجوده أضحي ضرورة أنطولوجية تعمل على تجسيد ذات فاعلة و منفعة في نسق يدعى الغيرية. إذ تصبح الذات منفتحة على الآخر بإمكانها تأسيس علاقة إنسانية من خلال الحوار و النقاش داخل الفضاء العام، لاكتشاف تعدد الثقافات و اختلافها بين الذوات و من ثم الاعتراف بها.

ليصبح بذلك مستقبل الذات داخل الفضاء العام منوط بترتيب العلاقات التي تتحدد داخل نسق الغيرية والآخر ليس بشيء خارج عنها بل هو مؤسس لوجودها، و متى يظهر للذات الآخر غريب عنها فهذا يعني تأكيد لغيرية الغير. لذا يسعى خطاب الغيرية إلى إحياء البعد الأخلاقي للإنسان و إثباته كهوية ذاتية للذات و الآخر معا داخل الفضاء العام.

¹: ريكور بول : المرجع نفسه ، ص 144

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

إن تجاوز ميتافيزيقا الذات و مركزيتها يعزز انفتاحها على الآخر، لأن إقصاء الآخر هو إقصاء للذات ونسيان لها، و هذا ما يشكل قصور على إدراك المتغير و النسبي المتداول في العالم الخارجي و حتى في عالمها الداخلي، هنا يقر ريكور أن التأمل العميق الداخلي للذات يكشف عن وجود ذوات أخرى متعددة، ما يعرف بعملية الحفر الداخلي. ليتضح بذلك أن العلاقة الناتجة من خلال هذا الحفر تشكل علاقة التداوت المتعالية، بمعنى انصهار جملة ذوات متعددة في بوتقة أنطولوجية واحدة، و ما ينم أيضا على حقيقة وجود الآخر داخل الذات و ذلك ضمن حدود الغيرية.

كما أن ألم الآخر لا يقتصر على ما هو جسدي أو عقلي فحسب، بل يعني عدم القدرة على التصرف والممارسة بالفعل الذي يعزز الرغبة و الإرادة في تعايش الذات مع الآخر. إذ يجعل الفعل هنا في هذا الآخر يتلقى دون أن يتحمل مسؤولية ذلك على غرار الذات التي تملك القدرة على التصرف الوجود، ويعبر عن هذا ريكور في قوله: " هذا الامتحان الأقصى للرعاية، و يعني عدم التساوي في القدر تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل"¹ .

أما عن سلبية العلاقة بين الذات و ذاتها تكمن في الذات التي تعمل و الذات التي تتأمل و الذات الواعية والذات الغير الواعية، لتصبح هذه السلبية بين الذات و ذاتها تضمنن للغيرية وجودها الداخلي و الباطن في عمق الذات. ما يجعل الذات تقر بنفسها و تعترف بهويتها في حضرة الآخر بأي شكل كان، مما ينم على استحالة التفكير في إحداها دون الأخرى. بمعنى هوية الذات من هوية الغير، و هوية الغير من هوية الذات، و هنا يمكن القول حسب ريكور: "كل السعادة في بناء علاقة صداقة و محبة و اعتراف و الرهان الإيتيقي لجدلية الأنا والآخر عند بول ريكور احترام مع الآخر دون تبعية أحدهما للآخر " يعني يكفي بناء العلاقة وفق أسس ايتيقيه دون الخضوع للتبعية.

¹: ريكور بول ، مرجع سابق ، ص 378

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

2. 4 . تجسيد ثقافة العيش المشترك وفق مبادئ ايتيقية ريكورية:

إن تأمل الذات و استعدادها هو المسعى الرئيس للمسار الهيرمينوطيقي عند بول ريكور، كما أن طريقة العودة إلى الذات من خلال أفعالها تتطلب التحقق من أفعال الذات نفسها، و هذا الانتساب الأنطولوجي والفعلية هو ما تبنى عليه المعرفة العملية حول مسائل الأخلاق، العدالة، الحوار، التسامح، الاختلاف، الاعتراف و التعايش .

2. 4 . 1. الاختلاف قيمة ثقافية في تأويل ذات الإنسان:

قد تدارك ريكور مفهوم الاختلاف كقيمة فلسفية ثقافية تساهم في تأويل الذات الإنسانية، و في شكل ذلك منعطفًا هاما في مؤلفه الأساسي "الذات عينها كآخر" الذي يدل بدوره على استحالة التفكير الذات دون التفكير في الآخر. و الآخر هنا حسب ريكور ليس بالضرورة أن يكون خارج الذات، لأن الاختلاف يملك هوية داخلية تميزه كذات متواضعة غير متعالية، تتعايش مع تاريخ هويتها فيكون بذلك المغاير و المختلف جزء من هذا التاريخ ذاته¹.

هذا السياق يظهر نوعان من الاختلاف، إما أن يكون المختلف خارج الذات، و إما أن يقع داخل دائرة صنع الاختلاف، و في هذا دلالة على غيرية الآخر المختلف عن الذات، الذي يصبح ضمن قائمة الأضداد و التمايز، و بهذا يكون المختلف المعارض تأويلا للذات أو منعطفًا في مسار الوعي بها. و يشرح هذا هيغل في قوله: "إن التفكير في الذات ضمن الكينونة المغايرة هو الحق"، يتجلى هنا تمييز لفلسفة الاختلاف بين الاختلاف المحايث القائم على التمييز بين الهوية و التطابق من جهة، و بين المعارض و المغاير من جهة أخرى.

أما الذات من خلال انهماكها في صميم ذاتها المتماهية تبحث في الأنا نفسه عما يكملها، لذا لا معنى لوجود الذات إلا في حضرة الآخر، و ليس بالضرورة أن يكون هذا الآخر مرئي، بل قد يكون فعل قصدي تقوم به الذات و هي تصارع في انغلاقها. ما يعرف بالصراع بين الوعي و اللاوعي، و يكون ذلك داخل الذات نتاج

¹: ريكور بول ، المرجع السابق ، ص 13

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

الاختلاف الذي يؤدي إلى صراع أضداد الأفكار، و هو ما يجعلها واعية و منفتحة على الآخر و رافضة لكل ذات أصابها الغرور و التعالي¹.

لأن تواصل الذات الإنسانية مع الآخر تساعده على اكتساب المعارف و آليات الحوار التي تعزز التواصل بينهم، إذ الوفاء للذات عند ريكور يجعل الهوية في الخراط مع الآخر الذي يعد المنبع الأساس ي للفهم و الإدراك. بل حتى الهوية في تاريخها الفلسفي تشكّلت عبر الاختلاف الثقافي و التعدد العقائدي و التنوع المعرفي، أي كلما تم الاختلاف في الرؤى و الطرح و طرق البحث كلما تغيرت معهم معالم الهوية بالنسبة للشخص نفسه أو مع غيره ، و لأن الواقع المعيش يفرض التعامل مع الآخر، فستكون طريقة الخطاب مع الآخر فيها نوع من الاختلاف إلى حد ما، لذا يطرح ريكور فكرة الحوار مع الآخر لأن الحوار المتبادل يساعد على الخروج من عتمة الذات للانفتاح على الآخر، سواء كان هناك اختلاف بينهما أو لم يكن.

هنا يظهر الاختلاف في شكل قيمة ثقافية تزيد من توسيع دائرة المعرفة لمختلف الأشخاص و المجتمعات والعلوم، فتصبح الذات كباحثة عن المعرفة و الآخر مشارك لها في ذلك.

أما في حالة الاختلاف مع الآخر الذي يؤدي إلى العنف البشري، أكد ريكور على ضرورة أخذ مسافة عن صفة العنف التي يتغذى منها وعي بالتضاد مع الآخر، و غالبا ما يظهر في شكل كلام و لغة لأنها أداة التواصل بين الطرفين، و هنا تأكيد على وجوب الفصل بين العنف و الخطاب، و قد عبر عن هذا الطرح فايل إريك أي على أخلاقيات تحكم الخطاب و تفصله عن العنف قائلا: "إن الإنسان العنيف الذي لا يقبل الخطاب مع إنسان آخر فإنه يحاول التعبير عن ذاته فقط كما يشعر هو لا كما هو واقعي". بمعنى الذات لا تقبل رأي المختلف عنها لذا تلجأ للعنف إما تهربا من فكر أخرج شخصه، و إما تجاوزا للحدث بأصله حتى يبرر موقفه و ينجيه من الغلبة².

¹: ريكور بول ، صراع التأويلات ، تر عياشي (منذر) ، دار الكتاب المتحدة ، بيروت ، ط 1 ، 2005 ، ص 151

²: فايل إريك ، الفلسفة الخطاب والعنف ، تر : اتوار (حمادي) ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، الرباط (المغرب) ، 2019/11/13 ، ص 11-12 .

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

إذن أمام أفق إصلاح الذات المتعجرفة كما وصفها ريكور في فترة الحداثة و ما بعدها، ظهر الآخر بوصفه غيرية داخلية و خارجية نظرا للصراع و النزاع و الخلاف و الاختلاف الذي يتضارب بعمق الذات و هويتها وخارجها أين تبرز و تعبر عن كينونتها. لأن ما تعيشه الذات من صراعات سيكولوجية و أكسيولوجية مفتعلة و عفوية مع عالمها الداخلي و الخارجي سيختزل البراديجم الديكارتي و يتجاوز الكوجيتو "أنا أفكر" بالانفتاح على الآخر بدلا من التمرکز حول الذات .

2. 4. 2. التسامح مبدأ أخلاقي في العلاقات الإنسانية:

التسامح مبدأ أخلاقي مقصده احترام الذات الإنسانية و في مطلب الاحترام هناك اعتراف بالآخر، أي إذا استطاع الإنسان أن يكون متسامحا فهذا يعني أنه قادر على احترام الآخر، الاحترام الذي يكرس بدوره الاعتراف بالآخر لتحقيق إرادة التعايش بسلام، و بما أن الشخص يجب أن يحترم من الناحية الأخلاقية و القانونية فيجب على الذات أن تمنحه قيمة الاحترام و الاعتراف به. كما أن ما دام الأمر يتعلق بمسألة أخلاقية فلا يمكن إقصاء أنفسنا من حيز الإنسانية، يعني حتى و إن تكون أفكار الآخر و قناعاته بما تحاكي الحقيقة و الصواب، فهذا لا يدفعنا إلى احترام قناعاته الفكرية بقدر احترامه هو كشخص حامل لتلك القناعات التي تعبر عن فكرة ما. أما الفعل الأخلاقي ينظم الالتزام و يعزز القيم النبيلة خاصة لما يتعلق الأمر بالخصم¹.

أما القناعة حسب ريكور هي يقين الحقيقة و صحة أمر ما، أما اعتقاد الشخص بأن آرائه حقائق مطلقة فما هي إلا توهم صلب و قوي، لأن الرأي قائم على انطباعات و هو بذلك قابل للجدل و التغيير، و الرهان الإيتيقي لجدلية الأنا و الآخر عند بول ريكور هنا تكون الآراء عبارة عن وجهات نظر متعددة تهدف الوصول إلى الرأي الصائب و المتفق عليه²، و في هذا السياق يظهر اختلاف الرأي عن القناعة، فالقناعة عبارة عن الشعور بيقين شيء ما، وهي من الثوابت الصعب تغييرها، أي كالمسلمة الراسخة في الفكر، و هي أكثر عقلانية تخاطب العقل و الذكاء

¹: ريكور بول ، فلسفة الإرادة " الانسان الخطاء " ، تر : عدنان (نجيب الدين) ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2008 ، ص 182-185

²: ريكور بول ، الانتقاد والاعتقاد ، تر العمراني (حسن) ، دار توفيق للنشر ، المغرب ، ط 1 ، 2011 ، ص 44-45 .

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

أكثر من العواطف و الوجدان، بل لكل فرد قناعات و مبادئ لا يقبل الجدل عليها و لا يكون متسامحا بقناعاته الذاتية، فيظهر بذلك متعصب الشخصية قد يلجأ للعنف و اللاتسامح.

بمعنى تغيير الرأي سهل حسب ريكور أما التخلي عن القناعة أمر صعب للغاية، و التسامح يصبح سهلا في فراغ القناعات، ما يسميه ريكور "بزهة القناعة" الناتج عن نضج الفكر و إلا أصبحت مجرد آراء قابلة للتغيير. إن فكر التسامح عند ريكور شهادة عن قوة الفكر الذي لا يخشى الآخر، لأن في ذلك حاجة الذات المسامحة للآخر حتى ترتقي إلى ما هو واقعي و حيثي، أي حتى و إن نوافق على طريقة عيش الآخر نجبر أنفسنا كواجب منا على تفهمها من دون الالتزام بها .

هنا تنتقل الذات من فهم اختلاف الآخر إلى قبوله بدلا من نفيه أو إقصائه، و في هذه الحالة يضع ريكور التسامح في مشكاة الأنوار. أما القناعات عندما تصبح مجرد رأي فإن الاعتراف بغيرية الآخر و اختلافه يصبح نوعا من اللامبالاة، و يصبح التسامح حينها سهلا لأنه فقد في الحقيقة قوته و فضيلته في لجم العنف الكامن في القناعة، يسمى بالتسامح الساذج الذي يكون من دون مبرر، و هنا تكمن تفاهة الخطاب حول التسامح .

أما إذا أخذنا اللاتسامح كذريعة لكبح هذه اللامبالاة حسب ريكور سيكون هناك نوع من العمل السلبي وكأننا نمنع أذية الآخر، و هنا تكمن سلبية التدخل حتى و إن تم الاتفاق و الإقرار على أن ذاك الفعل شر إلا و ربما سيكون هناك خير يخلفه هذا الشر، و كل من هذا التفكير دعم للخير و لتأسيس قيمة التسامح في ظل العدالة والسلام¹.

بذلك يتم تجنب خطر تفاهة الخطاب حول التسامح، بمعنى التسامح الايجابي في خضم التعددية الثقافية يتطلب حسب مبادئ العدالة الريكورية سموا على مركزية الأنا و منع الشر من أجل إمكان دعم الخير.

¹ : ibid. P 102

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

2. 5. الإصلاح الريكوري حول جدل العلاقة بين الأنا والآخر:

قد عالج ريكور مكانة الآخر من وجهة نظر ايتيقية، لا مجال للانعزال أو الإقصاء فيها و لا معنى للاستقلالية و المركزية للذات الإنسانية التي يتحول معها الشعور بالأنا إلى ضرب من الأناية و الانغلاق. بمعنى مفاهيم الحب والصدقة و التسامح و الاعتراف هي التي تثبت صورة الآخر في ايتيقا ريكور و تعزز العيش المشترك في الواقع المعني.

2. 6. النسيان كذريعة لتحقيق ذات الإنسان:

انشغال ريكور بتضميد الكوجيتو الديكاري من أجل خروج الذات من مغبة الانغلاق على نفسها وانفتاحها على الآخر، يميلنا إلى التمام جراح الذات المعطوبة و ما تحويه من آلام و صدمات من خلال تجاوزها و مجابقتها بعبئة و سطو النسيان.

أما عن واجب الذاكرة الذي يعزز تنمية الوعي و الشعور، يعني واجب الإنصاف بين الذات و الآخر، لأن تعايش الذات مع الآخر يتطلب تعايش ذاكرة الذات مع ذاكرة الآخر.

أما في الحالة التي تتعرض فيها الذاكرة إلى سوء الاستعمال، تسعى حينها لممارسة عملية النقد بالتصنيف والترتيب ثم التحقيق، بحيث الذات لا تأخذ شئ من الماضي بل تقوم بنسيان جزء كبير منه و تجعله في المكبوت، كأن تصبح ذاكرة انتقائية تختار ما تريد استحضاره من الماضي، و ما لا تريده يندرج ضمن المكبوت. و لعل هذا ما يعبر عنه ريكور في قوله: " إن الإفراط في الذاكرة يستدعي إلزام التكرار الذي يقول عنه فرويد إنه يقود إلى استبدال الذاكرة الحقيقية بالمرور إلى الفعل و بهذا يتصالح الحاضر مع الماضي".

