

قائمة

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع - مؤسسة الرسالة ناشرون - بيروت ط1 -  
1421 هـ/2001م

- الإنجيل ، العهد الجديد - ترجمة دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط - جمعية الكتاب المقدس  
، لبنان - النشرة العربية الرابعة 1992 - الطبعة الثانية 2001

## أولا : المصادر:

### 1- باللغة العربية :

- هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحدثة - ترجمة فاطمة الجيوشي - منشورات وزارة الثقافة دمشق  
سوريا - 1995

- هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية  
سوريا - ط1 - 2002

- هابرماس يورغن - كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر - ترجمة : حسونة المصباحي -  
دار المعرفة للنشر - تونس - ط1 - 2005 .

- هابرماس يورغن - الحدثة وخطابها السياسي - ترجمة : جورج تامر - دار النهار للنشر  
بيروت - ط1 - 2002

- هابرماس يورغن - هيدجر والنازية - ترجمة : عز الدين الخطابي - مطبعة النجاح الجديدة  
المغرب - ط1 - 2005

- هابرماس يورغن - التقنية والعلم كإيديولوجيا - ترجمة : إلياس حاجوج - منشورات وزارة  
الثقافة ، دمشق - 1999

- هابرماس يورغن - سهم في قلب الزمن الحاضر - ترجمة : أحمد بلعباس - مقال ضمن مجلة  
فكر ونقد - ع 3 - نوفمبر 1997

-/2 - باللغة الفرنسية :

*-Habermas Jurgen : le discours philosophique de la modernité  
–traduit par cristian b et R. Rochildz –  
Ed : Gallimard -1988*

*- Habermas Jürgen - Théorie de l'agir communicationnel –  
traduction de Jean-Marc Ferry et Jean-  
Louis Schlegel- Paris Fayard- 1987*

*- Habermas Jürgen – la technique et la science comme e  
traduit par : Jean – René ladmiral –Ed  
: Gallimard 1973*

*- Habermas Jürgen – connaissance et intérêt –Ed : Gallimard  
1976*

*- Habermas Jürgen - Logique des science sociales – traduit  
par Rainer Rochlitz Presses universitaires  
de France –Ed 01- paris 1987*

## ثانيا : المراجع :

### 1/- باللغة العربية :

- الدواوي عبد الرزاق - موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ط 01 - 1992 .
- الشيخ محمد - الطائري ياسر - مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - دار الطليعة ، بيروت - ط 01 - 1996
- أفاية محمد نور الدين - الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - أفريقيا الشرق - ط 01 - 1991 .
- أمين عثمان - رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية - دار المعارف ، الإسكندرية.
- أمين عثمان - ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - مصر - د.ط - 1960
- أمين أحمد ونجيب محمود زكي - قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - مكتبة دار الكتب المصرية القاهرة ط 04 - 1958
- أسون بول لوران - مدرسة فرانكفورت - ترجمة : سعاد حرب - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت - ط 1 - 1990.
- أفانا سيف - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : حمدي عبد الجواد - دار الثقافة الحديثة القاهرة - ط 1 - 1975
- الزين محمد شوقي - تأويلات وتفكيكات - منشورات الإختلاف المركز الثقافي العربي المغرب - ط 01 - 2002
- أرسطو طاليس - السياسة - ترجمة أحمد لطفي السيد - الهيئة العامة المصرية للكتاب - القاهرة 1979
- الحبابي محمد عزيز - الشخصية الإسلامية - دار المعارف مصر - ط 02 .
- الشاروني حبيب - الوجود والجدل في فلسفة سارتر - منشأة المعارف ، الإسكندرية مصر - 2001 .

- الحفني عبد المنعم - المعجم الفلسفي - الدار الشرقية ، القاهرة - ط 01 - 1990 .
- الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي ، القاهرة - ط 02 - 2004 .
- الكيلاني شمس الدين - من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا العلم " - دار الكنوز الأدبية - بيروت ، لبنان - ط 1 - 1998 .
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دار الفكر للطباعة والنشر ، كتاب المظالم ، مج 04 / مج 05 ،
- السواح فارس - الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية - منشورات دار علاء الدين - دمشق .
- التريكي فتحي - فلسفة الحداثة - مؤلف مشترك - مركز الإغناء القومي - بيروت 1992 .
- التريكي فتحي - الفلسفة الشريفة - مركز الإنماء القومي - بيروت .
- التهاونوي المولودي محمد أعلي بن علي - كشاف إصطلاحات الفنون - بيروت - ج 1 . 1966 .
- الشاروني حبيب - فلسفة جون بول سارتر - منشأة دار المعارف المصرية - مصر - د. ت .
- الشاروني حبيب - فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية - دار النشر المغربية - ط 1 - 1972
- الحفني عبد المنعم - عالم بلا يهود ، دراسة في المشكلة اليهودية - دار الرشاد ، القاهرة - ط 02 - 1997
- الروسان فاروق - تعديل وبناء السلوك الإنساني - دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان - ط 01 - 2000 .
- الطاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس - مركز الإنماء القومي - بيروت - د. ت .
- الزغلول عماد - نظريات التعلم - دار الشروق للنشر والتوزيع - ط 01 - 2003
- التلاوي محمد نجيب - الذات والمهماز: دراسة في التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية - دار سحر للنشر - تونس - 1994 .
- الجبوري عماد الدين - الله والوجود والإنسان - المؤسسة العربية للدراسة والنشر - ط 1 - 1972

- الجوة محمد ، محمود بن جماعة وآخ - الإنسان و المقدس - دار محمد علي الحامي -  
تونس - 1994

- الجرجاني علي ابن محمد الشريف - كتاب التعريفات - مكتبة لبنان 1985.

- أدونيس - الصوفية والسريالية - دار الساقى - بيروت ط1 - 1992 .

- أركون محمد - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - دار الساقى ، بيروت - 1997 .

- أبو ريان محمد علي - تاريخ الفكر الفلسفي - من طاليس إلى أفلاطون - ج01 -

دار المعرفة الجامعية الإسكندرية - مصر - 1985.

- أبوزيد نصر حامد - فلسفة التأويل . دراسة في تأويل القرآن الكريم عند ابن عربي

- دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - ط1-1983.

- أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - منشأة المعارف ، الإسكندرية

- ط 01 - 2002 .

- الشيرازي أسامة بن منقذ - الإعتبار - تحقيق : قاسم السامرائي ، الرياض ، دار العلوم

- 1987 .

- أرنوف ويتخ - سيكولوجية التعلم - ترجمة : عادل عز الدين الأشولي وآخرون

- القاهرة مطابع الأهرام التجارية - 1983.

- ابن عربي محي الدين - الفتوحات المكية - دار صادر . بيروت - ( د ت ) - مج 03 .

- ابن عربي محي الدين - الرسالة الوجودية - دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان -

ط1 - 2004.

- ابن عربي - ديوان ابن عربي ، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق - تحقيق: محمد علم الدين

الشقيري- عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة - ط 1 - 1995

- ابن عربي محي الدين - فصوص الحكم - تحقيق أبو العلاء عفيفي - دار الكتاب العربي ج

01.

- ابن رشد أبو الوليد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال - ضمن كتاب فلسفة

إبن رشد - المكتبة المحمودية التجارية- ط2 - 1935

- إبراهيم عبد الله - المطابقة والإختلاف - المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمركز حول

الذات - المركز الثقافي العربي . ط 1 ، بيروت 1997 .

- إبراهيم عبد الله و الغانمي سعيد - معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - ط2 - 1996.
- إلياد مرسيا - المقدس والديوي - ترجمة : نهاد خياطة - دمشق - 1987 . .
- أوكان عمر - مدخل لدراسة النص والسلطة - إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب - ط 1 - 1991
- أوكان عمر - اللغة والخطاب - إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب - 2001 .
- أبو زيد نصر حامد - إشكالية القراءة وآليات التأويل - المركز الثقافي العربي (لبنان - المغرب ) ط 03 - 1994
- إنغلتنون تيري - نظرية الأدب - ترجمة نائل ديب - منشورات وزارة الثقافة السورية - سوريا دمشق - 1995
- بدوي عبد الرحمن - الزمان الوجودي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1940 . .
- بدوي عبد الرحمن - فلسفة العصور الوسطى - دار القلم - بيروت لبنان .
- بوشنسكي . إ. م - الفلسفة المعاصرة في أوروبا - ترجمة : عزت قرني - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت - 1992.
- بوزيد بومدين - الفهم والنص ، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي - منشورات الإختلاف الجزائر - ط 01 - 2008 .
- بومدين بوزيد ، وآخرون - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي - ضمن كتاب : العدالة والإنسان ، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل - كتاب جماعي - دار آل رضوان - الجزائر - ط 01 .
- برهيه إيميل - تاريخ الفلسفة الحديثة - ترجمة جورج طرايشي - ج1 - دار الطليعة بيروت - ط 1 1987
- برهيه إيميل - العصر الوسيط والنهضة - ترجمة : جورج طرايشي - دار الطليعة ، بيروت - ط 2 1988

- برنال مارتن - أثينا السوداء - ج01 : تلفيق بلاد الإغريق - ترجمة : لطفي عبد الوهاب يحي وآخرون - مراجعة وتقديم : أحمد عثمان - المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة - 1997 .
- بارث رولان - نقد وحقيقة - ترجمة : منذر عياشي - مركز الإنماء الحضاري - حلب سوريا - ط1 - 1994 .
- بن ذريل عدنان - الفكر الوجودي عبر مصطلحه - منشورات اتحاد الكتاب العرب - 1985 - دمشق ، سوريا .
- بنعبد العالي عبد السلام - التراث والاختلاف - دار التنوير للطباعة والنشر - ط1 - بيروت - 1985 .
- بودريار جان - روح الإرهاب - ترجمة بدر الدين عرودكي - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - 2005 .
- تورين ألان - نقد الحداثة - ترجمة : أنور مغيث - المجلس الأعلى للثقافة - 1997 .
- تويني جوزيف أرنولد - تاريخ البشرية - ترجمة : نقولا زيادة - الأهلية للنشر والتوزيع ، لبنان - ج01 - ط04 - 2003 .
- توغارينوف فلسلي بتروفيتش - الطبيعة ، الحضارة ، الإنسان - ترجمة رضوان القضايني و نجم خريط - دار الفرابي - بيروت . 1987 .
- توفيق سلوم / جماعة من الأساتذة السوفيات - موجز تاريخ الفلسفة - ترجمة توفيق سلوم - دار الفرابي ، بيروت - 1957 .
- جاكسون رومان - قضايا الشعرية - ترجمة : محمد الوالي و مازن حنون - دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب - ط1 - 1988 .
- جورافسكي ألكسي - الإسلام والمسيحية : من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم - ترجمة : خلف الله محمد الجراد - دار الفكر ، دمشق - ط3 - 2005 .
- جان باول - لوريتا برادي - في التواصل . أنا وأنت والذات الحقيقية ، ترجمة نخلة فريغر - المركز الثقافي العربي
- حنفي حسن - قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر - دار الفكر العربي - د.ت .



- حنفي حسن - الموسوعة الفلسفية العربية مادة ذاتية ، المعهد العربي للإشهار بيروت ج01  
ط01. 1986.
- حنفي حسن - مقدمة في علم الإستغراب - الدار الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت -1992.
- حسن محمد حسن - النظرية النقدية عند هربرت ماركيز - دار التنوير للطباعة والنشر  
بيروت - ط 1 - 1993
- حرب علي - تواطؤ الأضداد : الآلهة الجدد وخراب العالم - الدار العربية للعلوم  
ناشرون، ط1 بيروت -2008
- خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - دار التنوير للطباعة والنشر  
بيروت - ط1 - 1984
- خواجه عبد العزيز - مبادئ في التشعة الاجتماعية - دار الغرب للنشر والتوزيع  
وهران - الجزائر - 2005.
- ديريدا جاك - الكتابة والإختلاف - ترجمة كاظم جهاد - تقديم محمد علال سي ناصر  
دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب - 1988 .
- دوركايم إيميل - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة محمود قاسم - مكتبة النهضة المصرية  
- القاهرة - 1961 .
- راسل برتراند - السلطة والفرد - ترجمة : لطيفة عاشور - الهيئة المصرية للكتاب -  
سلسلة الألف كتاب - 1994 - ط 02.
- روس جاكولين - الفكر الأخلاقي المعاصر - تر - عادل العوا - عويدات للنشر والطباعة  
-بيروت لبنان ط1 - 2001 .
- ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم :  
عمر مهيبيل - منشورات الإختلاف -الجزائر - ط 01 - 2006 .
- ريكور بول - الذات عينها كآخر ، ترجمة وتقديم : جورج زيناقي - مركز دراسات  
الوحدة العربية - ط 01 - نوفمبر 2005 .
- زكريا فؤاد - نيتشه - دار المعارف - القاهرة - ط 03

- زكريا إبراهيم - مشكلات الفلسفة - مشكلة الإنسان - مكتبة مصر ،
- زكرياء إبراهيم - كانط الفلسفة النقدية - القاهرة ، مصر - د ط.. -
- ستيفان أودوييف - على دروب رزادوشت - ترجمة : فؤاد أيوب - دار دمشق - ط1 - 1983 .
- سلامة بولس - الصراع في الوجود - دار المعارف - مصر .
- سارتر جان بول - الوجود العدم - ترجمة: عبد الرحمان بدوي دار الاداب ، بيروت - ط1 - 1966
- فرويد سيغموند - الأنا والهو - ترجمة : محمد عثمان نجاتي - دار الشروق ، القاهرة - ط 4 - 1982-
- فرويد سيغموند - معالم التحليل النفسي - ترجمة : عثمان نجاتي - د. م . ج - الجزائر - ط 05 .
- سيد أحمد محمود - البراغماطيقا العامة عند هابرماس - دار الحضارة للطباعة والنشر -2000
- شرفي عبد الكريم - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - الدار العربية للعلوم - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط1 . 2007.
- شاخت ريتشارد - الإغتراب - ترجمة كامل يوسف حسين - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط1 . 1980 .
- شوفاليه جان جاك : تاريخ الفكر السياسي - في المدينة إلى الدولة القومية - ترجمة وتحقيق : محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ط01 .
- طرابيشي جورج - الماركسية والإيديولوجيا - دار الطليعة ، بيروت - د ط - 1981.
- ظريف حسين - مفهوم الروح عند ماكس شيلر - دار النهضة العربية - القاهرة - 1997 .
- عبد المعطي علي - الفكر السياسي الغربي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - 1996
- عادل مصطفى - فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرومينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير - دار النهضة العربية - بيروت ، لبنان - ط1 - 2003

- غادامير هانز جيورج - فلسفة التأويل : الأصول ، المبادئ ، الأهداف - ترجمة: محمد شوقي الزين - منشورات الإختلاف ، الجزائر- ط 02 - 2006.
- غادامير هانز جيورج - بداية الفلسفة - ترجمة علي حاكم صالح - حسين ناظم - دار الكتاب الجديد ط 1. 1981 .
- غارودي روجيه - محاكمة الصهيونية الإسرائيلية - ترجمة وتقديم : عادل المعلم - دار الشروق ، القاهرة - ط 03- 2002
- غراندان جان - المنعرج الهيرمينوطيفي للفينومينولوجيا - ترجمة وتقديم عمر مهيل - منشورات الإختلاف الجزائر - ط 01 - 2007 .
- فيري جان مارك - فلسفة التواصل - ترجمة وتقديم : عمر مهيل - منشورات الإختلاف الجزائر - ط 1- 2006 - .
- فوجت جوزيف - نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان - ترجمة : منيرة كروان - المجلس الأعلى للثقافة ، مصر- 1999 .
- فال جون - من تاريخ الوجودية : مجموعة نصوص مختارة من التراث الوجودي - ترجمة فؤاد كامل - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1987.
- فرانك مانفرد - حدود التواصل : الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار - ترجمة : عز العرب حكيم بناني - إفريقيا الشرق - 2003
- قنصوة صلاح - نظرية القيم في الفكر المعاصر - دار التنوير بيروت - ط 2 - 1984
- قارة نبيهة - الفلسفة والتأويل - دار الطليعة ، بيروت - ط 1- 1988
- كامل فؤاد - الفرد في فلسفة شوبنهاور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1991
- كامل فؤاد - الغير في فلسفة سارتر - دار المعارف - مصر
- كانط إيمانويل - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة عبد الغفار مكاي - الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة - 1960.

- كانط إيمانويل - نقد العقل الخالص - ترجمة - عبد الغفار مكاوي - الدارالقومية للطباعة والنشر - القاهرة - 1965 .
- كرم يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم ، بيروت . لبنان - طبعة جديدة .
- كرم يوسف - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - دار القلم ، بيروت - 1979 .
- كريب إيان - النظرية الاجتماعية النقدية من بارسونز إلى هابرماس - عالم المعرفة الكويت - ع 244- .أفريل 1999 .
- ليوتارد جان فرونسوا - الوضع ما بعد الحداثي - ترجمة : أحمد حسان - دار شرقيات - القاهرة ، مصر - ط 1 - 1994 .
- لوسيف آلکسي - فلسفة الأسطورة - ترجمة : منذر بدر حلوم - دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا - ط 1 2000 .
- مانع فيليب - جيل دولوز أو نسق المتعدد - ترجمة : عبد العزيز بن عرفة - مركز الإنماء الحضاري - دمشق ، سوريا - ط 1 2002
- موروسير إدوارد - الفكر الفرنسي المعاصر - ترجمة عادل العوا - منشورات عويدات ، بيروت باريس . ط 2 سنة 1989 .
- محجوب محمد - هيدجر و مشكل الميتافيزيقا - سلسلة مناقيح يديرها حسن الواد - دار الجنوب للنشر - تونس - ط 1 - 1995 .
- مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية ، هابرماس ومدرسة فرانكفورت المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط 1 - 2005 .
- مهيبيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط 1 - 2005 .
- مهيبيل عمر - من النسق إلى الذات - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط 1 - 2007 .
- ماركيوز - العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية - ترجمة : فؤاد زكرياء - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت - ط 2 - 1979

- موسى محمد يوسف - بين الدين والفلسفة - دار المعارف ، القاهرة - 1959
- نيتشه فريديريك - أصل الأخلاق وفصلها - ترجمة : حسن قبسي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - ط3 - 1983.
- نيتشه فريديريك - هكذا تكلم زرادشت - ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت.
- نبيل سليمان - وعي الذات والعالم - دراسات في الرواية العربية - دار الحوار للنشر اللادقية ، سوريا - 1985.
- نشواتي عبد المجيد - علم النفس التربوي - دار الفرقان للنشر والتوزيع - عمان - ط2 - 1985 .
- هسرل إيدموند - تأملات ديكارتيّة - ترجمة : تيسير شيخ الأرض - دار بيروت للطباعة والنشر 1958. ط1 .
- هسرل إيدموند - فكرة الفينومينولوجيا - ترجمة فتحي إنقزو - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ، لبنان - ط1 - 2007
- هيجل فريديريك - فينومينولوجيا الفكر - ترجمة وتعليق مصطفى صفوان - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر - 1981 .
- هيجل فريديريك - علم ظهور العقل - ترجمة : مصطفى صفوان - دار الطليعة بيروت - ط 2 - 1994
- ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيجل - مركز الكتاب للنشر القاهرة - ط1 - 2003
- يسين السيد - الأسطورة الصهيونية والإنتفاضة الفلسطينية - ميريت للنشر والمعلومات ، القاهرة - ط1 - 2001.
- يسين السيد - الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر - مكتبة مدبولي - ط4 - القاهرة - 1991م-
- ياكليباش - موجز تاريخ الفلسفة (نظرة ماركسية) ترجمة : حنا عبود ، دار الطليعة بيروت ط02 . 1979

- **Appel Karl Otto** – *l'éthique de la discussion* – traduit de l'allemand par : mark Huniadi – Ed :CRF , paris-1992
- **CHATLET François.Hegle** –in *Histoire de la Philosophie sous la direction T5 -Idées Doctrines Hachette Littérature-1985 .*
- **Foucault Michel** – *Les mots et les choses* – Ed : Gallimard– paris- 1966.
- **Gadamer . H. G** – *Vérité et méthode- les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* – édition intégrale revue et complétée par : pierre Fouchon,J Grandin et Gilbert Marlio – Ed du seuil- Paris
- **Heidegger Martin-** *Essais et conférences* – tr par André préau – Ed : Gallimard – paris 1958
- **Heidegger Martin** – *Etre et temps* – trad par : f. Vesin - Ed : Gallimard paris – 1986 .
- **Husserl . E** – *la crise de l'humanité européenne et philosophie* – tra : paul recoeur – Ed aubier Montaigne paris – 1977
- **Husserl Ed** – *Méditations cartésiennes . Introduction à la phénoménologie* – traduit par : Gabrielle peiffer et Emmanuel Lévinas – Librairie philosophique J Vrin, paris – 1976 .
- **Husserl Ed** - *l'idée de la phénoménologie* -- Paris Université de France-1<sup>er</sup> Ed-1970

- **Hichem Djait** - *L'Europe et L'Islams* - Ed : Le Seuil- Paris- 1978
  
- **Julien Guttman** –*Maimonide penseur religieux – Cahiers Juifs : Maimonide Sa vie et son œuvre , son influence- N 16/17- 1935.*
  
- Kant Emmanuel** - *Métaphysique des mœurs- Doctrine de la vertu* - Paris- GF Flammarion- 1994
  
- **Kant Emmanuel** - *Critique de la raison pratique*- Paris- PUF- 1960.
  
- **Kant Emmanuel** - *Fondements de la métaphysique des mœurs*- Paris- Librairie Delagrave- 1952
  
- **Kant Emmanuel** - *la religion dans les limites de la simple raison – paris , vrin – 1968.*
  
- **Kant Emmanuel** - *Métaphysique des mœurs- Doctrine de droit* - Paris- GF Flammarion- 1994
  
- **Lévinas Emmanuel** – *Ethique et Infini – Fayad Culture France – 1982 .*
  
- **Lévinas Emmanuel** – *Autrement qu’être ou au –delà de l’essence – Kluwer Acadimic – 1996*
  
- **Lévinas Emmanuel** – *totalité et infini, Essai sur l’extériorité – Kluwer Acadimic – 1996*
  
- **Lévinas Emmanuel** - *le temps et l'Autre P.U.F France 1982*
  
- **Lévinas Emmanuel** – *difficile liberté –Essai sur le judaïsme – Albin Michel – 1997*
  
- **Lévinas Emmanuel** – *-de l’Existence à l’Existant – Librairie philosophique J vrain-1993*

- **Lévinas Emmanuel** — *de dieu qui vient à l'idée – j vrin*  
– paris 1982
- **Lévinas Emmanuel** — *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme - Rivages poche – petite bibliothèque –1997*
- **Lévinas Emmanuel** – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger- Librairie philosophique J.vrin-2001*
- **Lévinas Emmanuel** -*Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972.*
- **Lévi – Strauss – Claude** – *Anthropologie structurale* -  
Ed : plon – paris – 1958 .
- **Lyotard .J.F** – *La phénoménologie - Collection que sais-je – paris P.U.F-8ème édition 1976*
- **Sartre .J.P** - *L'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique – Gallimard . paris -1984*
- **Sartre .J.P** - *cahiers pour une grande moral – ED : Gallimard , paris 1983*
- **Sartre .J.P** - *Qu'est-ce que la littérature- Collection Idea - Gallimard 1948*
- **Spinoza Baruch** – *Ethique – paris – GF – Flammarion – 1965*
- **Touchard-** *Histoire des idées politiques- T1- paris P.U.F - 1963*

**Zafrani Haim-***Les sources arabes et leurs contribution à la - Formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives: article paru en „Un trait d'union entre*



## المعاجم و الموسوعات :

### العربية :

- ابن منظور - لسان العرب - دار صادر ، بيروت - ط 01 - 1990
- المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 1/2/3 -  
دار الشروق ، القاهرة - 1999
- الحفني عبد المنعم - المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية - مكتبة مدبولي - القاهرة  
مصر
- بدوي عبدالرحمن - الموسوعة الفلسفية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت  
ط 01 ، ج 01 1984 .
- خياط يوسف - معجم المصطلحات الفنية العلمية - عربي ، فرنسي ، إنكليزي ، لاتيني  
دراسات العرب - بيروت . د ت .
- صليبا جميل - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت . د.ط - ص 140
- لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مج 01/02/03 - تعريب : خليل أحمد  
خليل - منشورات عويدات - بيروت لبنان - ط 2 . 2001
- م روزنتال و ب يودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة ، بيروت  
ط 1 - 1987
- وهبة مراد - المعجم الفلسفي - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - 1988 .
- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان -  
ط 1 - 1992 ج 2
- موسوعة علم النفس - المجلد 1 - ترجمة : فؤاد شاهين - عويدات للنشر والطباعة  
بيروت - لبنان - ط - 1997 .

- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - مصر - عالم الكتب بيروت ، لبنان -  
طبعة 1979

### الفرنسية :

- *Paul foulquié – dictionnaire de la langue philosophique .*  
*P.U.F – paris 1986*

- *RUSS – Jacqueline- Dictionnaire de philosophie- les*  
*Concepts des Philosophie- Bordas – Paris.1991*

- *La Rousse - grand dictionnaire de la philosophie – sous la*  
*direction de Michel Blay – Ed : CNRS – VUEF 2003*

- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral – sous la*  
*direction de : Monique canto- sperber – PUF*

### المجلات والدوريات :

- مجلة كتابات معاصرة – بيروت - العدد 37 - 1999.

- مجلة العرب والفكر العالمي – العدد 06 – مركز الإنماء القومي ، بيروت – العدد 06 – 1982

- مجلة العرب والفكر العالمي – العدد 03 – جوان 1988

- مجلة "عالم الفكر" الكويتية- ع3 – الثلاثي 1 ، 2001.

- مجلة الموقف الأدبي - اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا - ع 320.

- مجلة فكر ونقد – المغرب – ع1 – 1997 .

-مجلة فكر ونقد – ع 3 – نوفمبر 1997.

- مجلة إبداع – الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، مصر - ع 5 ، ماي 1998 .

-مجلة إبداع – ع 11 - 1992.

-مجلة أوراق فلسفية – ع 11 – 2004 .

- سلسلة عالم المعرفة ع: 58- 1982

## الإهداء

- إلى الوالدين الكريمين - اعترافاً....

- إلى كل عقل حر ينبذ كل أنواع الاستبداد - احتراماً وتبجيلاً

# الخاتمة

## الخاتمة

يمكن القول إيتيقا التواصل مع الآخر عند هابرماس هي تجسيد لجهد نظري متميز يستهدف إعادة قيمة العقل الانساني المسلوقة ، من خلال إرساء معايير جديدة استمدت مقوماتها من نقد الفلسفات السابقة التي كان يعوزها العنصر الأخلاقي الإنساني وحتى في الفلسفات المعاصرة له مثل ما هو الحال مع فلاسفة الاختلاف الذين واجههم هابرماس .

لقد دافع هابرماس عن الهوية الانسانية في إطار لا يهضم حقوق الآخر بقدر ما يؤسس لموقعه ويدافع عنه ، من خلال معايير أخلاقية تستهدف الإجماع والتفاهم والاتفاق وهذا عن طريق الربط بين : أفعال الكلام والممارسة ، شرط حضور العنصر الأخلاقي في جميع التشكيلات الخطائية وأنماط السلوك .

إن المطالبة بتأسيس أخلاق العقل في عملية التواصل بين الذات والآخر واعتمادا على سلطة المناقشة الحرة ، من شأنه تقويض دعائم السلطات الوهمية الاستبدادية التي همشت الإنسان . وتكمن أهمية الاجتهاد الهابر ماسي في كونه أعاد السؤال الفلسفي إلى الانخراط الجدي في المجتمع الحديث ، إلا أن هذه المحاولات تبقى دوما في المستوى النظري وهذا ما يوضحه ابتعادها عن مجال الممارسة العملية الواقعية ، ولكن رغم هذا فإنها ضرورية خاصة بالنسبة للمجتمعات العربية التي تحتاج إلى بلورة مشروع فلسفي تواصلية يقوم على النقد من أجل البناء ويكون بعيدا عن السجلات والمناكفات الفكرية المؤدجلة أو التي تخدم خلفيات مذهبية أو رؤى أحادية .

وللابتعاد عن منطق الأحادية والثبات والمماهة وعبادة النصوص والأصول الأجدى بنا أن نفكر ونعمل بمنطق الخلق والتجاوز والتعدد والتركيب والتهجين والتحول علينا أن نبحث في سؤال: كيف تكون العلاقة مع الآخر المختلف على أرض الواقع وكيف نمارس خصوصياتنا وندير قضاياها وندافع عن مصالحنا كي نتمكن من العيش سويا بصورة سلمية تبادلية ، وبقدر أقل من

العنف الذي يقتضيه العيش المشترك ؟

إن القراءة الصحيحة للمفاهيم توضح أن الاختلاف لم يوجد للحروب والضغائن بل وجد للتفاعل والبناء والتعاون الذي يؤدي إلى التعايش كي تتحول حالة التعايش إلى حقيقة راسخة فنحن بحاجة إلى الالتزام بالثالث القيمي ( التعارف / التعاون والتشارك / العدالة ) .

كما يضم الاختلاف قيمة جمالية فالطبيعة ليست ثوبا واحدا وإلا صارت كتيبة موحشة والشأن ذاته بالنسبة للحياة الإنسانية ، فلا بد لهذا المنظور الجمالي أن يؤسس لقيم التفاهم والتلاقي بين الجميع حتى الإنسان ذاته ميال إلى الجميل نافر من القبيح .

صحيح أن الظاهر مبدئيا يوحي بوجود مفارقة إذ : كيف نتحدث عن العيش المشترك في عالم

### ينوء بالاختلافات والتميزات ؟

ولكن لا بد من الرجوع إلى الذات رجوعا تصحيحا وفق قراءة صحيحة للمفاهيم ومضامينها بعقلانية معتدلة وهنا نجد أن : - أول أسس العيش المشترك يقتضي إعادة بناء العلاقة مع الأفكار والقناعات ، لأنه ليس كل من يمتلك القوة يمتلك الحق ، وكذلك ليس بالضرورة أن من يمتلك الحق يمتلك القوة التي يدافع بها عن حقه رغم أنه يحتاج بالضرورة إلى قوة تحميه من اعتداء الآخر ، هناك قوة مطلقة وحقيقة مطلقة وما يجب هو الفصل بينهما والفصل بين احتكار القوة واحتكار الحقيقة .

كما يشهد الوعي بشكل عام والوعي الاجتماعي خاصة افتقاره إلى الجانب القيمي والإنساني وذلك ما يتجلى في العديد من الوسائل المفهومية والآليات التي توظف في تناول العلاقات الاجتماعية ومن ضمنها مسألة الذات والآخر ، إذن هناك ثقب في الوعي الاجتماعي ومن أهمها : عقليات التعصب الأعمى والتطرف المؤدية إلى الأحقاد والكراهية بين المختلفين:

( فكريا، طائفيا ، دينيا، ايدولوجيا... ) ولتجاوز هذه التراجيديا لا بد من نبذ هذه الثقافة المغلقة والاستعاضة عنها بثقافة قيمية تبدأ من تدريب المجتمع على ثقافة ممارسة الفضيلة مع الآخر .

- هذا المسعى الذي لن يكون سهل التحقق فهو يحتاج إلى ممارسة نقدية تتجه نحو الذات أولا قبل توجيهها نحو الآخر ، ويحتاج كما يرى المفكر العربي علي حرب إلى ( التواضع الوجودي والتقى الفكري حيث يقر الإنسان بتناهي وحدوده ككائن وإنسان ) لذلك ينبغي التخلي عن النعرات الهوياتية التي تشكل تهديدا ، واستبدالها برؤى نقدية تتخذ من شعار ( العيش معا ) هويتها الأساسية شرط مراعاة : التفتح ، العالمية ، المرونة ، التفاعل كضمانات تقف في وجه منطق التصادم بمختلف تجلياته ومضامينه وعناوينه ( الثقافية ، السياسية ، الطائفية ... ) .

## ويتم التواصل مع الآخر من خلال استشراف جملة من الآفاق أهمها :

- ممارسة الحوار عمليا لتصحيح المفاهيم الخاطئة التي تسبب التباعد في فهم الآخر .
- البحث عن آليات تكفل مخاطبة الآخر باللغة التي يفهمها مع مراعاة أسلوب التفكير الذي يأخذ به في تقويمه للأمور والاعتدال والعدل في التعامل مع الآخر .
- طرح السؤال ماذا يريد منا الآخر من شأنه الوقوف على متطلبات كل طرف ، وهذا ما يحقق أوجه التعايش دون إخلال بالثوابت والخصوصيات .
- الاعتراف بالاختلاف مع الآخر كسنة كونية وظاهرة طبيعية بشرية لا يصح أن تكون سببا في ... وإنما يجب أن تستثمر في تكامل المعرفة وإثراء الساحة الإنسانية
- الاحترام المتبادل وعدم ازدراء الآخر
- التعاون مع الآخر من خلال برنامج عملي يحقق التواصل ويوسع آفاق التعايش
- حقوق الإنسان وحرياته لا ينبغي أن تتخذ ذرائع للنيل من مقدسات الآخر وخصوصيته وثوابته
- نبذ ثقافة الانتقام والقصاص الظالم اللامشروع ، لأن الانتقام ليس حقا من حقوق الإنسان .
- إرساء دعائم عملية ومنطقية بواسطة آليات لا تلغي حق الاختلاف ، وفي الوقت ذاته لا تشرع الانكفاء على الذات .
- نبذ السجالات والمماحكات عند حوار الهويات والأفكار ، والسعي إلى حوارات مدركة للواقع الإنساني المشترك .

ويجوز التواصل جملة من الرهانات الإنسانية : **قيمية ، فكرية ، عمليا ، تثقيفيا**

**على المستوى القيمي** : تتحدد قيمة الإنسان فوق جميع الأشياء .

**أما فكرية** : فتراهن على أن الإنسان كائن مفكر وأن العالم ككل موضوع لتفكير هذا الإنسان وتجنب

منطق السوق والاستهلاك وسلعة القيم اعتمادا على عقل تواصلية حوارية

*Raison dialogique Communicationnel* يستطيع أن يخرجنا من مأزق العقل الرقمي

*. Raison Numérique*

أما عمليا :

**وتثقيفيا** : فيمكن من تجاوز ثقافة الاحتواء والاستمالة الفكرية والحضارية ، وتحول الأنظمة الرمزية إلى

مهمتها الجوهرية التثقيفية التي تستهدف الفهم البيثقافي

هذه النقاط التي يفتقر إليها العالم الإنساني اليوم والتي نأمل دوماً في إنزالها من المستوى النظري إلى مجال الممارسة اليومية ، وخاصة في العالم العربي والإسلامي الذي يشهد تشهد مجتمعاته مختلف مظاهر الفوضى الناتجة عن الاختلافات التي لا تعود في حقيقتها إلى أسباب ( مذهبية ، دينية ، طائفية ، إيديولوجية ... ) كما يزعم أصحابها ، بل تعود إلى وهنٍ إيتيقي.. قيمي.. إنساني ، جوهره الفشل في صيغة التعامل أخلاقياً مع تلك الاختلافات بناءً على رؤية حضارية تجمع بين حقيقة الاختلاف التي لا يمكن نكرانها وضرورات ومقتضيات العيش المشترك الذي لا ينبغي أن يبقى افتراضياً .



## الفصل الأول :

الذات والآخر: السياقات الفلسفية والمعرفية والتاريخية

1- المبحث الأول : الحقول المضايقة لمفهوم الذات والآخر

أ- / في : الأسطورة ، الدين ، العلوم الإنسانية

العلم والمعلوماتية ، الآداب والفنون

ب- / الإيديولوجيا ومسألة الذات والآخر .

2- المبحث الثاني : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفات الوسيطة

أ- / الفلسفة اليونانية ( سقراط ، أفلاطون ، أرسطو )

ب- / الفلسفات الوسيطة (اليهودية ، المسيحية ،

الإسلامية)

3- المبحث الثالث : في الفلسفة الحديثة

أ- / ديكارت وكوجيتو الذات

ب- / كانط و واجبية الذات والآخر

ج- / وعي الذات في مطلقية هيجل

## مقدمة

إن استقرار تاريخ الفكر البشري في مختلف مراحلہ وتجلياته الفلسفية والمعرفية عبر مختلف عصورها يوضح أن مسألة الذات والآخر تتخذ جذورا فلسفية ومعرفية قديمة ، كما تتسم بحضورها في حقول معرفية وفلسفية ، وحتى في مجالات الإبداع ونطاق المعاملات الإنسانية المختلفة ، فقد تبلورت المسألة منذ التفكير الخرافي أين كانت الذات تخشى تلك القوى الغيبية إلى التفكير الأسطوري أين يمثل المخيال الاجتماعي دورا هاما في مراحل تطور الفكر بواسطة ما ينسجه من منتج فكري يشكل جذورا عميقة لثقافة المجتمعات والوجدان الإنساني الخام بشكل عام .

ونجد للمسألة أيضا حضورا في حقل آخر لا يقل أهمية عن الأسطورة وهو الدين حيث يكتسي المعتقد الديني أهمية بالغة كونه يشكل تجربة انفعالية لا خبرة عقلية ، قوامه الإيمان والتسليم بكل ما يعتقد أنه مقدس ، فقد اجتمعت الديانات الثلاث ( اليهودية ، المسيحية ، الإسلام ) على أرضية القداسة ، لذلك سوف البحث عن العلاقة بين الذات والآخر بداية من الديانة اليهودية كأقدم ديانة سميتها المتمركز حول الذات ، إلى المسيحية التي تعد في نظر منظريها دين المحبة و التسامح مع الآخر في شقها النظري ، وصولا إلى الإسلام الذي يحتل الآخر جزءا هاما منه في النص الديني ، مع ملاحظات نقدية لجميع الأديان حول مدى التطابق بين الشق النظري وواقع الممارسة العملية .

أما المجال المعرفي فلا يختلف عن السياق الفلسفي العام حيث يشهد حضور المسألة في مجال العلوم الإنسانية التي تكتسي أهمية بالغة كونها الحقل الأكثر مضافية للإشكالية لذلك يعد حضور المسألة فيها بشكل متميز ، ونظرا لشساعة المجال سوف يتم الاقتصار على نماذج ثلاثة تتعلق بجوانب الإنسان ( الجانب الانفعالي النفسي / الخلدات النفسية من خلال علم النفس ، الجانب الاجتماعي وشبكة العلاقات الاجتماعية من خلال علم الاجتماع ، وعلم ثالث يجمعهما وهو الأنثروبولوجيا وقد ركزنا على الأنثروبولوجيا الثقافية كي نحاول الوقوف على الثقافة والمعتقدات والممارسات البشرية ، كما سوف يتم تناول حقل علوم المادة التجريبية وكذا في تطبيقاتها التقنية التي تعد المعلوماتية والاتصالات من أبرز تجلياتها . وفي مجالات الإبداع الإنساني المختلفة توجد مسألة الذات والآخر حيث تعرف الآداب العالمية وخاصة العربية منها ميلا إلى ما يسمى بكتابة الآخر التي أصبحت تهيمن على الإنتاج الروائي العربي

بشكل خاص ، وهذا نتيجة الاتصال مع الغرب سواء في سياق المثاقفة أو نتيجة التأثيرات المختلفة للمدنية الغربية ، دون أن ننسى مجالات فنية ، ذوقية وجمالية ، كالرسم ( الرسوم الكاريكاتورية ) والموسيقى التي غالبا ما تتضمن خطابات موجهة للآخر، وأنماط فنية أخرى هي موجودة في الأصل لأغراض ترفيهية إلا أنها توظف خطابات غاياتها مواجهة الآخر أو محاولة استقطابه .

لننتقل إلى مجال أكثر حساسية ورغم أنه لا يندرج ضمن الحقول السابقة إلا أنه لا يقل أهمية عنها وهو الإيديولوجيا التي تهتم بواقع الأفكار وبناءات الوعي وتتسم بديناميكية نسقية عاطفية غايتها تحريك العقل الفردي والجماهيري وغالبا ما تتبنى المنحى الاستبدادي الثوري وتنتهي واقعا إلى الصراع .  
وتماشيا مع تاريخية المفهوم في السياق الفلسفي فقد تم الانطلاق مع رحلة الذات من الفلسفة اليونانية التي شهدت تطورا فكريا متميزا تجسد من خلال أقطابها الأكثر شهرة : ( سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ) إلى الفلسفات الوسيطية الثيولوجية بداية مع الفلسفة اليهودية التي اعتبرها الكثير محاكاة للفلسفة الإسلامية ، إلى الفلسفة المسيحية ووصولاً إلى الفلسفة الإسلامية التي اتضحت فيها رؤية الآخر حيث نجد اعترافا بالاختلاف مع الآخر : في الحضارة ، الدين ، المذهب ، وتعايشا معه ، وانفتاحا عليه في الفكر الصوفي .

وتتابع الذات رحلتها إلى الفلسفة الحديثة التي عرفت بفلسفة الوعي والحضور ، حيث يتحرر مفهوم الذات من الارتباطات المجردة ويستعيد مركزيته مع فلسفات الكوجيتو والفكر الأنواري لذلك سوف يتم الاقتصار على الذات في الكوجيتو الديكارتي من خلال التطرق لكيفية تناول ديكارت لمسألة الذات وربطها بالوعي ، إلى الألماني إيمانويل كانط الذي حاول إعادة تشكيل الفضاء الفلسفي للتساؤل من خلال ثلاثية نقدية حيث يربط الذات والآخر بالواجبية ، وصولاً إلى الألماني هيغل الذي تناول المسألة على ضوء فكرة الصراع الجدلي بين الذات والآخر أو صراع الوعيين لافتكك الاعتراف .  
لذلك سوف نحاول من خلال هذا الفصل الوقوف على السياقات والدلالات الفلسفية والتاريخية لطبيعة العلاقة بين الذات والآخر .

## المبحث الأول

### الحقول المضايقة لمفهوم الذات والآخر

أ- السياقات المعرفية :

1- الأسطورة

2- الدين : اليهودية ، المسيحية ، الاسلام .

3- العلوم الإنسانية: (علم النفس ، علم الاجتماع ،

الأنثروبولوجيا) .

4- الذات والآخر في العلم والمعلوماتية

5- الآداب والفنون .

ب- الأيديولوجيا ومسألة الذات والآخر.

تمهيد

تعد إشكالية الذات والآخر من أكثر المسائل حضورا وتداولاً في عدة حقول معرفية وفلسفية حيث تتصل بالعديد من المجالات الفكرية وتتلون بها بداية من الأسطورة كنمط تفكيري تصويري رمزي يتصل بالتراث الإنساني إلى المجال الديني الإعتقادي الذي يشهد تاريخه وراهنه حديثاً متواصلًا عن الآخر الديني .

كما يتداخل مفهوم الآخر مع مجالات العلوم الإنسانية في التحليل النفسي والسوسيولوجيا والدراسات الأنثروبولوجية والثقافية التي تحضر فيها إشكالية الذات والآخر بملاحمها وبنيتها الدلالية والتاريخية ، وفي مجال العلوم التجريبية والمعلوماتية تظهر مسألة الذات والآخر خاصة مع التطورات التقنية المحققة وتظهراتها العملية وظهور ما يسمى بالعملة الاتصالية التي تذوب فيها الحدود ، حيث أصبحت تنتج خطابات وظيفية ، وحتى في مجالات الآداب والفنون فقد اكتسح مفهوم الآخر بعض الأجناس الأدبية مثل الرواية التي أصبحت تهتم بكتابة الآخر والشعر في بعض أجناسه ، وفي مجال الفنون الإبداعية مثل الرسم والموسيقى التي أصبحت خطابات تعبيرية ، فقد أصبح مفهوم الآخر من أكثر المفاهيم حضورا وتداولاً .

## 1/- في الأسطورة :

الأسطورة لغة كل ما يسطر أو يكتب، والجمع أساطير، وتعني الأساطير: الأباطيل والأكاذيب، والأحاديث التي لا ناظم لها، ومنه قوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾<sup>1</sup> وتعتبر الأسطورة\*<sup>2</sup> تلك القصة الخيالية المختلفة التي ترتبط بالظواهر والكوارث الطبيعية وتفسيرها إنما صناعة شكلية ومكننة الخيال تشكل امتدادا لما بعد الذات (الامتداد المابعدى) للذات ، والتي لا يمكن لها أن تكون إلا بوجود الخيال ، فالذات تتطبع به كما يتطبع هو بها<sup>3</sup>. وهو أيضا الامتداد الذاتي وطريقة العيش المفترض للأشياء والأمكنة والأزمنة ، وهذا الامتداد ينطبق شكليا في محمولات الأسطورة بامتدادها الذاتي والإنساني ، فالأسطورة ثقافة الحياة معطاة رمزيا أو ثقافة محددة رمزيا<sup>4</sup> ، وجود شخصي ووجود تاريخي وهي كذلك وعي الذات وإدراك الذات<sup>5</sup> ، ووعي

<sup>1</sup> - القرآن الكريم - سورة المؤمنون - 23 - الآية 83 .

<sup>2</sup> \* - لا بد من التمييز بين الأسطورة والخرافة ، كون الأسطورة تمثل دورا هاما في الوجدان الإنساني الخام وهي غالبا ما تستخرج من تلافيف الماضي البعيد أو القريب ويعاد تركيبها وتأليفها كي تؤدي وظيفتها ، وظيفتها الأسطورة دوما هي التعبئة لغرض المواجهة (الصراع) ، وتعتبر الأسطورة مرحلة من مراحل إرتقاء الكائن البشري حيث غالب ما تمثل التاريخ الحقيقي أما الخرافة فلا تستند إلى أي أساس .

<sup>3</sup> - لوسيف ألكسي - فلسفة الأسطورة - ترجمة : منذر بدر حلوم - دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا - 1ط - 2000 - ص 223.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - ص 131 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 223 .

الذات يعني دوماً مقابلة الذات بكل ماهو خارجي (الآخر) ، فالذات وهي متعمقة في وعي ذاتها تكتشف التضاد بين الذات والموضوع (الآخر)<sup>1</sup>

تحتل الأسطورة حيزاً مهماً من تراث الإنسانية ومجتمعاتها كافة، ولا يخلو مجتمع أو حضارة من أساطير ترتبط بتراثها جنباً إلى جنب مع الأشكال الأدبية والفنية الأولى التي تميز ثقافة ذلك المجتمع كالحكايا والخرافات وقصص التراث والسير الشعبية والموضوعات الفنية المختلفة. ولما كانت موضوعات الأساطير وشخصياتها وأساليب روايتها كثيرة ومتنوعة فمن الصعب إعطاء حكم عام عن طبيعتها. وتدل تفاصيل الأساطير عامة على الكيفية التي يصور فيها شعب ما ثقافته وحضارته. وتأتي دراسة الأساطير على هذا النحو في المرتبة الثانية من حيث الأهمية بعد دراسة اللغة والفنون والفلسفة والعلوم عند الشعوب.

إذا كانت الأسطورة حكاية مقدسة ذات مضمون عميق ينبع من معاني ذات صلة بالكون والوجود والحياة<sup>2</sup> فإنها تعكس نمطاً تفكيرياً في قضايا الكون والدين والحياة كونها وثيقة الصلة باختلاف المسائل الفلسفية التي تظهر في مختلف التصورات التي تقدمها في قالب رمزي يحمل مدلولات عميقة حول مسائل عديدة أهمها مسألة الذات والآخر.

لقد سعى أبطال الأساطير إلى بلورة مجموعة أسئلة جذرية ، لالمحدودة ، تواجهت هذه الأسئلة في عوالم ملونة بكائنات لا تحدها حدود إخفاقات الإنسان وأشكال تتخذ لنفسها طاقات نفسية وتكوينية في آن واحد تتمظهر في دلالات : الضعف والخسارة / الانتصار والقوة .... الخ ، هناك دوماً صراع بين الوجود واللاوجود . بين الانتصار ونشوه وقوة الذات حيث تشكل الأسطورة انخزامها وخسارتها انخزاماً للذات ، ويشكل الانتصار فيها انتصار ونشوة وقوة هذه الذات، فالأسطورة تسقط الذات دوماً في صراع أبدي تصنع هي شروطه وحيثياته مهما كانت نتائجه انه صراع بين الوجود واللاوجود كما أنها ليست وجوداً مثالياً فهي الحياة ذاتها بالنسبة للذات الأسطورية<sup>3</sup> .

يعتبر الخيال الأسطوري سعي عبر تمرده إلى استنفاد الطاقة الحسية في كل الصور والامتدادات الذاتية والتحويلات . تماماً كالتحويلات الناشئة في المجتمعات والحضارات الإنسانية ، فالإنسان دوماً يتلبس بالخيال الاجتماعي الذي يعطي لحياته مغزى ومعنى ودلالة<sup>4</sup> ، وتعد أسطورة الشكل الجديد للذات المقصود بها أشكال العقل التي كانت سابقاً أشكال الوجدان في النهضة الأوروبية ، حيث تحول الشكل إلى العقل (الشكل هنا هو العقل) وسياقات القوة والسيطرة فيه ، إن أسطورة التحول الحضاري في عصر

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 132 .

<sup>2</sup> - السواح فارس - الأسطورة والمعنى : دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية - منشورات دار علاء الدين - دمشق - ص 14 .

<sup>3</sup> - لوسيف ألكسي - فلسفة الأسطورة - مرجع سابق - ص 51 .

<sup>4</sup> - الكيلاي شمس الدين - من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا ، العلم " - دار الكنوز الأدبية

- بيروت ، لبنان - ط1 - 1998 - ص 13 .

النهضة هي أسطورة تجريبية أنتجها العقل التجريبي، و أرسى دعائمها الإنسان الفار من سياج السلطة الكهنونية وظلامية الكنيسة ، وتتجه الأسطورة دوما نحو التمرد كشكل بارز للقوة . ثم نحو الثورة والعصبية والمغامرة المستمرة ، وهذا لا يعني أن لمنطق العلم السيطرة الكاملة على مساحة الوعي الاجتماعي ، بل هناك مساحة من هذا الوعي تبقى خاضعة للتفسيرات الأسطورية<sup>1</sup>.

وقد أظهرت الأسطورة اعتماد الذات على الآخر خاصة في المجتمعات الحديثة التي وصفت بمرورها من المسؤولية إلى التواكل<sup>2</sup> ، فالذات لا تثق في قدراتها ولذلك لن تكافح من أجل الحرية بل ستختار التبعية وهذا ما يسميه إريك فروم *Erich Fromm* (1900-1980)\* : "الخوف من الحرية عندما يقول :". .. إن الاعتماد على الآخرين في التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس...<sup>3</sup>، هنا تتحول حرية الذات إلى عبء أكثر منه امتياز وتحاول الذات أن تخفف من هذا العبء بالجنوح إلى الشمولية التي تجدها في الشراكة الأسطورية مع الآخر خاصة في المجال السياسي ، والأسطورة منفذ للذات من الزمن فقد رأى كاسيرر أنه : "من الطبيعي أن يعمد الإنسان الحديث الواقع في قبضة الزمان والذي استحوذت عليه تاريخيته الخاصة إلى الانفتاح على العالم كي يكتسب منه بعدا جديدا في الأعماق الزمانية ومن غير شعور منه يتحصن في وجه ضغط التاريخ المعاصر بواسطة ( تذكر تاريخي )"<sup>4</sup>

أما العصور الحديثة فقد شهدت محاولات «علمنة» الأسطورة أي إضفاء الصفة العلمانية عليها هذه الخطوة التي فرضتها حقائق كثيرة منها الكشوفات العلمية، وخاصة الفلكية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة التي كانت إيذانا بتجدد الثقة في قوانين الطبيعة والكون\* ، إلا أن الأسطورة في العالم الحديث لم تمثل دورها المركزي التاريخي ، قد يرجع هذا إلى تطور العقل البشري فقد استهانت فلسفة التنوير بنظام الفكر الأسطوري وذلك ما يظهر من خلال وصفه بـ : " فلسفة طفولة العالم ، وقد آن الأوان ليخلي الساحة لسن رشده .. إنه من صنع الخيال"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - المرجع السابق - ص 150 .

<sup>2</sup> - المرجع السابق - ص 153 .

\* - فيلسوف وعالم نفس ألماني عاش في أمريكا من أعماله : الخوف من الحرية 1941، اللغة المنسية : مدخل إلى فهم الأحلام والقصص الخيالية والأساطير (1951)

<sup>3</sup> - المرجع السابق - ص 153 .

<sup>4</sup> - المرجع السابق - ص 175 .

\* - ولكن المشكلة هنا تكمن في تعريف الأسطورة. فإذا كان الرأي أن الأسطورة ليست سوى نتاج ماضٍ ولى وانتهى، فسوف يصطدم هذا الرأي بعقبة تحديد اللحظة الأخيرة التي انتهت فيها الأسطورة، وسيكون من المستحيل معرفة متى تحول موضوع أسطوري إلى مجرد موضوع أدبي أو متى توقف إنتاج الأساطير أصلاً.

<sup>5</sup> - طرابيشي جورج - الماركسية والإيديولوجيا - دار الطليعة ، بيروت - د ط - 1981 - ص 12 .

إلا أن هناك دراسات أشارت إلى أن حالات التشاؤم والاضطرابات السيكولوجية تعزى إلى غياب النسيج الأسطوري ، فالعالم الحديث يبحث عن أسطورة جديدة تمكنه من العثور على ينبوع روحي معنوي جديد يمكنه من التمرکز . ويرد له الزمن الآتي ويمده بطاقة القوى الإبداعية\* ، فالأسطورة طاقة روحية تتغذى بها الشعوب حيث تثبت بعض الدراسات أن الأسطورة تنتمي إلى جوهر الحياة الروحية<sup>1</sup> ، فهي محاولة لجعل العالم مألوفا قريبا من قلب الإنسان وعقله عن طريق إسباغ المعقولية عليه هربا من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره<sup>2</sup>

ورغم أن المستوى الفكري يظهر تراجعا لتمييزات المخيال الإجتماعي تحت وطأة التطبيقات العلمية والتكنولوجية ومكانة الفلسفة العلمية والعملية في الحياة المعاصرة إلا أن هذه الوضعية لم تمنع الذات المهزومة إلى البحث من جديد عن معنى للوجود خارج معايير الإنتاج والإستهلاك حيث يكشف استقرار واقع دول العالم الثالث خيبة الشعوب من الأنظمة الاقتصادية المطبقة سابقا وراهننا وإخفاقاتها في تجارب التنمية والتحديث بتهميشها للإنسان الذي : " من المفترض أن يكون غاية هذا التحديث "<sup>3</sup> ، وخبية الإنسان المعاصر من التقنية التي أفرزت تشظيا قيميا ، كل هذا دفع إلى صحوة روحانية رمزية استدعت إعادة التفكير في قيمة الأسطورة كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي ، وهذا ما يدفع إلى التساؤل قيمة المخيال الإجتماعي أمام تقدم العلم ومعايير<sup>4</sup> .

فالوضع في عالم اليوم يتماشى مع مفهوم الأسطورة الذي صاغه ليفي بول " .. أن نعقلن نظاما فكريا قائما على مرتكزات لاعقلية .. " <sup>5</sup> .

وتمثل الأسطورة إمتدادا لضرورة وجود الذات الإنسانية لذلك تتجاوز منطق الأنساق والارتباطات الحتمية المحدودة.<sup>6</sup> ، وقد ظهر الإنتاج الفكري في حلته الجديدة متخذا في المواجهات مادة له ، حيث تجسدت هذه المواجهات في مجالات الدين والسياسة ... إلخ.

إن محاولات الإحاطة بمجمل المراحل والحقب العيانية للتنازع الإنساني وتناغمية تفاعل الإنسان - كونه كائن ذو تاريخ - مع الجغرافية أسهم في صياغة وضع أمثل للتاريخ ... وعبر مرامي الانتقال من الوحدة

\* - يرى كارل يونغ (1875-1961) أن العالم الحديث . وهو في أزمة منذ القطيعة التي جرت في العمق بينه وبين المسيحية . إنما يبحث عن أسطورة جديدة تتيح له أن يعثر مرة أخرى ، على ينبوع روحي جديد ، أسطورة ترد له في الزمن الآتي القوى الإبداعية ، يمكن العودة إلى : كوميس آلان و مارك هولند - التزامن: العلم و الأسطورة والألعابان - ترجمة ثائر ديب - دار الطليعة الجديدة - دمشق ، سوريا - ط1- 2000 - ص 132 .

1 - المرجع السابق - ص 160 .

2 - الكيلاني شمس الدين - من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيدولوجيا ، العلم " - مرجع سابق - ص 129 .

3 - المرجع نفسه - ص 08 .

4 - المرجع نفسه - ص 09 .

5 - المرجع نفسه - ص 46 .

6\* حيث كانت الاسطورة بمثابة المنتفس ، او الفضاء الذي تفجر فيه الذات مكبوتات الواقع اليومي / الحياتي وهمومها وانفعالاتها



كون الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستشعر الوحدة . حيث يمضي حياته بحثا عن الآخر .. إلى النسيج الملحمي والأسطوري وتنازعات التخيل وهو جس التبنى والتداخل ما بين علاقات الذات بالمجتمع أو الذات بالمحيط ، ومن تم عزل الذات عن مكونات الوعي لعالمها الداخلي (النفسي) والخارجي الفيزيقي (الدافع) ضمن إستعانات التعبير بالمعرفة أو الفن أو الكتابة ، بل كل مقتربات الإفصاح عن مكامن الذات القلقة المفكرة بغية تأكيد وجودها ، وبعد ذلك تأتي تصادمات الإنسان (فردا فعالا) بأطر ونواتج ما يصبو إليه اليوم العالم الجديد .

## 2/- في الدين :

يتخذ مفهوم الآخر في الدين طابعا ثيولوجيا خالصا فحتى وإن اختلفت الديانات في مضامينها ونواميسها فإنها تتفق في تحديد المفهوم العام للآخر الذي يقوم على أساس الانتماء الديني فالآخر هو من يعتنق دينا آخر وهو أيضا بالنظرة المذهبية في الدين الواحد من ينتمي إلى مذهب آخر وعلى هذا الأساس تتباين الرؤى والطروحات حول حقيقة العلاقة بين الذات والآخر وذلك ما سنتطرق إليه في الديانات الثلاثة :

## أ/- اليهودية والتمركز حول الذات :

ترتبط الديانة اليهودية بالتوراة التي يزعم اليهود أنها كتابهم المقدس ، في حين لا يمكن أن نعتمد على التوراة كمصدر تاريخي علمي لأصل اليهود الإثنولوجي\* ، ولا نقصد بالتوراة تلك المذكورة في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا أَلْتَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا أَلْنَبِيِّنَ أَلَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيْنُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا أَسْتُحْفِظُونَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً ﴾<sup>1</sup> ، فالتوراة التي يعتمدون عليها هي مجموعة حكايا ونواه هدفها تعزيز قومية اليهود ونهيمهم عن الاختلاط بغيرهم وتأكيد تفوقهم على بقية البشر ، تلك هي التوراة التي يرى اليهود أن عزيرا جمعها بعد موسى بألف عام<sup>2</sup> ، إلا أن العقيدة اليهودية تعطي فكرة ليست في مصلحة الديانة اليهودية ، واليهودي نفسه يعطي صورة عن بعد ديانتته عن الروحانيات كون اليهودي لا يزال يعتبر الدين تجارة ، ولازال التاريخ يحتفظ بصورة المسيح الذي صلبه اليهود وهو منهم لأنه حارب المادية اليهودية<sup>3</sup>

يعد الدين والتربية الدينية عند اليهود الصهاينة من أهم ركائز نشر الفكر الصهيوني وتجسيد مقولة توحيد الشعب الصهيوني المزعوم ، ورغم الصورة الظاهرة التي توحى بوجود فرق تحمل عادات وثقافات متفاوتة

\* - حيث يعتبر الكثير من الباحثين أن اليهود من الشعوب البائدة التي يجهل أصلها التاريخي ولا من أين قدموا ولا يعرف عنهم إلا ما هو ديني .

<sup>1</sup> - القرآن الكريم - سورة المائدة- 05 - الآية 44 .

<sup>2</sup> - الحفني عبد المنعم - عالم بلا يهود ، دراسة في المشكلة اليهودية - دار الرشد ، القاهرة - ط02- 1997 - ص8.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص ص 60/59 .

ومختلفة عن مفهوم اليهودية ، إلا أن هذه الاختلافات عرضية في حقيقتها حيث تتفق مضامينها بين المتدين والملحد عندما يتعلق الأمر بمواجهة الآخر وهذا بظهور العنصر الديني كعامل للتوحيد والانتماء<sup>1</sup> إن الآخر في الفكر اليهودي الإسرائيلي آخران : آخر يهودي : هو الطفل الذي كان ضائعا وتم إغراؤه واحتواؤه بل إنقاذه وانتشاله حسب ما يزعمون.

أما الآخر غير اليهودي : الذي لا يجد له تصنيفا في سلم البشر فهو الواهن الضعيف الذي لا يفعل شيئا سوى مراقبة تحقيق النهايات اليهودية التي تتخطى قدراته لأن اليهودي فقط هو الإنسان المتحقق كاملا ويمكن عكس المقولة فالإنسان المتحقق كاملا هو يهودي فقط .

وانطلاقا من هذا الطرح نستشف مبدئيا أن هناك تغييب فعلي لكل آخر حيث لا يوجد اعتراف عام بشرعية الآخر أو حتى قبولا مبدئيا أو شكليا للدخول في أي شكل من أشكال الحوار (الثقافي أو الديني) وقد سعى البعض إلى تفسير الذات اليهودية وربطها بصعود الصهيونية كإيديولوجيا سياسية ونجاحها في تعبئة يهود العالم وإنشاء الدولة الإسرائيلية عام 1948 وذلك ما تبينه كتابات كل من جاي جونين ( الهوية اليهودية ) 1988 ، وروفايل باتاي ( العقل اليهودي ) 1988<sup>2</sup> ، حيث تم التركيز على مفهوم الذات ونظرتها إلى الآخر كمفتاح لفهم الشخصية اليهودية ، واعتمادا على التقاليد الدينية والممارسة الاجتماعية الثقافية يميز اليهودي ذاته عن الآخر " .. فاليهودي تقليديا يعتبر نفسه أنه ذلك الذي يعمل عقله وفكره في المقام الأول ، في حين أن غير اليهودي يمكن أن يقتنع بالأعمال اليدوية التي لا يقبل اليهودي ممارستها باعتبارها مهينة له<sup>3</sup> ، فاليهودي بمصطلح التحليل النفسي إنسان متمركز حول ذاته يرى أن الله لم يخلق سواه<sup>4</sup> ولذلك تعد السمة الأساسية لليهود شعورهم بالسمو إزاء الأغيار الأقل تعليما وثقافة<sup>5</sup> ويشكل التراث اليهودي دعما لإثبات استمرارية المسيرة الصهيونية منذ القدم حتى الوقت الراهن كما يشهد السلوك اليهودي انعكاسا لمفهوم الذات الصهيونية<sup>6</sup> إن الثقافة الدينية اليهودية التي تبدأ بالمجال التربوي الصهيوني وتنتهي إلى أرتال الجيوش التي تمارس بطشها على الآخر لدوافع دينية ، فهي منهجية تبني وسيلة وهدفا ، فالوسائل هي الحلول العسكرية والأهداف هي نفي الآخر وتغييبه كليا .

1 - غارودي روجيه - محاكمة الصهيونية الإسرائيلية - ترجمة وتقديم : عادل المعلم - دار الشروق ، القاهرة - ط03 - 2002 - ص 8 .  
2 - يسين السيد - الأسطورة الصهيونية والإنتفاضة الفلسطينية - ميريت للنشر والمعلومات ، القاهرة - ط1 - 2001 - ص 22 .  
3 - نقلا : يسين السيد - الأسطورة الصهيونية والإنتفاضة الفلسطينية (مرجع سابق) - ص 22 .  
4 - الحفني عبد المنعم - عالم بلا يهود ، دراسة في المشكلة اليهودية - مرجع سابق - هامش ص 24 .  
5 - يسين السيد - الأسطورة الصهيونية والإنتفاضة الفلسطينية (مرجع سابق) - المكان نفسه .  
6 - الحفني عبد المنعم - عالم بلا يهود ، دراسة في المشكلة اليهودية - مرجع سابق - ص 43 .

في الحركة الصهيونية تنتعش بعض المفاهيم ك: الوطن القومي اليهودي ، وشعب الله المختار الذي هو فوق كل الشعوب التي سخرت لخدمته حيث لا يمكن تقسيم سكان إسرائيل إلى قسمين : إسرائيل من جهة والأمم من جهة أخرى فإسرائيل الشعب المختار وهذه عقيدة أساسية ، وخرافة الوعد ( الأرض الموعودة) " .. سأعطي نسلك هذه الأرض من العرش إلى النهر الكبير \* .." <sup>1</sup> ، فهم يقولون : إذا كنا نمتلك التوراة ونعتبر أنفسنا لاشعب توراة فمن الواجب علينا أن نمتلك جميع الأراضي المنصوص عليها في التوراة ، وتجد لهذه المفاهيم مضاميناً وتبريرات روحانية وقومية ورسمية عبر التاريخ المزعوم الذي يرتد أساساً إلى العامل الديني المشبع بمقعد دفين لكل ما هو آخر.

ولتحقيق الأهداف لابد من إستراتيجية تقوم على : إحياء اللغة العبرية في الوسط اليهودي المتشردم وتعزيز ارتباط اليهود بالأرض وأهم نقطة في المواجهة تنمية الروح العنصرية العسكرية ضد كل ما هو دخيل .

كل هذه النقاط يتم تمريرها عبر المقررات المدرسية والقصص وجميع مصادر المعرفة للمتمدرسين بشكل خاص حيث يصل المتلقي إلى صورتين متناقضتين : ذات هي إسرائيل والشعب اليهودي وآخر يمثل العربي والعدو .

فالذات اليهودية ذات حضارية تعمل بجد وإخلاص وتمسك بالأرض حيث تدافع عنها وتتحصن عسكرياً بمواجهة كل عدو. هذا الأخير الذي يشكل الآخر الغبي القاتل والجاهل الذي يتصف بالمكيدة والشر .

ورغم اختلاف مناهج التعليم في المدارس الإسرائيلية\* إلا أنها ذات مضامين دينية موحدة متحدة في رفضها للآخر وتمركزها في قطب إثني متطرف يتجلى في الواقع\*\*.

حيث تحتل التربية الدينية الصدارة كونها جوهر المواجهة ، ويتجلى ذلك في إعطاء التوراة والتلمود الحظ الأوفر من التعليم واعتبارهما مقياساً هاماً في التدرج التربوي ، فالدين هو المحرك الأساس للمشروع اليهودي حيث نجد فيه أفكاراً تشحذ همم اليهودي من منطلق أن فلسطين -مثلاً- هي أرض صهيون ، والحلم اليهودي هو امتلاك هذه الأرض من النيل إلى الفرات ، إن كل محاولة لفتح أي شكل من أشكال الحوار مع الآخر (العدو) هي ضرب ضروب الخيانة جزاؤها القتل\*\*\*

ومن ضمن المعتقدات التي تغذي الحقد الدفين للآخر أن :

\* - يقصد بالنهر الكبير نهر الفرات .

<sup>1</sup> - نقلاً : الحفني عبد المنعم - عالم بلا يهود ، دراسة في المشكلة اليهودية - مرجع سابق ص 15 .

\* - حيث توجد العلمانية منها والدينية .

\*\* - ونقصد به واقع الشعب الفلسطيني المضطهد من طرف اليهود .

\*\*\* - مثلما حدث مع إسحاق رابين الذي اتهمه اليمين المتطرف بأنه فرط في أرض اليهود (المزعومة) ليتم إغتياله من طرف إيهال عميد (ضابط في المخابرات اليهودية)

من يقتل مسلماً أو أجنبياً أو وثنياً ، يكافأ بالخلود في الفردوس وبالجلوس هناك في سراب الرابعة<sup>1\*</sup> .  
" أن اليهودي يعتبر عند الله أفضل من الملائكة ، لأن اليهود جزء من الله مثلما الإبن جزء من أبيه " .  
إن صورة الآخر في المنظور اليهودي قائمة ، فالذات اليهودية هي جالبة الحضارة ، والآخر خاصة العربي هو بدائي مختلف يجب إزاحته ، وذلك ما نجده في إحدى الروايات أن الطلائعيين (اليهود) جاؤوا لزراعة أرضهم بسلام ، لكن جيرانهم العرب لم يعجبهم ذلك حيث سعوا إلى طردهم حيث كانوا يحرقون الحقول ويسرقون المواشي ويلحقون الأذى باليهود الذين كانوا مسلمين في البداية ، إلا أن الطلائعيين لم يتمكنوا من العيش بهدوء لذلك تبتوا نهج المواجهة وخير وسيلة للدفاع هي الهجوم .  
كما تنظر الروايات العبرية المزعومة لفلسطين أنها كانت أرضاً خربة قاحلة تغطيها جماعة من الرعاة يشكلون أقلية تتصف بالجبن والخيانة والتخلف ، وما فعله اليهود هو جلب الحضارة إلى هذه المنطقة وإعمارها .

- إنها نظرة تقوم على الافتراء وإضفاء الشرعية على اللاشعري ، وإسقاط لهذه الشرعية على ما يقوم به الآخر (الفلسطيني بشكل خاص بالنسبة لإسرائيل) .

- وهذا كله يؤكد عنصرية اليهود المشروعة التي تؤكد ابتعادهم عن النظرة الحضارية للآخر وارتباطهم بترهات لا أساس لها تحول لهم اضطهاد الآخر

إلا أنه من الموضوعية الإشارة إلى وجود بعض اليهود والذين رغم قتلهم يعارضون الصهيونية ويرون أنها تمثل انحرافاً عن المسار اليهودي للتوراة الأصلية حيث يقول رئيس الجامعة العبرية للقدس عام 1926 في حفل بداية السنة الدراسية عام 1946 " .. صوت اليهود الجديد يتحدث بلسان البنادق .. تلك التوراة الجديدة ، لقد ارتبط العالم الآن بجنون القوة المادية ، ولكن السماء تحمينا من أن ترتبط اليهودية وشعب إسرائيل بذلك الجنون الآن .."<sup>2</sup> وهذا ما يوضح أن هناك انقساماً في الذات اليهودية والذي يعزى إلى التعارض الراديكالي بين اليهودية والصهيونية هذه العقيدة السياسية التي استعادت النصوص التوراتية مركزة على أكثر العبارات تطرفاً لأجل اقناع العالم أن هناك آخراً مغتصباً يجب طرده وتحرير الأرض الموعودة وذلك ما نستشفه من خلال تسمية نصوص سفر الخروج بـ لاهوت التحرير<sup>3</sup> ، كما تظهر التفرقة بين الصهاينة واليهود من خلال حملات هجرة اليهود الألمان إلى إسرائيل التي كانت تحكمها معايير الصهيونية<sup>4</sup> ، وبشكل عام فإن الصراع هو الذي كان غالباً على مسألة الذات والآخر في

1 - نقلاً : غارودي روجي - محاكمة الصهيونية الإسرائيلية - مرجع سابق الصفحات (7/6/5)

2 - نقلاً : غارودي روجيه - محاكمة الصهيونية الإسرائيلية - مرجع سابق - ص 27 .

3 - غارودي روجيه - محاكمة الصهيونية الإسرائيلية - مرجع سابق - ص 28 .

4 - المرجع نفسه - ص 83 .

اليهودية في شقها العملي ( مجال الممارسة ) والذي تبنته الصهيونية بشكل واضح ، أما بالنسبة لليهود المعارضين للصهيونية والذين يفترض أن يكونوا لسان حال اليهودية فإن المسألة بقيت غامرة لديهم ، قد يعود هذا لقصورهم عن تصحيح مفاهيم اليهودية التي بها يؤمنون ، أو ربما يرجع هذا إلى تأثير النزعة الاحتوائية بفعل الصهيونية التي لم تترك مجالاً لممارسة حركة تصحيحية ، لذلك فالحقائق السابقة الذكر لاتعكس بالضرورة تعاليم التوراة الأصلية حسب الكثير منهم ، وقد رأى عبد الوهاب المسيري أن هناك أسباب تتعلق بالديانة اليهودية وتاريخ اليهود منها : - الشعائر اليهودية المركبة التي يستعصى فهمها على البعض مما أدى إلى إشاعة النماذج الإحتزالية في دراسة الظاهرة اليهودية ، فحينما لا يفهم الإنسان شيئاً فإنه كثيراً ما يلجأ إلى تفسيرات إحتزالية ( تأمرية ، صهيونية ) تريجه من عناء التفكير ، ونجد كذلك النزعة الانعزالية في الدين اليهودي والتصورات الدينية الخاصة بالشعب المختار والمركزة الكونية والتاريخية التي يضيفها اليهود على أنفسهم ، إضافة إلى الدراما التاريخية الماثلة في الذاكرة المسيحية ( صلب المسيح ) هي بعض الأسباب التي ساهمت - حسب المسيري - في ظهور نماذج إحتزالية تأمرية<sup>1</sup> ترى أن خصوصية اليهود تكمن في شرهم الأزلي وطبيعتهم الشيطانية التي لا تتغير ، ويتساءل : إن كان اليهود والشر صنوين ، فكيف نفسر ظهور بعض اليهود الخيرين المعادين للصهيونية أكثر من معاداة العرب لها ؟ وكيف نفسر نجاح الجماعات اليهودية في الأندلس ( إسبانيا الإسلامية ) في الانتماء الكامل للحضارة العربية الإسلامية والتفاعل معها والإسهام فيها ، ويرى أن هناك نماذج إحتزالية قامت بتحويل الجزء ( الصهيونية ) والتهوين من الكل ( الإمبريالية )<sup>2</sup> التي تقف وراء الذات الصهيونية التي لا تعتبر ذات جذور يهودية بقدر ما تعد حركة غريبة الجذور استعمارية المنشأ ، دعمها الغرب الاستعماري الذي كان يهدف إلى تخليص أوروبا من اليهود<sup>3</sup> ولكن رغم هذا فالديانة اليهودية لم تحترق كثيراً نظام الفهم الإنساني لمستويات العلاقة مع الآخر ، إلا من حيث جعل الفقراء العبيد هم أيضاً رموزاً في مملكة الرب ، وأن كانوا ليسوا أحراراً في اختيار مستوى إنسانيتهم وتقرير مصيرهم ، ولتجعل النظام الاجتماعي بطرقياً ( أبوياً ) بشكل مقدس ، يخضع له الراعي / السيد بشكل قليل وبمقدار ما يحفظ لمملكة الرب صوتها من الآخر / الغير العدو ، ويخضع له الرعية بخضوعهم للراعي / السيد الذي يحفظ مملكة الرب .