إن الحد الفاصل بين العفو و فقدان الذاكرة هو الصفح، لذا ينبغي التمييز بين الغفران الذي يكون بين الإله و عباده، و العفو الذي يتم بين الحاكم و المحكوم، و الصفح أو التسامح الذي يكون بين الذات و الآخر.

لأن فضيلة العدل تدرج الآخر طوعا في حياة الذات، و تذكر الغير هو جزء من تاريخنا، لذا تجاوز الفصل بين الذات و الآخر هو تجاوز لإمكانية القول عنا أو عنهم. أي نحن ملزمون نحو الآخرين الذين نقول عنهم فيما بعد

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

لم يصبحوا موجودين لكن سبق و أن كانوا ، و هذا يعني أن مسألة الصفح التي أشار إليها ريكور بين الذات و الآخر لا يقصد بها السكوت عن الشر، و إنما كواجب لا بد منه لمحاكاة السلم و درء العنف، لذا يعتبر الصفح حلا لمشاكل الذاكرة و التاريخ و النسيان معا. حتى و إن كان الصفح ليس سهلا لكنه ليس مستحيلا ، و هذا ما ينم على أن طلب الصفح بالعتاء و الهبة و الوعد هو ما يسمح بالحصول على ذاكرة سعيدة، أي يساهم في شفاء الذاكرة و هو بذلك يساهم في تأسيس الذات الإنسانية وفق سبل السلام لتعايش الذات مع نفسها كآخر و مع غيرها الذي هو خارج عنها.

لذا يساعد النسيان و التجاوز بالتسامح دون العنف على انتقال الذات من فهم اختلاف الآخر إلى قبوله بدلا من إقصائه، لتصبح قيمة التسامح أو كما يسميها ريكور "الغفران" كفضيلة على المستوى الأخلاقي و الثقافي تساعد على سلامة الذاكرة للتخلص من الحوادث الأليمة، بغية تخطي محورية الأنا و تجنب تفاهة الخطاب حول التسامح وكذا النسيان الباثولوجي ، أي تكريس قيم الصفح و التسامح يثبت أنطولوجيا ذات الإنسان و يحقق إرادة العيش المشترك فيضمن سلامة العلاقات الإنسانية بشكل ايتيقي.

2. 6. 1. ايتيقا الاعتراف و آفاق العيش المشترك كرهان للتكامل في علاقة الأنا و الآخر:

الايثيكا حسب ريكور تقتضي الانطلاق من القناعة بوجود حياة جيدة وخيرة لذا يجب استهدافها دائما، أي استهدافها مع الآخر و من أجله داخل المؤسسات العادلة، لأن العناصر التي يقوم الرهان الإيتيقي لجدلية الأنا والآخر عند بول ريكور عليها الاستهداف يحقق الصلة بين الذات (القادرة على تقدير ذاتها) و بين القريب (الآخر)، و بين طرف ثالث يجسد الحق على المستوى القانوني و الاجتماعي و السياسي .

مما ينم على أن الحياة الجيدة و معية الآخر و المؤسسات العادلة تشكل ثلوث ايتيقا حسب ريكور، إذ يقصد بالحياة الجيدة حياة العيش المشترك مع بعض في اليومي المعيش أين يحدث الإسهام الجماعي، و هذا لا يكون إلا في حضرة الآخر و مؤانسته و الاعتراف به. أما المؤسسات العادلة فهي تقتضي وجود بنية اجتماعية تنظم في إطارها علاقة الأنا بالآخر وفق أسس ايتيقي.

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

كما أن الذات الواقعية تلك التي تفعل و تنفعل فتستدعي الآخر ضمن بنية و نسق حوارى يعزز تجربة التذاوت بين الأنا و الآخر و تفتح أفق العيش سويا، إذ تكون الذات هنا قادرة على فهم ذاتها على ضوء الغير، الذي يمثل وجود كينونة الإنسان، و هذه الكينونة مرتبطة ارتباطا وثوقيا بوجود الذات و الآخر، إذ يمثل هذا التعاقب محورا أساسيا في بروز التعايش بين الذات و الآخر مهما كان الاختلاف بينهما.

إن تواصل الذات الإنسانية مع أشياء العالم و الآخر تساعدها على اكتساب معارف و آليات الحوار التي تعزز التواصل بينهم، مما يجعل الذات بعيدة حتما عن الانغلاق و الإقصاء، ذلك لأن الوفاء للذات عند ريكور يجعل الهوية في انخراط مع الآخر الذي يعد المنبع الأساسى للفهم و التفاهم الذي يؤسس للعيش المشترك على نحو ايتيقي¹.

التعايش مبدأ أساسى للحفاظ على التنوع الثقافى، إذ يفسح مجال الحوار و ثقافة الفهم و تقبل الآخر في ظل تجاذب لا تنافر، و الاختلاف سمة لتعايش معها كل المجتمعات، ليصبح بذلك التعايش في الحياة اليومية ليس مجرد حق بل واجب لضمان التنوع الفكرى و الثقافى. مما ينم على أن فلسفة التعايش تسمح بتأسيس ثقافة العيش المشترك المبني على احترام الهويات و القوميات، لأن تداخل الثقافات و تمازجها تمحض عنها إيديولوجيات متنوعة، انبثق عنها تعددية ثقافية عززت بدورها التواصل و الحوار بشكل فعال بين الأنا و الآخر بأسلوب حضارى و إنسانى يساعد على العيش معا.

فمن خلال الحوار العقلانى يكون هناك احترام حرية الآخرين في شكل حضارى و غير نمطى، يؤسس لوحدة شاملة تجمع كل الثقافات تحت مظلة التعايش و الاعتراف، أي يستحيل أن يكون التعايش من دون اعتراف متبادل. الاعتراف الذي يساهم في بلورة نسق العيش المشترك في الحين يحد فيه من التناحر الاجتماعى، بمعنى التعايش ما هو إلا ايتيقا تساعد على تقبل الآخر و الاعتراف به، فتحافظ بذلك على التنوع الثقافى الذي يستدعي ضرورة انبثاق الوعى الثقافى في التعامل مع التنوع الفكرى وفق مبدأ العيش المشترك، و نبذ الإقصاء و التهميش².

كما أن ريكور يسعى من وراء مساءلة مفهوم الاعتراف إلى تكوين نظرية فلسفية متكاملة، تضمن العدالة الاجتماعية و تقدر مساهمة الآخر في المجتمع، و تعترف بحق الوجود لكل فرد في الفضاء العام للانفتاح على العالم الخارجى و ما يكتنفه من تعددية ثقافية.

¹: ريكور بول ، بعد طول تأمل ، تر ميلت (فؤاد) ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط 1 ، 2006 ، ص 11

²: بلعر كريمة ، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافى ، مجلة أفاق علمية ، المجلد 11 ، العدد 03 ، جامعة سعيدة ، 2019 ، ص 13-14

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

ذلك لأن الاعتراف يخرج من سجن الذات إلى ملاقاته الغير، إذ يعتبر الغير أنا متغيراً فقد بعض خصائصه الأصلية فتغاير وجوده و اختلف، لذا حسب ريكور لا ينبغي اختزال الهوية في المعنى الواحد بل لابد من إضافة التغاير و الاختلاف و التنوع عليها. بمعنى هوية الذات من هوية الغير و هوية الغير من هوية الذات، لذا لا مجال لتفاضلها أو انفصالها بل كلها علاقات مرفوضة عند ريكور.

فالإنسان بمنظور الفلسفة المعاصرة يلتزم ايتيقاً في حياته قصد التعايش الممكن مع الآخر، كما أن التنظير الفلسفي الخاص باليومي و مساءلته يستدعي فضيلة الغيرية و الانفتاح على الآخر و العيش سوياً. لنخلص أن مسألة العيش المشترك تعزز الدور الاتيقي لمسألة العلاقة بين الأنا و الآخر تحت شعار "العيش معاً"، و ذلك من خلال مراعاة الأنا لغيرها ما يسميه ريكور "ايتيقاً الرعاية" تصبوا إلى الأنا و المؤانسة و الأناة التي تعتبر أساس و شرط قيام الحدائة في معناها الاستيطيقي و اليومي في معناه الاتيقي¹.

بالرغم من أهميته و راهنيته في اليومي إلا أن ما أبان به ريكور يحدث نوعاً من إهمال الذات و تغييبها من أجل التضحية في سبيل الآخر، و هذا ضرب من الميثالية التي لا يمكن تجسيدها بصفة مطلقة في الواقع المعيش. كما قد أهمل ريكور جانب علاقة الذات الإنسانية مع بيئتها الطبيعية، بخاصة أن تحطيمه للإرث الديكارتي و انتقاده اللاذع للمركزية الذاتية

3. المبحث الثالث : براديجم الاعتراف عند أكسل هونيث

3. 1. المرجعية الفكرية "لأكسل هونيث":

إن قضية الاعتراف التي أصبحت في المجال الفكري الذي طرحه الفيلسوف " هونيث" أخذت بعداً أكثر مما أخذته المدرسة النقدية في كل من الجيل الأول والثاني (فماكس هوكهايمر-أدورنو-هربرت مركيوز _ كارل أتو آبل - هابرماس...)، لأن "أكسيل هونيث" فتح النقاش حول مسألة جد مهمة من صلب المجتمع ويوميته وكل من مخرجات

¹: التريكي فنجي ، فلسفة الحياة اليومية ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، الطبعة الاولى ، 2009 ، ص 25

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

هذا المجتمع ومشاكله المعهودة من تمهيش، وبطالة، وإدانة، وتعذيب، واغتصاب. وفكرة هذا الفيلسوف كانت محل قراءات منفتحة ومتعددة، وهذا راجع للمرجعية الفلسفية الهيجلية التي أقام عليها هونيث "فلسفته".

إن الفيلسوف "هونيث" أقام فلسفته من خلال الأرضية الفكرية لـ"هيجل" على أساس أن "هيجل" أول فيلسوف عرج على مسألة الروابط الاجتماعية في المجتمع، وكذلك على فلسفة "هابرماس" من خلال أن هذا الأخير تمكن من جعل اللغة كوسيط فاعل بين أفراد المجتمع الواحد، ويعتبر بذلك الفيلسوف "هابرماس" أنه أحدث تطورا في المدرسة النقدية، ووجهها للبحث في الواقع الاجتماعي فضلا عن الانسياق وراء التوجهات الماركسية التي عرفها رواد الجيل الأول.

3. 1. 1. الاعتراف عند هيجل:

إن الفيلسوف "هونيث" جعل من كتابات "هيجل" خاصة في مسألة الاعتراف الحجر الأساس لبنيته الفكرية، والفلسفية الاجتماعية التي تبرر أن الاعتراف يحدث بين الذات كمتطلب أخلاقي، «أما بالنسبة لهيجل فالصراع عنده يعني تلك الوسيلة التي تبحث من خلال الذات الاعتراف من طرف الغير، ذلك أن تحقيق الوجود الإنساني برمته مرهون بالاعتراف الأخلاقي (الإتيقي)»¹.

لقد اتضح من خلال فلسفة "هيجل" خاصة في مسألة جدلية العبد والسيد أنها قائمة على صراع، وهذا الصراع قائم من خلال الوعي بتغيير الوضع القائم ولكن "هيجل" اهتم بذلك التغيير الذي يحقق الاعتراف بي كذات أختلف عنك ولكن أتساوى معك والقول لـ"هيجل" في مؤلفه العمدة "فينومونولوجيا الروح" «إن الوعي بالذات يكون في ذاته ولذاته، ما كان في نظري وعي بالذات مغاير، في ذاته ولذاته، ومعناه أن لا يكون إلا حين يعترف به»².

¹: كمال بومنيير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة، الجزائر، ط 1، 201

²: هيجل: فنومونولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، بيروت، 2006، ص 267

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

نجد من خلال نص للفيلسوف "هيغل" يطرح مسألة جد مهمة وأساسية من خلال الاعتراف بذات تقابلي كما هي كذات مستقلة تختلف عني، ولكن حين يكون هنالك صراع سيتطلب من هذه الذات التي تقابلي أن تعترف بي كذات ويصبح الذي يقابل هذه الذات التي تطلب الاعتراف على حسب تعبير "هيغل" المعترف، «وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسيط، والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما اعترافا متبادلا»¹.

بالنسبة للفيلسوف "هيغل" أن التوسط هو القائم، والفاعل بالاعتراف بأن لك ذات قول واعية على قدر من الوعي بمفهومها وماهيتها، والتبادلية في الاعتراف بين الذوات هي أساس من أن الاعتراف لا يتأسس إلا حين يكون هنالك اتفاق بين الذوات العاقلة التي تعي أن وجود الآخر ضروري.

3. 1. 2. يورغن هابرماس: الفعل التواصلي كشرط أساس ي للاعتراف

الفعل الذي جعل من الفيلسوف "أكسيل هونيث" يؤكد على نظرية "هابرماس" في العقل التواصلي لسبب جوهرى بيد أن "هابرماس" انسلخ عن تقاليد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر-ثيودور أدورنو - هيرت ماركيز) لأن العقل التواصلي حاول من خلاله فهم الروابط الاجتماعية وهذا ما أكده "هونيث" «إن يا مشروعه الفلسفي يعد استكمالا وتعميقا للمشروع الفلسفي الهابرماسي، الذي مثل منعطفاً أساس في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت... حيث يعتبر هابرماس أول فيلسوف نقدي استطاع أن ينقل هذه النظرية من طور جديد من خلال براديجم التواصل الذي لم يكتف بفهم المجتمع من خلال علاقات الإنتاج».

من هذا المنطلق نشهد للفيلسوف "هابرماس" على حنكته الفلسفية التي كانت على وعي بأن المجتمع مع عصر الحداثة لقد انغمس في الأدوات مهرولاعلى النجاحات التقنية، والتكنولوجية، متناسيا أهم الخصائص التي دعا أن الفكر الغربي الحديث قائما عليها فتكلفت الفكرة كانت أضخم من تجسيدها على الواقع الاجتماعي، ولقد تمكن رواد

¹ : هيغل : المرجع نفسه ، ص 270

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

الجيل الأول للمدرسة فرانكفورت النقدية من تشخيص الأزمة وفضح تداعيات التأسيس ولكن عجزوا عن تقديم حلول واقعية تتناسب مع التشخيص.

«ربما يؤخذ عليها أنها حجرت عن تقديم بديل واقعي لإخراج الإنسان من وضعه الحالي وهذا على الرغم من أنهم كانوا يلحون باستمرار على ضرورة التغيير الشامل لما هو قائم»¹.

إن سبب أو معضلة الجيل الأول أنهم كانوا يجدون صعوبة عن التنزه عن التراث الماركسي الذي أثر فيهم تأثيراً كبيراً، وأهملوا التفكير في المجتمع ككيان يحمل ذوات عاقلة تحتاج إلى إعادة النظر في ماهيتها التي غيبتها الفكر الحديث، إن البديل نجده في الطرح الهابرماس الذي أحدث نقلة في التفكير من خلال محاولته نقل مجال واهتمام التفكير من الواقع الاقتصادي، إلى الواقع الاجتماعي التواصلي مشدداً على أن اللغة هي الوسيط الوحيد أو الأوحيد الذي يبني عليه الفعل التواصل داخل الفضاء العمومي، إن نموذج الفعل التواصلي لا يماثل الفعل والتواصل فاللغة هي وسيط تواصل يصلح للتفاهم بين أناس يرغبون في التواصل فالفعل التواصلي يحدد نوع التفاعلات التي تنسق بواسطة أفعال لغوية².