### ب/- المحبة و التسامح مع الآخر في المسيحية :

تقوم المسيحية على مجموعة من المبادئ أهمها الصدق مع الذات الذي يشترط الصدق مع الله ( من ليس صادقاً مع الله ، لا يكون صادقاً مع ذاته ) ، باعتبار الله يعلم كل شيء ، فالصدق يكون أولاً مع

<sup>1</sup> - المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 01- دار الشروق ، القاهرة - 1999 - ص ص 160 / 161 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه - ص ص 166 / 167 .

<sup>3</sup> - المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 01- ص ص 145 .

الذات تم الله والآخريين . وانتحال الإنسان لصفة ما بغرض نيل ما ليس له حق به هو كالقناع الذي يخفي الحقيقة ، وإيهام الناس بغير الحقيقة هو خروج عن الذات الحقيقية ، فالصدق مع الذات هو من أوجب واجبات الإنسان تجاه نفسه قبل أن يكون واجبا تجاه الآخريين .

والحقيقة بوصفها استقامة في العمل والتعبير تستدعي صدقا وإخلاصا وصراحة . فالصدق هو فضيلة تقوم على الظهور بمظهر الصدق قولاً وعملاً ، وغير هذا هو انتهاك للكلام الذي تقوم وظيفته على إبلاغ الآخر بالحقيقة .

لذلك تتجلى العلاقة مع الآخر في صورتها النقية الخالصة . القائمة على الاحترام أو حسن الحوار والعدالة والسلام، والمحافظة على كرامة الإنسان والمشاركة والتفاسم . كل هذه القيم الإنسانية هي الهدف والمقياس الداخلي لكل زمرة بشرية .

ومن المنطلقات الجوهرية في مسألة الذات والآخر أن الذات يجب أن تحيا حياتين : حياة تملكها هي أين يكون المسيح خارج القلب (الذات) ومحبة الذات تكون على العرش وهذه حياة الوهم أما الحياة الحقيقية التي يمتلكها المسيح أين تنزل محبة الذات من على العرش

فقد جاء في الإنجيل : { عاملو الآخريين مثلما تريدون أن يعاملوكم هذه هي خلاصة الشريعة وتعاليم الأنبياء }<sup>1</sup> ، وقد جاءت الوصية العظمى على لسان يسوع تنقسم إلى قسمين محبة الرب تليها مباشرة محبة الآخر مثل محبة الذات مساوية لها من حيث القيمة وهذا ما نقرؤه في الإنجيل :

{ أحب الرب إلهك بكل قلبك ، وبكل نفسك ، وبكل عقلك ، هذه هي الوصية الأولى والعظمى . والوصية الثانية مثلها أحب قريبك مثلما تحب نفسك على هاتين الوصيتين تقوم الشريعة كلها وتعاليم الأنبياء }<sup>2</sup>

القريب - الآخر / الذات - النفس . هذه هي هدية الله للذات هدية حب حقيقية . هبة من الذات للآخر . وهبه من الآخر لذاتي . هي هبة تدعو إلى شراكة فقد ورد في الإنجيل : { لتكونوا أنتم أيضا شركائنا ، كما نحن شركاء الأب وابنه يسوع المسيح ، نكتب إليكم بهذا ليكون فرحنا كاملاً }<sup>3</sup> وهذه الشراكة في ذاتنا : تحدث من خلال العلاقات البشرية التي نقيمها فيما بيننا وفي مثل هذه الشراكة في ذاتنا حيث أعرف الآخر والآخر يعرفني ، أنظر إليه وينظر إلي ، أعكس نظري عليه ويعكس نظره علي ، أتأثر به ويتأثر بي أشاطره بشيء من ذاتي ويشركني هو في بعض من ذاته .

<sup>1</sup> - الإنجيل - العهد الجديد - إنجيل متى . 12-1/7

<sup>2</sup> - الإنجيل - العهد الجديد - إنجيل متى - 37/22 . 38.39 . 40

<sup>3</sup> - الإنجيل - العهد الجديد - إنجيل يوحنا - 1 / 3 / 4

قد تكون نظرتي إلى الآخر نظرة حكم أو شفقة أو تعاطف ، لكن ما العمل كي تكون نظرة منفتحة من الذات إلى الآخر كمتساويين .

ما العمل لتحقيق عالم أكثر أخوة ؟ للكفاح ضد المجتمعات المنغلقة في الأحياء والمدن والمؤسسات والإيديولوجيات ؟

ما هو إيماني بالإنسان وبكل الإنسان وبالمسيح ؟ وكيف يغير هذا الإيمان نظرتي إلى ذاتي وإلى الآخر ؟  
- هي كلها تساؤلات نقرؤها في التنظير المسيحي ونجد لها إجابات تطرح في شكل قيم وفضايا تظهر من خلال الأقطاب الآتية :

**قطب الحب ( العناية ) :** حيث يعتبر الحب التزاما من أجل الآخر أكثر من كونه شعورا وقد ورد حب الآخرين في الإنجيل على شكل وصية جديدة من يسوع لتلاميذه : {أعطيكُم وصية جديدة : أحبوا بعضكم بعضا ومثلما أنا أحببتكم أحبوا أنتم بعضكم بعضا فإذا أحببتم بعضكم بعضا يعرف الناس جميعا أنكم تلاميذي }<sup>1</sup>.

**قطب الجزم :** ممارسة الحقوق المعقولة دون إنكار حقوق الآخرين .

**قطب الضعف (فضيلة التواضع) :** أي تقبل الوهن (الضعف العرضي) من غير تبجيله ، لأن الضعف هو الطريق الرئيس للاتكال على الله .

**قطب القوة :** أي الجدارة واحترام الذات فالحياة جديرة بأن تعاش لأن المشكلة حسب التصور المسيحي في معاناة الإنسان من مشكلة فهمه لذاته وفهمه للآخرين . وفهم الآخرين لذاته ، وهذا الفهم لا يتحقق بين ذاتين ذاتي وذات الآخر . إلا بعد أن نجد سبيلا لتحقيقه .  
فعندما أتحدث إلى الآخر علي أن أعني أن ما أقوله هو حقيقتي " أنا و ليس الحقيقة المطلقة . لأن ما من إنسان يمتلك أو يستطيع امتلاك الحقيقة المطلقة ، لذلك فاستعدادي مشاركة الآخر في بعض الحقيقة التي يمتلكها كل منا هو أساس في التفاهم والتواصل . والدليل على أن كل منا يمتلك رؤية أوضح وأكبر من الحقيقة كلها<sup>2</sup>.

فالصدق في علاقتي مع الآخر وقبول مواقفه بإخلاص هو الذي يخلع كل الألقعة الزائفة والتمثيلات الواهية حيث يرى الآخر صورتي الحقيقية ويكون هو أيضا صادق معي<sup>3</sup> .

هكذا إذن يكون اللقاء بين الذات والآخر . الذي هو في حقيقته تبادل للهدايا فهديته الذات للآخر هي الذات الصادقة و الشيء نفسه من طرف الآخر<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - الإنجيل - العهد الجديد - إنجيل يوحنا - يوحنا 13/34.35 .

<sup>2</sup> - جان باول - لوريتا برادي - في التواصل . أنا وأنت والذات الحقيقة ، ترجمة نخلة فريغر - المركز الثقافي العربي - ص23.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 24-25.

واقترابا من هذا المنحى الذي تتميز به النظرة المسيحية نجد له إسقاط في الكنيسة في الغرف الداخلية للاعتراف ، فمع أن المعترف يستطيع أن يعترف لله في داخله ولكن فكرة العري الروحي أمام الناس ذات صورة إلهية - حسب التصور المسيحي - في الاعتراف فهي ضرورية للذات تتماشى مع مفهوم الصدق وتتناقض مع النفاق .

إن أهم ما في التواصل بين الذات والآخر- في المنظور المسيحي - الذات والحقيقة - الذات والشرف هو أن يبرح الخفاء بين الذات والآخرين ، والشيء المتفق عليه هو أن الخلاص مرتبط بالاعتراف ارتباطا وثيقا ولا يتم النقاء إلا بالاعتراف أمام الآخر هذا الاعتراف الذي يعد غسילה داخليا . يتسم بالصدق والنقاء الذي يعتبر جوهر العلاقة مع الآخرين .

إلا أن واقع الأمر يشهد مفارقة تكمن في التناقض بين النص الديني المسيحي وأفكار الكنيسة حيث عمدت الجماعات المسيحية الأولى التي كانت موزعة في أنحاء الإمبراطورية الرومانية إلى الترويج لفكرة الكنيسة العالمية وهذا ما يعد تجسيدا لفكرة " وحدة النوع الإنساني " التي طرحت أول مرة في قالب ديني - أسطوري يقوم على الشعور بالترابط والتوحد الروحي " .. فالمسيحية التي ظهرت في البداية كديانة كونية - عالمية ، كليانية شاملة ... كانت عليها أن تتواءم في مسيرتها التاريخية بحيث لا تتنافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضارات وخبرات وتقاليد اجتماعية مختلفة ... " <sup>2</sup> \* ، فالديانة المسيحية، التي ربما قربت أكثر الرعاية الربانية للفقراء والمقهورين البسطاء ، يجعلهم قادرين في البحث عن الخلاص الرهباني ، بالانقطاع عن الحياة الدنيا وشؤونها وتركها للآخر الذي يعد بعيدا عن مملكة الرب حيث لا يستحق أن يتنافس معه المؤمنون ، ومن قال بغير ذلك فهو غير خاضع للسلطة الكنسية التي لن تغفر له، ويجب طرده من مملكة الرب ، بواسطة السلطة السياسية التي كانت المنفذ الأساس للإرادة الكنسية وسلطتها، وبذلك تم تقعيد المقولة التاريخية ( المقدسة في العرف المسيحي ) ترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فكان الآخر داخليا هو من يريد الخروج على سلطة الكنيسة وبالتالي يستحق العقاب ، والآخر العدو أحيانا هو من أتباع المذهب المسيحي الآخر، الذي يجب خضوعه للسلطة الكنسية الأقوى في المكان والزمان ، والآخر العدو الأكبر فيما بعد وبالذات في القرون الوسطى وفي ظل ممالك مسيحية قوية عدة وعتاداً، والذي هو من أتباع الديانات الأخرى المنافسة للدين المسيحي مثل الدين الإسلامي الذي بسط نفوذه إلى الفضاء المسيحي نفسه، وبذلك كان الآخر ( الغير ) غير الديني بالنسبة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص ص 24 إلى 28

<sup>2</sup> - جورافسكي ألكسي - الإسلام والمسيحية : من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم - ترجمة : خلف الله محمد الجراد - دار الفكر ، دمشق - ط 3 - 2005 - ص ص 19/18 ( تمهيد المؤلف ) .

\* - وذلك ما يفسره الانشقاق عن مبدأ الكنيسة العالمية وظهور اتجاهات مختلفة في الديانة الواحدة ( يمكن العودة إلى المصادر السابق ص 19 )



للمسيحيين هم أتباع الدين الإسلامي ، الذي كانت الحروب الصليبية ساهمت في مهمات تحجيم امتدادات فضائه الديني والجغرافي والذي وصل آنذاك إلى قلب الغرب المسيحي .  
ولذلك تعد هذه المبادئ في حقيقتها لتتعدى كونها شعارات لا تتجاوز نطاق التنظير ولا نجد لها في حقيقة الأمر صدى في المستوى العملي (حيز الممارسة) واستقراء التاريخ البشري شاهد على واقع الصدمات الفعلية التي حدثت بين المسيحيين والمسلمين . والحروب الصليبية خير تعبير عن الإستراتيجية المسيحية .  
إن مثل هذه الحقائق هي تغييب لمفاهيم التعايش والاحترام التفاعل والتواصل لتحل محلها مفاهيم المواجهة ومنطلق التسلط الديني المشبع بمحدد تاريخي دفين في إطار ما يعرف بالواجهة الثقافية الدينية .  
والهزة الأخيرة التي ولدتها آراء بابا الفاتيكان والتي شكلت قطيعة ، ووضعتنا أمام حقيقة مفادها أن بقاء الخطاب الديني في مجال التنظير هو بقاء لإشكالية الفهم بين الذات والآخر في مجال الحوار الديني بين المسيحية والإسلام .

### ج/- الانفتاح والتعايش مع الآخر في الإسلام :

تبدأ المعرفة الحقيقية بالنسبة للمسلم من القرآن الكريم والسنة النبوية ، فقد أولى القرآن الكريم عناية خاصة بهذه المسألة حيث ورد في سورة البقرة ثلاثة أصناف من البشر : المؤمنين ، الكافرين ، المنافقين ، وفصل في صفاتهم .  
بمثل الآخر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فئات: الكفار ، واليهود والنصارى ، والمنافقين وقد جاءت آيات تفصل كيفية التعامل معهم إضافة إلى توضيح صورة الآخر عقائدياً.  
فقد أوضح القرآن صورة العربي الجاهلي وموقفه من المرأة : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾<sup>1</sup> .

ويسبق معرفة الآخر معرفة الذات وفي هذا تثبيت لذات المسلمين وهويتهم بذكر خصائصهم وشمائلهم وأخلاقهم وعلاقتهم بالكون والحياة : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾<sup>2</sup>  
وفي هذا الحديث : " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - القرآن الكريم : سورة النحل - 16 - الآيات : 58 ، 59 .

<sup>2</sup> - القرآن الكريم : سورة البقرة - 02 - الآية 03

<sup>3</sup> - العسقلاني أحمد بن علي بن حجر - فتح الباري شرح صحيح البخاري - دار الفكر للطباعة والنشر - كتاب المظالم - مج 05 - ص 185 .

كما أشار الإسلام أيضا إلى معرفة الآخر بصفاته وذلك من خلال كلمة الكفر المذكورة في القرآن الكريم حوال خمسمائة مرة وصفات الكافرين (الظلم ، الفساد ، الكذب ... الخ).

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾<sup>1</sup>

والمناققين الذين جاءت باسمهم سورة (المناققون) . وكذلك سورة التوبة التي سميت سورة الفاضحة لأنها تفضحهم ، وقد أوضح الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك في قوله : " آية المناقق ثلاث : إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان "<sup>2</sup> ، فالفواصل بين الذات والآخر بينة لدى المسلم .

ويرى محمد عمارة أن الحديث عن الذات والآخر ثقافيا لا بد أن يقود إلى رسم المعالم التي تميز النموذج الثقافي الإسلامي عن النماذج الأخرى<sup>3</sup> .

فالإسلام هو جوهر ديننا والمحدد لمعالم نموذجنا الثقافي وتميزنا عن الآخر الغربي قائم فقط حيث يكون التميز والاقتران . الأمر الذي يجعل علاقة ذاتنا الثقافية بالآخر علاقة تميز وتفاعل ولا بد من استثمار الانقسام القائم بين الذات والآخر في الفكر المسلم حول مرجعية المشروع الحضاري كدليل عمل يبين الطريق نحو النهضة الإسلامية المنشودة<sup>4</sup> .

ولا يقتصر مفهوم الآخر فقط على اليهودي أو النصراني أو المناقق بل هناك آخر داخلي في الصف الإسلامي ( الآخر المذهبي ) \* .

وقد استمرت معرفتنا بالآخر حيث بدأت بالتراجم \*\* كما صنفها حسن حنفي على عدة مراحل ودرجات بداية بالاهتمام بالنص تم الاهتمام باللفظ ( الترجمة ) تم الاهتمام بالمعنى تم الإنكباب على الشرح والنقد والإضافة<sup>5</sup> .

وعندما التقى المسلمون بالنصارى في الحروب الصليبية فهموا صفاتهم رغم قوتهم وشجاعتهم إلا أنه هناك انعدام الغيرة على الأعراض ، وقد تحدث بن منقذ عن طب الإفرنج وأخلاقهم بقوله :  
" .. فكل من هو قريب عهد بالبلاد الإفرنجية أحفى أخلاقا من الذين تبادلوا وعاشروا المسلمين ... "<sup>6</sup> .

<sup>1</sup> - القرآن الكريم : سورة البقرة 02 - الآيتان : 06 ، 07 .

<sup>2</sup> - العسقلاني احمد بن علي بن حجر - فتح الباري شرح صحيح البخاري - دار الفكر للطباعة والنشر - كتاب الإيمان مج 04 - ص 20 .

<sup>3</sup> - عمارة محمد - أزمة الفكر الإسلامي المعاصر - دار الشرق الأوسط للنشر ، القاهرة - د.ت - ص 114

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

\* - مثل الخلاف بين الشيعة والسنة حيث ينظر كل منهما إلى الآخر على أساس الانتماء المذهبي ، ولم تبق هذه النظرة على المستوى الاعتقادي الفكري بل تطورت إلى المستوى العملي حيث أفرزت واقعا دمويا مثل ما يحدث في العراق .

\*\* - ومن هذه النماذج نجد : ابن حزم في الفصل . البغدادي في الفرق ، الأشعري في مقالات الإسلاميين . ابن تيميمة في إقتضاء الصراط المستقيم ، الغزالي في تحافت الفلاسفة وفضائح الباطنية

<sup>5</sup> - حنفي حسن - مقدمة في علم الإستغراب - الدار الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت - 1992 - ص 44-45.

<sup>6</sup> - الشيرازي أسامة بن منقذ - الإعتبار - تحقيق : قاسم السامرائي ، الرياض ، دار العلوم - 1987 - ص 152.

إلا أن هناك تراجع إسلامي عن معرفة الذات والآخر هذا التراجع إلا أن الآخر ممثلاً في الغرب سعى إلى فهم الذات وإنتاجها الحضاري الإسلامي بالعودة إلى جذورها اليونانية . فقد شكل التراث الإسلامي حلقة فكرية هامة وذلك ما أشار إليه حسن حنفي بتصنيفه لمصادر التراث الغربي الأربعة : مصدران معلنان هما يوناني / روماني والمصدر اليهودي المسيحي أما المصدران غير المعلنين فهما المصدر الشرقي القديم الذي يتضمن الإسلامي والرابع هو البيئة الأوروبية ، ويرى أن من ضمن أسباب مؤامرة الصمت عن المصادر غير معلنة نجد العنصرية الدينية في الوعي الأوروبي التي جعلته لا يعترف غلا بذاته وينكر وجود كل آخر سواه<sup>1</sup> .

وعليه يتخذ في الإسلام فلسفة في التعايش مع الآخر الديني الثقافي إنها فلسفة إسلامية متميزة في رؤية الكون والحياة والعلاقات بين الأحياء وبناء على ما سبق فإنها تنحصر في عدة معالم رئيسية أهمها : أن الوحودية والأحادية للذات الإلهية فقط . قال تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾<sup>2</sup> .

وأن التميز والتمايز والتنوع والتعدد والاختلاف هو سنة إلهية كونية مطرده في سائر العوالم المخلوقة بما فيه الإنسانية .

فقد تميز الإسلام بفلسفة وسطية جامعة تؤمن بالاختلاف والتمايز والتعايش مع الآخر سواء كان دينياً : وذلك ما ظهر في دولة النبوة بالمدينة المنورة حينما شن الرسول (ص) ثلاث سنن للتعايش مع الآخر الديني ، والوضعي (يهود ونصارى) والمجوس . وهذه القوانين تحفظ الحقوق وتقوم على التعايش وذلك ما يتضح في قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ۖ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾<sup>3</sup> ويتضح أن المغزى العام للآية هو توجيه الذات الإسلامية للتحري، والتعزيز، والبناء والتعاون فيما هو مشترك ، وهو توجيه الإسلام للذات الإسلامية للتداعي إلى السواء أي المشترك فيما بينها وبين الآخر .

أو يهودياً : حيث تم الاعتراف باليهود في إطار الموازنة بين الحقوق والواجبات وذلك ما جاء في الوثيقة الدستورية (الصحيفة الكتاب)\* التي حددت الدولة ومكونات رعيته (الأمة).

مع الآخر النصراني : وتتجلى في العهود التي قدمها رسول الله صلى الله عليه وسلم للنصارى بحفظ أموالهم وأنفسهم وبيعهم\*

1 - حنفي حسن - مقدمة في علم الإستغراب - بيروت ، الدار الجامعية للنشر والتوزيع 1992 ، ص104 .

2 - القرآن الكريم : سورة الإخلاص - 112 - الآيات (1-4) .

3 - القرآن الكريم : سورة آل عمران - 2 - الآية 64

\* - أول دستور للمدينة المنورة وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم عقب الهجرة وفور إقامة الدولة ليحدد حدود الدولة ومكونات رعيته (الأمة) بمن فيهم الآخر الديني

\* - حيث وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثيقة دستورية للنصارى بجران عند عقد أول علاقة بين الدولة الإسلامية والنصرانية

## وفي الإسلام حقوق للآخر :

**حق السيادة على الأرض :** حيث يقول تعالى : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾<sup>1</sup>

**حق السيادة على النفس :** وذلك ما يظهر من خلال التأكيد على خطر الإعتداء على سيادة الآخر على نفسه ومنع الكراهية : قال الله تعالى : ﴿ فَذَكَرْ إِمَّا أَنْتَ بِمَذَكَّرَ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِطِرٍ ﴾<sup>2</sup> .

**حق الآخر في الأمن والسلام :** ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾<sup>3</sup> وقوله تعالى : ﴿ فَإِنِ اعْتَرَلْتُمْ فَلَمْ يُقْتَلُواكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾<sup>4</sup> .

ولعل أروع صورة للتعايش مع الآخر في ما يقدمه الإسلام من حقوق : حق الآخر في العدل والتكريم : حيث يمثل العدل قيمة عليا في الإسلام وحتى فهو حق لكل إنسان مطلق ، حيث يقول تعالى : .

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِيْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾<sup>5</sup> .

والتكريم في تكريم الله تعالى لجنس الإنسان حيث يقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾<sup>6</sup> والصيغة هنا شاملة للعموم .

ويعني تكريم الآخر عدم إهانته أو احتقاره ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ ﴾<sup>7</sup> واحترام حرته في الاعتقاد ، حيث يقول تبارك وتعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾<sup>8</sup> .

وقوله : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾<sup>9</sup>

إن استقراء تاريخ البشرية يوحي بملاحظة غريبة تتمثل في دعوة الأديان كلها إلى قيم : الخير ، البر ، الإحسان و المحبة .. ، ولكن الواقع العملي لا يبين إلا مظاهر الاقتتال والصراعات المشبعة بأحقاد تاريخية تغذيها روح انتقامية ناتجة عن الفوارق الدينية ، فتاريخ أوروبا - مثلا - حافل بالحروب الدينية ، وهنا يظهر السؤال :

كيف انقلبت دعوة الحب التي تبناها جميع الأديان إلى دعوة حقد وصراع ؟

هل يرجع هذا إلى :

<sup>1</sup> - القرآن الكريم : : سورة هود ، 11 ، الآية 61

<sup>2</sup> - القرآن الكريم : . سورة الغاشية ، 88 ، الآية 21

<sup>3</sup> - القرآن الكريم : . سورة المائدة ، 05 ، الآية 87

<sup>4</sup> - القرآن الكريم : سورة النساء ، 04 ، الآية 90

<sup>5</sup> . - القرآن الكريم : سورة المائدة ، 05 ، الآية 08

<sup>6</sup> - القرآن الكريم : سورة الإسراء - 17 ، الآية 70

<sup>7</sup> - القرآن الكريم : سورة الحجرات ، 49 ، الآية 11

<sup>8</sup> - القرآن الكريم : سورة البقرة ، 02 ، الآية 256

<sup>9</sup> . القرآن الكريم : سورة الأنعام ، 06 ، الآية 108

حقيقة كل دين بمعنى أن كل دين يحدد نظرتة للآخر من خلال مبدأ الحقيقة المطلقة حيث يجوز على حقيقة إيمانية مقدسة لا يمكن أن تكون إلا نفيًا للآخر؟ وهل معنى هذا أن الديانات لا تلتقي على أرضية القداسة المؤسسة على الامتلاك الحصري للحقيقة المطلقة؟ ، ثم ماذا عن حوار الحضارات والأديان ، هل يقوم كل حوار ديني على خلفيات وأبعاد ثقافية وتاريخية؟ .

إن الهزة الأخيرة التي حدثت في العلاقات الإسلامية المسيحية والتي ولدتها آراء بابا الفاتيكان الذي كان يحتل مكانة في المخيلة الغربية وصورة كونها المسلمون عن الغرب ، إلا أن هذا الرمز كرس قطعة فعلية أعادت طرح إشكالية العلاقة بين المسيحية والإسلام التي مازالت تحتكم إلى موروث ثقافي قديم يحاول أن يجد لنفسه منفذا في الواقع السياسي الحالي ، هذا التشابك في المجالات يوحي بأن " حوار الحضارات " هو فكرة مبتدعة ، لأن الحضارات لا تتحاور بل تتفاعل مع بعضها في سياقات تاريخية متنوعة ، وحوار الأديان شعار استهلاكي أكثر منه فكرة مبدعة .

إن التاريخ يمثل الأرضية المثلى للتقارب بين الأديان وذلك لقدرته على تحديد خصوصية الحقائق إنه معرفة عقلانية بالذات والآخر ، ويمثل الواقع العملي نتيجة حتمية لقصور في فهم الأديان حيث يعتقد كل مؤمن بأن له حق الامتياز على غيره من المختلفين عنه عقائديا ، ولا نجد أحسن من النظرة الكونية ذات الطابع القيمي للمتصوف الأندلسي محي الدين ابن عربي حيث يقول :

قد كنت - قبل اليوم - أنكر صاحبي \*\* \*\* إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

فقد صار قلبي قابلا كل صورة \*\* \*\* فمرعى لغزلان ودير لراهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف \*\* \*\* وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب إني توجهت \*\* \*\* ركائبه فالحب ديني وإيماني .<sup>1</sup>

إن مثل هذه النظرة القيميّة الهادفة إلى التربية البشرية يجب أن تنزل من مستوى التنظير إلى مجال الممارسة العملية كي مظاهر الكراهية والأحقاد والصراعات الدينية .

### 3/- الذات والآخر في العلم والمعلوماتية :

#### أ/- في العلم التجريبي :

كان ظهور مفهوم الآخر في المجال العلمي إفرانًا لنشأة ثورات في البلدان الأوروبية نتجت عنها تيارات فكرية أهمها : المدرسة التجريبية مع الإنجليزي روجر بيكون *Roger Bacon* (1214-1294)\*

<sup>1</sup> - ديوان ابن عربي : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق - تحقيق : محمد علم الدين الشقيري - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة - ط 1 - 1995، ص ص 246/245 .

الذي ركز اهتمامه على العلوم الطبيعية متخذا المنهج التجريبي في الفلسفة لمواجهة السكولاستيكية المدرسية ، حيث اعتبر أن هدف كل معرفة هو زيادة سلطان الإنسان على الطبيعة والوصول إلى الحقيقة لا تكون إلا بالرجوع إلى الأفكار التقليدية المعطاة كمسلمات جاهزة ، بل تكون بتأمل الطبيعة لاكتشاف قوانينها والسيطرة عليها كما أن مجموع الوسائل المكتشفة قد تستعمل لتدمير الإنسان وقد عبر بيبكون عن ذلك بقوله : "... من الممكن طبعا استعماله في هدم الجدران وتحطيم بعض أجزاء المضبات والصخور الكبيرة لإنشاء الطرق وتسهيل المواصلات ولكن هناك شيئا وأنا واثق أنه سيصار إلى استعماله فيه وهو إعلان الحروب وتهديم الحصون ومراكز العدو للتغلب عليه<sup>1</sup> .

إنه سعي إلى اكتشاف الطبيعة وماهيتها للتمكن من العيش فيها ومعايشة أسرارها . وهو أيضا تحويل لصورتها من كونها خطرا غامضا إلى صورة واضحة بفضل العلم الذي يسبر أغوارها ويكشف عن الارتباطات بين الظواهر . فلا يمكن للذات أن تعيش في خوف من الآخر (الطبيعة) بوجود العلم .

وقد سار فرنسيس بيبكون *Francis Bacon (1561-1626)*\* في المنحى نفسه حيث اتخذ من المنفعة غاية للعلوم الإنسانية ، واعتبر الأقيسة مظلة للعقل في التيه عن التخمين و دعا إلى نشر هذه الأفكار في الوقت الذي كان الناس ينظرون إلى العلم نظرة احتقار ، في حين اعتبره هو محور كل شيء . واعتبره بيبكون الطريقة الوحيدة المثلى لترجمة الطبيعة .

إنها ثورة على المنطق الأرسطي القائم على تقديس الكلبي على حساب الجزئي ، لذلك ظهر الأورغانون الجديد مع الانجليزي فرنسيس بيبكون الذي رأى أن الإستدلال الحقيقي المنتج هو الذي ينطلق من الجزء إلى الكل والعلم الحقيقي هو الذي يكشف عن العناصر والأجزاء البسيطة للأشياء بعيدا عن البحث النظري القائم على البحث في الماهيات والصور الكلية لأن ما هو جدير بالوجود فهو جدير أيضا بالمعرفة ، فالمعرفة البشرية والقوة البشرية تلتقيان ، وإذا ظل السبب مجهولا تعذر الإتيان بالنتيجة و لكي تؤمر الطبيعة يجب أن تطاع وذلك هو السبب في التأمل الذي هو القاعدة في مجال العمل .

وهناك فرق كبير بين أصنام العقل البشري وبين الأفكار المقدسة ، أي بين عقائد فارغة وبين البصمات الحقيقية التي وضعت على أعمال الخلق والتي نعثر عليها في الطبيعة.

فالذات الإنسانية خادمة للطبيعة لكنها مترجمة لها وكل ما نتوصل إليه في الحقيقة أو التفكير هو ناتج لملاحظتنا لها . حيث يقول : " الغرض من العلوم هو توسيع سلطة الإنسان على الطبيعة"<sup>2</sup> .

\* - فيلسوف وراهب إنجليزي من أهم علماء القرون الوسطى شدد على أهمية التجريبية (الإمبريقية) في مواجهة المدرسية السائدة .

<sup>1</sup> روزنتال و ب بودين - الموسوعة الفلسفية - تأليف مجموعة من الأساتذة السوفيات - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة بيروت - ط02 . 1987 ، ص99 .

\* - فيلسوف إنجليزي يعتبر مؤسس المنهج التجريبي (المنهج العلمي الجديد) الذي يعتبر ثورة على المنطق الأرسطي .

<sup>2</sup> - ياكليباش - موجز تاريخ الفلسفة (نظرة ماركسية) ترجمة : حنا عبود ، دار الطليعة - بيروت ط02 . 1979 ، ص35 .

بناء على هذين النموذجين من النزعة التجريبية يمكن القول أن الضرورة العلمية هي التي أدت إلى التفكير في الآخر (الطبيعة) كونها شكلت في البداية ذلك العدو الذي يهدد كيان الإنسان ووجوده . لذلك يجب التغلب عليها بتطوير الوسائل المستعملة في جميع المجالات ليتم الانتقال من الوقوف في موقع الدهشة والحيرة والخوف إلى اقتحام العقبات واستغلال هذه الطبيعة بعد فهمها وسبر أغوارها علميا. إلى استخدامها في التغلب على الجنس البشري الذي لا يمتلك هذه المعرفة . وهي بدايات ارتباط مفهوم الآخر بالجانب المعرفي\*\* .

## ب/- في المعلوماتية :

إن ما وصلت إليه التقنيات المحققة حديثا من تطور في مجال والاتصالات يعد ثورة معلوماتية مكنت من اختزال المسافات وإذابة الحدود الجغرافية وهذا كله يعبر عن عولمة إتصالية لكن السؤال الذي نطرحه : هل حققت عولمة الاتصالات والمعلوماتية تواجدا ؟ رغم نجاح وسائل الاتصالات الحديثة إلا أنها عجزت عن تحقيق التواصل ، لأنها جعلت الاتصال بديلا عن التواصل لكن من المعروف أن الإنسان كائن لا يبقى حدود الإتصال بل يتعداه إلى التواصل الذي يعتبر خاصية إنسانية ، فالإتصال لا ينقل إلى الآخر سوى سطح الذات ( معلومات ، أخبار أفكار بسيطة ) أما التواصل فهو انتقال كينونة الذات إلى عمق وجود الآخر ، وبذلك أخرج من قمقم ذاتي إلى حيز وجود الآخر " شبيهي والمغاير لي علي حد تعبير إدغار موران *Edgar Morin (1921)* \* ، إن حقيقة الثورة الاتصالية ( المعلوماتية ) يكمن في تقوية وسائل الاستعلام على البشر ، وترسيخ لثقافة الإخضاع الرمزي والفعلي ، فيصير من منظور حدثوي أن الأكثر حداثة هو الأقدر على استيعاب الثورة الاتصالية : أي الأقدر على تسليم الذات إلى هذا المهيمن ، ويمثل واقع المعلوماتية الجديدة نموذجا محمدا يفرض نفسه على العالم تحت شعارات حدثوية تحاول توظيف منتجات الحضارة البشرية في كونه القيم توظيفا إيديولوجيا مما يجعل هذه الثورة المعلوماتية أداة للعولمة الجارفة التي تقدم نفسها بديلا عن صراع الإيديولوجيات فهي بدورها إيديولوجية قديمة لبست ثوبا جديدا " إيديولوجيا الهيمنة والإخضاع " ، في حين يعد الاتصال المعلوماتي صيغة متطورة من صيغ الاتصال الإنساني وأرقاها، طورها الإنسان في سياق إرادة انفتاح الذات على الآخر وتبديد الحدود والأنساق المغلقة ، فالإنسان كذات متميزة هو ذلك الكائن الاتصالي ضمن فضاء وجد لتسخير الكل للكل ، فالإتصال فعل مدمج في هويته بحيث لا يستطيع إلا أن يكون متصلاً ،

\*\* - كما سنرى ذلك لاحقا مع العقلية الديكارتيّة التي حصرت مفهوم الذات بوصفها ذات متعلقة بالتفكير في العالم واعتبرت الوعي أساسا لهذا المفهوم .

\* - فيلسوف وسوسيولوجي فرنسي اهتم بمختلف أوجه النشاط الإنساني مركزا على الأنساق الأساسية لمختلف اختصاصات المعرفة الإنسانية ، من مؤلفات : إنسانية الإنسانية 2001 الذي تناول فيه سؤال : ما هو الإنسان ؟

وبهذه الكينونة فهو علائقي ثقافي يسعى لإنتاج صيغ العلاقات مع الآخر ، ولذلك أبدع عبر تجربته الاتصالية التاريخية نماذج عدة من الصيغ الاتصالية وأدواتها التقنية المناسبة ، بحيث أهلتها كعملة لتبوأ مكانة السلطة المعرفية، بما منحته تقنيات الاتصال للإنسان من فرص الاختيار والحرية، وبلغت الحرية الاتصالية أوجها في صيغة المعلوماتية، حيث تبددت كل تحديات الزمان والمكان في صيغة الاتصال الرقمي. لذلك يجب إعادة النظر في توظيف الميديا كقوة معرفية تخدم المسار الإيجابي لعلاقة الذات بالآخر ممثلاً في التواصل الذي يعتبر جوهر وجودها .

#### 4/- الذات والآخر في العلوم الإنسانية :

##### أ/- علم النفس :

لقد شهد الحقل السيكلوجي كغيره من العلوم الإنسانية حضوراً لمسألة الذات والآخر فالإنسان ليس وحده عضوية بيولوجية فحسب ولا قطعة فيزيائية خاضعة لقوانين المادة الجامدة ، بل هو وحدة متكاملة يمثل الجانب النفسي فيها الشق المهم فهو كائن الشاعر. المحس . المرید ... الخ . له عالم داخلي ويمر بخلجات نفسية تمثلها عواطف ( الحب ، الكره ، النفور ، الميل ... الخ ... ) ، لذلك يتفاعل الجانب الداخلي النفسي مع جوانب أخرى خارجية ، هذا التفاعل المتعدد الأبعاد هو الذي يحدد البعد العلائقي للوجود الإنساني .