لقد تمكن الفيلسوف "هابرماس" من صياغة نظريته على حسب ما كان يتطلبه المجتمع فلقد أوجد بأن العقل التواصل الذي يقوم على البنية اللغوية، ضد العقل الأداتي الذي كان مفرغاً من التعاملات الاجتماعية الأخلاقية تمكن من تحديد سبل الاتفاق بين الذوات من خلال التفاهم، والخروج من دائرة الانغلاق إلى رحابة الفضاء المعيشي تحت شعاره الإتيقي "العيش معا" . وعلى إثر هذا العمل تمكن من توجيه المدرسة النقدية إلى التوجه الغير معهود.

¹: كمال بومنيير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسيل هونيث ، دار العلوم ناشرون ، لبنان ، ط1 ، 2010 ، ص 51 .

²: ابو النور حمدي ابو حسن ، يورجين هابرماس : الاخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، د ط ، 2012 ، ص 12 .

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديعم الاعتراف

«سرعان ما تحول إلى ناقد للنظرية النقدية ولجيلها الأول، محاولاً من جانبه إظهار نقاط الضعف في البنية

النظرية، لما نجد يقول: لم يكن ثمة نظرية نقديو ولكن هناك أشياء بدائية بسيطة لذلك»¹.

لقد كان البديل الواقعي قائماً على تحسين طريقة النقد في المدرسة النقدية، ومحاولة إعادة بناءها من جديد على حسب المقتضيات التي كانت مبرمجة لها منذ البداية للبحث في المجتمع وهذا ما قام به الفيلسوف "هابرماس" من خلال أنه قال المفكر محمد عبد السلام الأشهب قائلاً: « ظل فيها مدينا مكتسبات المنعطف اللساني أو اللغوي الذي لعب دوراً مهماً في تعميق فهمه للعقلانية التواصلية بوصفها عقلانية نقدية بديلة للعقلانية الأداةية أو الغائية»².

من خلال ما سبق نجد أن العقل التواصلية عند "هابرماس" أقامه على الدور المهم الذي تلعبه اللغة من خلال خلق التواصل، والتفاهم بين الذات، وتأسيس للعلاقات بين ذاتية، السؤال الذي يطرح نفسه: هل تمكن فعلاً "هابرماس" الفيلسوف التواصلية من خلال هذا المنعطف اللغوي القائم على التواصل من الانعتاق من العقل الأداةي وكل مخرجاته من هيمنة واستغلال؟

«إن نظرية هابرماس التي استندت إلى القواعد اللغوية والصورية لعملية التواصل الناجح قد تجاهلت ما يسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الاجتماعي... يرى هونيث أن ديناميات الاحتجاج لا يمكن تفسيرها بالتجربة المتعلقة بقواعد التفاهم اللغوي كما زعمها برماس وإنما بأشكال الإهانة والإساءة الأخلاقية المرتبطة بانتهاك مبادئ العدالة الاجتماعية»³.

إذن الفيلسوف "هونيث" لقد انتبه لمسألة جد مهمة على أن الفعل التواصلية بحد ذاته لا يمكن أن يتحقق من دون نزاع، أو صراع لأن مسألة الاعتراف تتعلق بمسألة التواصل وكلا هاذين النموذجين لا يمكن لها التحقق من

¹: ابو النور حمدي ابو حسن ، يورجين هابرماس: المرجع نفسه ، ص 43

²: محمد عبد السلام الأشهب : اخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهايرماس ، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2013 ، ص 21

³: كمال بومنيير : اكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف ، منتدى المعارف ، لبنان ، ط 1 ، 2015 ، ص 38

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

دون وعي بالتغيير ، والمطالبة برفع كما يسميه الفيلسوف " هونيث " بالظلم الاجتماعي (العنف- الاضطهاد -

التهميش-التعذيب- الاغتصاب...إلخ) ونطرح السؤال التالي : على أي أساس يقوم الاعتراف عند الفيلسوف

"أكسيل هونيث" بعدما لم يتمكن العقل التواصلي القائم على البنية اللغوية من تحقيق نجاعته ؟

إن الثورة التي أحدثها كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترנסن دنتالية" سنة 1996 الفيلسوف

الألماني "هوسرل" ، نفس الثورة التي عرفت مع كتاب "الصراع من أجل الاعتراف" للفيلسوف "هونيث" سنة 2013

، لأن فكرة التغيير أبلغ من فكرة لحظة الفهم، على الرغم من أن لحظة الفهم هي التي تشكل لحظة التغيير وحتى

التأسيس، هذا ف " مؤلفي ما نجده "هونيث" أنه غير من نمطية التفكير السائدة التي كانت في تعتقد أن المجتمع يمكن

أن يدرس ويعالج انطلاقا من الروابط الاجتماعية التواصلية البين ذاتية ، حين أن تحقيق هذه الروابط لا يمكن أن

يتحقق إلا نتيجة للصراعات ، والأزمات التي ناهضت بها الفئات، والأقليات التي تعايش بما نسميه الاختزال

الاجتماعي بذلك نجد كتاب "الصراع من أجل الاعتراف" كأرضية خصبة لتشخيص الأمراض الاجتماعية التي حلت

بالمجتمعات فإن "هونيث" تنبه لمجمل المقتضيات هذا الصراع وأنه لا يمكن أن يلغي إلا في شكل واحد، وهو الاعتراف

كمطلب أخلاقي.

«يرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة، والهيمنة

والظلم الاجتماعي، ومن تم يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم، وهذا يتم ضمن العلاقات الاجتماعية التداوتية، وهي

علاقات تتوقف كما يرى هونيث على تحقيق ثلاثة نماذج أو أشكال معيارية متميزة عن الاعتراف هي الحب

والقانون، التضامن».

الفرد جراء استبعاده وعدم تقديره كذات مختلفة وفي نفس الوقت فاعلة، يشير بذلك الفيلسوف "هونيث" إلى

ثلاثة أنواع أو نماذج من الاعتراف وهي كالاتي:

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

أ. الحب: يصرح "هونيث" فيما يخص هذا نوع الأول من أنواع الاعتراف في مؤلفه "الصراع من أجل الاعتراف" قائلا: « تنطوي علاقات الحب هنا على كل العلاقات الأيروسية، وعلاقات الصداقة والعلاقات العائلية تفترض وجود روابط عاطفية قوية بين عدد محدود من الأشخاص».

من هنا نجد "هونيث" يستلهم فهمه للحب من الفيلسوف "هيغل" ويؤكد أن الحب كنموذج من نماذج الاعتراف يقوم على ذلك الاعتراف المتبادل كعلاقة قائمة على الاحترام، والالتزام من جانب الطرفين، ويؤكد حرصا أننا لا نعني بالحب من جهة علاقة جنسية، بل الحب يمكن أن يكون على مستوى العائلة والأصدقاء.

« فإن التجربة التذاوتية للحب تسمح للفرد حسب هونيث بالشعور بما يسمى بـ الأمن العاطفي الذي يعترف من خلاله على قيمة أحاسيسه وعواطفه ومشاعره»¹.

إن الفيلسوف "هونيث" يشدد على علاقة الحب التي تجعل من الفرد ينمي تقديرا ذاتيا لذاته من خلال أن هنالك ذات أخرى تبني اعترافا، والتزاما من جهته كمشارك، وكطرف ضروري في أي علاقة مؤسسة على حب التبادل، وعليه يعتبر الحب أهم رابطة نفسية، واجتماعية يمكن الفرد من خلاله أن يدرك فيه وجوده أو قل قيمة وجوده.

ب. القانون: يعتبر القانون أحد مقومات الاعتراف وأهمها لأنه يبنى على قاعدة الحرية، والاحترام المتبادل والممنوح في مجتمع يقدر الحريات، ومؤسس على الاعتراف بالذوات كذوات تمتاز بحقوق، وفي نفس الوقت تحترم الواجبات، إذ يشير الفيلسوف "هونيث" قائلا في مؤلفه "الصراع من أجل الاعتراف" أنه « حين لا تمنح الحقوق الفردية بطريقة استبدادية لأعضاء بعض الجماعات الاجتماعية صاحبة وضع خاص بها، ولكن

¹: كمال بومنيير: " الحق في الاعتراف مدخل الى قراءة فلسفة أكسيل هونيث "، دار الخلدونية، الجزائر، دط، 2018، ص 99-100.

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

بطريقة مساواتية نظريا للناس بوصفهم كائنات حرة، حينها فقط تمنح هذه الحقوق الفرد أساسا موضوعا

يمكنه... أن يتعرف إلى نفسه معترفا به في قدرته على تكون حكم مستقل»¹.

إن مثل هذا الاعتراف القانوني لا يختلف عن الشكل الأول (الحب) لأنه يدعم الفرد ويحقق تقدير الذات وإحساسها بأن المجتمع ملزم أخلاقيا باحترام حقوقه، ككيان يشكل هذا المجتمع وفاعلا فيه وعكس ذلك أي عدم احترام الحقوق القانونية أي عدم الاعتراف بها يسبب انسلاخا قيمي للأنا فتصبح مغتربة وتشعر بعدم احترام وتقدير ذاتها فترهن أمام أمرين : أما الركون والرضا بالوضع القائم ويتحول الصراع الاجتماعي إلى صراع نفسي يؤدي لا محال إلى أمراض نفسية والتي تعكس بطبيعة الحال على الجانب العضوي، أو المطالبة بالحقوق عن طريق النزاع للحق المسلوب.

«من هنا فالارتباط ضروري بين الاعتراف القانوني واحترام للذات، لكن هذا ليس كل شيء من أجل إقامة علاقة دائمة مع أنفسهم، فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الإيجابي... بمعنى أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع».

إن الاحترام الاجتماعي الذي يوفره الاعتراف القانوني يمكن أن يخلق أفرادا متمسكين بحق الاعتراف كشرط من الشروط القانونية الأخلاقية، ولكن عدمه واستحالة تفعيل وتطبيق الاعتراف القانوني يمكن أن يجعل منهم أفرادا غير قابلين على التفاعل، والتضامن لكونهم مقصين من دائرة الاهتمام بحقوقهم كذوات من ضمن مجتمع واحد.

ج. التضامن : يمثل التضامن نوعا ثالثا من الاعتراف الذي يشدد على علاقة الأفراد فيما بينهم من ناحية التكافل التوافق على تأسيس ما يسمى بالتعاون الاجتماعي، والانتقال من الاعتراف القانوني إلى الاعتراف التداوتي لأن عدم الاعتراف التداوتي لا يمكن أن يحقق الاعتراف القانوني لأن الأول شرط لقيام الثاني.

¹ : أكسيل هيونيت : الصراع من اجل الاعتراف ، تر: جورج كورة ، المكتبة الشريفة ش م ل ، لبنان ، ط 1 ، 2015 ، ص 217

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

«يطلق على العلاقات من هذا النمط اسم علاقات التضامن، وذلك أنها تثير شعورا يطلق على العلاقات بالتسامح وحسب، بل تثير شعورا حقيقيا يوصى بالتعاطف مع خصوصية الشخص الآخر الفردية... باعتبارها عنصرا ثمينا في المجتمع»¹.

إن أي مجتمع يحترم خصوصية أفراده هو مجتمع يحترم بما يسمى بالفر دانية، ويؤسس على تقبل الاختلاف أيا كانت صورته بتعدد الثقافات أو الأفكار ، هذا الاختلاف يمكن أن يمهد لواقع تضامني بين أطراف مختلفين في الخصوصيات ومتضامين فيما يبدو أفضل لهم.

فالأنواع الثلاثة للاعتراف (الحب-القانون-التضامن) كما صورها هونيث "تمكن الأفراد من تحقيق هدف أبلغ وأسمى هو تقدير الذات واعتبار وجودها ضروري وحتمي في المجتمع (الحب)، وتتمتع بكامل الحقوق المادية "الاقتصادية" والأخلاقية(القانون)، والمشاركة بين الذوات من جهة الانتماء الاجتماعي والقدرة على بناء علاقات تداوتية مبنية على ثقافات متعددة ومحترمة لخصوصية الاختلاف (التضامن) هذا ما يطلق عليه بالاعتراف، السؤال الذي نطرحه بعد تناول أنواع الاعتراف. ما الذي يفسر غياب هذه النماذج الثلاث؟ سوف نقدم رؤية وليست جوابا على الطرح.

3. 2. نماذج عن الذل والازدرا الاجتماعي (عدم الاعتراف):

بحكم أن الإنسان كائن اجتماعي قد يثيره الغضب إن حدث مساس في ممتلكاته، أو حقوقه التي المادية ولكن قد ينتهك ويتأزم إن حدث مساس في قيمته الأخلاقية، لأن القيمة الخلقية هي التعرض وتحقق لك مكانا في الوجود، وانعدامها وعدم الاعتراف بها يمكن أن يسلب منك كل الحقوق بها الأخرى أيا كانت قيمتها لا تعادل قيمة احترام ذات والاعتراف « ترتبط تجربة الحرمان من الحقوق نمطيا مع فقدان احترامه لذاته أي مع العجز أن تعتبر الذات

¹: أكسيل هونيث : المصدر السابق ، ص 237

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

نفسها شريك تفاعل قادر على التعامل على قدم المساواة مع الأقران، إن حالة الاعتراف التي يحرم الذل الشخص منها هنا، هي الأخذ بالاعتبار المعرفي للمسؤولية الأخلاقية»¹.

من خلال ما سبق نجد أن الفيلسوف " هونيث " أكد أنه بتهميش الفرد، والإقلال من قيمته وقدرته على بناء والمشاركة في المجتمع سيجعل منه فردا مختزلا ذاتيا، يشعر بنقصان التقدير الذاتي أو عدمه وهذا ما يشكل صراعا بين الذات والمجتمع، ولكن هذا الصراع قبل أن يكون بين الذات والموضوع سيصبح نزاعا قائما بين الذات وذاتها عن التساؤل عن أسباب عدم التقدير.

فيشر " هونيث " من خلال كتابه "مجتمع الازدراء من أجل نظرية نقدية جديدة " عن ثلاثة أنواع من الازمراء « في شكل اعتداء الجسدي-إنكار الحق-الرفض الاجتماعي » ، فالمجتمع من خلال هذا المنظور ليس مطالبا فقط بالاعتراف بالحقوق، والملكيات بقدر ما أصبحت القضية أكثر خطرا فالمجتمعات المتحضرة الذي نشهدها اليوم تنادي بشعار واحد الاحترام باسم الإنسانية.

«على الرغم من مساوئ هذه التجربة، إلا أن لها جانبا إيجابيا يظهر في القدرة على المقاومة والنضال الذي لا يقتصر على حفظ أو تنمية المصلحة الاقتصادية وإنما يعمل من أجل تحقيق مسائل أخلاقية وثقافته كاستقلال والكرامة والاحترام والتقدير وتعتبر هذه النتيجة من أهم النتائج التي توصلت إليها الفلسفة الاجتماعية... تشدد على المنحى الأخلاقي والرمزي للعدل المتمثل في الاعتراف»

نجد أهمية الاعتراف بالذوات أكبر من أي أهمية أخرى، لأن مطلب الاعتراف هو مطلب لتحقيق العدل والشعور بالانتماء ولكن الفيلسوف " هونيث " نبه لأمر أكثر خطورة لأن النضال من أجل تحقيق الذات يمكن أن تنتصر الذات لذاتها، وتثبت وجودها وتفرض على المجتمع احترامها وتحمل مسؤولية الفعل، في مقابل هنالك ذات قاصرة هذا ما تحدث عنه في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" قائلا : «إن أشكال سوء المعاملة التي بواسطتها يصار

¹: أكسيل هونيث ، المصدر السابق ، ص 244

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

إلى سحب من الكائن البشري كل إمكانية باستخدام جسده استخداما حرا... تعذيبا أو اغتصابا لا تكمن في تحدث من ألم جسدي صرف، بل من كون هذا الألم قد ترافق لدى الضحية شعور بالخضوع دون مقاومة لإرادة ذات أخرى لدرجة تفقد معها هذه الضحية الإحساس بوجودها الواقعي الخاص¹.