فيما ذهبت العلوم الاجتماعية والنفسية، إلى قراءة مسارات استقطابات المعنى بين فكرة الأنا والآخر، فعناها العالم النفسي بالدوين في كتابه جدلية النمو الشخصي 1897 بأنهما الأنا والآخر منظمان بواسطة القطب يعمل بالإسقاطات . بينما اقترح هربرت ميد 1934 نموذجاً للشخصية، يولد بموجبه الأنا العميق نفسه مع تحمله " أنوات " مختلفة حيث يجري التعبير عن اختلاف الدوار والمواقف؛ ... وفي مجال التحليل النفسي حدد جاك لاكان مفهوم الآخر بأنه يتكون بعلاقة مع الأنا على قاعدة الصور المرآوية، ويمثل ، على المحور الخيالي ، موضوع التماهي الذي يحمل الاسم نفسه.

فالآخر هو القطب الذي يتعدى الفرد في المحور الرمزي ، أي في اللغة المحددة كعمل لسلسلة دالة معينة، نقطة اتصالها المقابلة هو الفرد اللاواعي ، وأكد فالون على ضرورة التمييز بين " الآخر الحميم، وشبح الآخر الذي يحمله كل واحد في ذاته " والآخر الجذري، قطب الجماعة لتماهيات الأنا الأخرى.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - موسوعة علم النفس - المجلد 1 - ترجمة : فؤاد شاهين - عويدات للنشر والطباعة بيروت - لبنان - ط1 - 1997 - ص 142.



ولكي نفهم السلوكيات وردود الأفعال التي تظهر في شكل أفكار ومواقف وإيديولوجيات ونزعات مؤيدة أو معادية للآخر تعكس بنية نفسية راسخة في أعماق النفس البشرية ، وهي تحتاج لمضاربات نفسية لتفكيك دالاتها وإدراك معانيها الواعية واللاواعية .

من المعلوم أن العقل معطى تاريخي يتطور وينمو في علاقة جدلية مع المحيط ، وقد أثبتت الدراسات السيكولوجية\* المتعلقة بالبناء الاجتماعي للذكاء أن القدرات العقلية للفرد لا يمكنها أن تتطور إلا مع الآخر المختلف . والمقصود بالاختلاف الصراعات المعرفية التي تشكل مناخا للتطور الذهني ، النفسي ، المعرفي<sup>1</sup> .

وتؤكد الأبحاث الميدانية في مجال التربية وعلم النفس أن التقدم المعرفي مرهون بالاختلاف والمواجهة بين الذات<sup>2</sup> .

حيث يؤدي هذا الاختلاف بين الذات والآخر إلى تنمية الشعور بضرورة تحسين أو تغيير النظام التأويلي الذاتي ، وتصحيح الأفكار أو تجديدها ومن خلال الحوار الجدلي الدائم مع الآخر ، تكتشف الذات الرؤى والطروحات المختلفة الذي يساعد على تجاوز التمرکز حول الذات . هذا الأخير الذي يشكل عائنا تعليميا وإبستمولوجيا .

ويمثل الحوار بين الذات والآخر نقطة إيجابية على المستوى النفسي حيث يمكن المتحاورين من الشعور بالأمن والطمأنينة ، ويساعد على تنمية القدرة على التحقيق والإنجاز .

كما يعتبر طاقة تساعد على تحقيق مطلب التواصل مع الآخر وذلك عندما تتلاشى مشاعر القلق والخوف التي تنمو في الأجواء الصراعية مع الآخر<sup>3</sup> .

وهناك صعوبات نفسية تشكل عوائق لمنع التواصل مع الآخر من ضمنها :

الشعور بالكراهية تجاه الآخر ، وقد حددت الدراسات النفسية بداياته منذ اكتشاف الطفل لذاته<sup>4</sup> بعدما ينفصل الطفل عن الأم التي تتحول إلى أخرى ، فعند غياب الآخر سواء المرغوب فيه / أو اللامرغوب فيه . يتحول الإنسان إلى كائن لا إنساني وهذا لأن الإنسانية اكتساب ثقافي وعلائقي وليست إرثا بيولوجيا .

\* - ويقصد بها الدراسات التي تهتم بعلم النفس الاجتماعي ( دراسة قدرات ومهارات الذات وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي من حيث التأثير والتأثر ) .

1 - أرزوف ويتخ - سيكولوجية التعلم - ترجمة : عادل عز الدين الأشولي وآخرون - القاهرة مطابع الأهرام التجارية - 1983 - ص 104 .

2 - نشواني عبد المجيد - علم النفس التربوي - دار الفرقان للنشر والتوزيع - عمان - ط02 - 1985 - ص 206 .

3 - الروسان فاروق - تعديل وبناء السلوك الإنساني - دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان - ط 01 - 2000 - ص 86 .

4 - الزغلول عماد - نظريات التعلم - دار الشروق للنشر والتوزيع - ط01 - 2003 - ص 120 .

كما يحدد لنا التحليل النفسي\* أن تجربة التعايش مع الآخر تبدأ عند الطفل منذ الفطام . أين يشعر بالعزلة والإحباط واكتشاف الطفل لأمه ككائن مغاير (آخر) يسلبه ذلك الإحساس الممتع<sup>1</sup> ، ويكتشف الطفل مفهوم الآخر عند المرور بعقدة أوديب\*\* عندما يكتشف الطفل أن أباه ينافس في أمه ويمنعه من التوحد معها.

ويعيش الطفل اكتشاف الآخر والتعايش معه عن طريق التبادل اللغوي الرمزي ، ثم ينتقل من الشعور بفرغ في الذات إلى علاقات تبعية متبادلة مع ذوات أخرى ، وصولاً إلى النضج النفسي والاستقلالية الذهنية هذا في الحالات العادية أما إذا فشل الطفل في التماهي مع الوضع والارتقاء إلى نمط آخر من التنظيم الرمزي فإنه يتحول إلى شخص معادي للآخر بمختلف مشاعر الاضطهاد والكراهية .

وقد قدم لنا فرويد ( 1856- 1939 ) تبريراً عن الأشخاص المصابين بعقد نفسية بأنهم عاشوا ماض أليم (صدمة الطفولة - ، فالإنسان أسير ماضيه ، حسب تصوره ومن شقاءنا أننا عشنا أطفالاً تعساء<sup>2</sup> .

حيث يصاب الطفل مستقبلاً بالجمود الذهني . الذي يعني في المفهوم السيكلوجي : عجز المرء عن تغيير وجهة نظره ووضع نفسه مكان الآخر لفهمه وتفهم وجهة نظره<sup>3</sup> .

وهذا ما يعني التعصب\*\*\* الذي يعني في علم النفس ذلك الميل الإنفعالي المصحوب بأساليب وأفكار وسلوكات تتفق مع حكم بالترفضيل أو عدم التفضيل . لشخص أو جماعة (أي الآخر) .

وبهذا تمثل الآليات والحواسز النفسية الواعية واللاواعية دوراً هاماً في تحديد طبيعة العلاقة بين الذات والآخر.

## ب/- في علم الاجتماع :

إن الإنسان ليس عضوية بيولوجية ولا ذرة من ذرات الكون (المادة الجامدة) الخاضعة لقوانين الطبيعة بل هو الشخص ذاتي أو كيان عاقل لتلك إرادة وحرية ومسؤولية عن أفعاله . وهو في الوقت نفسه في تفاعل مستمر وضروري مع محيطه الاجتماعي والبيولوجي والنفسي والحضاري هذا التفاعل الديناميكي المتغير ، المتعدد الأبعاد هو مايفسر البعد العلائقي للوجود الإنساني أي إدراك ضرورة الآخر

\* - ويقصد بما طريقة العلاج النفسي التي تقوم على الحوار والتداعي الحر ، إكتشفها النمساوي سيغموند فرويد كبديل عن طريقة التنويم المغناطيسي لما في هذه الأخيرة من مأخذ

<sup>1</sup> - المرجع السابق - ص 120

\*\* - يقصد بما العقدة الجنسية نسبة إلى الأسطورة اليونانية عن أوديب الذي قتل أباه اعتقاداً منه أنه سوف يسلب منه أمه ، وقد عمد فرويد إلى هذا للتأكيد على دور الحرمان الجنسي في توجيه السلوك الإنساني وتحديد معالم الشخصية .

<sup>2</sup> - فرويد سيغموند - معالم التحليل النفسي - ترجمة : عثمان نجاتي - د. م . ج. الجزائر - ط 05 - 1985 - ص ص 69 / 70 .

<sup>3</sup> - فرويد سيغموند - الأنا والهو - ترجمة : عثمان نجاتي - دار الشروق - ط 04 - 1982 - ص ص 25 / 26 .

\*\*\* - ويعرفه ابن منظور أنه دعوة الرجل إلى نصرة عصبته ظالمة كانت أو مظلومة .

لوجود الذات /الأنا وإكتشافه لنفسه سواء كانت هذه الذات هي الآخر الفردي أو الجماعي ، وبحكم هذه الضرورة فنحن ملزمين بفهم هذه العلاقة أي بمعرفة الآخر من أجل التواصل والتعامل معه .

فالحياة الإنسانية هي حياة إجتماعية باعتبار الإنسان كائن إجتماعي بطبعه يؤثر ويتأثر . لذلك تركز على وجود المجتمع المتكافل . وهذا بدوره يتشكل من خلال الجماعات المختلفة التي تلتقي في إطارات ثقافية عامة يستوعبها الشعور الجماعي بالمصلحة العامة ، فالجماعة تتشكل وتتأسس في ضوء وجود قناعات نابعة من ذوات فردية . حيث تنسجم وتؤدي إلى الالتقاء تحت أهداف وأفكار مشتركة تبني عليها دافعية وجود الجماعة وروح وجودها

تشكل الذات اللبنة الأساس للمجتمع وكيان وجوده الاجتماعي العام . وتمثل الحاجة إلى التواصل والاتصال مع الآخر دافعا رئيسا للتجمع البشري .

هناك علاقة جدلية تكاملية بين الحضارة والتاريخ حيث تمثل الذات الطاقة الكامنة للحركة التاريخية الاجتماعية بتأثيرها في الآخر وتأثرها به .

فاعلية الذات - حسب الاتجاه الجمعي\* - لا تكون ذاتية إلا في بعض الذوات التي تحمل وعيا جمعيًا راسخا وقدرة على التأثير إلا في الآخر<sup>1</sup> .

لذلك يرى أ.توينبي *Arnold Twinby* (1889 - 1975) \*\* أنه :

"... لا بد لكل جماعة إنسانية من صفوة قائمة كي تتقدم وتحسن أحوالها ، لذلك فمصير هذه الجماعة مرتبط بهذه الصفوة وأحوالها ، فإذا ظلت على هذا الحال من القلق والسعي والحرص على الفتح والكشف والتجديد والإحساس بمسئوليتها...."<sup>2</sup>

إن الصفوة المقصودة بشكل واضح هي جماعة الذوات التي تتكامل وتتواصل ، وإذا نظرنا للمسألة من زاوية أخرى نجد أن التحول الاجتماعي والتاريخي العام نجد أن هذا الأخير لا يتحقق إلا في إطار طبيعة العلاقة الثنائية بين الذات والآخر ، حيث لا بد للذات من شروط تمكنها من إحداث تموجات فكرية وثقافية في إطار تغيير الآخر .

فالبنية التكوينية للذات تحتاج دوما إلى مساهمة الآخر ، ولكن بتوفر مجموعة شروط في هذه الذات منها الشعور بالحاجة للآخر، والحرية التي تعني القدرة على الفعل والتأثير في الآخر ، وكذا امتلاك

\* - ومنهم عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم : عالم اجتماع فرنسي تأثر بالمذهب الوضعي وحاول تطبيقه على الظاهرة الإنسانية من مؤلفاته : قواعد المنهج في علم

الإجتماع *Les Règles de la méthode sociologique* 1895.

<sup>1</sup> - إميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة محمود قاسم - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1961 - ص ص 94 / 95 .

\*\* - مؤرخ بريطاني بحث في الحضارات بشكل مفصل من مؤلفاته : العالم والغرب ، تاريخ البشرية .

<sup>2</sup> - توينبي جوزيف أرنولد - تاريخ البشرية - ترجمة : نقولا زيادة - الأهلية للنشر والتوزيع لبنان - ج 01 - ط 04 - 2003 - ص 250 .

الثقة بالذات وهذا يعني مجازة التحديات القوية ، وعدم الإنصياع أمام قوة الآخر أو الذوبان في قيمه الإجتماعية .

وقد شهد الطرح السوسيولوجي لمسألة الآخر مخاضا فكريا بين عدة اتجاهات منها الفردية التي تعطي الذات مرتبة القداسة وتجعلها قيمة حد ذاتها حيث تنكر أي وجود للآخر، ومنها الجمعية التي تدوب الذات في إطار إجتماعي مثلما دعا إليه إيميل دوركايم *Émile Durkheim* ( 1858-1917 ) : الذي اعتبر الفرد لسان حال المجتمع ، حينما يتكلم الضمير فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم ، حيث سعى هذا الإتجاه إلى تشييء الذات الإنسانية واعتبار الإنسان شيئا وهي نظرة فيضية كلية<sup>1</sup> ، وفي هذه النظرة طبعا إهمال الذات الإنسانية وظلم لها باسم المصلحة العامة .

إن العلاقة بين الذات والآخر في الإطار الاجتماعي يجب أن تطرح وفق نظرة إعتدالية قوامها الاعتراف بمشاريع الذات التعبيرية ، التي يجب أن تكون موجهة إلى الآخر الإجتماعي ، هادفة إلى بناء وعيه الجماعي ، منطلقة في مصلحته العامة التي تنبذ كل أشكال الأنانية التي تشكل حاجزا أمام كل أشكال التواصل الاجتماعي وذلك ما نجده في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾<sup>2</sup>

وتبدأ عملية التواصل التي جوهرها التأثير بين الذات والآخر اجتماعيا ، عندما ينبع الوعي التبادلي للتفكير الحيوي الذي ينبض بالتحديد والتحديث من أجل التطور التصاعدي للزمر الاجتماعية ، التي هي في حركة متغيرة دائمة ومتواصلة وهذا هو جوهر التاريخ أو بالأحرى تاريخ المجتمع الذي يشمل الماضي والحاضر ويستشرف المستقبل .

فخروج الذات من بوتقة الإنغلاق وتفاعلها مع الآخر إيجابيا كفيل بحل الأزمات الاجتماعية وتحقيق التواصل الذي هو أصلا خاصية اجتماعية إنسانية.

<sup>1</sup> - إيميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - مرجع سابق - ص ص 94 / 94 .

<sup>2</sup> - القرآن الكريم : سورة الحشر - 59 - الآية 09 .

## ج/- في الأنثروبولوجيا:

نجد المسألة حاضرة في الدراسات الأنثروبولوجيا ، لدرجة القول أن الأنثروبولوجيا وجدت عند البعض لدحض الآخر وتأكيد مركزية الذات . مثلما هو واضح عند الغرب الذي أعاد كتابة التاريخ بشكل يتماشى مع أسطورة الغرب المدني و الحضاري ، حيث لم يكن الازدراء الأوروبي الآري مقصورا على مصر وحضارتها بل امتد إلى الجنس الأصفر والأسود....حتى أن أغنية شعبية ظهرت في أوروبا في منتصف القرن 19 تزدرى الجنس الأصفر : " ولد جون الصيني تافها ، يزدرى قوانين الحقيقة ، وكان جون الصيني بربريا متوحشا ، ثقيلًا على الأرض... " <sup>1</sup> .

لقد سعت الدراسات الأنثروبولوجيا منذ البداية إلى تصنيف الشعوب والأمم إلى أصناف متميزة ومتعارضة . حيث هناك : متوحشون ، برابرة ، متمدنون وطبقا لهذه التصنيفات جاءت المركزية الغربية التي تعود جذورها إلى أرسطو الذي قسم البشر إلى أحرار بالطبيعة (الإغريق) وعبيد بالطبيعة (البربر). <sup>2</sup> وأول ما يكتشف عند الإطلاع على النظرة الأنثروبولوجية هو عدم خلوها من الأدلجة والتحيز النمطي فمنذ بدايتها الأولى هناك تكريس لأولوية الذات وإهمال للآخر . وبقيت هذه النظرة سائدة في الصورة الحديثة للغرب . باعتباره النموذج الأصح المتقدم ، عكس الآخر المتخلف .

يمكننا القول أنها نظرة ميتافيزيقية بمسحة أنثروبولوجية ، فقد أثرت أسس التمرکز على الذات على شتى إفرازات الثقافة الغربية ، حيث أنتجت ضروبا من الميزات التي حاولت تصنيفها وفق نظم تراتيبية وأنساق فكرية وعقلية مما يخلف معايير إقصائية للآخر وثقافته . فقد تم استغلال مختلف الصلات بين الشعوب وطرق حياتها لصالح مقتضيات التمرکز ، فالرحالة ورجال التبشير وأصحاب الاكتشافات الأوائل تعاملوا مع الآخر وفق منطق التمرکز، وقدموا روايات وأقوالا تقوم على معيار أفضلية الإنسان "المتمدن" على

<sup>1</sup> - برنال مارتن - أثينا السوداء - ج01 : تلفيق بلاد الإغريق - ترجمة : لطفي عبد الوهاب يحي وآخرون - مراجعة وتقديم : أحمد عثمان - المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة - 1997 . ص27.

<sup>2</sup> - أرسطوطاليس - السياسة- ترجمة أحمد لطفي السيد - الهيئة العامة المصرية للكتاب - القاهرة 1979 - ص ص 103/94

"غير المتمدن"<sup>1</sup> وإذا نظرنا إلى أبحاث ودراسات التاريخ والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا نجد مصطلحات "المتوحش" ثم "البدائي" وقد انتقلت هذه المصطلحات إلى أقوال الرحالة وأهل التبشير لتصبح جزءاً من رواياتهم بإعتبارها صورة تعبر عن واقع الشعوب "البدائية" أو "المتوحشة" التي تم إصاق مجموعة صفات وخصائص بها ، حيث مثلت الأنثروبولوجيا دوراً هاماً في إشاعة هذه المصطلحات وانتشارها ، كما قدم العديد من الباحثين الأنثروبولوجيين تفسيرات ودراسات حول الفكر البدائي ونقاط تباينه عن الفكر المتمدن ، ونجد في هذا الصدد عدة دراسات أنثروبولوجية .

فقد سعى تايلر *Edward. B. Tylor (1832 - 1917)*\* إلى توضيح ذلك حيث يقول :  
" ... جميع الأدلة تؤكد أن الإنسان المتمدن بشكل عام ليس أحكم وأقدر من المتوحش فحسب. بل هو أفضل وأسعد منه ، وأن البربري يقف بينها ..."<sup>2</sup>

وبهذا فقد صنف تايلر البشر إلى ثلاثة أصناف. تخضع لثلاث حالات : تنازلياً المدنية والبربرية والتوحش ، وهناك دراسة أخرى لمورغان *Lewis. H. Morgan (1818 - 1881)*\*\* الذي يتفق مع سابقه في ذم الإنسان المتوحش حيث يلصق به كل الصفات الدنيئة ، لذلك نجد يقول : " .. إذا نظرنا للموازين العقلية والأخلاقية للإنسان المتوحش ، نجده يفتقر إلى التطور والخبرة . ويخضع فقط لشهواته الحيوانية وعواطفه الدنيئة . من بقايا الفن القديم التي تظهر في الآلات الصوانية والصخرية والعظمية ومن حياته في الكهوف في بعض المناطق ومن بقايا العظمية ، والقبائل المتوحشة الموجودة دليل على تدني التطور .."<sup>3</sup>

وقد كشف كلود ليفي ستروس أن الأنثروبولوجيا هي ذروة النزعة الإنسانية الغربية، وأن الأنثروبولوجي الغربي حين يدرس الآخر (غير الغربي)، ليس من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي كآخر، وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعيد إنتاج "مركزيته" و "ذاتيته"، مقابل إعادة إنتاج "هامشية" الآخر<sup>4</sup> فالأنثروبولوجيا هي علم الإنسان الغربي بالنسبة لـ "ذاته" أولاً، وعندما يدرس "الآخر" فهو يعيد إنتاج "ذاته" هو، عبر إخضاع "الآخر" لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة، لتلك "الميتافيزيقا" ذاتها هي التي تقود الحداثة الغربية.

<sup>1</sup> - أشلي مونتاغيو - مقال في البدائية - ترجمة محمد عصفور - عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة (الكويت) عالم المعرفة ع 53 - 1982 ، ص 241

\* - إدوارد برنت تايلور أنثروبولوجي بريطاني أسهم في دراسة الثقافة ويعتبر أحد رواد الإتجاه التطوري كما أسهم في تطوير الدراسات المقارنة للأديان .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 240

\*\* - لويس هنري مورغان أنثروبولوجي ومهام أمريكي اهتم بالقيم ونظم القرابة والنظم الاجتماعية والسياسية .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 245

<sup>4</sup> - Lévi-Strauss Claude - *Anthropologie structurale* - Ed :plon , paris - 1996- p 171 .

لكن من المفروض أن الأنثروبولوجيا كغيرها من العلوم تسير في حركية نحو التطور الذي لا بد أن يكون أكثر علمية ، وذلك ما حدث وكانت له بعض الآثار الإيجابية الجزئية لصالح الآخر الذي همشته ميتافيزيقا الذات الأوروبية المتمركزة .

لقد تم تفنيد بعض التهم والإشاعات التي كانت ملازمة لهذه الشعوب التي خضعت لمعايير الغرب المتمدن كما أن المكانة المتدنية التي وضعت فيها هذه الشعوب والتي نسبت إليها ليست سوى نتيجة لمقارنتها لمجتمعات حضارة قامت على أسس ميتافيزيقيا مركزية الذات ، وهذا ما يوحي بأنها مقارنة تستقر تحتها أفكار قبلية . وتفتقر إلى المعايير العلمية والموضوعية . فهي تخضع لمقاييس ثقافية للأنثروبولوجي الدارس ، فهي انثروبولوجيا لا تخلو من شوائب التأدلج للذات، وهو ما نعبر عنه بـ "التمركز حول الذات"<sup>1</sup> إن الدراسة العلمية النزاهة تقتضي النزاهة والحياد . وعدم استخدام القياس التمثيلي لدراسة مثال آخر باعتبارنا بصدد دراسة ظاهرة إنسانية لها خصوصياتها وتختلف فيها المعايير والتصنيفات<sup>2</sup>

إن مفاهيم : "بدائي" ، "متوحش" ، "بربري" . هي مواليد عقلية التمركز حول الذات وصورها المتخيلية عن الآخر المختلف .

وما وصفه بهذه الصفات إلا محاولة لإقصائه وتهميشه ونفي صفة الإنسانية عنه ورغم الاختلافات الواسعة إلا أن الحقيقة أنه لا توجد فواصل بين البشر في هذا المجال . وإن وجدت فهي وهم مؤدلج يريد أن يكتسي طابعا علميا .

<sup>1</sup> - أشلي مونتاغيو - مقال في البدائية - مرجع سابق - ص ص 247 / 248 .

<sup>2</sup> Hichem Djai t- L'Europe et L'Islams - Ed : Seuil- Paris- 1978-PP 70/80.

## 15- في الآداب والفنون :

### أ- في الأدب :

لقد استفاد الأدب من المجالات السابقة الذكر التي تناولت مسألة العلاقة بين الذات والآخر، حيث ظهرت الرواية المعاصرة لجنس أدبي أكثر جمعا لتأثيرات والتصورات ، نظرا لمقوماتها الفنية وإتساعها وقدرتها على المراوغة . في الأدب الغربي نجد المسألة حاضرة في الروايات التي غالبا ما تكون موجهة للدفاع عن الذات أو دحض الآخر ففي الأدب الفرنسي نجد الروائي الفرنسي مارسيل بروست *Marcel proust* (1871-1927) الذي لم يتنكر لأصوله اليهودية ، ففي روايته : البحث عن الزمن المفقود ( 1913 ) يتناول بروست الذات اليهودية ، كأقلية مضطهدة يمتلكها الإحساس بالإضطهاد والإرتياب الشديد تجاه الآخرين<sup>1</sup> وفي الأدب الإنجليزي نجد الروائي الأمريكي بنار مالمود *Bernard Malamud* (1914-1986) الذي نشر عدة روايات تتناول حياة المهاجرين اليهود ومأساة الذات اليهودية التي تعبر مأساة الإنسان الحديث تجاه الآخرين<sup>2</sup> فقد أثبتت قضية الآخر في الرواية العربية بشكل ملح منذ محاولاتها الجينية . وصولا إلى أعمال أكثر نضجا.

وقد كان مفهوم الآخر الأكثر شيوعا في الخطاب العربي المعاصر هو الآخر الغرب . وقد تم توظيفه في الكثير من الروايات العربية التي يمكن أن يطلق عليها رواية الأنثروبولوجيا الحضارية\* حيث وردت رواية تجلت فيها صورة الآخر المختلفة كمتقدم - مستعمر-عدو-وكصديق أحيانا . وهناك بعض الروايات التي تظهر جلية التعامل مع الآخر الغربي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 3 - ص 374/375 .

<sup>2</sup> - المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 3 - ص 395 .

\* - ومن الروايات الهامة رواية : موسم الهجرة إلى الشمال : طيب صالح - يمكن العودة إلى الطبعة 14 - دار العودة ، بيروت - 1987

<sup>3</sup> - نبيل سليمان - وعي الذات والعالم - دراسات في الرواية العربية - دار الحوار للنشر اللاذقية ، سوريا - 1985. ص 60.



ومع مفصل 1948 . وعقب هزيمة 1967 . أخذت الكتابات الروائية تظهر تنوعات في مفهوم الآخر والنظرة إليه مثل : الغرب الاشتراكي وضرورة التواصل معه ، والآخر الصهيوني الذي تظهر في الكثير من الروايات العربية وخاصة الفلسطينية مثل رواية الصبار لـ : غسان كنفاني (1976) وإميل حبيبي مع رواية عباد الشمس 1980.

لقد عرفت جدلية الذات والآخر اهتماما في الوسط الأدبي والنقدي في عدد من الدراسات غير الأكاديمية التي اهتمت بالغرب الاشتراكي والآخر الصهيوني<sup>1</sup> وروايات أخرى اهتمت بدراسة التقاطب والصراع كما تناولت موضوع المواجهة الحضارية الذي شغل المثقفين العرب ، ولاسيما في العصر الحديث ، منذ اصطدام الذات بالمهماز الاستعماري . المهماز الذي يعني الآخر . إلا أن طريقة التفكير ووسائل المواجهة قد تباينت تبعاً لمستجدات الأمور فالموضوع وتناوله في عهد الاستعمار اختلف عنه في بداية الاستقلال ، ثم تطور بتوجهات أخرى مع ثمانينيات وتسعينيات هذا القرن<sup>2</sup>.

ولطالما استرعت مسألة الذات والآخر اهتمام مجالات متنوعة واقتحمت مجال الأدب والنقد العربي ، فقد إتجه العديد من الأدباء إلى ما أطلق عليه : "كتابة الآخر" أي تصوير الآخر كما يتمثل في المخيال ، وفي المقابل اتجه كثير من النقاد إلى دراسات تعني بوعي الذات والعالم في الإنتاج الأدبي والإمسك بالآخر في مختلف مظهراته ، كما شهد مجال الأدب اهتماما بمسألة الغيرية باعتبارها المجال الذي يشمل الذات والآخر / أو هي الآخر مقابل الذات .

وعلاقة الذات بالآخر لا تقف عند قاعدة التنازع والصراع ، بل يمكن أن تكون علاقة محبة وتسامح ومتاقفة ، إيجابية في معناها المثالي الذي يعني الأخذ والعطاء ، دون أن يحكم طرفي العلاقة : عقدة التعالي أو الدونية ، ومنطق التشبوه والإقصاء، وقد ترتبط بينها علاقة صداقة في سياق الحوار الحضاري<sup>3</sup>

ويمكن النظر للذات والآخر في ناحية الصورة ، حيث تمثل الصورة كلمة معتمة وغير واضحة وهي جزء من الثقافة واللغة التي تقال بها ، وهي لغة رمزية داخل نظام أدبي ومخيال اجتماعي<sup>4</sup> .

الصورة ليست الواقع وإن كان الحديث عنها رهانات الواقع وثمة تلازم بين صورة الذات وصورة الآخر<sup>5</sup> ، حيث استخدام أي منهما يستدعي تلقائيا حضور الآخر كما أن الحديث عن أي منهما هو تلميح وإحالة إلى الآخر .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص ص 60 / 61 .

<sup>2</sup> - التلاوي محمد نجيب - الذات والمهماز: دراسة في التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية - دار سحر للنشر - تونس - 1994 - ص 38.

<sup>3</sup> - شرشار عبد القادر - الآخر في أدبيات الصراع العربي الإسرائيلي - مجلة الموقف الأدبي - دمشق ، سوريا - ع 320 ، ص 15.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - ص 16 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 17 .

وتمثل صورة الذات ذلك النسق التصوري الذي تطوره الكائنات البشرية ، أجزاء أم جماعات وتبناه وتنسبه إلى نفسها ويتكون هذا النسق التصوري من مجموعة خصائص : فيزيقية ، نفسية ، إجتماعية ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات ، أما صورته الآخر فهي مركب من السمات الاجتماعية النفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد ما أو جماعة ما إلى الآخر .

ومن ثمة فإن الذات والآخر صورتان قابلتان للتعديل والتغيير ، وتمثل العلاقة بين الذات والآخر جدلية تتمظهر كصراع بين القيم القديمة : (عقليته ونمط حياته) . وقيم جديدة : (تفكيره ونمط حياته) .

كما أشار إلى ذلك حسن حنفي بقوله : جدل الذات والآخر هو الصراع بين الجديد والقديم على مستوى الحضارات الكبرى<sup>1</sup> ، فالآخر غالبا ما يتحدد طبقا لحاجات الذات وبين الذات والآخر مساحات لا تخلو أبدا من وسائط مختلفة بين الطرفين<sup>2</sup> .

فالرواية كجنس أدبي تكاد تكون هي فن الآخر أو "مقولة الآخر" .

ونجد رواية "عودة الروح"\* لتوفيق الحكيم ( 1889 - 1987 ) التي تعتبر أول رواية عربية تتناول الآخر وقد قطعت الرواية العربية أشواطاً وعن الآخر بداية ب :

رحلة الشيخ علم الدين ..... لعلي مبارك .

حديث عيسى هشام ..... محمد المويلحي .

النص الروائي كإنتاج تخيلي يمثل مخزوننا هاما لصور الصراع التي تتجلى من خلالها ثقافة الذات الفردية والجماعية للذات والآخر عبر سلسلة من المجامعات غالبا ما تكون في جوهرها بحثا عن تملك الأرض والتاريخ ، ويوضح النص الروائي عدة مفاهيم عدة أهمها : المقدس ، العنف ... حيث يتموقع كل مفهوم في مواقع مختلفة من آنتينا الفردية والجماعية ، ففي الصراع العربي الصهيوني - مثلا - كل شيء قابل لأن يكون مقدسا وهذا ما يضعنا أمام حقيقة البنية الأسطورية للحركات السياسية المعاصرة والحياة العصرية برمتها " .. فالزمان والمكان والكائنات الحية والجماد والكلمات جميعها أشياء مهيأة للانخراط ضمن فضاء المقدس " <sup>3</sup>

فالنص الروائي يستحضر المقدس كونه أحد أركان قوة الذات في مواجهة الآخر ، ونجد أن الصراع العربي الصهيوني يأخذ مكانته في المخيال الروائي حيث يمثل الفدائي المقاوم ذلك المحرر المنقذ ( الذات الساعية إلى الخلاص والتحرر ) ، ويمثل الجندي الصهيوني ذلك الآخر المغتصب ( رمز الشر ) ، وتأخذ الثورة

<sup>1</sup> حنفي حسن - ماذا يعني علم الإستغراب - دار هادي للطباعة والنشر والتوزيع - ط 01 - 2000 - ص 86 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص ص 86 / 87 .

\* - رواية لتوفيق الحكيم ( 1898 - 1987 ) سنة 1933 ترجمت إلى : الروسية 1935 ، الفرنسية 1937 ، الإنجليزية 1948 .

<sup>3</sup> - إيلاد مرسيا - المقدس والدنيوي - ترجمة : نهاد خياطة - دمشق - 1987 - ص ص 190 / 191 .

سمة البعث والنشور ، أما القدس فيمثل صورة الفردوس المفقود ويتخذ الصراع بين الذات والآخر صورة مانوية<sup>1</sup> \*\*

كما تظهر العلاقة بين الذات والآخر من خلال النصوص الدرامية ، حيث ترى الذات ذاتها في مرآة ذاتها وأمام الآخر ، وتمثل الدراما أحيانا تعبيراً عن ضرورة التصالح بين الذات والآخر .

## ب/- في الفنون :

ونجد العلاقة بين الذات والآخر حاضرة في فنون عديدة ، ففي الرسم - مثلاً - خاصة في الرسوم الكاريكاتورية التي تحمل دلالات وخطابات معينة الهدف منها التمكين لموقف معين أو تمرير خطاب ، أو دحض موقف معين ... كلها تتوجه نحو الآخر في أشكال مختلفة ، وحتى في أفلام الكرتون المعروفة شعبياً باسم ( الرسوم المتحركة ) وبشكل خاص العصرية منها التي ظهرت بفعل التقنيات الرقمية المحققة في عالمنا المعاصر ، حيث نجدها تقدم دوماً صراعاً بين : الخير والشر في قوالب شيقة تستقطب اهتمام الأطفال ، وقد رأى عبد الوهاب المسيري أن الكارتون المسمى توم وجيري الذي يصوغ وجدان أطفالنا كل صباح يتضمن قيماً نسبية نفسية وظيفية براغماتية فهي قيم تشير إلى ذاتها فحسب " .. الصراع بين الإثنين لا ينتهي ، يبدأ ببداية الفلم ولا ينتهي بنهايته ، فالعالم حسب رؤية الكارتون الكامنة ، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر : توم وجيري ، فقد أثبتت إحدى الدراسات أن أفلام توم وجيري هي أكبر آلية نقل فكرة حسم المشاكل عن طريق العنف للأطفال .."<sup>2</sup> ، والشيء نفسه بالنسبة للأفلام وخاصة الهوليوودية منها ففي الويسترن *Western* ( أفلام رعاة البقر ) نستشف رؤية إمبريالية عنصرية تسعى من خلالها الذات الإمبريالية إلى التآلق والبطولة ، فبطل الفيلم ( *pioneer* ) بالإنجليزية هو الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البرية " أرض بلا شعب " ليفتحها ويستقر فيها ، ويكون هذا عبر مشاهد تظهر لحظات مواجهة اثنان من رعاة البقر يفوز فيها من يكون أسرع من الآخر ، هذا المنظر الذي يرسخ فكرة الصراع من أجل البقاء للأقوى والأسرع والأكثر دهاء ومكراً ، هذا المنطق الذي يتعد عن كل المنظومات القيمية ، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية .<sup>3</sup>

وحتى في الألعاب والرياضات الفكرية مثل الشطرنج التي نجدها حرباً بين ( معسكر أبيض و آخر أسود ) تتساوى قواهما ، وكل في مخيلته أنه سيقهر الآخر وهدف كل معسكر هو أسر شاه المعسكر

<sup>1</sup> - الجوة محمد - محمود بن جماعة وآخ - الإنسان و المقدس - دار محمد علي الحامي - تونس - 1994 - ص 72 .

\*\* - المانوية *manichéisme* هو مذهب ماتيسس الفارسي يقول بثنائية الصراع بين المتضادين مثل ( الخير و الشر ) .

<sup>2</sup> - نقلاً : المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 1 - ص 288 .

<sup>3</sup> - المسيري عبد الوهاب - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد 1 - ص ص 288 / 289 .

الآخر الذي يمثل الآخر بالنسبة له ، ويرى البعض أن لعبة الشطرنج لا تخلو من المسحة الليبرالية المتسلطة .

وذهب البعض إلى تمثيل الشطرنج بالحياة التي يتموقع فيها كل شخص حسب وضعه الاجتماعي وتخضع هذه الحياة إلى قوانين الإزاحة والاستحواذ والهيمنة ، ويمثل كل إطار رقعة الحياة الخاصة بكل شخص والتي يعتقد القوي دوما أنها يمكن أن تصبح له، هي طبيعة البشر الذين يفتحمون حياة الآخرين إنهم يظنون أن حياة الآخرين تشبه الإطار الفارغ الذي في استطاعة أي شخص أن يضع صورته فيه .

## ب/- الإيديولوجيا ومسألة الذات والآخر:

" إذا كانت الذات الأسطورية سابقا تتلقى ثقافتها وتلقنها

فالذات الإيديولوجية تصنع ثقافتها"<sup>1</sup>

من الواضح حضور مسألة الذات والآخر في مجال الإيديولوجيا\* هذا المفهوم الذي شغل حيزا هاما في التفكير الإنساني كونه يمثل تعبيرا عن شكل من أشكال الوعي الاجتماعي كوعي حاكم للسلوك الاجتماعي<sup>2</sup> و باعتباره يشكل الجزء الهام من السجالات الفكرية .

والجدير بالذكر أن هناك التباس مفاهيمي حول طبيعة الإيديولوجيا التي تعتبر أول مشكلة تواجه الباحث في ماهيتها ، هناك تعريفات عديدة لهذا المصطلح تصل إلى درجة التناقض أحيانا .