هذا ما وضعه لنا الفيلسوف "هونيث" لأن إخضاع أي إنسان لمثل هذه الممارسات (التعذيب-الاغتصاب-العبودية) ستجعل منه شيئا ويمكن اعتبار هذا الذل على حسب مفهوم "هونيث" أخطر وأكبر معضلة تقوم عليها المجتمعات، فالفرد هنا يعايش ألما مع الجسم الذي يسكنه كذات فاقدة لكيانها ومضطرة للخضوع، لذلك الصراع بين الذات وذاتها يعتبر مرضا أكثر ما يعتبر صراعا هذا ما نقصده بالتشويء «فإنتشيؤ الإنسان معناه ضياع رفض أو إنكار الاعتراف»

من هذا المنطلق نستشهد أن التشويء مرتبط بعدم التحقيق أو الاعتراف، فالتشيؤ هو اعتبار أن الذات مثلها مثل الأشياء الأخرى التي تقابلها في العالم الخارجي إذ يضيف "قائلا في مؤلفه" التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف" واستنادا إلى لوكاش أكد في افتتاحية كتابه تاريخ الوعي الطبقي أن التشيؤ لا يعني شيئا آخر سوى تلك العلاقة القائمة بين الأشخاص والتي تتخذ طابعا شيئيا².

في من خلال هذا السند نجد أن التشيؤ يمكن اعتباره أنه تنزه عن المبادئ الأخلاقية المعاملات اليومية بين الأشخاص، ولكن في مقابل نجد مثلا الفيلسوف "لوكاش" لقد كان له رأيا آخر على غرار الفكرة التي كان يعني بها التشيؤ، على أساس أنه بعيدا عن المعايير الأخلاقية، والالتزام الأخلاقي كما نظر له العديد من الفلاسفة واعتبره أنه فقط إستراتيجية في الحياة لا غير.

¹: أكسيل هونيث : الصراع من اجل الاعتراف ، المصدر السابق ص 241

²: أكسيل هونيث ، التشيؤ في نظرية الاعتراف ، ترجمة : كمال بومنينر ، مؤسسة كنوز الرحمة لنشر والتوزيع ، د ب ، ط 1 ، 2012 ، ص 78

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

هذا ما نجده في كتابه " تاريخ الوعي الطبقي " مصرحا حول ظاهرة التشيؤ « إن جوهر البنية التجارية غالبا ما دلل عليه، أنه يرتكز على واقع أن رابطا، أو صلة بين الأشخاص يأخذ طابع شيء¹».

إن سبب هذا التشيؤ بدأ من خلال المعاملات الاقتصادية وقت التعنت الرأسمالي التي اعتبرت العمال كآلات، فأصبح الفرد يعامل تعامللا استهلاكيًا غايته الوحيدة الإنتاج، إن مفهوم التشيؤ الذي وصف من خلاله الممارسات بين الذوات لا ينفصل في ممارساته عن الاغتراب مادام المدلول يشير إلى انفصال الذات، واعتبارها شيئا مقابل ذات أخرى (التشيؤ)، أو اغتراب الذات عن ذاتها لتحل محل موضوع (الاغتراب). « يقر الاعتراف بعلاقة متبادلة مثالية بين الموضوعات التي يرى كل منها الآخر علما أنه متساو وكذلك منفصلا عنه... تمر الآن نظرية الاعتراف بنهضة حيث إن الفلاسفة الجدد مثل تشارلز تايلور، وأكسيلهونيث يجعلون منها محور الفلسفة الاجتماعية المعيارية التي تهدف إلى البرهنة على سياسات الأخلاق، نجد الفلاسفة على مر تاريخ الفلسفة حاولوا أن ينتشلوا الإنسان من ذلك الغبن الذي مارسه المجتمع على الأقليات، والفئات وذلك ما نجده عند الفيلسوف " هيغل " الذي سلط الضوء واتخذ من مفهوم الاغتراب كأفضل تشخيص للفكر الذي كان سائدا في ذلك العصر.

مرورا بـ "كارل ماركس " الذي دافع عن الطبقة البروليتاريا وحاول أن يدعمها مستندا إلى فكرة مفادها أن الطبقة الإنتاجية هي قوة المجتمع والتي يسميها " كارل ماركس " بالبنية التحتية إلى فيلسوفنا فيلسوف الاعتراف "أكسيلهونيث " الذي فتح مجالا للنقاش أبعد من حلقة التواصل، فبالنسبة له أن المجتمع قائم على الصراع مثله مثل "هيغل" ولا يمكن أن نختزل التوافق بين الذوات في شكل تواصل اتفاقي، لأن هنالك صراع قائم فالاعتراف شكل من أشكال التواصل ولكنه " لا يمكن أن أتواصل معك وأنت لا تعترف بي ".

لهذا اتجه "هونيث" في مشروعه إلى ملامسة مشاكل الفرد داخل المجتمع كالاحتقار، الظلم، التشيؤ، الاغتراب وهذا ما أسماه هوكهايمر، وأدورنو، وماركيز بالأمراض الاجتماعية¹.

¹: جورج لوكاش : التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة : حنا الشاعر ، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان . ط 2 ، 1982 ، ص 80

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

من هذا المنطلق لقد عمد "هونيث" على دراسة البنية الاجتماعية الثقافية التي تقوم على صراع تحقيق الذات وهذا ما أسماه الفيلسوف بالاحتقار أو الازمدراء الذي أصبح واقعا تقوم عليه المجتمعات ولعل مسألة الصراع هي ليست مسألة جديدة ولكنها منذ ظهور المجتمعات الإنسانية.

«إن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار هو الصراع الاجتماعي ها بكل

تأكيد، وذلك لأن مختلف أشكال الازمدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلال الأفراد الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة»².

لقد حاول الفيلسوف "هونيث" تشخيص سبب الصراعات، أو النزاعات التي يقوم بها الأفراد في المجتمع والتي من خلالها عملت المطالبة بالاعتراف بالحقوق أو كأفراد من هذا المجتمع فاعلين، وكل سبب من التهميش يجعل من الفرد يفكر بأنه عالية على المجتمع، وأن وجوده وعدمه لا يختلفان وهذه الرؤية هي رؤية أخلاقية لأن الازدراء على حسب "هونيث" في سببه عدم اعتماد المجتمع على فكرة المسؤولية الأخلاقية، وذلك من حيث المساواة بين الأفراد الممتلكات، وكذا في الاحترام الذي يعد أهم خاصية في الاعتراف وهذا ما يقصده الفيلسوف "هونيث" بتطبيق العدالة الاجتماعية.

3.3. براديجم الاعتراف نحو تأسيس العدالة الاجتماعية:

إن مفهوم العدالة مرتبط بمفهوم الاعتراف، لأن العدالة لا يمكن أن تدرس منفصلة عن الحق، ونجد مفهوم العدالة كان له نصيبا من الدراسات الفلسفية في فلسفة الأخلاق والسياسة، ولكل مجال صور هذا المفهوم على حسب مقتضياته وتطلعاته على ما نعينه بالعدالة، لكن الفلسفة الاجتماعية اهتمت بمسألة العدالة في إطار شامل لا ينفصل الاجتماعي عن الثقافي ولا السياسي عن الأخلاقي والاقتصادي، فبالنسبة إلى هذه الفلسفة الاجتماعية أنه

¹: عيدوني نعيمة : من مسألة التحرر إلى أخلقة الاعتراف بالآخر أكسيل هونيث أمؤذجا ، مجلة متون ، سعيدة . م 8 ، عدد 4 ، جانفي 2017 ، ص 63

²: كمال بومنيير : قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ، المرجع السابق ، ص 109 .

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

عندما يتحقق العدل فيمكن القول أن هذا المجتمع يحترم الحريات، والثقافات، ويؤسس للاختلافات العرقية والثقافية... إلخ.

نجد الفيلسوف " هونيث " من خلال طرحه لمفهوم العدالة ركز اهتمامه على دراسة كل أشكال الظلم الاجتماعي بيد أن التجريح، والذل الأخلاقي الذي مثله بالازدراء يحيل إلى عدم الاعتراف، ولتحقيق العدالة كان لابد من التطرق أولاً إلى نقد كل أشكال الهيمنة والدونية كما عرج عليها في مؤلفه "الصراع من أجل الاعتراف"، «الفلسفة الاجتماعية لقد تولت مهمة محددة تمثلت في التفكير في تطورات المشكلة في الوقت الحالي... والفلسفة الاجتماعية تختلف عن الفلسفة السياسية، وعن الفلسفة الأخلاقية، من خلال نظرياتها المحددة على شروط الحياة الاجتماعية الناجحة والاهتمام بتطورات الأمراض الاجتماعية¹».

بالنسبة "هونيث" لتحقيق العدالة في الجانب السياسي عليها أن تتوافق مع شروط الاعتراف التي تظهر مشروعيتها من خلال « المبادئ الأساسية الثلاثة أي الحب والمساواة والإسهام في الحياة الاجتماعية هي التي تحدد معنى العدالة الاجتماعية اليوم² ».

نطلق "هونيث" من فهمه للعدالة على إمكانية تطبيق أشكال الاعتراف (الحب-القانون-التضامن) فبالنسبة له أن الأخلاق السياسية تقوم عليها ولا يمكنها أن تحدث عن أخلاق للمجتمع منفصلة عن هذه الأشكال الأساسية، زيد على ذلك يؤكد "هونيث" على ضرورة وحتمية بناء علاقات اجتماعية مبنية على الاعتراف البين ذاتي، لأن العدالة الاجتماعية ما هي إلا تطبيقاً للمساواة والتي نعني بها التقدير الاجتماعي.

من خلال ما سبق نجد أن الفيلسوف "هونيث" وقع في نفس النقد الذي وجهه للفيلسوف "هابرماس" من جهة أن هذا الأخير لقد اختزل العلاقات الاجتماعية في حيز التواصل اللغوي متناسياً أن المجتمع أكبر من بنية لغوية

¹ :Axel honneth : la société du mépris ver une nouvelle théorie critique , op cit , p 29

² : كمال بومنير : أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف، المرجع السابق ، ص 103

الفصل الثاني: الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديجم الاعتراف

تدرس العلاقات الاجتماعية، فنجد بذلك "هونيث" لم يسلم من النقد من جهة أن فكرة الاعتراف قام بحصرها في دائرة المعالجة الاجتماعية الأخلاقية للروابط الاجتماعية، وكشف عن الصراعات والتناقضات التي تشكلها من الظلم والهيمنة.

لكن أعيب على "هونيث" من طرف الفيلسوفة "نانسي فريزر" أنه اختزل الصراع من أجل الاعتراف في دراسته للعلاقات الاجتماعية، متناسيا الصراعات الحادثة في المجال الاقتصادي الذي دعمته "نانسي فريزر" وحاولت الانطلاق من فكرة الاعتراف وجعلها أكثر شمولية من التفكير في الفرد إلى التفكير على المستوى الكلي، بالإضافة على أنها رفعت نظرية الاعتراف إلى مستوى أعلى، وطالبت بإعادة التوزيع، وإعادة النظر في النظام الاقتصادي وما حاله من الظلم الاقتصادي، فبالنسبة لها أن الأولوية في الاعتراف في المجال الاقتصادي ، ولكن ليس بدراسة سيكولوجية كما قدم "هونيث".

خلاصة الفصل الثاني

إذن مسألة الاعتراف هي مسألة إتيقية، وقد عنيت باهتمام العديد من الفلاسفة واستقطبت اهتمامهم، وحركت سبل التفكير فكل من الفلاسفة قد قدم رؤية فلسفية للاعتراف في مجاله الخاص (الاجتماعي-السياسي-الثقافي-الأخلاقي)، حيث استهدف ريكور في مشروعه الاتيقي الذي يحمل رسالة نبيلة في الإنسانية، تعلم الذوات كيف تعيش و كيف تتعايش مع غيرها في خضم تعددية ثقافية تفتح على أفق جماليات العيش المشترك وفق أسس إتيقية محكمة، تضمن سلامة العلاقة بين الأنا و الآخر في رهان العصر، كما أن براديجم الاعتراف الذي حاول هونيث تأسيسه كان متجها نحو ما نسميه بتحقيق العدالة الاجتماعية على قدم المساواة بين كل الأفراد في المجتمع الواحد، فقد أقامه على أساس أخلاقي، ويمكن كذلك التصريح بأن "هونيثتمكن من تشخيص الأمراض الاجتماعية المتجذرة في المجتمع، وحاول تقديم حلول تمكنه من تحقيق هدف واحد ألا وهو التقدير الذاتي الذي اختزل مع أشكال الظلم الاجتماعيالهيمنة-الاحتقار-التعذيب-الاغتصاب-الذل-التجريح الأخلاقي.

الفصل الثاني :الخطاب الاتيقي المعاصر من خلال براديعم الاعتراف

إن هذه الأشكال التي عملت على تغييب الفرد، وذوبانه وجعلته يعيش في حيز التشيؤ ، من خلال ذلك عرض لنا "هونيث" أشكال الاعتراف الثلاثة(الحب-القانون-التضامن)التي من خلالها يمكن تحقيق بما يسمى التقدير الذاتي.

الفصل الثالث

الخطاب الإتيقي المعاصر من التنظير

إلى الممارسة (البراكسيس)

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

تمهيد

يمكن أن تتحول تلك الرؤى الإيتيقية من تنظير فلسفي إلى ممارسة سلوكية وفق ما يعرف بالبراكسيس أي كمنظية أخلاقية يمكن أجزأها إلى ممارسات، أي الفلسفة التي تنتج نظريات وسلوكات ومهارات معينة، لتصبح أسلوبا للتواصل مع العالم والآخرين ، والأجراً الخطاب الإيتيقي تعني إنزال الفلسفة من عليائها أي من الكوجيتو والذاتية ليؤدي وظيفة إيتيقية، تصلح الكينونة والعقل وتعلم الناس وتنمي قدراتهم وتحقق التفاهم والثقاف بينهم على اختلاف أيديولوجياتهم، وتجاوز التبعة التشاؤمية التي بعث بها صراع الأنا والغير، وفي ظل الثورة التكنولوجية الهائلة التي أزلت الحدود ولامست الثقافات المختلفة فيما بينها.

لقد استعملت المفكرة الألمانية "حنة أرتدت (1906-1975)" مصطلح البراكسيس حينما دعت إلى توجيه الفلسفة إلى الحياة اليومية والابتعاد عن التجريد الذي هو سبب بؤس الفلسفة، لذا ترى حنة أرتدت أن تطبيق البراكسيس هو أسمى أشكال الحياة العملية، وتدعو أن يشتغل 1961 أو 1983 الفيلسوف بالسياسة اليومية لبناء المعنى وتطبيق الفعلي لأفكاره، كما سنبين أثر الغيرية وإيتيقا التعايش في المجتمعات الغربية المعاصرة في ظل تحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

1. المبحث الأول :الإيتيقا الغيرية و التعايش من التنظير إلى الممارسة (البراكسيس)

لقد كانت الدعوة إلى البراكسيس شعار العديد من الفلاسفة الذين اشتغلوا في حقل الإيتيقا، خاصة "إيمانويل ليفيناس" و "أوغيست تشكوفسكي" وهو أحد الهيكلين الجدد وكان الهدف هو تجاوز التمحوور حول خطاب الذات وإبراز مسؤولية الغير في وجود الأنا والحفاظ على كينونتها الأمر الذي يتطلب بناء علاقة تفاهم وتعايش بين الذات والغير، ليصح البراكسيس عملا موجها نحو تغيير المجتمع ضمن فلسفة التداوت لأجل خلق إنسانية متنوعة الثقافات متفتحة على الاختلاف، وذلك ببلورة قيم التسامح والتضامن والمسؤولية المشتركة بين ألسنا

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

والغير وكلاهما شرطا أساسيا لبقاء الإنسانية. وذلك بتحويل تلك المبادئ إلى إجراءات من خلال الاشتغال في ميادين أهمها التربية.