فالإيديولوجيا من المفاهيم القليلة التي أثارت جدلا وخلافا كونها مفهوم يجمع جوانب نظرية وعملية ويطرح إشكالية العلاقة بين الفكر والعقيدة من ناحية والسلوك من ناحية أخرى .

ونجد مسألة العلاقة بين الذات والآخر حاضرة في صراع الإيديولوجيات حتى على المستوى المفاهيمي حيث يخضع تعريف الإيديولوجيا للنزاع بين الإيديولوجيات ذاتها في تعريف المفهوم وملامحه وتشابكاته والنظرية والعلمية .

فقد استخدم المفهوم من جانب الإيديولوجيات المختلفة كسلاح في مواجهة خصومها الذي يشكلون الآخر ، أين تخضع أفكار هذا الآخر للنقد وتتهم بأنها أفكار متناثرة لا علاقة لها بالواقع ولا تصلح

<sup>1</sup> - الكيلاني شمس الدين - من العود الأبدى إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا ، العلم " - مرجع سابق - ص 14 .

\* - أصل المصطلح يعود إلى الثورة الفرنسية حيث بدأ استخدامه مع أنطوان ديستون توتراس ( 1754 - 1836 ) ، واستخدمت الكلمة لأول مرة بشكل علني عام 1796 بهدف الفصل بين عالم الأفكار والعالم المحسوس وقد عرف توتراس الإيديولوجية بأنها : علم جديد للأفكار وهو تعريف يتناسب مع معناها الحرفي : الأفكار *idea* علم *logy*

<sup>2</sup> - الكيلاني شمس الدين - من العود الأبدى إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا ، العلم " - مرجع سابق - ص 9 .

للتطبيق ، ورغم محاولات المنظرين إكساب الإيديولوجية مفهوما محايدا ذو طبيعة موضوعية في تحاليل الأفكار إلا أن الخلاف بقى مستمرا حول الأهمية الاجتماعية والدور السياسي والعملي الإيديولوجي . وإذا كانت الإيديولوجية منظومة نظرية مجردة ومتماسكة تدعي احتكار الحقيقة . فالجمال الإيديولوجي هو حقل صراع بين الذات والآخر يظهر في :

- تصارع الأنساق العقيدية والسياسية .
  - تصارع مجموعة من الأفكار السياسية ذات التوجه العملي التطبيقي .
  - صراع طبقي بين أفكار الطبقة الحاكمة والطبقة المرؤوسة .
  - انشطار في الرؤى الاجتماعية من داخل الزمرة الإيديولوجية ذاتها .
- حيث تظهر علاقة التنافر دوما بين الأفكار السياسية المعبرة عن المصالح الاجتماعية والطبقية مثلما هو حال الأفكار الماركسية والاشتراكية المدعمة للبروليتاريا (طبقة العمال) ضد الطبقة المسيرة الرأسمالية حيث استخدمت الأفكار الدعائية التي تهدف إلى شحذ الهمم وإيقاظ الضمائر أو ما يسمى بـ: بتعبئة البروليتاريا تمهيدا لثورة عمالية تقلب موازين القوى وتمكن الذات البروليتارية (طبقة العمال) من امتلاك دواليب الإنتاج والقضاء عن الآخر الرأسمالي نهائيا ، ولا يكون ذلك إلا عبر مراحل أولها : الوعي الجمعي بواسطة أفكار تضع الفرد في سياقه الاجتماعي ، وتدعم شعوره بالانتماء والهوية الجمعية ، مما يجعله في جاهزية تامة للقيام بثورة عمالية تحقق تغييرا جذريا يمكن من الوصول إلى الأهمية العالمية المنشودة .

الشيء الملاحظ نظريا وعمليا هو اكتساح الإيديولوجية لجميع حقول المعرفة ومجالاتها التطبيقية ، حيث تقدم كل إيديولوجية مفاهيمها الخاصة بها .

كما تدعي كل إيديولوجية امتلاكها للحقيقة بتقديمها لتصور عام كما هو سائد (رؤية شاملة) ، مع تقديم نموذج للبديل المنشود (الأفضل) ، يشكل هذا البديل تصورا أو رؤية لميكانيزمات التغيير والقضاء على الآخر

وفي ظل هذا الوضع يظهر السؤال عن الإيديولوجية الحقيقية ؟

حتى داخل الإيديولوجية الواحدة. فمثلا بين الاشتراكية والليبرالية .

- ما الليبرالية الحقيقية ؟ وما الاشتراكية الحقيقية ؟ .

هناك احتواء لمفاهيم- العدالة ، المركزية ، الديمقراطية- من طرف الجميع ، رغم أن هناك اختلاف حول هذه المفاهيم في تفاصيلها التطبيقية ، لكن هناك تجانس حول الخطوط العريضة الجوهرية ، فالذات

الليبرالية لا يمكن أن تتخلى عن التزاماتها الفردية والاشتراكية لا يمكنها التخلي عن جميعها والحركات الإسلامية أو الإسلامية لا يمكنها التنازل عن تحكيم الشريعة .

تسعى كل إيديولوجية لإضفاء الشرعية على قيمها تمكيناً لذاتها نظرياً وفكرياً و واقعياً ، والقضاء على الآخر الإيديولوجيات المعاكسة التي تراها فيها مشروعاً تغييرياً يحتاج إلى إعادة صياغة أبنيتها كما توضح الشواهد أن الإيديولوجيات لا تموت ، رغم انتصار الليبرالية ، وانتهاء التاريخ على حد زعم فوكوياما\* . وقد شكل الدين ثابتاً مهماً في الصراع الإيديولوجي وهذا رغم انكسار سلطته في ثورة الحداثة إلا أن الدين شهد صحوات متتالية متجددة عبر العالم باعتباره مرتبطاً بالآنا ، وباجتماعيته كمركب ثقافي قيمى ، وهنا يصبح صراع الإيديولوجيات صراعاً للقيم الإنسانية وهو استشراق لا يموت وعليه لا يمكن أن تنتهي مسألة الصراع بين الذات والآخر داخل الإيديولوجيا التي تعد مرادفة للتحيّز السليبي الذي يجعل من المعتقدات والممارسات الاجتماعية الذاتية حقائق موضوعية لا يمكن التشكيك في صحتها ، ولا يمكن النظر إلى ما عداها إلا بوصفها رؤى فاسدة أو سيئة أو عدوانية ... فالإيديولوجيا ، فهم بشري للواقع يصير - بمرور الزمن ومساعدة العوامل الأخرى منها : السلطة والجهل ، والنوايا البراغماتية النفعية - مقدساً يوازي بشكل أو بآخر المقدس السماوي.

ويتسم النزوع الإيديولوجي بالاصطفائية التي تتشكل في صورة نزعات إيديولوجية ، يشكل مناخها المعرفي المجال البيئي الأنسب لفعل العنف ضد الآخر . ويمكن أن نجد هذا حتى في البيئة العربية الإسلامية ، التي تعرف فهماً أبويًا للدين يصل إلى حد الاستبداد الفكري بالرأي ونفي حق الاختلاف بدعوى امتلاك الحقيقة أو الثابت المقدر الذي لا يقبل التغيير هذا المشهد الذي لا يوجد مع الآخر المختلف دينياً فحسب بل نجد حاضراً حتى مع الآخر المختلف فكرياً ومذهبياً وهذا ما يتخذ بعداً إيديولوجياً .

وهذا ما ينتقده المفكر العربي علي حرب عندما يتحدث عن تجربة الغرب في تفكيك السياج الإيديولوجي : " .. نعم كانت أوربا محكومة بذلك الأوحده الذي يمتلك مفاتيح الجنة ، ولكنها فككت أوحديته تلك بمنهجها العلمي القابل للتحويل والتغيير والاختلاف بعد حركة الاستكشافات الجغرافية في الربع الثالث من القرن المنصرم . أما العرب ، فظلوا خاضعين لذلك الأوحده ، الشاعر ، واللغوي و

\* - فوكوياما فرانسيس (1952 - ) مفكر أمريكي من أصل ياباني له كتاب : نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، وكتاب : الإختيار أو التصدع العظيم ، الذي يبحث في الفطرة الإنسانية وإعادة تشكيل النظام الإجتماعي .

الفقيه ، والمفسر... والخليفة... الخ ، وقد كانت النتيجة ترسيخاً لبرجسية إيديولوجية طبعت مفهوم الآخر بكثير من التصدّع والانهيار وجعلت منا نحن العرب أسرى "منازع وبني وآليات وشيفرات وتهويمات تعمل من ورائنا ، كي تنتج الانتهاك أو التفاوت أو عدم التلاؤم بين المفهوم والمنطوق ، أو بين القول والفعل ، أو بين الرغبة والقدرة ، أو بين المبدأ والمال"<sup>1</sup>

إن المعنى العربي للحقيقة ، لا يفتح على المعقولية و المشروعية والحكمة والتدبير ، قد ما ينفذ على إيديولوجيا الاستبداد والسيطرة والمالكية و الحاكمة... الخ ، هذا المعنى هو السائد ، وهو الذي " يترجم من جانب القوى الدينية المتطرفة ، على نحو ينتج الإقصاء والإرهاب"<sup>2</sup>

إن صيرورة الفكر الإيديولوجي كذلك ، يعني صيرورة أصحابه آلهةً ، وإذ يصيرون كذلك ، فإنهم يفقدون السيطرة على أنفسهم<sup>3</sup> ، وإذ يفقدون السيطرة على أنفسهم فإنهم يفقدون إرادتهم الواعية ، ومن ثمّ ، فإنهم يفقدون قدرتهم على امتلاك حكمة المعرفة ، ففقدوا السيطرة على نفسه ، فاقد القدرة على امتلاك التعدد المنهاجي للمعرفة وشرعتها على وفق النصّ المقدّس ، إذ يقول تعالى : ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا )<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - حرب علي - تواطؤ الأضداد : الآلهة الجدد وخراب العالم - مرجع سابق - ص 50

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 51 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 52 .

<sup>4</sup> - القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 48 .

## المبحث الثاني :

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفات الوسيطة

أ- الفلسفة اليونانية :

1- سقراط

2- أفلاطون

3- أرسطو

ب- الفلسفات التولوجية الوسيطة: 1- الفلسفة اليهودية

2- الفلسفة المسيحية

3- الفلسفة الإسلامية



## تمهيد :

تبعاً للسياق التاريخي للمسألة فإننا ننطلق من رحلة الذات من الفلسفة اليونانية التي اتسمت بالثراء الفكري ورغم أن الهاجس المركزي كان وجودياً ، إلا أن البعد القيمي بقي موجوداً وذلك ما تجلّى من خلال محاولات ( سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ) ، ولا يعني هذا انكار دور الفلسفة الطبيعية ( الأيونيون والإيليون ) ، و الفلسفة الهلنستية ( الرواقية والأبيقورية ، والأفلاطونية المحدثة .. ) ، ولكن تقتصر على المرحلة السقراطية التي وسمت بالتطور إضافة إلى موقف السوفسطائيين من الذات ، ثم نتقل إلى الفلسفات الدينية الوسيطة التي طرحت المسألة في إطار ديني ثيولوجي .

## أ- الذات والآخري في الفلسفة اليونانية

إن الدارس للفلسفة اليونانية يستشف الوهلة الأولى أنه أمام فكر وجد في فضاء إبداعي يتسم بالتنوع وذلك ما يعكسه الانتشار الواسع للفكر الفلسفي والعلمي مما جعل هذه المرحلة تصنف من أرقى مراحل الفكر الإنساني .

ورغم أن الفكر اليوناني في البداية لم يكن له أية اهتمامات بالإنسان و بمسألة الذات بشكل خاص ، باعتبار التفكير كان موجهاً أساساً نحو وسائل الطبيعة بهدف فك إرتباطاتها ، ومحاولة تغييرها . إن الهاجس المركزي كان ميتافيزيقياً يهتم بمسائل ما وراء الطبيعة والبحث عن المطلق، الكليات، المحرك الأول (العلة الأولى) وهو ما جعل الفلسفة تهتم بالموضوع على حساب الذات .

إلا أن التفكير اليوناني لم يقف عند حدود المجال الميتافيزيقي ، ولم يكتفي بتساؤلاته الأولى عن المبدأ الأول الذي يقف وراء الموجودات ومسائل الواحد والمتعدد ، والوحدة والكثرة ... الخ... من المسائل الميتافيزيقية ، بل شهد الفكر طفرة نوعية إلى الحيز الإنساني بظهور مسائل : النزعة الإنسانية والاهتمام بالذات الإنسانية باعتبار الإنسان مركز الحياة والأرض . وقد بدأ الاتجاه نحو معرفة الذات مع السوفسطائيين الذين أكدوا أهميتها كونها المبدأ الأول - الإنسان مقياس كل شيء - وفي هذا المجال إشارة إلى دور الذات الإنسانية ، وبهذا يعتبر السوفسطائيون أسبق من فلاسفة العصر الحديث \* في

\* - في إشارة إلى ديكارت وكانط

معرفة الذات والاهتمام بها ، لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ووجوده ، بعد أن كان النظر متجها إلى الأسطورة في بدايته الأولى وإلى طبيعة فيما بعد<sup>1</sup> وقد رأى فتحي التريكي أنه لابد من التأكيد على أسبقية الفلسفة السوفسطائية في مجال إقرار حقيقة الذات المفكرة<sup>2</sup>. وذلك ما نجد في قول بروتاغوراس *Protagoras* (485 - 410 ق م)\*\*:

" إن الإنسان مقياس الأشياء كلها " <sup>3</sup>

يتضمن هذا القول نفي وجود حقيقة موضوعية في الفضيلة وهو في الوقت نفسه تأكيد لنسبية الحقيقة التي تتحدد وفقا لرؤية كل شخص فقد يكون شخص على صواب بينما يكون الآخر في نظره مخطئ إن هذا التباين في الحقيقة يعود إلى المقياس الذاتي الخاص بكل ذات عارفة والذي يعود للفرد أساسا . وقد شكلت هذه الرؤية تمهيدا لمرحلة جديدة\*\*\* يمكن للأفراد من معرفة ذواتهم كما تطور حياتهم على المستوى الاجتماعي ، ولذلك تعتبر نقطة تحول هامة بعدما كان النظر الفكري مشرئبا إلى الخارج (الطبيعة) ، كما تشكل عودة إلى الحياة الاجتماعية التي تعتبر الأصل وذلك ما يفسره مبدأ النسبية في الحياة العملية (الأخلاقية والاجتماعية) حيث تحددت أطراف المعادلة : الذات الإنسانية تمثل الإنسان مقابل فيزياء الطبيعة وقوى المجتمع<sup>4</sup>.

وبهذا يعتبر الاتجاه السوفسطائي المتوجه الأول صوب الاهتمام بالذات الإنسانية والإنسان ككائن له خصوصياته مما أثر بشكل إيجابي على المجتمع اليوناني فكريا وعمليا ، من خلال انتعاش مفهوم الفرد الإنساني الذي كان محتوي في الكلي الاجتماعي<sup>5</sup>.

إن هذه الثنائية : الإنسان والذات الإنسانية مقابل الطبيعة والمجتمع تجعلنا نستشف ضمينا أن الطرف الثاني فيه (الطبيعة والمجتمع) تشكل مفهوم الآخر الذي يشار إليه بشكل مباشر ، وترتب عن هذه الفكرة مسألة نسبية القيم باعتبار الإنسان مقياسها (التمييز بين الخير والشر/الحق والباطل) فهو مصدر للمعرفة والقانون .

<sup>1</sup> - عبد المعطي علي - الفكر السياسي الغربي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - 1996 . ص 37.

<sup>2</sup> - التريكي فتحي - الفلسفة الشريفة - مركز الإنماء القومي - بيروت . ص 24.

\*\* - بروتاغوراس *Protagoras* : أحد السوفسطائيين الإغريق ، كان يعلم قواعد النجاح في السياسة ، حيث يكسب خصمه بكل الوسائل (الألفاظ ، الكنايات الجذابة ، خداع المنطق وتوحيه الحقيقة) عرف بعبارة المشهورة " الإنسان مقياس كل شيء " .

<sup>3</sup> - أمين أحمد ونجيب محمود ركي - قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - مكتبة دار الكتب المصرية القاهرة ط 04 - 1958 - ص 94.

\*\*\* - ويقصد بما المرحلة الديمقراطية القائمة على الجدل والحوار والتحرر من قيود المجتمع .

<sup>4</sup> - أبو ريان محمد علي - تاريخ الفكر الفلسفي - من طاليس إلى أفلاطون - ج 01 - دار المعرفة الجامعية الإسكندرية - مصر - 1985 - ص 110-111 .

<sup>5</sup> - المرجع و المكان نفسه .

هذه الفكرة التي اعتبرت إرهابية بداية عهد اجتماعي جديد\* ، حيث تجسدت آليات هذه الفكرة في الواقع العملي وذلك ما سمي بالديمقراطية التي حاربها سقراط .

## 1/- سقراط Socrate :

لقد انطلق سقراط (469-399 ق م) من نقد أفكار السوفسطائيين في مختلف المسائل ومعارضة المعتقدات التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني حيث رفض التصورات السائدة في أئنا حول تعدد الآلهة مما أدى إلى اتهامه بالإلحاد وسجنه تم الحكم عليه بالإعدام<sup>1\*</sup> .  
وقد بدا الاهتمام الفعلي بالذات الإنسانية مع سقراط الذي قيل أنه غير مجرى التفكير الفلسفي من السماء إلى الأرض حيث الاهتمام بمسائل الإنسان ، وذلك ما تجسد في رؤيته لما ينبغي أن تكون عليه الذات الإنسانية والإنسان من فضائل حيث تبني فكرة الخير لذاته ، وهو مبدأ أخلاقي .

لقد آمن سقراط من البداية أن التغيير الإنساني مرهون بواقع عملي ونشاط ذاتي يبدأ بالمعرفة لذلك رفع شعار معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك "<sup>2</sup> وهي إشارة إلى ضرورة الاهتمام بالذات باعتبار الماهية الذاتية تنطلق من ذات الفرد ، ولذلك فقد امن أن تغيير المجتمع كذلك مرهون بإنتاج ذوات عظيمة تتخذ من الحكم منهجا لإحداث القطيعة مع السائد .

رغم أن سقراط لم يخلف تراثا مكتوبا\*\* لأنه كان محاورا فقط إلا أن تأملاته ومحاوراته كانت نقطة تحول عميقة في الفلسفة اليونانية خاصة لأنها أعادت للفلسفة موضوعها الرئيس وهو الإنسان وذاته .  
وقد سعى سقراط إلى محاولة بناء الذات الأنموذج القائمة على الفضيلة ، فقد كانت فلسفة عملية تتجه نحو الواقع ونقده ، حيث انتقد النظام الديمقراطي الذي كان يرى فيه الآخر يقوم على معايير غير علمية وتفترق لأدنى أسس العقل والحكمة ، كطريقة اختيار الحكام التي تقوم على القرعة والصدفة و تحمل الجدارة والكفاءة والاستحقاق .

ونجد أفلاطون على لسان سقراط كتابه الجمهورية يقيم قواعد التمييز بين القلة المتميزة والكثرة اللاواعية ، حيث يؤسس بناء على ضرورة إسناد الحكم للعارفين لقدرتهم على تحمل المسؤولية .  
ويدرج أفلاطون عدة صفات تعود إلى طبيعة الذات أساسا كالشجاعة ومحبة الحق<sup>1</sup> .

\* - لقد اعتبرت هذه الفكرة إحدى بذور التهيئة الديمقراطية عند اليونان .

1 - الجبوري عماد الدين - الله والوجود والإنسان - المؤسسة العربية للدراسة والنشر - ط1 - 1972 - ص85 .

2 - أمين أحمد ونجيب محمود ركي - قصة الفلسفة اليونانية - ص 118

\*\* - وهو الشيء الذي جعله محل شك حيث إعتبره البعض شخصية أسطورية .

ويؤكد على أن الشجاعة لا بد أن تكون سمة الفيلسوف ، الحكيم الحاكم . فالشجاعة في سمة الذات الحكيمة وفي ذلك يقول على لسان أفلاطون: "... من كان بطبيعته جبانا وضعيفا لا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقه بنصيب...".<sup>2</sup>

إن التعارض بين الذات والآخر (الفرد والجمهور) هو حقيقة تعود إلى بداية الفلسفة اليونانية إذ يرى سقراط دائما في محاوره الجمهورية لأفلاطون أن الفيلسوف لا يتعلم (وهو يقصد الذات الفلسفية التي لاتستفيد) ، والفرد لا يتعلم وسط الكل (أي الجمهور) أي أن الذات (لا تتعلم وسط الذوات التي تشكل الآخر) ، حيث يشكل الجمهور الافراد على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التي يود أن يراهم عليها عن طريق تربيته .

ولذلك يقول "... عندما يجتمع عدد كبير من أفراد بالجمهور معا في مجلس عام ، أو محكمة أو مسرح أو معسكر أي في أي مجتمع آخر ، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأي شيء يقال أو يفعل . وهم في كلتا الحالتين مبالغون فيصيحون ويصفقون . حتى تردد الصخور والمكان نفسه كله صدى صيحاتهم ، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان في مثل هذه الحالة فكيف نتوقع أن تكون الحالة الذهنية للشباب؟. وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنته من مقاومة ذلك السيل الجارف وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ماهو صواب وخطأ مماثلا لحكمهم؟ ألف يفعل ما يفعلون ، ويغدو مماثلا لهم في كل شيء...".<sup>3</sup>

فالآخر (الجمهور) يؤثر في الذات ويقضي على روح الإبداع الذاتي ، ويرفض كل ذات متميزة مغايرة ، فقد رفض الفلاسفة لأنهم متميزون عنه ، لأنه من المحال أن يغدو الجمهور فيلسوفا .

## 2/- أفلاطون Platon :

أسس أفلاطون (427-347 ق م) لفلسفة كبرى جمعت بين عناصر مختلفة ، وانطلقت أساسا من التصورات والمبادئ التي قامت عليها فلسفة سقراط ونقد السوفسطائيين ، إضافة إلى إطلاعه على نظرة الفلاسفة الطبيعيين حول تحديد أصل الوجود ومسألة العلاقة بين الوحدة والكثرة وإشكالية الثبات والتغيير ، فهي فلسفة شاملة تمثل اتجاهها متعاليا يعتمد على الفكر والعقل لفهم مختلف قضايا الوجود والذات الإنسانية

<sup>1</sup> - أمين أحمد ونجيب محمود ركي - قصة الفلسفة اليونانية - ص 192

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 209.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 217.

لقد بنى أفلاطون تصوره للذات الإنسانية الحقيقية بناء على تقسيمه للعالم إلى عالم المثل (عالم الحقيقة والأفكار الخالدة) ، وعالم الحس (عالم الأشباح والوهم والزيغ)<sup>1</sup> . والذات الحقيقية هي التي توجد في عالم المثل .

وقد أسس فلسفة جديدة تقوم على رفض النموذج السائد للإنسان الذي يتخبط في الخطيئة وشهوات الجانب الحسي وفي هذا ميل للشر ، إن هذا النموذج من الذوات الشهوانية الموجودة في عالم الحس<sup>2</sup> هو الذي يمثل الآخر بالنسبة لأفلاطون . فالعالم الحسي (عالم الشهوات) هو الآخر الذي يرى دوما حقيقة ذاته حسب جسده لذلك يسعى إلى تحقيقها بواسطة إتباع رغبات الجسد وشهواته التي لا تنتهي<sup>3</sup> والتي هي في حقيقة الأمر وهم من أوهام الآخر .

إنها نظرة مثالية لذات الحقيقية التي ينشدها أفلاطون في تصوره والذات الأنموذج ذات الطبيعة الروحانية الهادفة إلى المعرفة الحقة المطلقة والراغبة في العودة إلى عالمها الأصيل عالم المثل والخير والمطلقة . إنه عالم الذوات أما العالم الحسي بأشباحه ومظاهر الجزئية النسبية<sup>4</sup> فيعتبر الآخر الذي يرفضه أفلاطون .

وإدراك الذات الإنسانية للسعادة في المنظور الأفلاطوني متوقف على تبني اللوغوس\* (العقل) كآلية للتفكير والتحليل والجدل ، وذلك ما يفسره اعتماد أفلاطون على المنهج الجدلي (الديالكتيكي)\*\* فالجدل الصاعد يمكن الذات من الارتقاء تدريجيا من العالم المحسوس إلى المعقول الذي يعد عالم الخير وعالمها الأصيل<sup>5</sup> كمنهج للمحاورة والإقناع ودحض حجج الآخر .

ويقترح أفلاطون نموذجا للعلاقة مع الآخر ويتمثل في الصداقة التي هي علاقة من المحبة والمودة . لا يمكنها أن توحد بين الشبيه وشبيهه ، ولا بين الضد وضده ، فالطيب لا يكون صديقا للطيب ، ولا يكون الخبيث صديقا للطيب وكما تكون الصداقة فعلية يجب أن تكون الذات في حالة من النقص النسبي الذي يجعلها تسعى إلى تحقيق الكمال مع من هو أفضل . ولو هيمن الشر على الذات فإنها ستكون في حالة نقص مطلق لا تستطيع معه أن تسمو إلى الخير . ولو كانت الذات في حالة خير

<sup>1</sup> - أمين أحمد ونجيب محمود زكي - قصة الفلسفة اليونانية - ص 164 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 168 .

<sup>3</sup> - المرجع السابق - ص 189 .

<sup>4</sup> - المرجع السابق - ص 190 .

\* - اللوغوس : كلمة يونانية تعني العقل والكلمة ، وتعتبر من أهم الكلمات وأكثرها تباينا من حيث المفهوم بين الفكرين الغربيين الديني و الفلسفي، إذ تدل في سياقات شتى على مدلولات متعددة، كالخطاب، اللغة، العقل الكلي، كلمة الإله.

\*\* - وذلك ما يظهر في الجدل الصاعد *Dialectique ascendante* الذي هو ارتقاء النفس التدريجي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول للوصول إلى الخير بالذات / وكذلك الجدل النازل. *Dialectique descendante* الذي يعني نزولها من الكلي المعقول إلى الجزئي المحسوس .

<sup>5</sup> - أبو ريان محمد علي - تاريخ الفكر الفلسفي - ص 196 .

مطلق لعاشت نوعا من الاكتفاء الذاتي فالدافع الفعلي للصدقة هو رغبة الذات في تحقيق كما لها اعتمادا على الآخر .

وتظهر معالم ثراء الفلسفة الأفلاطونية في سعة فضاءاتها الفكرية ، التي ارتبطت أساسا بتصورات عن ما يجب أن يكون لمحاربة ما هو سائد ، وتحلى ذلك في تصور النموذج المنشود المفقود الذي تمثله الجمهورية التي تعتبر ذلك الفضاء المثالي الذي تتجسد فيه القيم المطلقة التي تحقق ماهية الذات وتتسامى بها على مدارج الإنسانية .

لقد أسس أفلاطون لذاتية متميزة مستبدة . كانت تمهيدا لأفكار هوبز (1679-1855)\* التي أتت بعده . ورغم ذلك فهو يمثل الجانب الذاتي للمعرفة التي تنطلق من الجزئي لكونها تتعارض مع إيمانه المطلق بعالم المثل .

وفي نظره للعدالة يرى أن : العدالة تكون في الآخر (المجتمع) أولا ، ثم تتجسد في الذات (الفرد) إنه تصور مثالي أرجع الذات الإنسانية إلى الصانع\*\* وقد رأى غادامير\*\*\* (1900 - ) أن ماهية الصانع عند أفلاطون بدورها غير دقيقة لأنها تتعلق بعقل شخص واحد بالذات والصفات ، بل ترتبط بفعالية المثل في إنجاز النسخ المتشابهة لها في العالم المحسوس (الآخر). ورغم أن هذا العالم يصممه إله فان مهيمن ، ومع ذلك فيتحقق من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عن ما هو منتظم وعرض في حياتنا الأرضية<sup>1</sup>

وفي نفس السياق يقول يوسف كرم أن : كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي<sup>2</sup> .

ولكن المهم في التصور الأفلاطوني هو محاولة تجاوز الآخر لمختلف مظاهره السائدة .

الا أن هذا التجاوز لقي رفضا من طرف المجتمع اليوناني ، حيث انبثق اتجاه جديد نفعي مثلته الأبيقورية\*\*\* ، التي رفضت النموذج المثالي للذات الإنسانية الذي طرحه افلاطون بإعتباره نموذج يستحيل تحقيقه في المجال الواقعي ، لأن أفلاطون حسبهم تاه في غياهب المثالية والخطابات الفلسفية

\* - توماس هوبز *Hobbes* فيلسوف إنجليزي من المنظرين الأوائل لفكرة العقد الاجتماعي، دعا إلى قيام النظام السياسي على العقد الاجتماعي وعلى مطلق السلطان وإلى تحكم الدولة في الدين. من مؤلفاته "عناصر القانون الطبيعي والسياسي" (1657) "الليفيتان" (1652)

\*\* الصانع : يقصد به الواحد/الإله حسب أفلاطون ، وهذا تجاوز لتصور الفلاسفة الطبيعيين القائم على إرجاع الكون إلى علة صادقة مستمدة منه

\*\*\* - غادامير هانز جورج *H- G gadamer* ألماني معاصر واضع علم التأويل الفلسفي ومن المهتمين بالمهرمينوطيقا ، حيث ينظر إلى التأويل بإعتباره "الموضوعية" أو "المنطقية" أو "البرهانية" التي تمنح الفهم وجوده الملموس .

<sup>1</sup> - غادامير هانز جورج - بداية الفلسفة ترجمة علي حاكم صالح - حسين ناظم - دار الكتاب الجديد ط 1. 1981 ، ص 108.

<sup>2</sup> - كرم يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم ، بيروت . لبنان - طبعة جديدة - ص 88.

\*\*\*\* - الأبيقورية : نسبة إلى أبيقور *Epicure* وهي مذهب قائم على العزة والمنفعة الحسية حيث يرى وجود الإنسان متعلق بتحقيق لذاته التي تعد مقياسا للقيم جميعا وقد اتفقوا مع الرواقين في العيش على وفاق مع الطبيعة وفق منظور حسي متعي (الإحساس) ، بينما تطورت الرواقية في مسار مادي عقلاني.

البعيدة عن الإنسان ، التي تتصل بالأسطورة والتصورات أكثر مما تتصل بالممارسة العملية التي تحتاجها الذات للإنسانية ، كونها ذات فاعلة حيث تم إزاحة مفهوم الفضيلة ليحل محلها مفهوم اللذة والمنفعة بإعتباره يشكل جزءا هاما من سليقة الذات الإنسانية التي جبلت على تحقيق ذاتها . ويمثل الآخر في التصور الأبيقوري تلك الآلام والمآسي التي تتعارض مع الذات .  
لتظهر فيما بعد فلسفة جديدة حاولت تحقيق نموذج يتناسب مع طبيعة المجتمع اليوناني مثلها :

### 3- أرستو Aristote :

رغم أن أرستو (384-322 ق م) : لازم أفلاطون وتأثر به إلا أنه انتقده في مختلف المسائل ويتضح جليا أن فلاسفة اليونان غيخوا مفهوم الذاتية باستثناء السوفسطائين . وواقع المجتمع اليوناني يوضح أن الذات كانت لا تحوز أي نوع من أنواع الحرية حيث كانت خاضعة لدولة المدنية .  
لقد كرس أرستو وقبله أفلاطون مبدأ العبودية من خلال إحداث انشطار في البنية الاجتماعية (تقسيم المجتمع) .

مما إنعكس على طبيعة الحياة الاجتماعية وأفقدتها طابع الحراك والديناميكية التي تشكل ماهيتها الأصلية . وما نادى به أفلاطون في نظره للعدالة الكلية الاجتماعية يبين بقاء كل ذات في مجالها ، في حين أن هذا التصور يحد من حريتها ويمنع عنها الاحتكاك بالآخر رغم إقرار أرستو باجتماعية الإنسان :  
"الإنسان حيوان اجتماعي" ، وحرية اليوناني إلا أنه كرس إقصاء البربري الذي يمثل الآخر فهو ذلك المستعبد (العبد) الغريب الذي لم يتمكن فهم اللغة اليونانية المشتركة وعجز عن التعامل بها ويمثل الآخر عند أرستو ذلك الفرد الذي يفتقر إلى مواصفات المدنية ويحوز صفات البربرية<sup>1</sup> ، ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفا للمطاردة أي أصبح عبدا لأنه لا يستخدم لغة الذات (ذات الأنا/نحن) .

إلا أن التصور الأرسطي تضمن مفهوم **الصدقة** التي تمثل شكلا من أشكال العلاقة بين الذات والآخر ، حيث ينظر أرستو إلى الصدقة نظرة واقعية مشيرا إلى دوافعها ( المنفعة ، المتعة ، الفضيلة ) وتعتبر الفضيلة أساس الصدقة الحقة نظرا لطابعها الأخلاقي كونها تحقق التلاحم الاجتماعي بين الذوات باعتبار الإنسان حيوان أنسنته المدنية فهو حيوان مدني ، ويولي أرستو الصدقة أهمية لدرجة أنه يراها بديلة عن العدالة في حال قيامها على أسس الفضيلة التي تعتبر الوسط الذهبي الذي لا يمنع تحقق المنفعة والمتعة الزائلتين بزوال مبررات وجودهما .

<sup>1</sup> - شوفاليه جان جاك : تاريخ الفكر السياسي - من المدينة إلى الدولة القومية - ترجمة وتحقيق : محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ط01-1985 ، ص43.

لقد جعل أرسطو الحرية فعوية حيث حصرها في فئة معينة استثنى منها النساء ، حيث يجب على المرأة الخضوع لسيطرة الرجل .

فالذات الواعية حسب التصور الأرسطي ذات مجتمعية (خاضعة للمجتمع) . وأي محاولة لفهمها خارج هذا الإطار يعتبر ضربا من ضروب القضاء عليها ، لأنها تتسم بالغموض والإبهام<sup>1</sup> . إن الملامح العامة للفكر اليوناني تبين بوضوح تغييب مفهوم الذات من الساحة الفكرية والعملية ، باستثناء النظرة السوفسطائية التي تعبر عن الإرهاصات الأولى للتوجه نحو فهم الذات . وبعدهم سقراط رغم تعارضه مع السوفسطائيين ، إلا أنه كان أول ضحية للآخر (الجمهور) الذي يسير وفق نظام ديمقراطي تسييره العامة الجاهلة وما تجدر الإشارة إليه أن أفلاطون نحا منحى نسبيا نحو الذاتية الأرسطراطية (الفردية) وذلك ما نجده في دعوته إلى أن يكون الفيلسوف القوي العارف حاكما .

## ب/- في الفلسفات الشيولوجية الوسيطة :

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 43.



إذا كانت الفلسفة اليونانية قد غيّبت مسألة الذات والآخر ، كونها اهتمت بمسائل أخرى ميتافيزيقية ، حيث لم يكن الاهتمام بمسألة الذات إلا ضمناً في حين بقي مفهوم الآخر غامراً وغير مصرح به ، عبرت عنه مواقف تجسدت في إخضاع كل ما هو جديد لميزان العقل والحكم ، مما جعل طرح مجمل القضايا الفكرية فلسفياً ، حيث لم تول اهتماماً كبيراً لتصور المسألة تيولوجياً ، وهذا راجع إلى أن معظم الفلاسفة اليونانيين ظلوا أوفياء لعقيدتهم الوثنية القائمة على تعدد الآلهة وبالتالي غيّبت المسألة فلسفياً كما غيّبت كذلك تيولوجياً .

لكن الفلسفات الدينية اللاحقة التي انطلقت من مبادئ الديانات السماوية بمختلف أنواعها يهودية ، مسيحية ، وإسلامية ، ورغم أنها لم تطرح مسألة الآخر وفق منظور تصريحي ، إلا أن حضوره فيها كان أوضح من حضوره في الميتافيزيقيا اليونانية . هذه الفلسفات اعتمدت على تعاليم نصوص الكتب المنزلة في طرح مختلف المسائل لكنها في الوقت نفسه تأثرت بالفلسفة اليونانية ولا سيما الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة في طرح مختلف القضايا .

الشيء الملاحظ أن جميع الأديان في شقها النظري دعت إلى البر و الإخاء بين الذات والآخر غير أن هناك اتساع هوة بين الجانب النظري والممارسة العملية هذا في المجال الديني فكيف نظرت الفلسفات الدينية للمسألة ؟

## 1/- في الفلسفة اليهودية :

يقصد بها تلك الفلسفة التي تنتسب لأول دين سماوي في تاريخ البشرية وهو اليهودية التي قامت على فهم وتعقل نصوص الكتاب المقدس (التوراة) . وفق النظر العقلي والفلسفي المستمد من اليونانية . حيث طرحت قضايا خاصة بالعقيدة والنفوس والإلهيات والعالم . ما يمكن الإشارة إليه أن الفلسفة اليهودية في حقيقتها لا تحمل أي إيداع ذاتي لدرجة أنها سميت بالفلسفة الوهم .

وهذا لعدة أسباب أهمها أنها كانت مجرد صدى لفلسفات سابقة إسلامية ومسيحية اصطبغت بصبغة يهودية لتحقيق مآرب غريبة ، كما أن الباحث عن مصدرها لا يجد فيها سوى التراجم العربية للفلسفة اليونانية وشروح المسلمين .