لذا ينبغي التفكير في الإجراءات التي يمكنها أن تنشئ الجيل الذي يحافظ على ثقافته ويتعايش مع ثقافة غيره، في إطار الاحترام والتفاهم والمنفعة، أو ما يسمى مواطن المستقبل، فانتقال البشر إلى وضع جديد ليتمكنوا من صياغة علاقاتهم الاجتماعية والثقافية لا يكون إلا بتربية تحقق أقصى قدر من الملكات المرتبطة بتلك المبادئ والقيم الأخلاقية المنشودة، على أن يكون فلاسفة التربية حذرين من خلق تصورات جديدة سياسية واقتصادية أو دينية تؤدي إلى الجمود والسيطرة، فالمهمة على الرغم من ضرورتها إلا أنها في غاية الدقة.

1.1. التربية لترسيخ ثقافة التعايش:

إن تربية المواطن في زمن العولمة الجديدة تأخذ بعين الاعتبار التقارب الحاصل والتلامس المفروض بين الثقافات المختلفة، تربية تقوم على تقدير الآخرين والاعتراف بهم، وحسبنا هنا أن نتأمل قول بول ريكور إذ يقول: (أن تكون إنسانا هو أن تكون لك القدرة على الانتقال إلى مركز آخر من المواقف)¹ تلك القدرة تعني فهم ما هو إنساني وتفهم الدلالات التي يعطيها الآخر في العالم والمرتبطة بدوافع وأهداف وجوده وأفعاله، وتقتضي تلك القدرة القبول بتفكير الغير حتى وإن خالف تفكيري وبدا غير متجانس، ففي هذا العالم المعولم كل تفكير مهما بدا منه يعتبر تجربة عقلية حيوية تتغير بحسب الزمان والمكان.

فهم التربية بهذا الفهم ضرورة لدحض الكثير من النزاعات المرتبطة بالثقافة المنغلقة التي كثيرا ما تأتي أهدافها بصورة ضمنية أو صريحة مناقضة لقيم حقوق الإنسان، هاته الأخيرة أي حقوق الإنسان أضحت الأرضية المتينة التي تتأسس عليها إرادة العيش معا في كنف التفاهم والكرامة والمساواة والعدالة والسلام في عالم يخضع لقيم مختلفة فرضتها

¹:Ricœur P1961 , " civilisation universelle et cultures nationales" insprit n°10 p 57

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

العولمة، كما أن التفاعل بين المجتمعات لا يعني بالضرورة الانسجام الاجتماعي أو المساواة فالمجتمعات ليست على مستوى واحد في الثقافة والمعرفة والتقدم وبالتالي سيتحول ذلك التفاعل إلى هيمنة وصراع وعنق، لذا ينبغي البحث وبصورة مستعجلة في ثقافة العيش معا التي تقوم على التسامح والتعاون والسلم، حتى يمكننا أن نرفع ما يمكن أن يؤول إلى العنف والصراع والغزو والهيمنة.

يمكن أن تبلور الأهداف التي تنطوي عليها كل فلسفة تربوية تهدف إلى بناء مواطني الغد برؤية أخلاقية تثاقفية، وذلك بوضع طرق ومناهج تعليمية تضع المتعلم في صلبها والسعي إلى خلق المهارات الواجبة والسلوكيات الضرورية في كل مواطن تستهدف التعامل مع المنافسة العالمية تقوم مناهجها على التفاعل مع المتغيرات الحاصلة، حتى تتمكن من تقديم المعارف والمعلومات حسب الحاجة والدور والمرحلة وبصورة دائمة ، بما يمكنها أن تمتح في إطار التفاعل المفروض قيم التفاهم والتسامح واحترام حقوق الإنسان وتجعل لها وجودا حقيقيا، ويتطلب الأمر جهودا كبيرة تتميز بالتنوع لأن ثقافة التعايش والتسامح التي تحد من العنف والرفض والإقصاء بين البشر تفضي إلى حياة مشتركة يغلب عليها التلاقي والتماهي بين الثقافات والتي بفضلها يمكن تحسين العلاقات الاجتماعية وتوفير مزيدا من العدالة.

ففي كل مجتمع من خلال خصوصياته الثقافية وسياقه التاريخي توجد صور القيم المعبرة عن ثقافة التعايش يمكن استخلاصها والعمل على تنميتها بطرق تربوية يراعى فيها الشروط الاجتماعية والثقافية الخاصة بكل مجتمع تترجمها وتحولها إلى ممارسات لتشكّل جزءا رئيسيا في ذواتهم وثقافتهم، وتظهر في سلوكيات وصور معبرة عن التعايش السلمي، وتجعلها ذات حركية تنتقل من جيل إلى جيل، ذلك الذي تتطلبه ثقافة العيش اليوم في زمن العولمة والتنوع الثقافي.

إن التربية بروح إيثيقية وبأهداف تثاقفية للتعايش المشترك، تتبلور حول موت المعلم، والتي تعني انتفاء سلطته على تلاميذه وطلابه وذلك ما تتطلبه التربية في ظل مجتمع القرية مجتمع المعلوماتية، فلم يعد مطلوبا من المعلم إذن أن

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

يسط النظريات التي تمنح العلم مشروعيتها لأن قدرتها على الأداء في إثبات المشروعية أصبحت معدومة وطالما أن المعرفة أصبحت مخزنة في بنوك المعلومات، فإن مهمة التعليم تصبح تدريب المتعلمين على استرجاعها بأنفسهم فقط¹ لتكون غاية التعليم في تكوين المتعلم على الغيرية والاعتراف مع تقوية مفاهيم النقد والتدبر والتأويل، فهي طرق التعايش والتلاقي مع الغير، ذلك الذي اتجهت إليه المعاهد التربوية في الولايات المتحدة الأمريكية والدول المتقدمة وعملت على توفير الخبرات الميدانية التي تمكن المتعلمين من العمل بصورة واقعية كنشيطين من أجل تكوين مجتمع يتصف بقيم العدل والحرية والديمقراطية، بالإضافة إلى وضع معايير يتم بها الحكم على الأنشطة التدريبية.

لأجل ذلك، بات لزاما على القائمين على التربية في بلادنا اليوم، أن يكونوا مطلعين على ما وصلت إليه الأنظمة التعليمية في البلدان المتطورة من جهة، ومدركين للتحويلات التي أحدثتها العولمة وعصر المعلوماتية من جهة أخرى، وأن يضعوا في حسابهم أن الغاية من التعليم لم تعد كما كانت عليه في القرن الماضي، بل أضحت تتبلور في خلق ثقافة التعايش مع كل الثقافات، تلك الثقافة التي تعني القيم والسلوك وطرق الحياة التي ترفض الصراع وتنبذ العنف وتسعى لعلاج بالرجوع إلى جذوره الأصلية، وتبسط أسلوب الحوار والتفاهبين الأفراد والجماعات والأمم.

بات أمر بناء المواطنة الكونية اليوم مرتبطا بتنمية ثقافة الغيرية واحترام الآخر والإيمان بالتنوع وكسر كل أشكال الجمود والتعصب التي لا تولد إلا عنفا وكرهية لذا يجب أن تتحول القيم التربوية الجديدة إلى ما يمكن أن نسميه بالممارسة الثقافية التي تضمن المواطنة العالمية، فتتحول الثقافة إلى ممارسات وتعبيرات ومعارف ومؤهلات يعترف بها المجتمع لتشكل جزءا من هويته وتراثه الثقافي ممارسات ثقافية تسير نحو احترام قيم التعايش والسلم وتأخذ طبيعة حركية حيث تتوارثها الأجيال وتنتقل من مرحلة إلى أخرى وبين المجتمعات على اختلافها وتنوعها وهي في تحد مستمر مادامت قائمة على التواصل والتنوع والتطور.

¹: نشار وعمار : قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة ، دار المصرية اللبنانية ، د ت ، 137

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

حتى تحقق ذلك، يجب تغيير أهداف التربية المعدة سلفا في الكثير من المجالات والتي لا تتناسب والحركة المعرفية والثقافية الحاصلة اليوم، وأن تعاد بناء استراتيجيات تربوية لها تأثير نحو تحقيق قيم التعايش والاحترام وكذا السلم والعدل في المجتمع، لا تختلف تلك الأهداف على ما يتم التخطيط له في سبيل محاربة الفقر وتنمية الاقتصاد¹ ويتحقق بالتغيير الاجتماعي الشامل بحيث يضمن المحافظة على الكثير من خصوصيات الحياة الراهنة ويسمح للأجيال القادمة بتكوين حياتها وتشكيلها على نحو أفضل، لذا فهي تهدف لجعل الأفراد قادرين على خلق محيط يراعي البيئة ويحافظ عليها ويضمن التطور الاقتصادي والعدالة الاجتماعية ويبسط الأمن ويكرس قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وبناء ثقافة التعايش مع الآخرين.

هكذا تكون الجرأة المنظور الإتيقي بالتربية لأجل بناء مواطني المستقبل تمثل تحديا حقيقيا للفلاسفة والمربين في ظل التحديات التي تفرضها العولمة بكل أبعادها وخاصة الثقافية والاجتماعية، فالتربية في أخلاقية الأهداف لأنها قبل كل شيء هي فلسفة للمجتمع على اعتبار أنها تأخذ بالتربية في سبيل الحفاظ على روح المجتمع وتجديد معاملة وحمله على التطور والتقدم².

1. 2. تعليم الغيرية ومواجهة العنف:

إن تحقيق أي هدف تربوي يقتضي وجود ثلاث جهات أساسية فاعلة تسهم في إنجاح الإصلاحات التربوية ذلك ما أشار إليه تقرير جاك ديلور عن وضع التربية في القرن 21 وأشار إلى تلك الجهات والمتمثلة في المجتمع المحلي السلطات العامة للمجتمع الدولي.

هذه الجهات الثلاثة تكون في تفاعل وترابط وظيفيين حتى تتحقق أهداف التربية الجديدة، تربية موجهة إلى خلق مجتمع المعرفة يؤمن بقيم السلم، وقد دعا المفكر والأديب المصري طه حسين مطلع القرن الماضي إلى ضرورة

¹: عبد العزيز عبد الله السنبل : التربية والتعليم في الوطن العربي على مشارف القرن 21 ، المركز العربي للتعليم والتنمية ، دار المريخ للنشر ، ص 358

²: عبد الراضي ابراهيم محمد عبد الرحمن : دراسات في فلسفة التربية المعاصرة ، ط 1 ، دار الفكر العربي ، ص 24

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

التفاعل بين المجتمعات في سبيل نهضة المجتمع العربي، وحسبنا أن نتأمل قوله (قبل التساؤل حول التربية ودورها في بناء المستقبل يجب التفكير في هذا السؤال أين يذهب العالم؟) وفي هذا التساؤل دعوة ضمنية للاستفادة بما أنتجته الثقافة الغربية والأخذ بالقيم المرتبطة بالحرية والديمقراطية علما اعتبار أن هناك عناصر مشتركة تشكل الهوية المتوسطة، وانتهى إلى أن العقل العربي والعقل المصري على وجه الخصوص، منذ عصوره الأولى يتفاعل مع شعوب البحر الأبيض المتوسط ويتأثر بها، ولهذا لا يفهم أن هناك فرقا بين العقل المصري والأوروبي، وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها¹، ويذكر "طه حسين" التعليم الذي أقيم صرحه في السنوات الأولى من القرن العشرين على النحو الأوروبي الخالص، فإذا كانت عقول آبائنا وأجدادنا شرقية، فإننا وضعنا في رؤوس أبنائنا عقولا أوروبية في مذاهب تفكيرها وحكمها الأشياء، فإذا أبطأنا في نقل ما عند الآخرين من قيم سياسية وعلمية وتربوية، فإن ذلك يقلل الفرص في بناء ثقافة التعايش والتقارب بين الشعوب، ويبقي على الذاتية والخوف من الآخر تلك الصفات التي عرقلت التقارب وولدت الكراهية والعنف بين بني البشر، لذا يجب مباشرة الإصلاح في التربية، إصلاح يعزز في الفرد خصوصياته الثقافية ويحمسه للاطلاع على ثقافات غيره حتى يستفيد منها في علاقة مبنية على الاحترام والاعتراف والتعاون بما يدفع إلى التعايش لا على الهيمنة والسيطرة والانغلاق والتاريخ اظهر أن الانغلاق والجمود، وكذا الهيمنة والسيطرة لكل منها جزءا من المسؤولية في العنف الذي عرفته البشرية.

إن بناء مواطني المستقبل يقتضي أن تقوم التربية على تنمية ثقافة التعايش بين الشعوب، فقيم الحداثة التي أفضت إلى حالة من الذاتية جعلت كل مجتمع يقف أصما في وجه ثقافة غيره متقوقعا حول خصوصيته، فخلقت الكثير من التجاذبات في مفاهيم الهوية والتراث وأنبا بصدام بين الثقافات المختلفة، فالحداثة حررت الفرد في حريته السياسية، لكنها وضعت قوانين معقدة تنطوي على الإقصاء، وقد بدأ ذلك ينكشف جليا عند دخولنا مرحلة جديدة

¹: سعيد اسماعيل علي: الفكر التربوي العربي الحديث، عالم المعرفة، سلسلة الكتب الثقافية الشهرية يصدرها المجلس الوطني الثقافي للفنون والاداب، الكويت، العدد 113، ص

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

من التواصل بين المجتمعات فولوج الفضاء الاجتماعي حيث التلامس بين الخصوصيات و الفردانية كشف زيف الديمقراطية الحديث.

هذا الذي ينبغي أن تراعيه التوجهات التربوية الجديدة، تراعي المتغيرات والمستجدات حتى لا يحدث الخلل ويغيب التوازن بين ما يتلقاه المتعلم وما يعيشه يجب توظيف الوسائل التكنولوجية المتاحة في صناعة المناهج التعليمية عندها يتحقق التعلم ويصير الفرد متشعبا بقيم الاعتراف بالغير وبالتنوع، فذلك هو أساس التربية التي يمكنها أن تصنع قيم التعايش مع الغير.

إن مشاركة كل إنسان في القيم السامية الهادفة إلى التقارب والتعايش السلمي تقتضي ألا تكون هناك ذاتية على النمط التقليدي كالذي عرفته أغلب المجتمعات دون استثناء، فحتى الحضارة الغربية كرسست نظرية الذات وإلا كيف نفسر الثورات الابستمولوجية في المعرفة والثورات في السياسة وغيرها فالعنف هو وليد الذاتية يهدد حياة الإنسان بالحرب، لذا يجب النأي عن فخ الذاتية، وترسيخ قيمة الاعتراف بالغير، وذلك بتحديث المناهج التعليمية وفق ما تقره القراءة الموضوعية والعلمية لجميع الخصوصيات الثقافية والدينية، حتى يتم استخلاص فضاء للحرية وتقبل الغير وتتماشى مع ما تفرضه العولمة الجديدة¹.

هذا هو الطريق لتخفيض العنف بين البشر، وتعليم السلم في إطار ثقافي وسياسي ومدني، تعليم يبدأ من الطفولة ويتواصل إلى بقية المراحل المتتالية، حتى يكون التعليم منسجما مع مشكلات الحياة الراهنة، فالمناهج التربوية إذا اتخذت من المشكلات التي تواجه الإنسانية جزءا من موضوعاتها، كان التعليم ناجحا.

إن التربية التي تكسر الجمود وتنبد الذاتية وتدعو إلى الاعتراف بالغير هي تربية غيرية، تجعل من قيم السلم والتعايش غايتها، وتنطلق من استعداد الإنسان من حيث المبدأ للتعايش والسلم مع غيره مهما كان الاختلاف

¹ : bensalah ,k,hrsg 2002 , **guidelines for education in situations**, of emergency and crisis P43

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

بينهما، وتهدف إلى بناء الوعي في المتعلم فيصبح يميل تلقائيا إلى التعايش، فالتربية بهذا تتصدى للتصورات المركزية التي تقود إلى الظلم والعنف، وذلك بالوقوف على الشروط المفترزة للعنف وسعيها لتحقيق العدالة الاجتماعية.

هي التربية إذن تعالج قضايا مرتبطة بالغيرية والعنف والعدالة الاجتماعية والتنوع الثقافي وكذا بالتنمية المستدامة فتحلل العنف لتقف على مسبباته وتحتله من أصوله، وتستعين بالتجارب التربوية الأخرى، وتكون رؤية مشتركة حتى يتم تحديد صور العنف المنبوذة وقيم التسامح المتوخاة، وتصبح تلك المبادئ والقيم قاسم مشترك يربط بين الثقافات وبالتالي يمكنها فعلا أن ترسخ الثقافة العيش بين الشعوب في سلام، وتوحد القيم التي تضمن التعايش.

تربية العيش في سلام تحتاج إلى أنماط معينة يمكنها تستطيع من خلالها تشجيع مسارات التعليم المتحررة من العنف، لذلك فهي تتضمن قبل كل شيء أشكال تعليم تسمح بالمساهمة والمبادرة الشخصية.

في هذه المسارات تقع مسؤولية المبادرة على المربين، إذ ينبغي تشجيعهم على بناء تصورات جديدة ومفيدة يمكنهم من تنمية الوعي لدى المتعلمين هذا الوعي يضمن في نفس الوقت توجه مستقبلي في النظر إلى المشاكل.

إن تربية العيش في سلام مع الغير ونبذ العنف والكراهية هي التي تضمن تحقيق المواطنة الكونية، فهي تسعى لتحقيق أهداف تربوية كترية المواطنة وتربية التنمية وغيرها، فهي موجهة إلى الأفراد أو الجماعات، ويمكنها أن تؤثر في وعيهم فتحدث فيه تغييرات ثابتة وبالنسبة إلى تنمية ثقافة العيش في سلام فإنها تكتمل بتطبيقاتها العملية ذات الصلة بقيم التسامح والتعاون والتآخي التي يمكنها أن تكون ثقافة العيش معا في سلام.

1. 3. التربية على التنوع الثقافي والفهم الحقيقي لرسالة الأديان:

ينبغي الانتباه إلى أن الاختلاف بين الثقافات الذي كان يصنع في الكثير من الحالات التعصب الأمر الذي قد ينتهي إلى العنف، ذاك الطابع الذي كان غالبا على الكثير من المجتمعات في القرون الماضية حيث كانت الثقافة المحلية يمكنها أن تقاوم الثقافات الأخرى بوضع الحواجز والموانع لولوجها فتحافظ على خصوصياته من الغزو الثقافي

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

أما اليوم وفي هذا العالم المعولم والقرية الواحدة أضحي لا مانع ولا حاجز يمنع التلامس بين الثقافات المختلفة، لذا يجب أن تكون التربية اليوم معدة لتنمية المتعلمين على التعايش مع الثقافات المختلفة فالتربية المعدة لتعامل سلمي مع التنوع الثقافي تربية سليمة وضامنة لتنشئة اجتماعية متماهية وقيم العصر في ظل حتمية التلاقي بين الثقافات المتنوعة يمكن أن تميز في علاقة الثقافة بالعوامة بين توجهين، فأما التوجه الأول فيهدف إلى التوحيد بين الثقافات وفي حين يؤكد التوجه الثاني على الحفاظ على التنوع والاختلاف في التطورات العضوية والثقافية وكذلك في ضرورة الفرق والغيرية وعدم إمكانية تجنّبهما، هكذا تتحقق من جهة مسارات التصالح في المجتمع العالمي وجهات العالم المختلفة والأمم والثقافات المحلية، من خلال التقارب التجاري والتكنولوجي والسياسي، لكن من جهة أخرى تتحرك مقاومة هذا التطور والتقارب فتتنامى الحاجة لحماية التنوع في الثقافات والاختلاف الثقافي، ذلك أن الإنسانية رأت في اختفاء الكثير من الثقافات ينذر باختفاء للتنوع بين الثقافات القائمة، لذا وجد المتحدثون على حماية التنوع الثقافي ووجد معارضيه، وهذه الاختلافات تبقى على الدوام¹.

حصار العوامة فرض تغيير النظر إلى الثقافة كما لو كانت قالباً جامداً أو ماهية ثابتة بل يجب التعامل معها باعتبارها مخزوناً متجدداً من المعارف والقيم والتوجهات، يمكن للفرد أن يتمتع بحريته على الاختيار حتى داخل هذه الثقافة² وبالتالي فإن الوصول إلى التحرر الثقافي ليس قضية معطاة وإنما قضية تستند إلى برنامج تعليمي يحدد الأولويات والاستراتيجية الضرورية لتحقيق مناخ ملائم يسمح بإمكانية التطور الثقافي والتحرر العقلي برنامج تعليمي يتضمن الحقوق الديمقراطية وتتيح للجميع المساهمة في تسيير المصالح، حينها يمكن الحديث عن التطور والإبداع الثقافيين.

¹: bensalah ,k,hrsg 2002 , **guidelines for education in situations**, of emergency and crisis P33

²: www. Arab.renwal2002g.com

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

إن نجاح التطور والإبداع داخل كل مجتمع مرهون بالاستفادة من تجارب الآخرين ومن ثقافتهم، على ألا يتم رفض الثقافة الأخرى لغرابتها، بل يجب عيش الغرابة فكثيرا ما يتفاجئ المرء بأحاسيس غريبة وحتى أفعاله فهذه الأحاسيس يمكن أن تسهم في الرفع من حب الاطلاع على الثقافات الأخرى، ويجعل ملامستها مرنا.

في تلك التجربة التي يمكن أن تعيشها الذات أي عدم الاستغراب مما هو غريب أو التعايش مع الغرابة تتبادل الطرق التربوية وتتلامس فتنشأ طرقا كثيرة لفهم الآخر والتعامل معه، وتنمية الاحساس به وإثراء الحياة وبالتالي عدم الخوف مما هو مجهول والقدرة على التعايش معه بصور مفيدة، فالتربية بهذا التصور تقتضي تطوير الثقافة وتكوين المواطن وفق نموذج جديد ليس بتقليد ولا بتأصيل بل بالانسجام والجمع، ذاك الذي تبهنا إليه أيضا يورغن هابرماس فيما يعرف بازدهار التعددية الثقافية تجمع الكثير من الثقافات المختلفة والتأثير المتنامي للمرجعيات العالمية في مجال حقوق الأفراد

لكن لا ينبغي أن نغفل دور الأديان التوحيدية الإسلام والمسيحية واليهودية فيما تدعو إليه من رسائل ينبغي الوقوف على حقيقتها وفهمها فهما صحيحا في سبيل بنا التواصل والتفاهم والتعايش، ولما كان الدين مقوما أساسيا في الكثير من الثقافات، فإن القراءة العلمية والموضوعية لمعاني القيم الدينية يمكنها أن تحمل صورا جديدة تشجع التلاقي والتلاقح بين الثقافات وتزيد من التقارب فيما بينها وتسمح بالتعايش السلمي بين البشر.

إن الفهم التقليدي من أن الدين يستفرد بالحقيقة، جعل الكثير يوظف ذلك الفهم توظيفا سياسيا أنتج عبر الكثير من الأزمنة وإلى وقت قريب التعصب ونبد الآخر، انتهى بثقافة التشدد والعنف، ولم يعد مكانا للتعايش بين الثقافات المتلفة، وفي الواقع أمثلة كثيرة عن ذلك، فعندما يرتبط الدين بالاستعمار أو بالإرهاب تكاد تختفي ثقافة العيش في سلام، والعكس صحيح فإذا تعالى الدين على الممارسات الخاطئة يمكن أن تبني ثقافة التعايش السلمي

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

فليس هناك من ينجح للسلم كالذي يدعو إليه الإسلام والديانات السماوية وأما العنف فمثلما هو عند المسلمين هو أيضا عند المسيحيين واليهود والكثير من البشر.

لذا يمكن الابتعاد عن ذلك الوجه العنيف من التشدد في الدين وصور العداء المتبادل بين الأديان والتوجه للبحث بموضوعية وبروح فلسفية جديدة قائمة على النقد والاستفادة من كل ما يمكن أن ينتجه العقل، حينها تتشكل الصور الحقيقية لأبعاد الدين السمحاء في جميع مجالات حياة البشر، فالدين متصل بكل القضايا الأساسية في الحياة والرسالة السمحاء في حقيقتها تقوم على احترام الإنسان وصور كرامته مهما كان شكله ومعتقدده، رسالة تجعل من الإنسانية غايتها الأسمى.

تلك هي الحقيقة التي يجب الوقوف عندها، فالدين خالق الثقافة الحوار والتفاهم بين الشعوب على عكس الفهم الخاطيء الشائع والمنتشر بين البشر الحقب عديدة، وبالتالي فمن المجدي أن تعيد قراءة رسالة الأديان بشكل صحيح حتى نبين أن الديانات التوحيدية جاءت لتبني العلاقات بين جميع البشر، لذا تكون ثقافة العيش على هذا النحو ممكنة ويسند قوي لما له من بعد روحي في قلوب البشر، فالعيش معا في سلام هو مغزى كل دين وغايته الأسمى لما في الدين من قوة التسامح، وهنا نستحضر قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل للتعرفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)¹.

1. 4. بالفن والمحاكاة تتحقق الثقافة الكونية:

تصبح تلك الثقافة واقعا بين الأمم إذا ما أسهم كل من الدين والفن في تدعيمها، فبالتربية وبالدين والفن تتقارب الثقافات وتبتعد الخلافات وتبنى المواطنة الحقيقية وفق قيم ثقافة العيش في سلام بين البشر.

¹ : الحجرات 13

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

1. 4. 1. الفن فضاء التعايش بين الثقافات:

إن الفن بكل أشكاله محاولة للتعبير والتمثيل عن خصوصيات كل ثقافة، ومن جهة أخرى هو منفذ الغير للولوج إلى خيال الثقافة المحلية، لذا فهو لا يقل شأنًا عن الدين إذ يرتبط بمسائل الخصوصية الثقافية والهوية ويمكن أن نستلهم منه قيما لبناء المواطنة الكونية، على اعتبار أن الولوج إليه أكثر سهولة فهو متحرر من الروابط السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما لها تأثير في المتلقي بفضل ما تنقله من تجارب حسية جمالية، إنه وسيلة هامة للتفاهم بين الثقافات والحوار ممكن فيه بلا قيود يحده الاحترام والتسامح فالموسيقى والأدب وغيرها تتضمن احترامًا منقطع النظير في التفاهم والتلاقي بين الثقافات ينطلق من التنوع الثقافي.

ففي هذا العالم المعول تستمد الفنون قيمتها في التربية والتربية بواسطة الفن تعد شرطًا ضروريًا، فالموسيقى والرسم والمسرح وغيرها من الفنون تمثل تخصصات التربية الفنية التي ينبغي أن تسهم في تنمية ثقافة الفرد باطلاعه على مكونات ثقافة غيره، حتى يشكل الشروط المادية وأشكال الحياة المشتركة ولتحقيق ذلك يحتاج الأفراد إلى تعليم ذي مضمون تام يصاغ على مراحل تعليم الفنون التي بدورها تنمي القوى الإبداعية والخلاقة فهي ترتبط بالخيال والخيال يتسع كلما زاد الاطلاع على إبداعات الآخرين، والثقافة الراقية لا تقتصر اليوم على التربية الكلاسيكية بل تشمل وبصورة ضرورية الفنون بكل أشكالها.

لذا، فإن من المهام البيداغوجية للتربية اليوم في طريقها نحو بناء المواطنة الكونية، هو توسيع فضاء التعليم ليشمل الرسم والموسيقى والمسرح وفنون الأدب والرياضة، ذلك أن الفنون ترفع من إمكانيات الحوار بين الثقافات وبصورة تفاعلية منتجة ودائمة، وفي حوار الثقافات تتوسع رؤية العالم الذاتية بفضل اللقاء في أعمال فنية متنوعة وتزداد ثراء، وفي هذا السياق فإن بعض تجارب الغيرية غالبًا ما تمكن من إيصالنا إلى مداخل لاعبة لا ينتج عنها في العمل المقبل حصيلة معينة.

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

إن تلاقي الثقافات المتنوعة والمختلفة ينتج تجارب وآراء جديدة، ذلك أن الاختلاف والتنوع الثقافي بين المجتمعات يمنح الانجذاب والتقارب على الرغم من الخصوصيات المختلفة التي تشير إلى التحفظ والتباعد، الأمر الذي يعني التحرر من العنف ومن الخيارات التي تحددها النتائج، كما أن العلاقات السياسية والاقتصادية الصعبة بالذات لا تشكل قيوداً على حوار الثقافات والفنون، وبالتالي إمكانات المساهمة في التفاهم والتعايش بين الثقافات وتجاوز الحدود.

1. 4. 2. المحاكاة أداة للتثاقف:

إن تربية المواطن بقيم السلم والتعايش تقتضي التطرق إلى الطابع الفعلي للممارسات التي لها دلالة في مجال السلم والتعايش، وكذا مسارات التعلم بالمحاكاة بوصفه تعلمًا ثقافياً للسلم، لقد أصبح على التربية اليوم أن تعيد ضبط علاقاتها بالأشكال الحدائرية للثقافة والمعرفة، وأن تعمل كأداة للتفسير وأن تفتح مجالات جديدة للمتعلمين حتى يثبتوا أنفسهم بأنهم منتجون للثقافة وقادرون على التنظير لأنفسهم، وأن تشجع الطلاب على إنتاج الأفكار الجديدة وعلى التحدي النقدي للمعرفة السائدة والمتفق عليها، وأن تكون لهم صلة بما يحيط بهم من تناقضات.

طريقة المحاكاة طريقة عملية ولها الفعالية في تحقيق المواطنة الكونية، ذلك أن الإنسان يتأثر بالأفعال ومظاهرها ويعمل على مسيرتها وتقليدها، لذا ينبغي تعليم ثقافة السلم عن طريقها، وذلك بإدراك السلوكيات الضرورية في مسارات التكيف ويتحقق بنجاح التقليد المبدع للأفعال ذات الدلالة بقيم التسامح والتعايش.

إن الحياة المشتركة تتطلب تعليماً فعلياً للأنشطة التي لها علاقة بالتعايش السلمي وذلك بمحاكاة مشاهد الأفعال ذات الصلة بالسلم ولا بد من البحث في الطريقة التي يتم بها تحقيق هذه الممارسات الثقافية السلمية وتركز على السلوكيات المرتبطة بالجسم والبحث في الكيفية التي تنشأ منها صورته ثقافياً وعلاقتها بثقافة السلم والعمل على تنميتها وتربية النشء عليها.