ويمكن الوقوف عند كل من فيلون<sup>1\*</sup> موسى بن ميمون<sup>2\*</sup> .

<sup>1\*</sup> أشهر ممثل للفكر اليهودي تأثر بفلسفة أفلاطون وأفلوطين حتى لقب بأفلاطون اليهود ، صاحب فكرة التأويل الرمزي في التوراة ، اهتم بمسألة العلاقة بين الله والعالم من خلال اللوغوس الذي يرى أنه أول القوى الصادرة عن الله والنموذج الأول لكل الأشياء .

<sup>2\*</sup> موسى ابن ميمون (1135-1204) طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي ينحدر من أصول إسبانية ولد بقرطبة أهم مؤلفاته : دلالة الحائرين ترجمه إلى العربية وقدم له

## أ- فيلون *Philon*:

يعد فيلون (20ق.م-50م) من أشهر ممثلي الفكر اليهودي ، عاش في الإسكندرية و شهد الحكم الروماني وذاق مرارة حكم الحاكم الروماني في مصر لليهود ، قرأ التوراة في نصها اليوناني المعروف ب: الترجمة السبعينية ، اهتم كباقي مفكري اليهودية بالفلسفة اليونانية كونها تمثل شرحا للحكمة التي تزخر بها التوراة ، خاصة أن اليهود كانوا يمثلون جالية كبيرة تعتر بدينها القائم على التوراة والتقاليد الدينية المأثورة ، وجنوحهم للفلسفة اليونانية نظرا لكونها تحتوي مسائل عديدة موجودة في اليهودية<sup>1</sup> . اتسم المشهد اليهودي آنذاك بالصراع الذي نشب بين الأخلاق الدينية التي كانت تواجه كل من يحاول إخراج اليهود عن عزلتهم التاريخية - كونهم يمثلون شعب الله المختار - وقد كان فيلون أحد الذين خاضوا صراع الانفتاح والتطور لكسر سياج العزلة الكهنوتي الذي فرضه رجال الدين على اليهود ، فقد حاول التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية الأفلاطونية منها ، باعتباره أحد رواد الأفلاطونية المحدثة . اشتهر بأنه صاحب التأويل الرمزي للتوراة ، باعتبار التوراة مجموعة رموز ينبغي تأويلها حتى تنبعث فيها الروح .

وكان هذا بتأويله للشريعة الموسوية تأويلا عقلانيا مع التقريب بين ما انطوت عليه أسفار العهد القديم والفلسفة اليونانية .

وبهذا المسعى يكون فيلون قد شكل مرجعية هامة عندما جعل الشريعة والفلسفة مصدران أساسيان لتفكيره ، وهذا ما تجسد عمليا من خلال محاولة الانفتاح على الآخر الفكري ( الفلسفة / الحكمة ) اليونانية ومحاولة إخراج اليهودية إلى نطاق الأديان العالمية ، حيث يرى أن : " .. ما هو حق من الفلسفة نجده في التوراة من حكمة وإن كانت على أيدي الفلاسفة ثوبا آخر .. " <sup>2</sup> .

وفي مسيرته التأويلية نجده يسعى إلى الجمع بين الجسم والروح حيث يشبه المعنى الحرفي للنص بالجسم وهو الظاهر أما المعنى الخفي فيمثل الروح أي الباطن ، ويرفض الفصل بينهما ، ويتجلى الانفتاح كذلك في دعوته إلى المقاربة بين النصوص المقدسة والنصوص الفلسفية ، حيث يشكل اتفاق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية الصحيحة في المسائل الدينية الجوهرية وبهذا يستطيع التأويل الرمزي أن يستخرج ما في التوراة من فلسفة لا يمكن فهمها عن طريق النص الحرفي<sup>3</sup> ، ولذلك تقتضي الأخلاق

( حسين آتاي ) .

<sup>1</sup> - موسى محمد يوسف - بين الدين والفلسفة - دار المعارف ، القاهرة - 1959 - ص 113 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 115 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 116 .

الدينية الصحيحة أن يكون الدين اليهودي ( الموسوي ) علميا منفتحا على أخلاق البشرية وليس ديننا  
خاصا بجماعة منغلقة منعزلة عن الحياة الاجتماعية .

لذلك أولى فيلون اهتماما للتأويل الرمزي ، حيث رأى أن الانفتاح على كفاية لا يتحقق من خلال  
الفهم الحرفي للنص - الذي انتقده - بل يجب الاعتماد على التأويل المجازي وقد عبر عن ذلك بقوله  
" .. إن الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب بل هم ملحدون .. " <sup>1</sup> .

صحيح أن فيلون يمثل صدى فلسفيا أفلاطون ويجمع بعض الشذرات من المذاهب الأخرى إلا أن هذا  
التصور نظريا يوحي برغبة في الانفتاح على الآخر والتواصل معه .

### ب/- ابن ميمون *Maimonide* :

يشتهر ابن ميمون (1135-1204) بأنه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى ومن  
الشخصيات الأندلسية الهامة كما اشتهر كتابه "دلالة الحائرين" بأنه من أهم المراجع اليهودية ، تلقى  
العلم من ابن رشد بشكل غير مباشر ودرس مؤلفاته ، يعتبر المؤرخ إرنست رينان أنّ الانشغال بالفلسفة  
عند اليهود في السياق العربي الإسلامي في القرون الوسطى لا يعدو أن يكون إلا انعكاسا للفلسفة  
العربية الإسلامية و أحد تمظهراتها. <sup>2</sup> وتشير العديد من الدراسات أن كتاب "دلالة الحائرين" ليس  
سوى صدى لأفكار فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام \* وكونه نشأ في مناخ إسلامي فهو فيلسوف  
إسلامي بالمعنى الثقافي فحسب \*\*، وحتى مناقشته لنصوص التوراة إنما تصدر عن فكر وثقافة إسلامية .

كان شكل التعايش و الاندماج اليهودي في السياق العربي الإسلامي أرضية خصبة مكنت المفكرين  
اليهود من الإبداع و التألق فعرف النتاج الفكري اليهودي في هذه الحقبة أزهى عصوره و أكثرها  
خصوبة، و يعتبر موسى ابن ميمون نفسه نتاجا مباشرا و تعبيرا بارزا لهذا النمط من التعايش اليهودي  
العربي الإسلامي: " كان ابن ميمون نتاج مجتمع و حضارة و ثقافة متميزة بالاندماج و التعايش بين  
مختلف مكوّناتها ... باستثناء المراحل التي شهدت عدم استقرار وأعمال عنف مرتبطة بالنزاع على

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 117.

<sup>2</sup> - Renan Ernest – Averroès et l'averroïsme –Maisonnevre et larose – paris – 1997 –p175

\* - خاصة الأشاعرة، حيث حين ألف إسرائيل ولفنون كتابه، موسى بن ميمون كتب الشيخ مصطفى عبد الرزاق مقدمة الكتاب فقال فيها : إن  
موسى بن ميمون يعد من الفلاسفة المسلمين ، وذكر الأدلة المؤيدة لذلك .

\*\* - وهذا لا يعني أنه مسلم آمن بالإسلام ديناً ، رغم أنه أشهر إسلامه في المغرب ثم إرتد عنه في مصر .

السلطة و تغيير الحكّام و انتفاضات القصور، كانت السمة الغالبة هي العمل المشترك و التعايش في كنف الأمن و السلم"<sup>1</sup>

وجد ابن ميمون كمتفلسف و رجل دين في التفكير المستند على العقل و الفلسفة قارب النجاة للاعتقاد و للإيمان إيمان و اعتقاد يجب أن يتّسق مع العقل و يستجيب له و يُفهم بشكل عقلائي، فهو يقبل المعتقد و الإيمان الحاصل نتيجة النظر العقلي و التفكير كمعتقد صحيح، إذ أنّه فقط عند اتّساق اليقين الفلسفي مع الاعتقاد الإيماني و ارتباطه به ، يُدخّض عندئذ نقيض الإيمان و يثبت الاعتقاد الصحيح. حيث أنّ بذل قصارى الجهد الفكري و تحصيل المعرفة هي شرط خلود الروح و دخولها في رحمة الله.

كان ابن ميمون من دعاة عقلنة منظومة التصورات الدينية وهذا ما كان سببا في اختلاف الناس حوله و انقسامهم في مواقفهم تجاهه ما بين مناصرين ، مؤيدين و آخرين معادين رافضين وصار ابن ميمون من خلال أعماله و مؤلفاته مركز استقطاب بالسلب أو بالإيجاب لكل من جاء بعده. و نال كتابه دلالة الحائرين لقرون طويلة لدى المشتغلين بالفلسفة من اليهود مكانة توازي تلك التي كانت للتلמוד في الحياة الدينية عندهم، حيث أنّ أثره في التاريخ الفكري و الثقافي لدى اليهود كان كبيرا بحيث أنّه لا يمكن لمن جاء بعده أن يُغفل أو يهمل ما طرحه من إشكاليات و أسئلة أو أن يأخذ بما يقدّمه العلم دون أن يفرّط في تقاليده الثقافية و في انتمائه الديني. كان الهمّ الأوّل لابن ميمون باختصار هو تنقية التصوّرات الدينية اليهودية من السمات الخرافية والميثولوجية فيها و صبغها بصبغة عقلانية<sup>2</sup>.

و كان إلى جانب ابن رشد ذا نزعة و اتجاه عقلائي إلاّ أنّه اختلف عنه في الغايات و المنهج لقد شكّل ابن ميمون خاصة من خلال مؤلفه دلالة الحائرين و تأثيره الكبير و ما أثاره من جدل فرصة لتلقّي و تسرّب الفكر الرشدي ، الذي شقّ له طريقا بل و ثبت له مكانة في السياق اليهودي. و قد صار كلّ منهما مرجعيّة و سلطة معرفية سواء في سياق اللاهوت و التأويل و التفسير أو الفلسفة و أخذ مكانة ثابتة، و تتجلى هذه المكانة مثلا من خلال الرسالة التي بعث بها تلميذ ابن ميمون يوسف بن عقنين إلى أستاذه و صاغها بأسلوب أدبي تغلب عليه طريقة الجحاز يعبرّ له فيها عن حبّه لابنته و يخطبها منه أي ابنة ابن ميمون و يقصد بها الفلسفة، وجاء في هذه الرسالة: " ... أعجبتني هذه الصبية ، فعقدت

<sup>1</sup> - Zafrani Haim-Les sources arabes et leurs contribution à la Formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives: article paru en „Un trait d'union entre l'orient et l'occident 11/1985“ p. 61 Symposiion de l'academie du royaume du Maroc.

<sup>2</sup> Julien Guttman –Maimonide penseur religieux – Cahiers Juifs : Maimonide Sa vie et son œuvre , son influence- N 16/17- 1935- p p 75/76.

عليها خطبتي على الشريعة و ما أنزل على طور سينا، و تزوّجتها بثلاثة أشياء، بأن أعطيتها حي مهرا ، و مكنتها عشقي عَقدا لأني همت بها، و عاملتها معاملة الزوج عذراءه. و بعدها أحببت منها أن تبرع على سرير الزوجية، لم أخذها إغراء و لا رعونة ، و إنما أعطيتني حبّها لأني بادلتها حبّاً بحبّ و ربطت روحي بروحها، و جرى كلّ هذا أمام عدلين اثنين ذائعي الصيت، و هما أبو عبيد الله (ابن ميمون) و ابن رشد<sup>1</sup> هذه الشهادة الأولى للتأثير المتنامي لفكر ابن رشد في أوساط المفكرين اليهود و حضوره بينهم كمرجعية في نقاشاتهم و حواراتهم ليس فيما يتعلق بقضايا و بمواضيع فلسفية فقط بل تتعدّها إلى قضايا تفسير وتأويل نصوص التوراة و التراث التلمودي. و تمّ الرجوع إلى ابن رشد ليس فقط في العديد من شروح و ملخصات دلالة الحائرين لابن ميمون و لكن في العديد من الأعمال و المؤلفات الفلسفية الأخرى لمفكرين آخرين، حيث تمّ الاعتماد على مؤلفات ابن رشد و الاستشهاد بها كمراجع لا يمكن الاستغناء عنها من طرف المفكرين اليهود. و لقد كانت أعمال ابن رشد أيضا هدفا لهجوم العديد من رجال الدين اليهود و تحريمهم لتداولها و ما جاء فيها من أفكار رأوا فيها خطرا يهدد نقاء العقيدة و ثباتها كما يريدون لها هم أن تكون.<sup>2</sup>

لقد شكّلت الرشدية جزءا هاما و تأسيسيا في صيرورة العقلانية في السياق اليهودي ، إذ أنّ حضور ابن رشد لدى المفكرين اليهود يعتبر في حدّ ذاته لحظة تأسيسية للعقلانية في التاريخ الثقافي لدى اليهود، لقد حظي ابن رشد من خلال أشكال التلقي المستمر له في السياق اليهودي ، و إذا ما قرأنا سبينوزا نجد ذلك متجليا خاصة في فلسفة الأخلاق و مسائل الفضيلة والشجاعة.

ما يظهر هنا هو غياب الخصوصيات الدينية والثقافية الحضارية في عملية الاحتكاك بالآخر وحضور بنية العقل وتكوينه والصيرورة العقلانية التي يقتضيها خطاب التفاعل الفكري في أبسط أشكاله ( التلقي ) ، تلقي الفكر الرشدي في السياق اليهودي يمكن أن يكشف لنا أبعادا فلسفية أخرى و تفتح آفاقا أرحب من ناحية و توقّر لنا من ناحية أخرى مدخلا إضافيا لتحقيق إدراك للآخر و لفهمه بشكل أفضل . في هذه الحال الآخر هو الآخر اليهودي ، إنّ الاهتمام بالفكر الرشدي و بالرشدية من خلال هذه المقاربة يحقق مكسبا و فائدة معرفية بدرجة أولى يتحقق من خلالها إدراك مغاير للذات و إدراك أفضل للآخر ، ضمن صيرورة معرفية تناقضية.

<sup>1</sup> - شحلان أحمد - ابن رشد والفكر العبري الوسيط ، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي - المطبعة والوراقة الوطنية ، مراكش - 1999 -

عند النظر إلى التفاعل الفكري الفلسفي و الكلامي و الفقهي الذي خلفه هذان المفكران الأندلسيان تبيّن لنا جوانب تلاق و قواسم اشتراك و علامات افتراق و تباين. لعلّ أهمّ جوانب الالتقاء بين هاتين الشخصيتين هي انتماؤهما المشترك لفضاء ثقافي واحد وروح عصر متميز بتأثير توجّهات عدّة لا تخلو غالبا من التباين إلى حدّ التضادّ و التصادم أحيانا، إلاّ أنّها تخترقها جميعا عناصر و علاقات التعايش الثقافي، التي تتجلّى من ناحية أولى من خلال أشكال التلاقي الحيوية و الخصبة فيما بين العناصر و المركّبات الثقافية المختلفة التي تعكس بدورها تصوّرات ورؤى عن الوجود و الكون و الإنسان و منظومات قيم هي أيضا متنوعة و متعددة. و من ناحية أخرى من خلال علاقة تقابل متضادّ و صراع وجودي ما بين منظومتي خطاب رئيسيتين، تتميز إحداهما بالانفتاح و القدرة على التجدد و التجاوز الذاتي و ترى في الآخر المغاير إمكانية و فرصة تساعد على إثراء و توسيع الآفاق الذاتية. أما المنظومة الأخرى فهي ترى في ذاتها المرجعية الوحيدة و الحصريّة التي تمتلك حقّ و صلاحية التعريف المفاهيمي و القيمي و ترى في الخطاب الآخر المغاير تهديدا وجوديا ينبغي مقاومته.

ورغم هذا هناك من رأى أن الفلسفة اليهودية لا وجود لها ، حيث يمثل : ( ابن ميمون ، فيلون) وغيرهما شخصيات تبنت الفلسفة اليونانية والإسلامية ، لم تكن فلسفتهم يهودية بحتة بقدر ما كانت انعكاسا لفلسفة الجماعة التي عاش فيها هؤلاء ، فقد رأى عبد الوهاب المسيري\* ( 1938 - 2008) أن هؤلاء شاركوا في بناء الفلسفة الخاصة بالحيط الذي عاشوا فيه .

## 2- في الفلسفة المسيحية :

\* - مفكر عربي معاصر رحل عن الدنيا عام 2008 ، اهتم باليهود واليهودية اهتماما نقديا ، وذلك ما تجلّى في موسوعته القيمة : اليهود واليهودية والصهيونية .

بظهور الدين المسيحي لم يكتف البعض بالإيمان به بل دعوا إلى النظر العقلي في مختلف قضاياها وتعاليمه ونصوصه ، وهو ما أدى إلى ظهور الفلسفة المسيحية التي قامت على المزج بين الإيمان والعقل ، أو الفلسفة التي تمتد روحها من الفلسفة اليونانية خاصة أفكار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين التي اتخذها فلاسفة المسيحية نقطة انطلاق لفهم مختلف المسائل المتعلقة بالإلهيات خاصة باعتبارها من أهم المواضيع التي تؤسس لفلسفتهم التي ارتبطت أساسا بالعصر الوسيط .

فقد كانت السمة الغالبة على العصور الوسطى هي التبعية الكنسية، حيث سيطر رجال الدين على شتى مناحي التفكير والأنماط السلوكية للفكر ، وشهدت الحقبة الأولى من المسيحية نزعة تسلطية باسم الوصاية وإلغاء حرية الأفراد والقضاء على استقلالية الفرد ، رغم أن الدين المسيحي يؤكد على أن مسؤولية الفرد تجاه الله نابعة من شعوره باستقلاليتها .

وقد وصفت هذه المرحلة بالإكراهات اللاهوتية والسجلات التي كانت تستهدف دوما وحدة واستمرارية الخطية الهوياتية الثقافية التي تقوم على التمرکز حول الذات<sup>1</sup> ، حيث هناك بون جلي بين نشأة المسيحية ك : دين يقوم على منظومة أخلاقية وروحية واجتماعية أساسها التسامح والمحبة ونشأة الكنيسة ك : سلطة مسؤولة عن تركيب اللاهوت المتعلق بها وما نجم عن هذا من توظيف للتعاليم الدينية لأغراض دنيوية .

نستشف خلال هذا انشطارا في بنية الفكر المسيحي تتجلى من خلال التناقض بين الطرح النظري (التنظيري) الذي بقي مجردا ومجال الممارسة العملية هناك تناقض بين المبادئ التي تمجد استقلالية الفرد في الدين المسيحي وما هو موجود في الواقع .

ويمكن أن نأخذ نموذجا عن المذهب الكاثوليكي باعتباره يمثل الاتجاه البارز الذي هيمن على شتى مجالات الحياة الفردية ، حيث سعى إلى تقييد الحريات وأهمها حرية التفكير والتأمل . فقد كان التفكير مقتصرًا على رجال الدين باعتبارهم الواسطة بين العبد وربّه وقد سعى الكاثوليك إلى الترويج لهذه الفكرة وترسيخها في أواسط العامة .

لقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها مهمة الهيمنة على الحياة السياسية ، وتصرفات الأفراد وهكذا تلاشى مبدأ الفردية في العصور الوسطى ، لأن كل المعتقدات والنظريات وكل المبادئ الخلقية كانت تستمد من مصدر واحد هو الكنيسة الكاثوليكية<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - يمكن العودة إلى : ابراهيم عبد الله - نقد المركزية الغربية - ص 279 وما بعدها

<sup>2</sup> - بدوي عبد الرحمن - فلسفة العصور الوسطى - دار القلم - بيروت لبنان ص 27.

وهو ما أدى إلى تلاشي مفهوم الذات واضمحلال استقلاليتها والسيطرة الكليانية ، فقد استعاض الفكر المسيحي في العصور الوسطى معيار الفصل التقابلي فإن ثنائية : الإغريق / البرابرة . بمعيار فصل ميتافيزيقي آخر يقوم على ثنائية مؤمنون/كافرون ، وهو فصل يعتمد على معيار الإيمان بالمسيحية دون سواها من الأديان ، ويتماشى مع الطبيعة التبشيرية للمسيحية التي شنت الحروب الصليبية على خلفية الصور الميتافيزيقية التي بنتها متخيلات التمركز اللاهوتي و تعاليمه الكنسية ، ومع النهضة الأوروبية دعم التمركز العرقي وبرز إلى الواجهة معيار التقدم "والمدينة" لفصل جديد بين الشعوب .  
إلا أن هذه النظرة لم تمنع بعض المحاولات من إكمال الفصل ويمكننا الاقتصار على نموذجين :

### القديس أوغسطين *Saint Augustin*

يعد أوغسطين (354-430 م) من أهم المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية مثل الاتجاه المثالي والصوفي الإشرافي في الفكر المسيحي ، كرس فلسفته التي كانت وليدة حياته المتقلبة بين الإقبال على الحياة والملذات أو التصوف والزهد<sup>1</sup>، ويعتبر أهم آباء الكنيسة البارزين وأحد منابع اللاهوت<sup>2\*</sup> الخاص بتعاليم الإصلاح البروتستانتي .

أسس أوغسطين لنظرة تتبنى الحكمة ك معرفة تستعمل نشاطات النفس العليا ، وهي أيضا تأمل يتجه نحو الخالد الأبدي واعتبرها نوعا من العلم الذي يخضع لها ، وربطها بالفضائل التي تعد طريق لاكتسابها بداية من تنقية النفس إلى انفتاحها بذاتها على النور الإلهي ، وتناول مسألة السعادة كلذة لا لذة بعدها ، كخير روحي لا يهتم للخيرات المادية وهي بحاجة للامتلاء *Plénitude* العادل ضد النقص والتعاسة وتعتبر مانحة السلام الداخلي وهي بحاجة للامتلاء كونها تشكل هدف القديس ومذهبه *Eudémonisme*، وربط السعادة بالفضيلة ( الفضائل التي تندرج أدنى إلى أعلى)<sup>3</sup> كخير للنفس وكمال لها ، كما تحدث عن الحب الذي يمثل مفهوم مركزي عنده كقيمة أولى ووحيدة .

كما تناول مسألة العدالة في كتابه مدينة الله *La cité de dieu* (400م) أي استكمل بعد وفاته ، و كان ردا على الوثنيين الذين اتهموا المسيحيين باغتصاب آلهة روما<sup>4</sup> ، انخرط أوغسطين في ثيولوجيا سياسية ورغم المبادئ الوجدانية التي كان يؤسس لها في كتاب إعرافاتي *Mes confessions* (391-400م) .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

<sup>2</sup> \* اللاهوت هو علم دراسة الإلهيات . دراسة منطقية وقد اعتمد اللاهوتيين المسيحيين على التحليل العقلائي لفهم المسيحية بشكل أوضح هذا كي يقارنو بينهما وبين الأديان الأخرى والدفاع عنها في مواجهة النقد وكسهيل للإصلاح المسيحي والمساعدة على نشر المسيحية ويتقسم اللاهوت إلى : عقائدي / أدبي / تاريخي / فلسفي / طبيعي

<sup>3</sup> - يمكن العودة إلى : ابراهيم عبد الله - نقد المركزية الغربية - ص 290.

<sup>4</sup> - Touchard- Histoire des idées politiques- T1- paris P.U.F- 1963- p110



رغم دعوة المسيحية إلى التسامح والمحبة إلا أن أوغسطين وفر غطاء كنسيا لفكرة الحرب في المسيحية الكاثوليكية ، بدعوى أن الرب هو الذي أمر بالحرب التي تشن بهدف فرض السلام ، هي حرب لها سببها الأخلاقي ، ويحق للحكام المسيحيين سننها وتشريعها ، وتقوم الحرب العادلة عندما يتجاهل شعب ما حقوق شعب آخر ، إنها حرب لاستعادة الحقوق ، إنها فكرة استوحاها من شيشرون الذي قرأ كتابه عام 373م ، حيث شغلته مشكلة الشر وتناول مسألة الخطيئة التي يراها أصلية حسب الإيمان الكاثوليكي ( أخطأ كل البشر بمعصية آدم وصاروا يولدون بطبيعة فاسدة عاجزة عن الصلاح ) إنهم أشرار<sup>1</sup> والشيء المشترك بين القديس والشريير هو الرغبة في العيش في الدولة وتختلف الأسباب حيث يريد القديس ممارسة طقوسه بينما يفضل الشريير الاستمتاع بالحياة بعيدا عن الحروب التي لا مفر منها عند الضرورة .

هذه الأفكار التي مثلت مرجعية هامة في التسويغ لفكرة الحرب العادلة لنشر المسيحية\* مثل ما حدث في نهاية القرن الحادي عشر في الحرب الصليبية على القدس وهو ما يوضح التعارض الصارخ بين فكرة التسامح كمنطلق مسيحي جوهري وواقع إزهاق الأرواح كتجلي عملي باسم الخلاص والتكفير عن الخطايا التي تبين أن موقفه من مسألة الآخر لا يخرج عن إطار المنطلقات الجوهرية للمسيحية التي ترى أن الذات يجب أن تكون ملكا للمسيح ، لدرجة أن المسيحية تستشهد بحرصه في كتابه "الثالوث " حيث بين علاقة المحبة في الثالوث وانعكاس هذه المحبة بين البشر . فنجد أن : الله الأب بدافع حخته يرسل ابنه الوحيد ليفتدي البشر ، والمسيح مات على الصليب محبة للبشر ليفتديها من الخطيئة أما الروح القدس فهو شاهد على محبة الأب ومحبة الإبن للبشرية<sup>2</sup>.

يبقى هذا التنظير وهما لأن الواقع العملي لا يعكس هذه النظرة الدفاعية/الهجومية ضد الآخر الفكري العقيدي.

### القديس توما الإكويني Saint Thomas d'Aquin :

نشأ توما الإكويني (1225- 1274) \_ في عائلة إيطالية درس الفنون ، التحق بالرهينة تم إنتقل إلى باريس أين تتلمذ على يد ألبير الكبير من مؤلفاته في الثالوث ، الأخلاق ، العقيدة ، يرى أن

<sup>1</sup> - كرم يوسف - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - دار القلم ، بيروت - 1979 - 45.

\* - حيث أصبحت الفكرة سنة لدى البعض من رجال الدين مثل : - جريجوري الكبير الذي دعا إلى عسكرة الكنيسة (590-603م) - ليو الرابع الذي ربط بين الحرب العادلة و الخلاص (847-855م)

<sup>2</sup> - إنجيل يوحنا 03 ، ص16.

غاية الذات تحقيق الطبيعة الإنسانية للإنسان ، وفي هذه النقطة يختلف عن أوغسطين الذي يرى أن غاية الاجتماع في استمتاع الناس بما يحبون كما يختلف عنه مبدئياً في تبني الميتافيزيقا الأرسطية كعلم سام يقترب من مسائل الألوهية<sup>1</sup>.

فالذات عند توما الإكوبيني هي أساس الكائن الإنساني حيث تدبر الجسد كما يدبر الأب الأسرة . له موقف عدائي من الشر يراه جرثومة تخرق الحياة طبيعياً وهي التي تؤدي إلى فساد الأنظمة الاجتماعية والسياسية .

والخطر الداخلي تتم الحماية منه استناداً إلى قانون طبيعي للحياة يقتصر ضمان حق الإنسان في العيش استناداً إلى مبدأ العدالة والذي يضمن إنشاء علاقة مع الآخر استناداً إلى المساواة ، لأن الخير في الحق والمساواة اللذين يقرهما العقل الطبيعي والقانون السرمدى الإلهي<sup>2</sup> ، رغم المحاولات العقلية لفلاسفة المسيحية ، ورغم زعم هؤلاء أن المسيحية دين عقل إلا أن هذا بقي في حدود التنظير ، ولم تنزل مبادئ التعايش بين الذات والآخر إلى حيز الممارسة العملية وعليه فالرؤية الفلسفية بقيت مغلقة بغلاف مسيحي ديني.

إلا أن بدايات تشكل الوعي والإصلاح الديني لاحقاً نتيجة لسيطرة وضغط الكنيسة . حيث ظهرت نداءات ومحاولات للتمرد على السلطة الكنسية ، وكانت هذه هي الإرهاصات الأولى لبداية تشكل الوعي بالذات ، الذي هو تبني الدعوة إلى الحرية الفردية ، من منطلق إعادة قراءة المسيحية فكراً وضرورة الرجوع إلى التعاليم الأصيلة للمسيحية . كما ترسخت الذاتية في زمن الإصلاح الديني مع بداية ظهور أفكار مارتن لوثر كنج *M - L - King (1929 - 1968)* \* و إحياء أفكار جون كالفن *Jean Calvin (1509 - 1559)* \*\* الدينية ذات التوجه الإصلاحى ، إذ تم التأكيد على ضرورة تطهر الأفراد ونجاتهم حيث للفرد علاقة شخصية مع الله ويتضمن هذا الرفض وصاية الكنيسة والإعلاء من قيم الفرد ومسؤولياته أمام الله .

### 3/- في الفلسفة الإسلامية :

<sup>1</sup> - برهيه إميل - العصر الوسيط والنهضة - ترجمة : جورج طرابيشي - دار الطليعة ، بيروت - 1988 - ص 175 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص ص 174/175

\* - مارتن لوثر كنج جنير *M - L - King - JR* مفكر وناشط سياسي أمريكي من أصول إفريقية حارب التمييز العنصري وحصل على جائزة نوبل للسلام 1964 .

\*\* - مصلح ديني ولاهوتي فرنسي أسس الكالفانية ( مذهب مسيحي بروتستانتي 1559-1959 ) سار على خطى بولس وأوغسطين .

لقد اكتفى المسلمون في المراحل الأولى لظهور الدين الإسلامي بالإيمان به وتطبيق ما ورد في نصوصه ، ولكنهم أدركوا لاحقا أن هناك حاجة إلى النظر العقلي في مختلف قضاياها ، فظهر نوع من التفكير في علم الأصول وقضايا العقيدة ومباحث الإلهيات ، ثم توسع النظر العقلي في مسائل النفس ، صفات الله ، العالم ، .. وسوف نحاول الوقوف على تصور المسلمين لمسألة الذات والآخر على اختلاف توجهاتهم ، علماء الكلام ، فلاسفة ، متصوفة .

#### أ/- عند علماء الكلام :

لقد إنتعش الفكر الإسلامي بظهور علم الكلام كمنهج فكري وظهر الفرق الكلامية المختلفة ، مما أدى إلى طرح العديد من المسائل الكلامية التي تعتبر الذات فيها طرفا فعالا . كمسألة الحرية التي اختلفت حولها الآراء حيث ذهبت المعتزلة إلى القول بجزية الإنسان كما يقتضي مسؤوليته " الإنسان يحس من نفسه بوقوع الفعل الدواعي و الصوارف . فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ... "1 .

فقد اعترفت المعتزلة بقدرة الذات من خلال الاعتراف بقدرة الإنسان ورفض الانتقاص من حريته ، في حين حرصت الجبرية على تبرير أفعال الإنسان بالإرادة . والجبر الذي هو اعتراف بالسيطرة المطلقة للآخر على كل أفعال الذات . وتظهر لنا جدلية الذات والآخر التي كانت مغمورة في طروحات مسائل فكرية : (الحرية ، العقيدة .... الخ) حيث توجد بشكل ضمني .

#### ب/- عند الفلاسفة المسلمين :

إذا كان علماء الكلام يستمدون روح البحث من النصوص الدينية والجدل الكلامي ويقوم على الإيمان المطلق تم التعقل ، فإن ظهور الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تم إعطاء أهمية بالغة لمسألة الفهم في إطار الروح الفلسفي الممتد من اليونان رغم أنهم ظلوا أوفياء لعقيدتهم القائمة على التوحيد ورفض الوثنية ، حيث لم تكن تصوراتهم لها من أجل هدف نظري خالص لا يرفض الأفكار الأجنبية ولكن تجعلها أساس الفهم والطرح النظري لمختلف المفاهيم . إن الملاحظ لأوضاع مجتمعاتنا العربية الإسلامية يجد أنها تشهد راجا لرفض الآخر والانغلاق على الذات . هذه الأوضاع تدعونا إلى استقراء التاريخ الفكري . لاستخلاص العبر . ويمكن الاقتصار على نموذج في الفلسفة الإسلامية ممثلا في ابن رشد : (1126- 1198)\*1

1 - الشهرستاني أبو الفتح محمد - الملل والنحل - مكتبة الحسين التجارية - ج 01 - ط 01 - 1948 - ص 59 .

## 1/- الآخر عند ابن رشد :

### أ/- الآخر كإختلاف حضاري :

لعل الحضارة اليونانية، تمثل لابن رشد ومعاصريه ، نفس ما تمثله الحضارة الغربية بالنسبة لنا الآن ، كما أن قوة الفكر اليوناني وامتداد تأثيره إلى العصر الإسلامي والوسيط ، لا تقل عن قوة الفكر الغربي في زمننا الحاضر ، فتتعامل المسلمين آنذاك مع الحضارة اليونانية لم يكن كحضارة تراثية "ميتة"، وتعاملنا نحن مع الغرب في الحقيقة ليس تعاملًا مع حضارة غربية مهيمنة ، فإذا كانت أصوات عديدة في زمننا الحاضر تنادي ببند الفكر الغربي بمختلف تجلياته ، والاقتصار فقط على علومه الدقيقة وتقنياته. في الماضي كان الكثير من الفقهاء والمتكلمين يعتبرون كل العلوم الآتية من خارج الأمة العربية علومًا دخيلة، بل الكثير منهم كانوا يجرمون تعاطيها، ومنهم من استثنى بعضها كالمناطق مثلًا باعتباره مجرد آلة لتقويم الذهن ... فالوضعية إذن متشابهة بين ماضيينا وحاضرنا.

أما ابن رشد فيعتبر الإطلاع على علوم الآخرين من الأمم السالفة واجبًا بالشرع ، مادام ديننا الحنيف يدعونا إلى استعمال عقولنا للبحث في كل المجالات التي خاضت فيها الإنسانية، وتأمل "صناعة" هذا الكون ، لنتمكن من تبين وجود صانعه ... ويشترط مع ذلك التسلح بالمنهج العقلي البرهاني في فحص ما نطلع عليه من علوم الآخرين لنقبل الجيد منه ونرفض المخالف للحق والصواب ، يقول ابن رشد في كتابه : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال " فقد يجب علينا إن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم، هو مقصد الذي حثنا الشرع عليه ...<sup>2</sup> .

ومن الأسباب الداعية - في رأي أبي الوليد - إلى الاعتماد على علوم الآخرين، عدم قدرة أي شخص بمفرده، ولا أي أمة بمفردها أن تتقدم في هذه العلوم ما لم تستفد مما وصلت إليه جهود الآخرين وتراكمات عطاء أتهم. فلا بد، حسب تعبير ابن رشد " أن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم"<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> \* - أبو الوليد ابن رشد ، فيلسوف وقاضي ، اهتم بعدة مسائل منها التوفيق بين الحكمة والشرعية .... ، له عدة مؤلفات منها : فصل المقال في تقرير ما بين الشرعية والحكمة من اتصال ، الكشف عن مناهج الأدلة ، إعتبرت فلسفته مرجعًا هامًا في الفكر الغربي .

<sup>2</sup> - ابن رشد أبو الوليد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الإتصال - ضمن كتاب فلسفة ابن رشد - المكتبة المحمودية التجارية - ط2 - 1935 ، ص13.

<sup>3</sup> - ابن رشد - "فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الإتصال" - المصادر السابق - ص12.

ويرد ابن رشد بشدة، على مثل مايشاع في عصرنا الحاضر من مبالغة في الحديث عما يسمى "بالغزو الثقافي" وعمن يحتجون لدعواتهم تلك بالقول بأن كل ما يأتي من الآخر يفسد أمتنا، يرد عليهم بالقول بأن انحراف وضلال بعض الناس ممن أطلعوا على فكر الآخر ليس مبررا لمنع كل الناس من الإطلاع عليه، ومثل هؤلاء حسب ابن رشد: "مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوما شربوا منه فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتي وضروري"<sup>1</sup>.

## ب/- الآخر كإختلاف في الدين والملة :

خطاب أبو الوليد ابن رشد كان موجها للإنسانية كلها، ومنفتحا على كل الأعراق والأديان والملل، فهو بحق : خطاب نابع من مكان محايد وقاصد مكانا محايدا، ولذلك استحق تراثه أن يكون تراثا عالميا، وقد كان تفتحه على الغير تفتحا نقديا، فعندما كان يتكلم عن "الشريعة" لم يكن يعني بها حصرا الشريعة الإسلامية فقط، بل كان يقصد الشرائع السماوية الثلاث في كثير من الأحيان)<sup>2</sup>.

فهو يقول مثلا: " فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة"<sup>3</sup>، وفي كتابه "تحافت التهافت" يوصي ابن رشد بعدم التعرض لأصول الشريعة بأي نقد قائلا: "إنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، مثل هل يجب أن يعبد الله أولا يعبد، وأكثر من ذلك هل هو موجود أو ليس بموجود، وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كقيمتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود..."<sup>4</sup>.

ولعل هذا البعد الإنساني الشامل الذي تميزت به فلسفة ابن رشد، والمستمد من روح الدعوة الإسلامية التي تخاطب الإنسان كإنسان، بغض النظر عن عرقه أو لونه أو لغته، هو ما جعل الأوروبيين - بعد وفاة ابن رشد - باختلاف أديانهم، يهودا ومسيحيين، يقبلون بشغف عن الفلسفة الرشدية، حيث كانت هذه الفلسفة - بالإضافة إلى جوانب أخرى من الفكر الإسلامي - تمثل أهم اللبنة التي مهدت لنهوض المجتمعات الغربية.

## ج/- الآخر كإختلاف في الرأي والمذهب :

<sup>1</sup> - المصدر نفسه - ص14.

<sup>2</sup> - المصباحي محمد - "الوجه الآخر لحدائث ابن رشد" - دار الطليعة بيروت - ط 1 - 1998 - صص 37/36.

<sup>3</sup> - ابن رشد أبو الوليد - "الكشف عن مناهج الأدلة" - ضمن المرجع السابق - هامش رقم 17 ص205.

<sup>4</sup> - ابن رشد أبو الوليد - "تحافت إتهافت" - تحقيق موريس بويج - بيروت - 1987 - ص ص 582/581.

بنفس الروح المنفتحة على الآخر، عامل ابن رشد كل الفرق الصوفية والكلامية والإسلامية وكذا الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، حيث كان يستعرض آراءهم وحججهم بأمانة، قبل أن يختلف معهم في طرق استدلالهم، ويمكننا تخلص انتقاداته لهم في النقاط التالية :

فهو ينتقد الصوفية لأن "طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية - أعني مركبة من مقدمات و أقيسة- وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ويغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية..."<sup>1</sup> فأساس نقد ابن رشد للصوفية إذن، هو تغييرهم والنظر والاستدلال العقلي ...

أما باقي الفرق الكلامية فهي إما نصية، تعطل قدرة الإنسان على الفهم العقلاني للكتاب المقدس، وإما فرق تقر باستعمال النظر العقلي، لكنها توجهه -حسب ابن رشد- وجهة غير برهانية حينما تضحي بأهم المبادئ التي يقرها العقل والمنطق من أجل إثبات تصور معين للكون، يسلبه قوامه الأنطولوجي وترايط مكوناته.

يقول ابن رشد بهذا الخصوص: "وينبغي أن تعلم أن من تعود هذا النحو من التصور والتصديق الذي يستعمله المتكلمون، ومن أهل ملتنا، إنه يعسر عليه أو لا يمكنه الاعتراف بهذه المقدمة وأمثالها، وذلك أنهم يرون أن الأشياء كلها جائزة، وأنه ليس هاهنا شيء ضروري، وهؤلاء فصاحب الحكمة الأولى (أي الفيلسوف) هو الذي يتكفل بالرد عليهم، كما يتكفل بالرد على جميع السفسطائية الذين حكمتهم في جحد المبادئ الأولى وإبطال الحكمة"<sup>2</sup> ومن الأمثلة التي يوردها ابن رشد على إبطال المبادئ الأولى : إنكارهم لضرورة ترايط الأسباب بالمسببات ونفيهم لجوهرية الموجود وغيرها..."<sup>3</sup>.

لقد قام ابن رشد بنقد دقيق وشامل لتاريخ الفلسفة السابق عليه، ابتداء من الفلاسفة اليونانيين، فالفلاسفة الهيلينستيين، فالمسلمين، كما أن نقده لمذاهب المتكلمين لم يكن بالنسبة له أقل جدوى من الأول. بل بالعكس من ذلك، يمكننا القول بأنه من الأسباب التي دعت ابن رشد إلى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة القديم، رغبته في رد الاعتبار للفلسفة ضد كل من حاول تشويهها وتحطيمها. لأن في ذلك قضاء مبرم على إنسانية الإنسان من جهة، وانحراف عن مقاصد الشريعة الإسلامية السمحاء التي كرمت الإنسان، هذا الكائن الذي فضله الله تعالى عن باقي مخلوقاته بنعمة العقل التي يعمل الكثيرون على محاولة تعطيلها.

1 - ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة" ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، المشار إليه أعلاه، ص 63.

2 - نقلاً : بوستا عزيز - شروط ومبادئ (الكون والفساد) عند ابن رشد - ضمن مجلة "عالم الفكر" الكويتية - ع 3 - الثلاثي 1، 2001 - ص 276.

3 - المرجع نفسه - ص 276/277.

ولعل ممارسة أبي الوليد ابن رشد لمهنة القضاء ، كان لها أثر بالغ في الحكم على الآخر، حيث كان شديد الإنصات للآخر، يستعرض كل حججه واستدلالاته قبل مقارعتها بحججه وأدلته ، كما كان لايتوانى عن الإشادة بمكامن القوة في مذاهب ألد خصومه ، وأكثرهم اختلافا معه، ولا أدل على ذلك من مناقشته لمذهب الدهرية الذين كانوا ينفون وجود الله تعالى، ويقولون بتسلسل الأسباب والمسببات في الطبيعة إلى ما لا نهاية...

إن أفضل ما يمكننا أن نستدل به هذه الروح "الأخلاقية" في التعامل مع الآخر، كيفما كانت درجة اختلافنا معه، رؤية ابن رشد للموقف العدل الذي يقتضي من المتعاطي للحكمة أن يكون " محبا لمخالفه" غير معاد له ، منصفا في أقاويله من غير أن يجور فيها، وهو أن يقبل من أقاويل خصمه النوع الذي يقبل من الأقاويل لنفسه، أعني أن يقبل من خصمه البراهين التي هي على الشروط التي يقبلها هو لنفسه<sup>1</sup>.

## 2/- الإنفتاح على الآخر في الفكر الصوفي :

الحقيقة في الفكر الصوفي لا توصف ولا تقال ، فهي بعيدة المنال وسبر أغوارها ، و استكناه جوهرها يدخل في نطاق الاستحالة . الحقيقة ملك للجميع لا لأحد ، وبذلك لا يحق لأحد أن يزعم امتلاك اليقين ، وأقصى ما يستطيع الإشارة إليه هو تجربته الشخصية مع اليقين والحقيقة كما عايشها\* ، فالدين تجربة شخصية بين العبد والخالق وليس مؤسسة يخول لها سلطة امتلاك الحقيقة واليقين\*<sup>2</sup>.

هذا التمييز بين البعد الروحي للدين والبعد الإيديولوجي السلطوي يمثل شرط انفتاح التجربة الصوفية على الآخر ( غير المسلم ) .

تولي التجربة الصوفية اهتماما لمسألة الهوية التي ترى فيها تفتحا مستمرا ، فالذات في حركة دائمة تجاه الغير ، وكفي تبلغ الذات الآخر لابد لها من تجاوز نفسها ، حيث لا تسافر الذات في اتجاه كينونتها العميقة إلا بقدر ما تسافر في اتجاه الكينونة العميقة للآخر ، .. في الآخر تجد الذات حضورها الأكمل : الأنا هي على نحو مفارق اللاأنا ، والهوية في هذا المنظور هي تمثل الحب ، تخلق

<sup>1</sup> - المرجع والمكان نفسه .

\* - وهذا ما زرع المرجعية الأرثوذكسية التي اعتبرت الدين مؤسسة لها سلطة امتلاك الحقيقة واليقين ، حيث حصل التمييز بين معنيين للدين المعنى الروحي المنزه العالي والمعنى الرسمي السلطوي القانوني .

<sup>2</sup> - أركون محمد - قضايا في نقد العقل الديني - ترجمة : هاشم صالح - دار الطليعة ، بيروت - ط 2 - 2000 - ص 237 .

باستمرار ..<sup>1</sup> ، وبقدر تجرد العارف من ذاته وصفاته بقدر ما يتوصل إلى التوحد مع المطلق ( الله ) ، هناك زعزعة لمركزية الذات مما يمكن العارف من استقصاء اللامرئي والتوحد معه \*\* ، فالخروج عن الذات هو انفتاح على الآخر وتقبل لاختلافه الديني والمذهبي وهذا يوضح النزعة الإنسية للتجربة الصوفية التي تتجسد في ممارسة حرية : الاختلاف ، التفكير الإيمان ، الإعتقاد .. ، فهي كما يرى أركون: " .. تجاوز لحدود الطوائف والأديان والقوميات والأعراق مستهدفة الإنسان أينما وجد. " <sup>2</sup>

" .. فالموقف الإنسي هو الذي يجعل الإنسان مركز التفكير ، وذلك لا يتم إلا بتحرير هذا الإنسان من سطوة التصور الديني الدوغمائي المغلق الذي يستعبد الإنسان .. " <sup>3</sup>

في الفكر الصوفي نقرأ معالم التحول في التجربة الإنسانية ، حيث يتخلى الإنسان عن تعاليه لتصبح العلاقة مع الله قائمة على : المحبة و التوحد وهذا بفضل الانفتاح على الآخر وفهم تجربته وقبول الاختلاف معه أو تأويل الاختلاف معه كما فعل محي الدين ابن عربي ( 1165-1240 ) \* في نزعته الإنسية الدينية ( كما يسميها أركون ) .

### الآخر عند ابن عربي:

إن الظروف التاريخية\* التي تواجد فيها ابن عربي والتجربة الشخصية الصوفية التي عاشها كل هذا شكل مناخا فكريا مناسباً لإستكناه النص الديني ، رغم أن تأويله للنصوص الدينية كان محل انتقادات لاذعة وصلت إلى حد اتهامه بالزندقة .

تتميز نظرة ابن عربي إلى الديانات الأخرى بروح تسامحية وذلك ما نستشفه من خلال التأويل الرمزي حيث يفرق بين التحليات الوجودية والتحليات الإعتقادية ، الكون والوجود يتحولان بتحول التحليات الإلهية ، كما أن التحليات تكون بحسب استعداد البشر واختلافاتهم والإنسان الكامل - حسب ابن عربي - هو الذي يدرك ثبات الحقيقة رغم اختلاف تجلياتها في الصور المختلفة ، لذلك يتميز المتصوف بمعرفته هذه التي تميزه عن غيره ، وقد أشار ابن عربي إلى اختلاف التحليات بناء على

<sup>1</sup> - أدونيس - الصوفية والسريرية - دار الساقي - بيروت ط1 - 1992 - ص 166 .

\*\* - مثلما حصل مع الحلاج الذي قال : " .. أنا الله .. " ، أو حتى ما يتجسد في الشطحات الصوفية كما تمثله تجربة البسطامي .

<sup>2</sup> - أركون محمد - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - دار الساقي - بيروت - 1997 - ص 29 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 29

\* - محي الدين ابن عربي ( 1165 - 1240 ) ، يلقب بإمام العارفين وسلطان المتقين ، ولد بمرسية شرق الأندلس عاش في إشبيلية ، انتقل إلى المغرب وتونس ، برع في التصوف له عدة مؤلفات منها : نفحات الأندلس ، الفتوحات المكية ، فصوص الحكم ، تفسير القرآن الكريم .

\*\* - حيث عاش في الأندلس في فترة عرفت أوج التبادل الحضاري والمعربي ، والانفتاح على الثقافات الأخرى والديانات المختلفة وتوضيح موسوعته " الفتوحات المكية " أنه تأثر بكل التيارات السائدة ، وهو ما انعكس على تحصيله لعلوم مختلفة



اختلاف الشرائع بقوله : "... العارف الكامل يعرفه في أي صورة يتجلى فيها وفي كل صورة ينزل فيها ، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقدة وينكره إذا تجلى له في غيرها .." <sup>1</sup> .

إنه اعتراف بالاختلاف دون الاهتمام بأسس هذا الاختلاف ، أو البحث عن الخلفيات : الإيديولوجية ، الجغرافية ... ، بل المهم هو السعي لاكتشاف البنية الموحدة لتلك الأديان والشرائع والتي يتم تفسيرها من خلال فكرة التجلي وهذا لأن معاني الألوهية نجد لها مظاهر وتحليلات في مختلف الديانات والاعتقادات ، وقد عبر ابن عربي عن ذلك بقوله : "... كل طائفة قد اعتقدت في الله أمراً ما إن تجلى لهم في خلافه أنكرته ، فإذا تجلى لهم في العلاقة التي قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرت به ... فاختلقت التحليلات لاختلاف الشرائع .." <sup>2</sup> .

يجب على العارف أن يبحث فيما وراء الأديان ، أن يكون همه الوحيد هو الله الذي يسمو عن كل المعتقدات ، لذلك يجب عبادته خارج بوتقة الانغلاق الإعتقادي داخل تجل واحد ، حيث يجب اعتبار الآخرين كافرين لأنهم يعبدونه فيما تجلى لهم فيه ، يرى نصر حامد أبو زيد أن : كل عابد أو معتقد ما عبد إلا الله في الحقيقة وما اعتقد إلا فيه أي كانت الصورة التي عبدها، التي اعتقد فيها الألوهية ..." <sup>3</sup>

إن وجوب النظر إلى باطن الأديان وتجاوز التعدد الظاهري إلى الوحدة الباطنية - التي هي وحدة الذات الإلهية - يمكننا من تجاوز الصراعات الدينية المذهبية ، وفي هذا الشأن يقول ابن عربي :

".. إياك أن تعتقد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فإن الله أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد ..." <sup>4</sup> .

".. لا يعرف الحق إلا بالحق .." ، إنها الفكرة الأساس التي ينبني عليها الفكر الصوفي مؤسساً مبدأ التسامح تأسيساً معرفياً ، يعد أوسع من التأسيس الأخلاقي وهذا ما يوضح الإنفتاح المتفرد على آفاق معرفية ودينية متميزة ، فالعلاقة مع الدين هي علاقة إمتداد وانقطاع / إتصال وانفصال والتقاطع مع التراث الديني كبعد أساس في تأسيس هذه التجربة هو في الوقت نفسه تقدم لتصور خاص مبني على قراءة للأبحاث المستتر لهذا الدين ، الذي يكتسي طابعاً مهماً في كونه تجربة مسلكية تمثل الرغبة في

<sup>1</sup> - ابن عربي محي الدين - الفتوحات المكية - دار صادر . بيروت - ( د ت ) - مج 03 - 132 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه - مج 01 - ص 66 .

<sup>3</sup> - أبو زيد نصر حامد - فلسفة التأويل . دراسة في تأويل القرآن الكريم عند ابن عربي - دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - ط 1 - 1983 - ص 409 .

<sup>4</sup> - ابن عربي - فصوص الحكم - تحقيق : أبو العلاء عفيفي - ج 01 - دار الكتاب العرب - ص 113 .

الإتصال مع الله ، وفي الذهاب من الظاهر إلى الباطن / من المؤلف إلى الخارق ، ومن هنا كانت التجربة الصوفية طرحاً فريداً ورؤية متميزةً للوجود للكون للكائن .

## المبحث الثالث

### في الفلسفة الحديثة

أ- / ديكارت وكوجيتو الذات

ب- / كانط و واجبية الذات والآخر

ج- / وعي الذات في مطلقية هيغل

تمهيد

يعتبر العصر الحديث تلك المرحلة التي أعقبت الاكتشافات العلمية الجديدة أو ما يسمى بعصر النهضة نهاية القرن 16 وبداية القرن 17 وتميزت هذه المرحلة بمراجعة التفكير لغرض إكسابه طابع المنهجية وقد نتج عن هذا تجديد في آليات التفكير الفلسفي .

لقد إرتبط مفهوم الذات منذ الفلسفة اليونانية بالمنطق واللغة إلى غاية العصر الحديث ، حيث تحرر هذا المفهوم بإحداث القطيعة مع المجرد ممثلاً في السميائيات والصوريات من جهة والذات كمفهوم إستعداد مركزيته وساهم في انتعاش التفكير بظهور فلسفات الكوجيتو التي وجدت في التطور العلمي والفكر الأنواري الدافع نحو تجديد الرؤى والطروحات حول مسألة الذات وعلاقتها بالآخر بداية من ديكارت الذي أعاد للعقل مركزيته إلى كانط وسبنوزا وصولاً إلى هيغل ، حيث ساهم الجميع - كل حسب مساره الفكري الخاص - في تشكيل فضاء معرفي جديد يعتبر نقطة تحول هامة في التفكير الفلسفي مما أدى إلى تغيير في بعض المفاهيم ، منها مفهوم الفكر الذي تحول من موضوع لأسس الفكر إلى عنصر ذاتي أساس وفاعل أسس الفكر (مبادئ الفكر) .

كما ساهم فلاسفة العصر الحديث في إعطاء الذات مكانتها الأصلية بعدما همشتها الأنظمة النسقية اليونانية .

فكيف تم تناول مسألة الذات وعلاقتها بالآخر من طرف الفكر الفلسفي الحديث ؟.

## أ/- الذات والآخر في الكوجيتو الديكارتي :

لقد ظهر ديكارت *René Descartes* (1596-1650) \* في أعقاب عصر النهضة حيث أسس الفلسفة الذاتية وقد اعتبره هيغل الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة باعتباره قد أخذ فعل التفكير *Le Penser* كمبدأ وفصله عن التولوجيا<sup>1</sup> وبهذا فقد نقل مفهوم الذات من الحيز الديني إلى حيز الفلسفة والتأمل ، وبهذا فقد كانت الفلسفة الديكارتية تسعى أساساً للتمكين لفكرة الذات وتأكيد وجودها وهو ما يميل إلى ثورة تقلب موازين الفكر ، فقد وضع التأمل الميتافيزيقي والنظر المعرفي في المسار الإنساني للعناية بمشاكل الإنسان ، كما تعتبر سعياً لوضع حد للسجلات بين الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية التي تهتم بالطبيعة والموضوع.

تكمّن قيمة المحاولة الديكارتية في اهتمامها بالوجود الإنساني باعتبار الإنسان محور التفكير والتأمل والتفلسف\*\* بعدما ظل مفهوم الذات منذ اليونان إلى حدود القرن السادس عشر مرتبطاً بالمنطق واللغة

\* رينيه ديكارت فيلسوف فرنسي (1596-1650) عقلاني ، يعتبر أب الفلسفة الحديثة من أهم مؤلفاته (تأملات ديكارتية) .

<sup>1</sup> - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيغل - مركز الكتاب للنشر القاهرة - ط1 - 2003 - ص92 .

\*\* - هناك إسقاط مع بروتاغوراس في فكرة : الإنسان محور الأشياء جميعاً

ارتباطا وثيقا<sup>1</sup> لذلك الثورة الديكارتية قطيعة فعلية مع التصور اليوناني الذي يربط مفهوم الذات بالمنطق حيث يتخذ معنى منطقيا ونحويا وكان ذلك من خلال فك الارتباط عن طريق الكوجيتو ، هذا المنحى الذي نجده عند فلسفات الذات اللاحقة ، منها فلسفة كانط وهيكل وغيرهما ، حيث رسم هؤلاء فضاء معرفيا كل على طريقته الخاصة ، وأوضحوا أن الفكر ليس موضوع مبادئ الفكر فحسب وإنما فاعلها وواضعها الذاتي<sup>2</sup>

ينطلق ديكارت من السؤال " من أنا ؟ . ليقدّم الإجابة :

أنا كائن حي مفكر ومادام الأنا (*Le Je*) يفكر فاليقين لا يقدم إلا على فعل التفكير الذي يمارسه الأنا<sup>3</sup> ، إذن فكل فكر هو عبارة عن كوجيتو في جوهره ، فالفكر يفترض دوما وحدة أناه الذي يفكر .

يبني ديكارت فلسفته في إطار نسق متميزة قوامه الوعي أولا والرجوع دوما إلى الذات باعتبارها المنطلق الأول ، وقد أرسى ديكارت دعائم فلسفته إنطلاقا من فرضية إثبات الذات المفكرة (الكوجيتو) وبناء على فكره "أنا أفكر إذن أنا موجود *Je Pense Donc Je Suis* وهو تعبير عن وعي الأنا الأوروبي الحديث الذي يتخذ من فكرة الوعي مبدءا ومنطلقا .

فالوعي هو كل وعي مباشر لذاته ، فأنا على وعي مباشر - لا يتحدد بوسائط - بخلاجتي النفسية (إنفعالاتي النفسية) ، وقد جنح ديكارت إلى إثبات الذات المفكرة باعتبارها الشيء الوحيد الأساس الذي يمكن إثباته لأن ديكارت اعتمد على مبدأ الشك المنهجي كمنهج ، فقد رأى أنه لا بديل لإثبات الأشياء عن الفكر ، وباعتبار هذا الأخير ملازم للذات التي تمارس الشك (لا ينفصل عنها) فهي ذات مفكرة وهذا ما يؤكد وجودها.

الذات تفكر....فهي موجودة<sup>4</sup> وذلك ما عبر عنه بقوله "هناك حقيقة كلما أعود إليها أجدها واضحة بذاتها ، وهي أنا أفكر إذن أنا موجود ، ولا يمكن لأكبر الشكك دحضها أو إثبات عكسها<sup>5</sup> . كما تعتبر الذات معيار اليقين ، فاليقين بالذات يؤدي إلى اليقين بالحقيقة ولا تقف الذات عند هذا الحد بل يمتد تأثيرها إلى المجال المعرفي حيث تعتبر مقياسا لمدى صحة المعارف باعتبارها وثيقة الصلة

1 - بنعيد العالي عبد السلام - التراث والاختلاف - دار التنوير للطباعة والنشر - ط1 - بيروت - 1985 - ص99 .

2 - المرجع والمكان نفسه .

3 - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيكل - مركز الكتاب للنشر القاهرة - ط1 - 2003 - ص91.

4 - إبراهيم عبد الله - المطابقة والاختلاف - المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمركز حول الذات - المركز الثقافي العربي . ط1 ، بيروت 1997 ، ص77.

5 - ديكارت رينيه - تأملات ميتافيزيقية - ص57.

بالعقل (ملازمة له) ، باعتبار العقل ينبنى على الشك المنهجي الهادف الذي يساهم في بناء أرضية للعمل العقلي حيث يتمكن العقل من الانفصال عن الحواس . وهذا هو أساس اليقين بالذات<sup>1</sup> .  
وقد عبر ديكارت عن ذلك بقوله "يمكنني الشك في حواسي لكن هناك حقيقة واحدة لا يمكنني أن أشك فيها من أي أشك ، أي أنني أفكر ، وأتصور وأفهم وأريد..."<sup>2</sup> فلا يمكنني تصور انفصام بين التفكير والذهن (تفكيري لا يخرج عن نطاق ذهني) .

يعتبر الشك المنهجي أو طريق الكوجيتو هو نفسه طريق اليقين بالذات المفكرة (أنا أفكر) وهكذا يجب أن تحتل الذات المركز الأول في سلم الإعتبارات الإنسانية كونها معيار اليقين "فذاقي سابقة عن كل الذوات لأن الوعي بالذات سابق عن كل الأشياء وعن كل معرفة بالأشياء..."<sup>3</sup> .

أسس ديكارت فكرة الذات على قواعد الموضوع والتمييز والبداهة التي تشكل المنهج الديكارتي وتتبنى الإنسان ككائن مفكر . وقد حدد ديكارت معنى الوضوح والتميز بقوله "الواضح هو الحاضر الجلي أمام ذهن منتبه ، فنحن نرى الموضوعات بوضوح حين تكون مماثلة في المجال البصري : مؤثرة علينا تأثيرا قويا وتجعلها مستعدة لرؤيتها، والمعرفة المتميزة هي التي بلغ في دقتها واختلافها على كل ما عداها أنها لا تحتوى في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء.

أما البداهة : فهي المعرفة التي تدرك بصورة مباشرة دون وسائط وهي لا تحتاج إلى برهان . وفي هذا إثارة الحدس *L'Intuition*<sup>4</sup> التي يجعل له ديكارت دورا مهما في التواصل إلى اليقين .

لقد أسس ديكارت عقلانية ذاته تعطي أسبقية للذات على الموضوع وهذا ما أكد فكرة الثنائية بين الذات والموضوع وقد أصبحت هذه الثنائية بديهية من خلال حدس (الأنا أفكر) ، وهو ما يجعلنا أيضا إلى التمييز بين النفس والجسد من جهة أخرى بعدما أصبحت البديهية نموذجا لكل قضية بقبية ، حيث جعلنا ديكارت نسيير ميتافيزيقيا من الشك إلى اليقين (من حكم أولى يقيني متضمن في الشك بالذات (هو الكوجيتو) إلى أحكام يقينية متزايدة أكثر فأكثر.

إن الإنتاج الفكري الديكارتي هو بمثابة دعوه إلى إعادة مراجعة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بتبينه لقيم الذات وأهميتها ونقله للموضوع خارج حيز الدين فقد أعاد إرساء دعائم الخطاب الفلسفي حيث أعاد بالتفكير إلى بداياته الأولى ، كما أسس لفلسفة الذاتية التي تعتبر قطب فكري هام في التفكير الديكارتي والعودة إلى الذات من خلال فلسفة الذات .

<sup>1</sup> - برهيه إميل - تاريخ الفلسفة الحديثة - ترجمة جورج طرايشي - ج1 - دار الطليعة بيروت - ط1 1987 - ص89.

<sup>2</sup> - محجوب محمد - هيدجر و مشكل الميتافيزيقا - دار الجنوب للنشر - تونس - ط1 - 1995 - ص114.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص115.

<sup>4</sup> - أمين عثمان - ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - مصر - د.ط - 1960 - ص66.

لذلك اتخذ الفكر الديكارتي قطيعة مع التصور اليوناني حول مسألة الذات - التي كانت وثيقة الصلة بالمنطق واللغة- وبنى تصورا جديدا كرس من خلاله مبدأ الثنائية بين الذات والموضوع باعتبار الذات وجود متميز عن الأشياء ونظامها.

## ب/- واجبية الذات والآخر عند كانط :

ظهر في الفلسفة الغربية الحديثة اتجاه متميز حاول إعادة قراءة الفكر الفلسفي قراءة نقدية تحليلية ، وقد أشار البعض إلى هذا بالعقريّة النقدية التي مثلها الألماني إيمانويل كانط. لقد أحدث كانط ثورة أدت إلى القطيعة مع الإرث الفلسفي الكلاسيكي (المبني على الغائية) وذلك بوصوله إلى السؤال المتعالي حول الشروط القبلية لإمكانية المعرفة والممارسة (العمل) ، وبهذا فقد دخل الفكر الكانطي الحدائثة بمحاولته إعادة تشكيل الفضاء الفكري الفلسفي للتساؤل ، الذي آمن فيه بضرورة التغيير الفعلي للموضوع والطريقة وهذا ما أفرز العقريّة النقدية الكانطية مجسدة الأقطاب الثلاثة للنقد : (نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد ملكة الحكم) ، بداية من موقع الذات كنمط فكري فلسفي ومرورا بممارسة حرة للعقل النقدي التمحيصي وصولا إلى إنفصام عن الإرث الميتافيزيقي الكلاسيكي .

إذا كان الكوجيتو الديكارتي يؤكد على أهمية الذات ودورها في عملية المعرفة وتجسيد فكرة الثنائية بين الذات والموضوع "فإن الكوجيتو الكانطي يجعل الذات مدار المعرفة وذلك من خلال عملها التشريعي الترنسندنتالي في المعرفة"<sup>1</sup>.

لقد سعى كانط إلى إرساء دعائم فلسفة تقف موقف الوسط وتربط بين العقليين : (ديكارت ، لينتز ، وولف) ، والحسيين التجريبيين (جون لوك ، و دافيد هيوم....) وبهذا فقد ربط بين العقل والحواس ، حيث أقام نقطة التقاء بين أعمال وتحليلات ومعطيات الواقع الحسي التجريبي ، فالفهم ملكة تربط بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية والحساسة (الإحساس) . فهي مادة المعرفة وموضوعها لها وظيفة تستقيم الإحساسات في إطار زمكاني<sup>2</sup> فالفهم كعملية ذهنية يتطلب شروطا قبلية سابقة عن معطيات الواقع التجريبي *Apriori* تتمثل هذه الشروط في الأحكام *Les Jugements* والمقولات *Les Catégories* أما الحساسة ففيها تخضع الإحساسات والظواهر الخارجية لعملية إنتظام تتطلب شرطان قبليان هما الزمان والمكان .

<sup>1</sup> - التريكي فتحي - فلسفة الحدائثة - مؤلف مشترك - مركز الإغاء القومي - بيروت 1992 - ص ص 41/42.

<sup>2</sup> - زكرياء إبراهيم - كانط الفلسفة النقدية - القاهرة ، مصر - د ط . ص 80.

إنتقد كانط الكوجيتو الديكارتي وعمل على دحض أسسه حيث أثبت عدم قدرة الحدس كطريق مباشر للمعرفة - على معرفة الذات ، و يولي أهمية بالغة للشروط القبلية حيث تعتبر من الشروط التي يؤسس وفقها نظريته التي تنبني على الربط بين كلمتي الفهم والحساسية مما ينتج عنه المعرفة المتعالية أو الترنسندنتالية *Transcendental* التي لا تكون إلا وفق مبدأ أساسي جوهرى قبلي هو الأنا المتعالي *Le Moi Transcendental* الذي يعتبر مصدر توحيد المعارف ( العقلية منها أو الحسية ) قبليا *A priori* في العقل وبعديا *A posteriori* من الحس ( يكون مع التجربة أو متأخرا عنها<sup>1</sup> .

يمثل الأنا الموحد عند كانط دورا رئيسا في المعرفة لايقف عند التأليف ، بل يضفي المعاني القبلية على كل معرفة حيث يعتبر حاضرا في شتى العمليات العقلية . وهذا ما يشكل جوهر الوحدة المتعالية للشعور الذاتي<sup>2</sup> ، وهذا قوام الكوجيتو الكانطي الذي اقترحه كبديل عن الكوجيتو الديكارتي .

تعتبر علاقة الأنا بظواهر العالم الحسية ، علاقة تلازم ضمني يستمد قوته من الوعي *La Conscience* ، فالعالم ترابط لظواهر موجودة في الوعي الذي يعد وسيلة لتحقيق الذات .

كما يجمع كانط بين المتخيلة والفهم فهما وحدة لأشكال الذات " فحين أقيم إثباتا على التوافق بين بين الذات والآخر ، الآخر دون مفهوم وبالتالي نسقط صفة الفهم والتفكير عن الذات ، لأن الآخر غير مجسد وغير مفهوم ولهذا إفتقدت الذات صفة الترنسندنتالية والتعالي ، فغياب الوعي والأنا الترنسندنتالي نتيجة لغياب الموضوع (العالم)/الآخر<sup>3</sup> .

حققت الفلسفة الكانطية طفرة هامة في صياغة الفلسفة الأخلاقية ونقل الإنسان إلى درجة من التبجيل الأخلاقي ، كون إنسانية الإنسان جديرة بالاحترام لأنها منبع الكرامة ولذلك لقب كانط بفيلسوف الكرامة " الإنسانية هي الكرامة ذاتها"<sup>4</sup> ، هذه الكرامة التي لا تقف عند حدود الذات بل تتعداها إلى الآخر " احترام كرامة الإنسانية في كل إنسان آخر "<sup>5</sup> وكان هذا من خلال نبذ العنف الذي يشكل حسب التصور الكانطي ضربا من ضروب انتهاك الإنسان للإنسانية في شخصه هو وفي في شخص الآخر ( الإنسان الآخر )<sup>6</sup> .

ينطلق كانط لمسألة الذات وعلاقتها بالآخر من الذات عينها ، حيث يتساءل عن مصدر النية الخبيثة وما سبب وجود الميل الطبيعي لخبث النية حيث يربط بين ميل الذات لتحقيق سعادتها والأناانية

<sup>1</sup> - موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط1-1992 ج2 ، ص247.

<sup>2</sup> - كانط إيمانويل - نقد العقل الخالص - ترجمة - عبد الغفار مكاوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - 1965 . ص 64 .

<sup>3</sup> - كانط إيمانويل - أسس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة عبد الغفار مكاوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة . 1965. ص 36

<sup>4</sup> - Kant Emmanuel - *Métaphysique des mœurs- Doctrine de la vertu* - Paris- GF Flammarion- 1994- p 300.

<sup>5</sup> - *Ibid* - p 333

<sup>6</sup> *Ibid* - p 279 -



*Egoïsme* كون الأنانية هي حب الذات وإرضاؤها<sup>1</sup> ، هذا الميل الطبيعي الذي يكون دوما على حساب الآخرين ويمثل هذا الميل نزوعا يظهر في الذات قبل القانون الأخلاقي فالفعل الإنساني يكون دوما مصاحبا لصوت حب الذات " غالبا ما يصطدم الإنسان لحظة الفعل بالأنانية التي تسيطر دوما"<sup>2</sup> فالذات تسعى دوما إلى تأكيد هويتها وافتكاك الإعتراف من الآخر وهذا ما يحقق الراحة حيث تعبيرا عن حب الذات ، هذا الميل الطبيعي الذي يدفع الإنسان إلى تمجيد ذاته ودعوة الآخر إلى فعل ذلك وقد أثبت الواقع أن الإنسان ميال بطبعه إلى حب الشهرة بين الآخرين ، هذا الميل الذي يفتح المجال أمام مفاهيم مضايفة تتطبع الذات بها ك : الأنانية التي تعد سببا في المواجهة بين الذات والآخر حيث يسعى كل طرف إلى مقارنة نفسه بالآخرين لغرض التفوق عليهم ويقول كانط في هذا الشأن : "تدفع الأنانية الذات إلى التمكين لذاتها عند الآخر ... كما تخشى الذات دوما من تفوق الآخر ، لذلك تسعى هي إلى امتلاك هذا التفوق وفي هذا المسعى يمكن الجنوح إلى استخدام كل ما هو رذيل ضد الآخر ..."<sup>3</sup> ويشير كانط إلى ضرورة تجنب الحسد والغيرة كصفتان طبيعيتان تجعل نظرة الذات للآخر مشوهة ، فعندما تفرح الذات لمصائب الآخر يعد حالة وهمية باثولوجية\* إنه التنازع الذي يعتبر بداية للعنف ضد الآخر لذلك يقترح كانط البديل المتمثل في القانون الأخلاقي الذي يعتبر صوت العقل ( ماهية الإنسان الذي يقول عنه : " .. العقل كفيل بإزاحة حب الذات الذي يصبح لا شرعيا قياسا إلى القانون الأخلاقي ..."<sup>4</sup> هذا الأخير الذي يعد مرجعا للإرادة الأخلاقية التي تختلف عن إرادة حب الذات كون القانون الأخلاقي نھيا يرتبط باحترام الذات العاقلة لهذا القانون وهو ما يمكن من كبح الميول الطبيعية التي تتأسس على أرضية هشة ، لذلك يعد أثر القانون الأخلاقي دوما إيجابيا<sup>5</sup> ، ويعتبر هذا التزاوج بين الإرادة والقانون الأخلاقي معرفة أخلاقية يرى فيها كانط تحقيقا لمفهوم الكرامة التي تعد قيمة يسعى كل إنسان إلى احترامها في ذاته وفي الآخر وهذا ما يعبر عنه كانط بمفهوم التواضع<sup>6</sup> ، فالواجب الأخلاقي يقتضي توفر إرادة حسن النية تجاه الآخر وهذا ما يعد مواجهة بين الذات وما يتنازعها طبيعيا من

<sup>1</sup> - Kant Emmanuel - Critique de la raison pratique- Paris- PUF- 1960- pp : 76-77

<sup>2</sup> - Kant Emmanuel - Fondements de la métaphysique des mœurs- Paris- Librairie Delagrave- 1952- p : 113.

<sup>3</sup> - la religion dans les limites de la simple raison – paris , vrin – 1968- p 71. Kant Emmanuel

\* - ويشترك مع كانط في هذه الفكرة باروخ سبينوزا الذي يشدد على أن الحسد والغيرة سمتان للسلوك اللاعقل حيث يقول في كتاب الأخلاق " .. صعوبة حصولنا على شيء يوجد عند الآخر يجعلنا نعتقد أن هذا الآخر هو العائق الذي يحول دون ذلك .. " ، يمكن العودة إلى الطبعة الفرنسية لكتاب الأخلاق : Spinoza Baruch –

Ethique – paris – GF – Flammarion – 1965 – p 166 .

<sup>4</sup> - Kant Emmanuel - Critique de la raison pratique- op.cit – p 84 .

<sup>5</sup> - Kant Emmanuel - Critique de la raison pratique- op.cit – p 76

<sup>6</sup> - Kant Emmanuel - Métaphysique des mœurs- Doctrine de la vertu - op.cit – p332

المشاعر السلبية وأهمها الامتناع عن النية السيئة تجاه الآخر لأن هذا يعد بداية ظهور بوادر العنف التي تكون بداية للحرب<sup>1</sup> .

وكان هذا إسهاما حاسما عد مرجعية هامة للدراسات الإنسانية اللاحقة، يمكن الواجب الأخلاقي من تطعيم العلاقة بين الذات والآخر بإرادة حسن النية التي وجب للذات أن تتصف بها لاتقاء كل ما هو سلمي ك: (حب الذات) الذي يشكل تعليلا لنزوع الذات طبيعيا إلى العنف بالآخر، وتمكن النية الأخلاقية من صناعة ذات شجاعة تسيطر على الأنانية وتتحلى بفضيلة إرادة القوة الأخلاقية<sup>2</sup> التي تمكن من حفظ حقوق الآخر والنظر إليه كغاية بوصفه كائنا عاقلا يسموا عن كونه وسيلة<sup>3</sup> .