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

تتفاوت طريقة التكيف في المحاكاة بين فرد وآخر حسب طريقة التواصل والاندماج مع الآخرين، وفي عملية المحاكاة يكتسب المتعلم (تطبعاً) يشكل مجموعة من الممارسات ذات العلاقة بتلك القيم ويستبطنونها ويجعلونها جزءاً من ذواتهم وهوياتهم وثقافتهم، حينها يمكن أن تتحول الكثير من السلوكيات إلى صور دالة على ثقافة التعايش السلمي.

فالأهم هو القيام بأعمال فعلية بدلا من التفوق حول معلومات نظرية مجردة فمثلا القيام بعروض تمثيلية في المسرح عن طريق محاكاة الحوادث تاريخية خير من دراستها بشكل نظري، فنحن لا نعرف ما المسرح ما المنقف على خشبته، فرؤية الأفعال تمنح المتعلم ثقافة ومشاركته في تقليدها وتكسبه سلوكا، ويكون للمحاكاة دورا في بناء ثقافة جديدة تشكل جزءا مهما من هوية الفرد وثقافة مجتمعه.

إن عملية المحاكاة ذات فعالية في تعليم الفرد قيم السلم والتعايش، لأنها ذات طبيعة حسية فهي مرتبطة بمظاهر وسلوكيات ترتبط بالجسد، ويمكنها أن تدرج الأفعال والسلوكيات كتصورات قائمة في ذهن المتعلمين وبالتالي تثري ذهنهم بمظاهر قيم التعايش والثقافة السلمية، وفي عملية المحاكاة تصبح المعرفة العلمية تنمو في ترابط مع صور الجسد وتؤدي في حفظ الممارسات الثقافية وفي تغييرها، فهي بذلك محصلة تطور محاك لسلكيات فعلية أساسها الجسد، ويمكن للتكرار أن يؤدي إلى نقل ثقافة السلم المكتسبة بفعل المحاكاة من جيل إلى آخر، مما ينمي الكفاءة الثقافية المبنية على قيم العيش في سلام.

لكن، لا بد للفاعلين في مجال التربية لتحقيق عملية المحاكاة أن يكون لها دراية شاملة للصور الجسدية التي تعبر عن ثقافة التعايش السلمي معرفة فردية وجماعية، أي تخص الفرد والمجتمع معا فالصور الجسدية يمكنها أن تحرك الآخرين وأن تنمي الكثير من التأويلات فيمتلك الفرد ملكة متحررة من العنف تكون ممارستها منسجمة مع قيم ثقافة التعايش السلمي، ويمكن أن نميز أنماط لهذه الفاعلية الثقافية.

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

مثلما للغة مدلولها الفعلي أي كيفية فعل الأشياء بالكلمات ينبغي أن يتم التركيز على ذلك في عملية المحاكاة، فمثلا عندما يعبر شخص ما على معارضته لفعل عنيف يستعمل الكلمات وبها يشير إلى التزامه وثقافته ويحاول بتعبيره أن يؤثر في الآخرين بها وعلى هذا النحو، وإذا أصبح يكررها فإنه يتماهى معها بحيث يصبح التزامه جزء من هويته ويعبر عن ثقافته.

هناك وجه آخر والمتمثل في صور العدالة الاجتماعية، تلك التي تقدم قيم التعايش والسلم وكرامة البشر وحماية البيئة، وتبني الثقافة العالمية ، فهذه العدالة تمكن الفرد من أن يخلق التواصل بين خصوصياته الثقافية وبين متطلبات حاضره، أما الوجه الثالث ويمثل الوجه الجمالي المرتبط بقيم السلم ونبذ العنف واحترام الانسان وهي سلوكيات متأصلة في الجسد تظهر في أفعال يقوم بها تشع منها تلك الصور ذات الصلة بالتعايش السلمي.

فكل هذه الصور والأوجه هي التي تشتغل عليها المحاكاة باعتبارها أداة فعالة لخلق التقليد الذي يسمح بالتواصل والتقارب والتفاهم والتعايش بين الثقافات المختلفة الأمر الذي يسهل من تكوين ثقافة كونية يمكنها أن تطلعنا بالمواطن الكوني الذي يؤمن بالاختلاف والاعتراف ويحقق العيش بين البشر في سلام.

2. المبحث الثاني : تأثير الغيرية واتقيا التعايش على المجتمعات المعاصرة

إن مجرد التفكير أو السؤال عن الغيرية يجعلنا نتذكر الذات، بل القول إعادة التفكير في سلطة الذات الأنطولوجية والأكسيولوجية، ولعل الحديث عن الذات هدفه التحديد الماهوي للإنسان ككل، الذي جعل منه يقين الذات متمركزا حول بعد واحد تمثله ذات ثابتة ومتعالية، فتحوّل الإنسان داخل حدود هذه الرؤية الأنطولوجية إلى مطلق وثابت، والمقصود بالإنسان هنا هي أناة لكن من جهة أخرى أن مجرد التفكير في الذات وفق هذه المقتضيات يمثل إقصاءً أنطولوجياً للآخر، لذا سنجد أن الفلسفة المعاصرة حاولت زحزحة مفهوم الإنسان من الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا إلى الهرمونيطيقا لاحقاً، فسعت لأن تغير سؤال ما هو الإنسان؟ وذلك بهدف التعايش بين الذات

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

والآخر، هذه العلاقة المستمرة منذ الوجود الإنساني خاصة وأن كلا منهما يسعى لإثبات ذاته ووجوده بأي طريقة واداة كانت، فقد تكون صارعا أو تقابلا أو تناقضا بينهما، وهو ما أشارت اليه مختلف النزعات والتيارات الفلسفية.

الصراع القائم بين الذوات يمثل الجوهر الأساسي للحياة الاجتماعية، وكثيرا ما تميل الذات الإنسانية نحو الصراع بهدف تحقيق مصلحتها ودوافعها الذاتية، ومن صور هذا الصراع ومظاهره العنف، وهو ما أشار اليه توماس هوبز لما تناول مسألة الحالة الاجتماعية، لأن كل الذوات تكون في حالة الصراع لتحافظ على مصلحتها وحقوقها طبعاً في هذا الوجود، لأن حالة الانسان هي حالة حرب الجميع ضد الجميع فيها يكون كل واحد محكوما بعقله الخاص، وكل شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكل له عاملاً مساعداً في حفظ حياته تجاه أعدائه¹.

أما الفيلسوف الألماني هيغل فقد أسس نموذج جديد للعلاقة القائمة بين الأنا والآخر بعيداً عن ما قدمه توماس هوبز ، فحاول هيغل في جزء كبير منه اظهار ردة فعل تجاه هذه النزعة الخاصة بالفلسفة السياسية في هذه المرحلة المبكرة من أعماله ، إلا ان الموقف المميز إن لم نقل الوحيد والمماثل في كتاباته تأتي من استخدامه بالضبط لنموذج توماس هوبز في الصراع بين الأفراد محاولاً من خلاله إبراز ترابط رؤاه النقدية.

لكن لم تتمكّن الفلسفة المعاصرة من تفعيل هذه الصور الوجودية إلا بعد أن سلّمت بضرورة تجاوز ميتافيزيقا الذات، والتأكيد بأن التفريق بين الوعي والوهم لا يتم إلا بفعل انفتاح الذات على كل ما هو مختلف وخارج عنها، أي بفعل التزاوج والاختلاط مع كلمن ليس «أنا» وليس «نحن» وبالتالي الدعوة الى ضرورة التعايش بين الذات والآخر، ونبذ كل أشكال الصراع والتنافر وذلك من خلال العديد من الصور والأشكال التي تدعو الى التعايش وقبول كل منهما لغيره مهما كانت خصائصه ومميزاته.

وتعد إشكالية التعايش وقبول الآخر من أهم التحديات التي تواجه المجتمعات المعاصرة، لذا لا نبالغ ان قلنا انها تضع المجتمعات أمام خيارات صعبة، فالتعايش شرط ضروري لقيام أي نظام ديمقراطي وانشاء الحكومات المدنية،

¹: توماس هوبز الفاتيان ، تر : دنيا حرب ، بشرى صعب ، دار الكلمة ، ط 1 ، 2011 ، ابو ظبي الامارات ، ص 140

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

فالعلاقة بين التعايش والآخر أصبحت من المرتكزات الأساسية للمحافظة على استمرار الدولة، باعتبار أن التعايش كمبدأ أخلاقي مطلوب من طرف الجميع لكن تطبيقه في الواقع الراهن لم يعد أمرا هينا فهو بمثابة الامر السهل الممتنع لأن كل واحد يسعى لفرض ذاته ووجوده وهو ما يجعل عملية التعايش أمرا صعبا ومعقدا في هذه الحالة ، لكن لو كان الهدف والغاية واحدة لكان الكل الامر ممكنا.

قد أشار العديد من الفلاسفة المعاصرين الى مسألة العلاقة بين الذات والآخر كنموذج صريح عن الغيرية ومسألة التعايش ولعل من بينهم بول ريكور الذي قدم مسألة الغيرية من خلال مؤلفه المعنون ب "الذات عينها كآخر" وحاول ربط الغيرية بمفهوم الاعتراف ولعل هذا التقديم يوحي منذ البداية أن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنيا الغيرية الى درجة حميمة، حتى أنه لا يمكن التفكير في واحدة منهم دون الأخرى فالملاحظة الأولية لموقف بول ريكور تؤكد العلاقة الوطيدة بين الغيرية من جهة والاعتراف من جهة أخرى وهو ما يفسر ضمنيا الارتباط بين الذات والآخر.

في حين تطرقت نانسي فريزر الى العدالة التوزيعية وعلاقتها بمفهوم الاعتراف من خلال التحليل الفلسفي لهبرماس والمتعلق بالفضاء العمومي، حيث اعتبرت أن الاعتراف بما هو نظرية في العدل يعتبر بمثابة نموذج إرشادي جديد مقارنة بنظرية العدل التوزيعي.

كما أكدت على التمييز بين نموذج إعادة التوزيع ونموذج الاعتراف فيما يخص تصورهما المتباين لمفهوم الظلم من خلال أربعة جوانب أساسية تشمل إعادة توزيع المداخل وإعادة تنظيم وتقسيم العمل أو تغيير البنيات الاقتصادية الأساسية¹.

هذا وتقدم لنا "نانسي فريزر" تصور نقديا للفضاء العمومي البرجوازي كما تصوره هابرماس ، فقد أشارت الى إمكانية إعادة التفكير في الفضاء العمومي من خلال إمكانية التأسيس لنظرية نقدية جديدة والبحث في التفكير

¹: فريزر نانسي : إعادة التوزيع ونموذج الاعتراف ، تر: كمال بومنير ، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة : تر : ن م : دار ميم للنشر ، ط 1 ، الجزائر ، ص 29

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

عن فضاء عمومي مغاير رغم باعتبار وجود فضاءات عمومية أخرى ، انما لا ترفض فكرة الفضاء العمومي بصفة مطلقة بل تقبله من الناحية المعيارية وتساؤه حول قضايا المساواة بين المشاركين في النقاش وتقديم الوحدة على تعددية الجماهير ، وإشكالية التعارض بين الفضاء العام والفضاء الخاص ، والفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة.

واعتبر ادغار موران ان التعايش ما هو الاتيقي وفلسفة بين المجتمعات ، فالمجتمع في ظل الذكاء الأعمى سار بالإنسان الى منحى لم يكن يتوقعه من خلال تعدد الأسلحة والنزاعات وتفشي الضوضاء والسعي الى التحرر ، ولهذا فالحل حسبه لن يكون الا من خلال اتباع فلسفة التعايش التي تؤدي الى التنوع في مختلف المجالات والسعي الى التسامح كقيمة أخلاقية بشرط ان تكون له ضوابط وآليات محددة حتي لا يتم تحريفه عن منحاه لان تقبل الآخر والاعتراف به ميزاته وخصائصه العرقية والدينية والسياسية هو عنوان للعيش معه وغيض الطرف عن متطلباته وزلاته¹.

قد أشار الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث الى مدلول الاعتراف وربطه بالمنحى العلائقي السوسيولوجي في مختلف صوره واشكاله إما التناحر الاجتماعي والازدراء والاحتقار أو من خلال الحب والتجاذب والتعايش والتسامح فبواسطة التعاطف الاسري الموجود بين الأفراد ومختلف علاقات الصداقة والاخوة بين البشر والتراضي فيما بينهم تتحقق كل سبل الاعتراف والتسامح ، لهذا فالحب يسمح للفرد بتحقيق الامن العاطفي.

ومن هنا يتمظهر الاعتراف كإتيقا من خلال صور التضامن الاجتماعي ضمن نسيج من العلاقات السوسيولوجية والثقافية.

ولعل اهتمام هونيث انصب حول محاولة فتح آفاق جديدة من أجل تطوير النظرية النقدية المعاصرة لمدرسة فرانكفورت من خلال ما قدمه من براديعم الاعتراف بالآخر محاولا تجاوز نظرية التواصل والتي قام بتطويرها هابرماس رغم أنه لم يتمكن من ابراز منحى طابع الصراع بين مختلف الذوات الإنسانية اجتماعيا، وهو ما أكده هونيث لما اعتبر

¹: كريمة بلعز : فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي ، مجلة آفاق العلمية ، المجلد 11 ، العدد 3 ، جامعة سعيدة ، الجزائر ، ص 612

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

ان الصراع من أجل الاعتراف يمثل إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الامراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة في المجتمعات الرأسمالية الغربية.

حيث استند هونيث الى مختلف الأبحاث التي قدمها وتوصل اليها عالم الاجتماع الأمريكي جورج هربرت ميد محاولا بذلك تجاوز المأزق الهيجلي حيث يقول هونيث: ليس هناك نظرية أخرى تمكنت أن تطور وبهذه الدقة المحكمة وباستثناء علم النفس الاجتماعي عند "ميد" فكرة أن الذات البشرية تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل فأعماله تقدم في أيامنا الأداة الأنسب لإعادة بناء حدوسات هيغل الشاب حول دور الذات في اطار نظري ميتافيزيقي¹.

الاعتراف يدل على الإقرار بخدمة جليلة قدمها لنا فرد أو جماعة بمعنى اظهار التقدير نحو الآخر، وفي الخطاب المسيحي يدل الاعتراف على الإقرار بالذنب، فالاعتراف إذا هو الإقرار العرفان الجميل وبالفضل اتجاه شخص أو جماعة، كما نجد فكرة الاعتراف عند بول ريكور من خلال مقارنته للقاموس الاغريقي بالقاموس الفرنسي، وتوصل الى أن الاعتراف هو معرفة تكرارية، بمعنى استحضر الفكر شيئاً أو أحداً كان يعرف معرفة تكرارية.

قد ركز فلاسفة العقد الاجتماعي على فكرة التسامح ولعل من بينهم جون لو كالذي اعتبر بأن التسامح من القواعد الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المدني لأنه يعد من بين الحقوق الطبيعية التي حافظ عليها الانسان لما أسس المدينة ودخل فيها وفق عقد اجتماعي ، كما أن التسامح في حد ذاته يخضع لقواعد وشروط بين طرفي المسامحة والا يكون مجرد خديعة ، فهو مبني على اتفاق الافراد الذين يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشون ، فهذه الفكرة اذا تعد بمثابة حل عقلاي وحيد لمعالجة الصراع القائم بين الأفراد والمجتمعات خصوصا الغربية والمعاصرة بالضبط في ظل التطور المتزايد للتكنولوجيا².

¹ : أكسل هونيث : الصراع من اجل الاعتراف ، تر : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، ط 1 ، لبنان ، ص 131

² : جون لوك : المرجع السابق ، ص 19

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

خلاصة الفصل الثالث

ينبغي للفلسفة اليوم، أن تنظر برؤية إيتيقية للمجتمعات الغد، ذاك الذي اشتغل عليه فلاسفة العصر من أمثال بول ريكور، وليفيناس، وهابرماس، وكارل أوتو آبل نانسي وغيرهم لكن ما أنتجوه من خطابات إيتيقية لا يتوقف عند التأمل والتفكير بل ينبغي تحقيقه بأجرأة تلك الرؤى وترجمتها في الواقع، فلا يكون ذلك إلا بتحويل الفلسفة من التنظير الإيتيقي إلى البراكسيس التربوي.

البراكسيس التربوي، يعني النظر في النظم والمناهج التربوية، بحيث يمكنها أن تتماهى وبصورة إيجابية مثمرة مع عناصر العولمة تنتهي ببناء مجتمع أفراد قادرين على بناء علاقات اجتماعية مع الغير وفق قيم التعاون والتكافل والتعايش السلمي، نظرة تربوية تتجه نحو بناء ثقافة التعايش وتحويلها إلى ممارسات فعلية. إن بناء المواطنة الكونية الذي أضحي هاجس الفلاسفة ينطوي على سؤال البقاء وكيفية التعايش بين المجتمعات المختلفة المتصارعة، مرهون بتحديث المجتمعات وتجاوز كل مظاهر الذاتية والجمود ورفض الآخر والانتقال إلى أوضاع حضارية أكثر تطوراً على مستوى القيم الإنسانية التي ينبغي أن تصقل بها كل ثقافة محلية وذلك بالتطوير والتغيير والتحديث في واقع التربية وفي مناهجها وأدواتها، التي لها الدور الحاسم في إعداد الجيل المستقبلي وتحقيق الغاية السامية المنشودة.

إنها تربية السلم التي يمكنها أن تسهم في بناء ثقافة مواطن المستقبل، كما يمكنها أن تجدد في الفرد وفي المجتمع، لكن ذلك لا يعني التغريب الهاجس الذي يرهق الكثير من طبقات مجتمعاتنا، بل الأخذ بالمبادئ التي تتلاءم مع طبيعة العصر والمجتمعات في أمس الحاجة إليها، تربية تؤدي إلى بناء مجتمع يتميز أفرادُه بثقافة الإبداع والتميز يؤمنون بالحوار وقيم الديمقراطية والتسامح والتعاون والتعايش السلمي، ويحملون الروح النقدية ميزة الفلسفة ويؤمنون كل ما يمكن أن ينتجه العقل باعتباره عنوان الإنسانية وميزتها.

الفصل الثالث : الخطاب الاتيقي المعاصر من التنظير الى الممارسة (البراكسيس)

ستظهر الروح الفلسفية بصفة نهائية في تقبل الآخر وفي التعايش معه وفق مبدأ العيش معا في سلام بواسطة قيم الإنسانية والمحبة، ومهضة البشرية مرهونة بالروح النقدية وروح التعايش وروح الفلسفة المرتبطة بالمعقولية التي يمكنها أن تنتصر على العدوانية وجميع الغرائز الحيوانية فالتربية التي تأتي بناء على فلسفة متبصرة تؤمن بفكرة الإنسانية هي تربية تؤمن بالتنوع الثقافي وتحترم الفرد في حقوقه وتؤسس لحياة العيش معا في سلام.

الخاتمة العامة

خاتمة:

وصفوت القول أن اشكالية الغربية وإتيقا التعايش شكلت اسس الخطاب الإتيقي المعاصر ، بل يرى فيها التحديات الفكرية والفلسفية لما تقتضيه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فكان لزاما علينا تتبع كرنولوجيا هذه الإشكالية من أجل معرفة تحولاتها عبر أطوار تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ، وهذه التحولات التي اعادت صياغة سؤال الأخلاق في الفكر الغربي المعاصر خصوصا ، فهان الخطاب الاتيقي المعاصر مبني على اتيقا الغير وكذا إتيقا التعايش من خلال براديغم يسمح لنا بوضع صورة جديدة للأخلاق المعاصرة ، وكان ذلك من خلال " براديغم الاعتراف " الذي قدمه أكسل هونيت وكذلك بول ريكور من قبل ، حيث التعايش ضرورة يفرضها الواقع فلا مناص من الوقوف أمام التحديات الجديدة وايجاد اليات إتيقية وعملية تضمن تحقيق العيش معا على ارض الواقع ، وذلك بالانتقال من القول إلى البراكسيس والخروج من التنظير الباهت الى الفعل الحقيقي ، ووقوف على مدى تاثير الغربية وإتيقا التعايش على المجتمعات الغربية المعاصرة.

إن الاهتمام بالجانب الاتيقي نظريا وعمليا يمنح للانسانية حلول عملية لما آلت إليه من تصدعات وصراعات على مستويات مختلفة هددت الوجود الانساني ، كما انه مركزية الذات والتعالى والنزوح نحو التقنية كلها اليوم أصبحت محل مراجعة نقدية ، تهدف إلى تهذيبها او تصحيحها او هدمها ، وذلك من خلال المشاريع المقدمة من طرف الفلاسفة باختلاف مرجعياتهم وهذا مانجده عند الهقلين الجدد أمثال : هونيث وغيره، وكذا المشروع الإصلاحى لريكور ، هذه المحاولات سمحت بناء خطاب اخلاقى جديد يتميز برؤية اتيقية جديدة تمكن عاملنا من العيش في السلام وفق المبادئ وأليات اتيقية جديدة تعيد الاعتبار للانسان الغربي وتخلصه من الاغتراب ، والتهميش ، ومختلف الامراض الاجتماعية .

كما ان العمل على المثاقفة والتربية والتسامح لدليل على الانتقال من المركزية الاناوية الى الاعتراف بالآخر والتعايش معه ، في ظل الاحترام المتبادل ، وهذه هي رسالة الفلسفة منذ البداية من ساحة لافوراء اين اقرا بحق الاختلاف والتعدد وتبني ديمقراطية الرأي ، بل اصبحت اليوم هذه الرسالة هي اولى أولويات الفلسفة اليوم .

المراجع

المراجع

المراجع والمصادر

المصادر

1. القرآن الكريم
2. اكسل هونيث : الصراع من اجل الاعتراف ، تر : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، ط 1 ، لبنان
3. ارسطو طاليس ،:علم الاخلاق الى نيقوماخوس ، ج 1 ، تر احمد لطفي السيد ، مطبعة دارالكتاب المصرية ، القاهرة ، ط1924

المراجع

1. ابراهيم مصطفى ، الفلسفة من ديكرات إلى هيوم ، دار الفكر للطباعة و النشر ، الاسكندرية ، ط د ، مصر ، 2001
2. ابو النور حمدي ابو حسن ، يورجين هابرماس : الاخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، د ط
3. ارفيس زهية ، الانا والآخر في فلسفة ايمانويل ليفيناس ، مذكرة ماستر ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، الجزائر ، 2019/2018
4. اكسيل هونيث ، التشيؤ في نظرية الاعتراف ، ترجمة : كمال بومنيير ، مؤسسة كنوز الرحمة لنشر والتوزيع ، د ب ، ط 1
5. أوغسطين : مدينة الله، ج 1
6. إيتين جيلسون : روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، تر ، امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مدبولي ، الكويت ، ط3، 1996
7. براهيم مصطفى إبراهيم : نقد المذاهب المعاصرة، ط،7 دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2000،
8. برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، تر زكي نجيب محفوظ ، مراجعة أحمد أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2010
9. بلعز كريمة ، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي ، مجلة أفاق علمية ، المجلد 11 ، العدد 03 جامعة سعيدة ، 2019
10. بوعلي نابي ، بول ريكور والفلسفة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2014
11. التريكي فتحي ، فلسفة الحياة اليومية ، الدار المتوسطة للنشر ، تونس ، الطبعة الاولى ، 2009
12. تزفيان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية

13. توفيق الطويل. الفلسفة الخلقية؛ نشأتها وتطورها. المعارف بالإسكندرية، (1960)
14. توماس هوبز الفائيان ، تر : دنيا حرب ، بشرى صعب ، دار الكلمة ، ط 1 ، 2011 ، ابو ظبي الامارات
15. جاسم بديوي ، التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا ، الإستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي ابن نديم للنشر و التوزيع ، دار الروافد الثقافية ، الجزائر ، لبنان ، ط1، 2015
16. جان بول سارتر: الكلمات، ترجمة خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، مصر، 1993
17. جان بول سارتر: جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، مصر
18. جوديت بتلر: الذات تصف نفسها، تر، فالخ رحيم، التنوير لطباعة والنشر، لبنان، 1، 2014
19. جورج لوكاش : التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة : حنا الشاعر ، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان . ط 2 ، 1982
20. حمد الهلالي و عزيز لزرق، الغير و رهان التكامل، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء
21. ديورانت ويل ، قصة الفلسفة ،ترجمة المشعش (فتح الله) ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط 5 ، 1985
22. روس جاكلين ، الفكر الاخلاقي المعاصر ، ترجمة (العواعادل) ، دار عويدات ، بيروت ، بدون طبعة
23. رونيه ديكرت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، تر : كمال الحاج ، ط 2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، 1982
24. الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الاتحاد ، تونس ، ط1، 2017
25. ريكور بول ، الانتقاد والاعتقاد ، تر العمراني (حسن) ، دار تويقال للنشر ، المغرب ، ط 1 ، 2011
26. ريكور بول ، العادل ، ج 2 ، تر العيادي (عبد العزيز) ، مكتبة نيشان ، تونس ، ب ط ، 2003
27. ريكور بول ، بعد طول تأمل ، تر ميلت (فؤاد) ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط 1 ، 2006
28. ريكور بول ، صراع التأويلات ، تر عياشي (منذر) ، دار الكتاب المتحدة ، بيروت ، ط 1 ، 2005
29. ريكور بول ، فلسفة الارادة " الانسان الخطاء " ، تر : عدنان (نجيب الدين) ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2008
30. رينيه سرو: هيجل والهيكلية، تر، أودينيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1، 1993
31. زيادة معين ، الموسوعة الفلسفية الغربية ، ج 1 ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1976
32. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقواوي، ط1، دار دمشق بيروت، لبنان1984
33. سعيد اسماعيل علي: الفكر التربوي العربي الحديث ، عالم المعرفة ، سلسلة الكتب الثقافية الشهرية يصدرها المجلس الوطني الثقافي للفنون والاداب ، الكويت ، العدد 113

34. سيمون دو بوفوار: **مذكرات فتاة رصينة**، ط7، نقله للعربية دار العلم للمالين، بيروت، لبنان، 1959
35. عبد الراضي ابراهيم محمد عبد الرحمن : **دراسات في فلسفة التربية المعاصرة** ، ط 1 ، دار الفكر العربي
36. عبد العزيز عبد الله السنبل : **التربية والتعليم في الوطن العربي على مشارف القرن 21** ، المركز العربي للتعليم والتنمية ، دار المريخ للنشر
37. علي قصير: **ايمانويل ليفيناس، فيلسوف الغيرية البناءة**، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد، 75، شتاء، 2008
38. عيدوني نعيمة : **من مسألة التحرر إلى أخلة الاعتراف بالآخر أكسيل هيونيت أنموذجا** ، مجلة متون ، سعيدة . م 8 ، عدد 4 ، جانفي 2017
39. غرايش جان ، **الغيرية مقولة أخلاقية** ، ترجمة بن بوعزيز (وحيد) ، مجلة الغيرية ، الآخر (مقولات التحاور وامكانيات اللقاء) ، منشورات المكتبة الوطنية الجزائرية ، السداسي الاول ، العدد 02 ، 2007
40. غيضان السيد علي: **الغيرية والتجلي المقدس لوجه الآخر عند ليفيناس**، مؤسسة مؤمنون بال حدود، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، 2008
41. فايل اريك ، **الفلسفة الخطاب والعنف** ، تر : انوار (حمادي) ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، الرباط (المغرب) ، 2019/11/13
42. فرديريك هيغل: **جدلية الدين والتنوير**، تر، أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظ، للسياحة والثقافة، الإمارات، 2014
43. فرديريش هيغل: **أصول فلسفة الحق**، ج1، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، د ، 2006
44. فرديريك هيغل: **فينومينولوجيا الروح**
45. فريرز نانسي : **اعادة التوزيع ونموذج الاعتراف** ، تر: كمال بومنير ، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة : تر : ن م : دار ميم للنشر ، ط 1 ، الجزائر
46. فيصل عباس : **اغتراب الإنسان المعاصر وشفاء الوعي**، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، 2008
47. قارة نبيهة ، **فلسفة التأويل** ، دار الطليعة ، الجزائر ، ب ط ، 1998
48. القديس اوغسطين : **اعترافات**، ت ، يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت، ط4 ، 1991
49. كريمة بلعز : **فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي** ، مجلة آفاق العلمية ، المجلد 11 ، العدد 3 ، جامعة سعيدة ، الجزائر
50. كمال بومنير : **" الحق في الاعتراف مدخل الى قراءة فلسفة أكسيل هيونيت "** ، دار الخلدونية ، الجزائر ، دط ، 2018
51. كمال بومنير : **أكسيل هيونيت فيلسوف الاعتراف** ، منتدى المعارف ، لبنان ، ط 1 ، 2015

52. كمال بومنير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسيل هونيث ، دار العلوم ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2010
53. كمال بومنير : قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ، كنوز الحكمة ، الجزائر ، ط 1
54. كمال بومنير: إتيقا الاعتراف عند أكسل هونيث، مجلّة ممارسات، العدد الأول، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2013،
55. مانويل كانط.. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. منشورات الجمل، (2002)
56. مجموعة من الأكاديميين العرب : الفلسفة الغربية المعاصرة - صناعة العقل الغربي - من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، تقديم علي حرب، ج، 7، ط، 7 منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013
57. محمد العربي العياري، فلسفة الاعتراف في دلالات المفهوم وراهنيته ، اوراق المجلة الدولية للدراسات الالبية والانسانية ، 2021/09
58. محمد عباس يوسف : الاغترابوالإبداع الفني، ط، 7 دار غويه، القاهرة، مصر، 2004،
59. محمد عبد السلام الاشهب : اخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهايرماس ، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2013
60. محمد عثمان الحشت: المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2002
61. محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الاجراء ، دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون ، المكتبة المصرية ، مصر ، ط 1 ، 2010
62. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلسفة عند الفلسفة المعاصرين، ط، 5 دار المعارف، القاهرة مصر، 1986،
63. ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة
64. نشار وعمار : قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة ، دار المصرية اللبنانية ، د ت
65. هاني يحي نصري، دعوه الدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2002
66. هيغل: فنومينولوجيا الروح ، تر : ناجي العونلي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، بيروت ، 2006
1. Ricœur P1961 , " civilisation universelle et cultures nationales
"insprit n°10
2. www. Arab.renwal2002g.com

3. Axel honneth : la société du mépris ver une nouvelle théorie critique, op cit ,
4. bensalah ,k,hrsg 2002 , **guidelines for education in situations**, of emergency and crisis
5. ibid.
6. bensalah ,k,hrsg 2002 , **guidelines for education in situations**, of emergency and crisis
7. Kant, I. (1997, Aug 12). fordham.edu. Retrieved from
8. Halsall/mod/modsbookfull.:
9. <http://www.fordham.edu/Halsall/mod/modsbookfull>
10. Yovel, Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton University Press , 1980
11. Kymlicka, W. Contemporary Political Philosophy. Oxford-second Edition, 2002
12. Aristote: Éthique à Nicomaque, Tradition, J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier 2014, .