حاول كانط تأكيد الذاتية مراعيًا مصالح الآخرين وذلك ما يظهر في إحدى قواعد القانون الأخلاقي عنده حيث يقول: " إن المبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقي: راع في فعلك أن يكون مطابقا لمسلمة تصلح في الوقت نفسه لأن تكون قانونا عاما وكل مسلمة ليست كفيها لذلك فهي منافية للأخلاق"<sup>4</sup> كما يقول: " .. إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوماً ، سواء في شخصك أو في شخص إنسان آخر كغاية في الآن نفسه ، وليس كوسيلة .. " <sup>5</sup> (أي أن تحب للآخرين ماتحب لنفسك) ، دون أن يتنازل عن فكرة الذات الفردية مصدر للفعل الأخلاقي ، "فالذات هي صانعة القانون العام.."<sup>6</sup> قانون أخلاقي لذاتها (لنفسها) تم ترفعه إلى مستوى المطلق وتخضع نفسها له فهذا الخضوع في حد ذاته هو ذاتي أي تخضع الذات لما شرعته هي وبهذا فقد وضع كانط الركائز الأخلاقية للذاتية بحله للسجل القائم بين أنصار الفرد وأنصار الجماعة ، فالقانون الأخلاقي لا يحمل طابع الإكراه الجماعي بل هو نابع من الذات الفردية ، التي تعد مؤسس الفعل الأخلاقي ، لذلك تعتبر مشروعاً لنفسها وللآخرين ، وتظهر هنا قيمة المسؤولية حيث تعتبر الذات مسؤولة عن أفعالها وعن الآخرين أيضا وتتصف الأفعال المطلقة للذات بالإستقلال والحرية وذلك ما أشار إليه كانط بقوله " إن الحرية تكون ملازمة لمبدأ الإستقلال الذاتي وإلى هذا يعود مبدأ القيم العليا"<sup>7</sup> .

ويترسخ مبدأ الإستقلال الذاتي في كون القانون الأخلاقي لا يجد أساسه إلا في الذات المتصرفة أخلاقيا . فالإنسان هو الذي يخلق قانونه الخالص فهو حر تماما من كل تأثيرات القسر الخارجي وبعيد عن كل

<sup>1</sup> - Kant Emmanuel - *Métaphysique des mœurs- Doctrine de droit* - Paris- GF Flammarion- 1994

<sup>2</sup> - Kant Emmanuel - *Métaphysique des mœurs- Doctrine de la vertu* - op.cit p 219

<sup>3</sup> - Kant Emmanuel - *Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit* - p172

<sup>4</sup> - كانط إيمانويل - أسس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة عبد الغفار مكاوي- الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة. 1965 ص 28 .

<sup>5</sup> - Kant Emmanuel - *Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit* - pp150/151

<sup>6</sup> - الكحلاني جسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي ، القاهرة - ط 1- 2004 - ص 39

<sup>7</sup> - نقلا : الكحلاني جسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي ، القاهرة - ط 1- 2004 - ص 39 .

الإكراهات ، فالأخلاق المستقلة اشتقاقية الطابع تستنبط من قاعدة الواجب الخلقى الذي هو مفهوم موجود بشكل قبلي ، فهو يتخذ موقع الكمون الداخلي ، وهي فكرة مثالية كما نرى حيث يعتبر مصدرا للقيم الأخلاقية كامن في الذات الإنسانية ، وهذا ما يؤكد تبني كانط لفكرة الأخلاق الذاتية فالسلوك الخلقى ذاتي<sup>1</sup> (وذلك ما ذكره في نقد العقل العملي) ، والبحث عن أية قيم أخلاقية لا يكون إلا داخل الذات الإنسانية ، وهذا ما يحيلنا إلى القول بأنه لا وجود لقيم جديدة مبتكرة ، أي أن وظيفة إبداع القيم غير موجودة ما دامت موجودة قبليا في حالة كمون وما على الإنسان إلا البحث عنها فقط ، فالأخلاق الكانطية مبنية على الذاتية وهي ترسيخ للذات ، كون الذات هي الأساس .

لقد تمت الذاتية كتعبير عن الفردانية<sup>2\*</sup> في عصر التنوير حيث اعتبرت الذاتية قيمة في حد ذاتها وتظهر الذاتية في الأخلاق الكانطية إذ زواج بين الأحكام الخلقية والإرادات الخاصة ، وكل حكم خلقي خارج إطار الإرادة الخاصة فهو مرفوض ، باعتبار الذات الفردية هي صانعة القانون العام .

إتضحت معالم الذاتية أكثر في الأخلاق الكانطية ، حيث أكد كانط أن الإنسان كموجود . وكل الوجود العقلاني يوجد كغاية في ذاته وليس كوسيلة لغيره رغم وقوف كانط موقف المعارضة في وجه الأخلاق المادية في القرن الثاني عشر<sup>3</sup> ، إلا أن الفكر الأخلاقي الكانطي عليه بعض المآخذ تتمثل في : فكرة الأخلاق الكامنة في الذات والتي هي فطرية من جهة ورفض كانط إرجاع الأخلاق إلى الفعل اليومي من جهة أخرى ، وهو ما يوحي بالتناقض الواضح الذي لم يبرره كانط.

إذ ينتقد كانط إنتقادا حادا الأخلاق الطبيعية التي تستخلص الأخلاق من طبيعة الإنسان أو من التجربة الحياتية الإجتماعية - في هذا الحال كما يرى كانط - تتحول الأخلاق من غير قصد إلى دفاع عن الفرد التجريبي وتعجز عن تفسير أخلاق الواجب ، ويقطع كانط الصلة بعلم الأخلاق التقليدي الذي يعتبر الأخلاق ظاهرة من ظواهر الوجود ، ويرفعها إلى مستوى مسلمة مفادها أنها قانون قبلي للعقل ولكن بأي نحو يصبح هذا القانون العام المطلق - في الوقت نفسه - مطلب ارادة فرد فاعل ملموس ؟

إن كانط لا يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال الأساس ويبني الأخلاق على الفكرة القائلة بإشتراك الإنسان في ان واحد في عالمين : - عالم السببية الواقعي ، ومملكة الحرية في العالم الآخر<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> - روزنتال وب يودين - الموسوعة الفلسفية - ص13.

<sup>2\*</sup> ونقصد بما بالتحديد الفردانية الأخلاقية

<sup>3</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مرجع سابق - ص 39 .

<sup>4</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية الفكر الفلسفي المعاصر - مرجع سابق - ص40.

يكمن التناقض عند كانط في الجمع بين القانون والحرية فهو من جهة يعتبر الذات منبع الأخلاق ويشيد بإستقلاليتها ومن جهة أخرى . يقول بالمصدر القبلي للأخلاق وفطريتها بالنسبة للعقل .

وهناك صورة أخرى للتناقض في فكرة الواجب . نجده يميز بين نوعين من الواجب (مقيد: من أجل غاية معينة فهو مشروط ليس فيه حرية . والواجب من أجل الواجب . والواجب لذاته (وهو الواجب الأخلاقي) الذي تتجسد من خلاله قيم الحرية ، وهنا نسأل كانط : ألا تعتبر فكرة الواجب تقييدا للحرية ؟ . خاصة إذا أخذنا المفهوم الميتافيزيقي للحرية كقيم إنسانية معناها تجاوز كل أنواع الإكراهات .

ومن جهة أخرى فقد عجز كانط عن تطبيق صورته بطريقة متماسكة ففي علم الأخلاق وعلى النقيض من الطبيعة الصورية : الأمر المطلق قدم مبدأ القيمة الذاتية لكل فرد ، التي لا ينبغي أن يضحى بها لخير المجتمع ككل "1.

### ج/- وعي الذات في مطلقة هيغل

رغم تأسيس كانط لقاعدة حاول فيها الجمع بين أخلاق الواجب والأخلاق الذاتية إلا أن محاولته لم تحل الأزمة .

إلا أن التصور الكانطي للذات بقي حسب هيغل غير واع بذاته " لأنه لم يستطع تحديد الواجبات الذاتية اعتمادا على التحديد الذاتي للإرادة الفردية<sup>2</sup> " . فالمفهوم الحقيقي للحياة الخلقية لا يمكن للمثالية الذاتية تقديمه . حيث بقي التصور الكانطي مشربا نحو ما يجب أن يكون وأهمل ما هو كائن بعجزه عن التجسيد الفعلي للأخلاق ، إن التصور المتعالي للذات أفرز فكرة مفادها ان : ( الذات النظرية صورية لأنها لا تخلق مادة المعرفة ، أما الذات العملية ( الذات العقلية العملية فيسند إليها مهمة البحث عن امكانية إعطاء مادة لذاتها ) .

لقد احتلت الفلسفة الكانطية الصدارة في الاهتمامات الفكرية لهيغل (فقد ظل بفكر تحت تأثير كانط ، ولم يتخلص من هذا التأثير إلا عندما تحددت معالم النقد الهيجلي للكانطية . كما أكد أهمية فلسفة كانط بقوله "الأخلاق الكانطية وليدة عصرها . لأنها جسدت قيمة الأخلاق الذاتية التي تمثل لحظة الوعي بالذات بالنسبة للإرادة"<sup>3</sup> .

1 - روزنتال وب يودين - الموسوعة الفلسفية - ص388.

2 - ولد قاسم يعقوب - الهداية في الفلسفة هيغل . مركز الكتاب للنشر القاهرة ط1 . 2003 ص 95

3 - المرجع السابق - ص96.

لقد اهتم هيغل بفلسفة الذات بناء على إهتمامه بفلسفة الكوجيتو مؤسسا بذلك فلسفة ذاتية ، حيث انطلق من نقد العقل الذي رأى أنه أخيرا رجع إلى ذاته إلا أنه (العقل) وجد أنه مستضعفا في ذاته ولذاته وقد أرجع هيغل هذا الضعف إلى الإستهانة بالدين وتفسيره كمعطى وضعيا، ولهذا لم يبقى العقل في حدود الفهم فحسب ، بل لم يستطيع سير أغوار ذاته.

وبناء على نظرية تمحيضية لفلسفات الذات السابقة فقد رأى هيغل أنها تأسست على نسق جوهره الروح حيث كان يعوزه الوعي الحقيقي ، لأن ما كان يظهر من نضج ثقافي إنما هو وهم لم يتجاوز حدود الفهم ، هذا الأخير الذي أحدث إنشطارا بين الذاتي والموضوعي وهنا إضمحل كل ماهو ذاتي ، وبالتالي أصبح العقل متناهي ، فالذات التي يفترض أنها مفكرة هي ذات وتيقنة الإرتباط بهذا الفعل المتناهي ومافعته الفلسفات وفلسفة كانط أساسا إنما هو تأكيد مطلق على إستحالة خروج العقل عن دائرة التناهي والنسبية ، التي يميل بشكل مباشر إلى الإعتقاد بقصور الذات ونسبيتها في كل معرفة تتبنى هذا العقل المتناهي ، إنها فلسفة تتبنى تناهي وضيق التصور (المحدودية) تجاه الذات .

لقد سار التصور الهيجلي في إتجاه معاكس لفلسفات الكوجيتو تبنى من خلاله منطلق الإيمان بلاتناهي الذات ولا محدوديتها محاولا في الوقت نفسه تأكيد فكرة الوعي بالذات كطريق نحو المطلق والذات المطلقة . "فالذات لا تهتأ إلا بعد تحقيق مطلقيتها" ويتحقق هذا حسب هيغل من خلال الوعي بالذات الذي يتخذ مسارا ضروريا تحاول الذات فيه بلوغ درجة اليقين في الموضوعات الخارجية (وإكتشاف التعيين الذاتي)<sup>1</sup> (داخل ذاتها) ، وكذا التواءم والتلاؤم مع الذوات الأخرى (أو التسامح) كقيمة<sup>2</sup> .

يبين هيغل تصوره للذات الإنسانية إنطلاقا من دراسة العلاقة بين الذات والوعي<sup>3</sup> حيث يرى أن الذات هي ما يظهر عندما يكون الفرد في حاجة إلى التحكم في حاجياته الوظيفية الجسمانية ، والإجتماعية الأخلاقية (الثقافية)

تتشكل في صور نماذج تمثلها سلطة الآخر ، فالعلاقة مع الذات هي علاقة مع هذا الآخر وفي ظل هذه العلاقة يتبلور الوعي مقابل موضوع آخر ، وهنا أيضا صورة للوعي بالذات الذي يتشكل حينما تظهر الذات للفرد بإعتبارها موضوعا آخر (الذات في مرآة الفرد في منظور حيادي) حيث يعتبرها آخر (ذات أخرى) .

<sup>1</sup> - هي فكرة نجدها عند اللاحقين مثل : (هايرماس وفكرة التداوت)

<sup>2</sup> - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيغل - مرجع سابق - ص 104

<sup>3</sup> - الوعي سيكولوجيا هو إدراك المرء لأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفة ، وبه تدرك الذات أنها تشعر وأنها تعرف ماتعرف (عن المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمريكية - القاهرة - 1979 - ص 215)

يمثل الآخر العالم المادي الذي هو مقصد الوعي بالذات حيث يسعى دوماً إلى احتواءه اعتماداً على ملكة الفهم .

- توصل هيغل إلى أن الذات لم تعي ذاتها أي أن الوعي لم يعرف حقيقة ذاته ، لذلك فسوف يسعى الوعي إلى تجاوز الذات لتحقيق الوعي بالذات ، وهو ما يطرح فرضية تلاشي فكرة الإستقلالية بين الذات والموضوع .

فكيف يتحقق الوعي بالذات ؟ وما طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع (الآخر) حسب التصور الهيجلي؟

رأى هيغل أن الذات بقيت ردحا طويلاً أسيرة للآخر لذلك يجب أن تعود إلى ذاتها كي تكون لذاتها ( هي عودة وتعبير عن الحياة نفسها ) ، ولا يتحقق هذا إلا بواسطة بنية مؤلفة بين الوعي بالذات وذاته وحدة الوعي بالذات مع ذاته . هذه الوحدة يجب أن تكون جوهرية بالنسبة للوعي . أي أن الوعي بالذات عموماً هو رغبة )

ويؤسس هيغل نظريته على فكرة الرغبة التي يرى فيها المنطلق الأساس لتحقيق الوعي بالذات ، فالفرد كان قد تعلم أن وعيه الذاتي يوحد مظاهر الأشياء لذلك فإنه يبدأ الآن في تحقيق إثبات أنه ملك للطبيعة وسيد العالم وهكذا يجد الوعي بالذات نفسه في حالة رغبة<sup>1</sup> .

أي أن يسعى الإنسان المتواصل إلى التحكم في الارتباطات بين الظواهر الطبيعية من خلال فهم قوانينها ينكشف له أن هذه الرغبة لا يمكن تحقيقها في المجال المعرفي ويرجع ذلك إلى أن الإنسان الذات العارضة المتأصلة تصبح مغمورة في الموضوع ( هدف الدراسة ) ، وإخراج الذات إلى ساحة التأمل يحتاج إلى هذه الرغبة التي هي ميزة إنسانية تعتبر جوهر الأنا و هي جوهر بالذات<sup>2</sup> .

ان بلوغ الوعي مرتبه اليقين بالذات مرهون بطمس معالم الآخر (الموضوع) وتغييبه كلياً . كونه يشكل حائلاً أمام الوعي ، فالوعي بالذات رغبة لا تعترف بالآخر (الموضوع) . ويؤمن في الوقت نفسه بجمالية القضاء على هذا الآخر (الموضوع) ، إلا أن هذه الفكرة عند هيغل تبقى ظرفية لأنه سرعان ما يتضح أن للوعي بالذات علاقة مع الآخر (الموضوع) وبالتالي فهو غير قادر على طمس معالمه .

ويرجع هذا إلى أن الرغبة واليقين بالذات المتحقق عن طريق إشباع الرغبة ليس في وسعها الاستقلال عن الموضوع أي أنهما مشروطين بالموضوع<sup>3</sup>. فالموضوع يتولد في حضم علاقة التجاذب والتنافر بين الوعي

<sup>1</sup> - المرجع السابق - ص 126-127.

<sup>2</sup> Chatelet François – Histoire de la Philosophie – Idées / Doctrines Hachette Littérature T5. Hegl -1985 - P199.

<sup>3</sup> - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيغل - مرجع سابق - ص 127.

بالذات والموضوع . كما تتولد الرغبة في شكلها الجديد . وفي إطار العلاقة بين الرغبات يوضح لنا هيكل أن الرغبة ميزة إنسانية وكل رغبة تتعلق بأخرى وليست رهينة لموضوع الرغبة ، " وكمثال على ذلك نجد أن الإنسان الذي يرغب يعرض نفسه للحب من طرف الآخر . بل إن الأساس هو أن يجبه هذا الآخر . ولو وصل الأمر إلى درجة إكراه ذلك الآخر ليحبه ، ومن هنا كما أكد هيكل فإن الرغبة هي رغبة في الآخر ، أي أن الإنسان يرغب رغبة الآخر . كل ذلك يؤكد لنا أن مفهوم الرغبة يمثل أساسا في هذا السياق لدى هيكل<sup>1</sup> .

حيث يبلور الوعي بالوجود وفق الرغبة لكن هذه الرغبة التي هي أساس الوجود الإنساني الواعي لا يجب أن تقف عند مستوى الإرضاء بل تتعداها إلى رغبات أخرى كـرغبة أو كـفراغ يتطلع إلى ذاته ، وهو ما يطرح ضرورة تسلسل الرغبات وتعلق رغبة بأخرى سعيا لبلوغ المستوى الإنساني (رغبة إنسانية). من أجل أن ينشأ الوعي بالذات عن الإحساس بالذات . ومن أجل أن يتأسس الواقع الإنساني داخل الوضع الحيواني يجب أن يتعدد هذا الأخير<sup>2</sup> .

حيث يعتبر موضوع الرغبة هو مضمون الوعي بالذات وهو الذي يساهم في تشكيله ، والصورة العامة في رغبة داخل رغبة.

وهنا تتسم الرغبة بالرجوع للذات والسعي إلى تجاوز موضوعها تمهيدا للدخول في سكة الوعي بالذات . والرغبة عند هيكل تتخذ من الحياة موضوعا لها<sup>3</sup> "فإقصاء الآخر (الموضوع) يتحقق برغبة أخرى يمثل إقصاء الآخر.

لكن هل نستطيع القول أن الوعي بالذات بلغ درجة الاكتمال والتحقيق ؟

### إزدواجية الوعي بالذات :

إن الوعي بالذات لا يبلغ مرتبة الإرضاء إلا ضمن وعي آخر بالذات<sup>4</sup> فالوعي بالذات هو وعي بالذات لوعي آخر بالذات ، كما أن الرغبة الإنسانية وثيقة الارتباط برغبة إنسانية أخرى وهذا حتى تبلغ درجة المعنى ( حتى يكون لها معنى ) . والشيء نفسه بالنسبة للوعي بالذات إنه وعي بالذات لوعي آخر

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص127.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص128.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص129.

<sup>4</sup> - Hegel .la Phénoménologie de l'Esprit – tr : pierre- lefebvre – paris Aubier – 1991- P150.

بالذات . وماهر في الواقع إلا بذلك لأنه إنما يجوز بذلك وحدته بنفسه في أخرويته<sup>1</sup> فوجوده في هذا الشكل يمكنه من إدراك وحدته الذاتية في كينونية الأخروية . لا يكون الوعي بالذات في ذاته ولذاته إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات<sup>2</sup> ، وهذا ما يشير بوضوح إلى الطابع الإزدواجي للوعي الذي يعتبر شرطا للوعي بالذات . الذي يجب أن يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر كي يواجه وعيا آخر بالذات<sup>3</sup> .

هناك اصطدام بين وافد جديد من خارج الذات هو الوعي الآخر بالذات الذي يمثل آخر بالنسبة للوعي بالذات وفي ظل هذه الإزدواجية تتلاشى الذات بالنسبة للوعي الأول حيث تصبح ماهية أخرى . ومن جهة أخرى يتم نفى الآخر من طرف الوعي بعدما كان يمثل الذات وبالتالي يتحول الوعي الآخر بالذات إلى ذات وآخر في الوقت نفسه وهو ما يطرح حتمية قضاء الوعي بالذات على ذاته التي تمثل الآخر وكي يتحقق هذا يجب أولا تجنب الانفصام الماهوي بإلغاء الماهية الأخرى المستقلة ليتحقق الوعي بالذات كماهية وهكذا نرى أن إلغاء الوعي بالذات للآخر ينجم عنه غياب الوعي بالذات<sup>4</sup> ثم يستعيد الوعي بالذات وعيه الآخر بالذات . لأن اليقين (الوعي) بالذات قد تجسد في الآخر ، وسعيا لإعادة الحرية للآخر فان الوعي بالذات يسعى إلى إيصال وجوده الخاص في هذا الأخير . ( القضاء على ذاته ) .

### تعرف الوعي بالذات على ذاته (صراع الوعيين) :

يرى هيغل أن الاعتراف هو المال الذي يطبع ازدواجية الوعي وقد عبر عن ذلك بقوله " كلا الوعيين بالذات يتعرف على ذاته ويعترف بالآخر ..... " فمحاولة النفي فعل ثنائي القطب يسعى إليه كلا الوعيين ، إلا أن الغلبة تكون للوعي الأول (الوعي بالذات) الذي يصل إلى يقين ذاته من خلال محاولة نفي الآخر ، وفي هذا تجسيد لحرية الآخر. حيث أن وجوده ويقينه موقوف على وجود الآخر. وهكذا يتحقق التعرف والاعتراف المتبادل ، حيث كلاهما يعرف نفسه متعرفا بالآخر<sup>5</sup>.

وهنا تظهر إشكالية الوجود الإنساني في شكل جديد حيث يحتاج الإنسان إلى إنسان آخر . باعتبار الوجود ضمن ومن أجل الآخرين وهنا ينتعش مفهوم الصراع الوجودي . حيث كل طرف ينزع إلى موت صاحبه<sup>6</sup> . ويتخذ الصراع شكل المجازفة بالحياة في سبيل الحفاظ على الحرية حيث يسعى كلا الطرفين

<sup>1</sup> - هيغل فريديريك - فينومينولوجيا الفكر - ترجمة وتعليق مصطفى صفوان - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر - 1981 - ص155.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه - ص156.

<sup>3</sup> - Hegel .la Phénoménologie de l'Esprit – op.cit P191.

<sup>4</sup> - Hegel .la Phénoménologie de l'Esprit –op.cit P151.

<sup>5</sup> - هيغل فينومينولوجيا الفكر - ترجمة مصطفى صفوان - ص159.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه - ص160 .



إلى الارتقاء لمستوى اليقين بالذات إلى مستوى الحقيقة في حدود الذات وكذلك عند الآخر وقد عبر عن ذلك بقوله " هذا الصراع لا مندوحة عن خوضه لأن كلاهما قد وجبت عليه تعليه يقينه بكونه لذاته إلى حربته الحقيقية عنده وعند الآخر<sup>1</sup> .

يضيف إن المجازفة هي السبيل الوحيد لضمان الحرية<sup>2</sup> " ورغم أن نتيجة المجازفة هي انتزاع الاعتراف بالإنسانية إلا أن هذا الأخير ليس اعترافاً نهائياً لأنه لا يتضمن استقلالية الوعي بالذات (التي تمثل جوهر حقيقة الإنسان)، لذلك لا بد من السعي للقضاء على الآخر، لذلك يسعى كل طرف إلى موت الآخر . وهذا السعي في حقيقته لغرض القضاء على ماهيته الموجودة في الآخر. فهو إعدام للوجود خارج الذات ، وفي هذا الشأن يقول هيغل : " إن ماهية الفرد تمثل له كأنها ماهية أخرى مقصية عنه فلزام القضاء على كونه المقصية عنه<sup>3</sup> " إلا أن المسار الإبتدائي للصراع يظهر الاعتراف في جانب أحادي حيث يتمكن الإنسان من انتزاع الإعتراف من الآخر دون أن يعترف هو بالآخر وهو ما يؤجج حدة الصراع الموسوم بصراع الحياة والموت والذي يتسم بالمجازفة وما ينجم عنها من عدم الاكتراث بالحياة كقيمة أمام تحد مفاده الاعتراف وما ينجم عنه من تمكين لحقيقة وجوهر وقيمة الإنسان باعتباره وعي بالذات يجب أن يعترف به وقد عبر هيغل عن تصوره الظاهري للعلاقة بينهما بأنهما يتمثلان كشكلين متقابلين من أشكال الوعي : أحدهما الوعي المستقل الذي يؤلف قيامه لذاته ماهيته ، بينما الآخر الوعي التابع الذي ماهيته الكون لغيره (الحياة لغيره) . أحدهما السيد والآخر العبد<sup>4</sup> .

### جدلية السيد والعبد :

إن السيد هو الوعي القائم لذاته وليس مجرد تصور هذا الوعي ولكنه وعي قائم لذاته صارت علاقة بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر وعي ملزم بأن يندمج في الكون المستقل أو الشيعية بوجه هام ، فالسيد هو الوعي القائم لذاته وقد تحول<sup>5</sup> إلى وعي حقيقي بعد تجاوزه لمرحلة تصور الوعي إلا أن علاقتة بذاته يتوسطها وعي آخر هو العبد الذي هو إنسان مكبل بحدود مجال عمله الذي يسير وجوده ، إلا أن العلاقة التي تظهر بينهما في هذه المرحلة تطبعها سيطرة السيد المالك الذي يتحكم في عمل العبد ،

<sup>1</sup> - المصدر نفسه - المكان نفسه

<sup>2</sup> - Hegel – la Phénoménologie de l'Esprit - op.cit- P152.

<sup>3</sup> - هيغل فريديريك - فينومينولوجيا الفكر - ترجمة مصطفى صفوان - ص160.

<sup>4</sup> - هيغل فينومينولوجيا الفكر - ترجمة مصطفى صفوان - ص162.

<sup>5</sup> - المرجع و المكان نفسه.

فالصراع يختلف لكنه يتخذ شكلا آخر جوهره الإقصاء الجدلي للآخر دون اقتحام معالم الذات ، حيث يبقى العبد ذلك الخاضع الواهن الذي يرضى بالواقع الذي وجد فيه والذي صمم خصيصا له ، أن العبد يتحول إلى تابع وتتغير نظرتة للسيد فيعترف به كإنسان متميز متفوق جدير بالإتباع ، فالصراع محسوم لصالح السيد . الذي نجح في استعباد الآخرين " السيد هو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشيئية). لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الكون لا تزيد قيمته إلا عندما يكون شيئا منفيًا<sup>1</sup> .

وهنا تتضح ذات السيد من خلال اعتراف الآخرين فهو تعرف على الذات من خلال اعتراف الآخر دون الاعتراف بالآخر ، يعتبر السيد القوة المسيطرة على الطبيعة وتعتبر هذه الأخيرة هي القوة المسيطرة على الفرد الآخر

إن العبد هو الوساطة بين السيد والطبيعة وهو ضعيف لا يملك إلا تغيير الشيء الموجود في الطبيعة بواسطة عمله .

فوجود السيد موجود في الطبيعة وفي وعي الآخر (العبد) ولن يقتل السيد العبد لأنه لن يفعل لن يحصل إلا على شيء وبالتالي يضمحل الوعي المعترف في العبد ، ويصبح عمل السيد فعلا لا إنسانيا . يقول فرونسوا شاتلي : إن السيد في استطاعته قتل العبد لكن فعله هذا لن يعطيه سوى شيئا (جثة) بينما يخسر وعيه المتضمن للوعي بالذات " <sup>2</sup> .

إلا أنه سرعان ما يكتشف السيد أن صراعه لم يكن إلا مجازفة وعبث لا طائل منه لأن ثمرتها اعتراف عديم الجدوى صادر عن عبد واهن القوى فالسيد جازف بحياته عبثا أما العبد فقد حافظ على هذه الحياة ومعنى ذلك أنه رفض الموت عكس السيد . هذه الحقيقة التي يكشفها السيد تجعله يعترف بالعبد كآخر يمثل الإنسان الحقيقي ففعل العبد هو تحرر قوامه الوعي بحقيقته أولا ثم العمل الذي شمل تغيير الآخر من سيد قوي إلى معترف بالعبد ، وهنا يصبح الإعتراض متبادلا وينجم عن هذا التحرر و الاستقلالية والوعي بالذات لأن حقيقة الوعي حسب هيغل هي الوعي المضطهد المستعبد<sup>3</sup> ، فالعبد في حقيقته كائن مضطهد يتحول إلى استقلال ذاتي جوهره الوعي في ذاته ولذاته<sup>4</sup> . فالعبد يخشى العدم لذلك يتعمد في إقصاء حرته ومعالم إنسانيته ، وهو يعني أن له وعيا بوجوده في الكون ووعي بزوال العالم الإنساني ووعي لذاته<sup>5</sup> .

<sup>1</sup> المرجع نفسه - ص 163

\* - لقد تم استعمال كتاب فينومينولوجيا الفكر بالعربية وكتاب ( فينومينولوجيا الروح ) بالفرنسية ، لإزالة بعض الغموض الذي صادفناه في النسختين العربية أو الفرنسية .

<sup>2</sup> - شاتلي فونوسوا - الحداثة في الفلسفة - ترجمة : محمد علي مقلد - مجلة العرب والفكر العالمي - العدد 06 - مركز الإنماء القومي - 1982

<sup>3</sup> - Hegel - la Phénoménologie de l'Esprit - op.cit- P158.

<sup>4</sup> - Ibid - P158.

<sup>5</sup> - Ibid - P158.

إن الصراع الجدلي بين السيد والعبد يظهر هذا الأخير كحلقة بين السيد والطبيعة من خلال عمل العبد الذي هو تحويل للطبيعة إلى الحالة النافعة التي ترضى السيد. وهنا تنطبع ذات العبد على منتجاته التي هي تحت تصرف السيد الذي يعتقد أنها وجدت له لكن سرعان ما يكتشف أنه أمام وعي آخر بالذات إنه وعي العبد الذي أنتجها .

ولذلك السيد في حقيقته هو عبد لأنه أسير لرغبته التي هي في حقيقتها مرهونة بما يقدمه العبد . إنها نظرة إلى الرغبة الذاتية بناء على إنتاجات الآخر الذي هو ذات أخرى .

إن العلاقة بين الذات والآخر تتمثل في بحث كل منهما عن ماهيته في الآخر . حيث لا تكتمل حقيقة الوعي الذاتي

إن معالم تشييد الذاتية لن تكتمل حسب هيغل رغم اكتمال الوعي بالذات في الفينومينولوجيا ، فالوعي اكتسب حرته في صورة الكل التي هي حصيلة صراع عبر التاريخ الذي يوجد بينه وبين الذات علاقة مماهاة .

لقد أسس هيغل معالم فلسفة عقلية خالصة دعائمها منطق الديالكتيك الهيجلي وروحها مطلق كلي لا تتأثر بالمشخص الموجود في الزمان وتوحي بأن كل موجود عقلي وكل ماهو عقلي موجود ، فقد حاول هيغل تناول مسألة الذات والآخر ضمن نظريته للحقيقة الموضوعية وتفسيره العقلي للكون لغرض الوصول إلى حقيقة شاملة كلية ذات الصلاحية المطلقة ، حيث أقام ذلك على الوعي بالذات الذي يبدأ رغبة لدى الإنسان في التعرف على أشياء وتملكها والانفتاح عليها بدافع الرغبة ، ثم تفتح تلك المعرفة على نفسها لتحطم الاستقلالية القائمة بين الذات والآخر وذلك من خلال ازدواجية الوعي الذي يؤدي إلى صراع الوعيين بالذات ، وصولاً إلى جدلية السيد والعبد ، حيث يحصل السيد كوعي بالذات على الاعتراف من العبد الذي هو وعي آخر بالذات ، ورغم جنوح هيغل إلى موضوعة الآخر بالقرب من وعي الذات حينما توصل إلى أن : الوعي بالذات هو انعكاس مشتق عن حضور العالم الحسي والعالم المدرك ، وأن الوعي بالذات تكون ماهيته العود إلى ذاته ابتداءً من المغايرة ، وبهذا يكون هيغل أول فيلسوف تجاوز الشعور السلبي تجاه الآخر ، وحطم جدار العزلة الإبتيمية بين الذات والآخر<sup>1</sup> .

بناء على ما سبق نجد أن طرح المسألة تميز بغلبة مفهوم الذات على مفهوم الآخر الذي بقي مغيباً في معظم الفلسفات السابقة ، حيث ارتبط فيها مفهوم الذات بمفهوم الأنا وهذا ما جعل الطرح

<sup>1</sup> - هيغل فريدريك - علم ظهور العقل - ترجمة : مصطفى صفوان - دار الطليعة ، بيروت - ط 2 - 1994 - ص 134 .

يقترّب في معظم مراحلها من الفلسفة المثالية الذاتية التي تؤكد على أولوية الذات الإنسانية على الآخر ، وهذا ما يجعل صفات الخلق والإبداع ( في العلم والفن ) والحرية حكرا على الذات وحدها وقد برزت الذاتية بشكل واضح تحديدا مع السوفسطائية في الفلسفة اليونانية ورغم اهتمام اليونان بالذات إلا أن مفهوم الآخر بقي مغيبا عندهم ، ووصولاً إلى الفلسفة الحديثة مع نماذج من فلسفات الكوجيتو ( خاصة ديكارت وكانط ) التي أسست مبدئياً لفلسفة الذات اعتقاداً منها أنها أدركت المتناهي وأدركت الذاتية في شكل المفهوم على أنه الحقيقة المطلقة ، ساعية لتحقيق مشروع الفلسفة الحديثة وجعلت الذات سيدة الطبيعة ومركزاً للعالم ، وصولاً إلى هيغل الذي يعتبر الذات المفكرة عقل متأثر بالتناهي ويقيم العلاقة بين الذات والآخر على أساس الصراع بين الوعيين لافتكاك الاعتراف ، لذلك تتسم الفلسفة الحديثة ببعدها عن الوقوف على جوهر مسألة العلاقة بين الذات والآخر .

## الفصل الثالث

### الذات والآخر في إيتيكا التواصل

- 1- المبحث الأول : الجذور الفكرية لفلسفة هابرماس وأثرها .
- 2- المبحث الثاني : الذات والآخر بين المنفعة والحقيقة
- 3- المبحث الثالث: الذات والآخر في نظرية الفعل التواصل
- 4- المبحث الرابع : هابرماس وحواره مع فلاسفة الحداثة  
وما بعد الحداثة

## مقدمة

"... لا نستطيع دون فلسفة أن نشكل ونضمن  
هوية ما على أرضية هشة مثل أرضية العقل..."<sup>1</sup>

هي الفكرة التي ينطلق منها الألماني يورغن هابرماس ، وما دام السؤال الفلسفي يتوجه دوماً إلى مساءلة الراهن من خلال تجربتين أساسيتين مرتبطتين بالوضع الإنساني ، تجربة الوجود في العالم تأويلاً لرموزه وفهماً لأحداثه وتجربة العلاقة مع الآخر اعترافاً لغيريته واحتراماً لغيريته ، ولذلك يعد حضور التواصل ضرورياً من أجل التوصل إلى فهم العلاقة المعقدة بين ماهو فينومينولوجي ( فهم العالم ) وما هو إيتيقي ( الإحساس بالآخر ) ، وهذا ما يمثل مبحثاً مهماً في التفكير الفلسفي المعاصر ، كونه يتناول السؤال عن الآخر ومكانته ، هذا السؤال الذي بقي غامراً مع الفلسفات السابقة ويكاد ينمحي في واقع المسرح الكوني ، حتى الفلسفة المعاصرة في طبعها الإستمولوجية تتسم باللاتواصل والقطيعة والانكسارات المعرفية التي امتدت إلى الوجود الإنساني .

وهنا يظهر التواصل كضرورة في عصر يتسم باللاتواصل والتزوع نحو التشظي *Dissémination* بمختلف أوجهه وصوره التي تتباين وتختلف لكنها تشترك في كونها تنتج حالة واحدة عنوانها الاغتراب الإنساني ، الذي يكون بفعل العلاقة المشوهة بين الذات والآخر .

ولكن كيف يتم التواصل ؟ ما معانيه ودلالاته ؟ ما آلياته ؟ كيف يرقى التواصل إلى درجة الفعل ؟ وما المقاييس التي تجعل العملية التواصلية إنسانية ؟ ، كيف يتم التواصل بين الذات والآخر ؟ هذه الانشغالات الرئيسة التي شكلت الهاجس المركزي لهابرماس الذي يتجه نحو إرساء دعائم عقلانية تواصلية قائمة على النقد ، وبهذا يكون وفيما للخط الفلسفي النبيل القائم على مواجهة كل أشكال الاحتواء "... يجب إقامة تعارض بين قوة التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للموضوعاتية أي مقاومة كل استقلالية إيديولوجية وهمية..."<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر ، اللاذقية ، سوريا - ط1 - 2002 - ص 229 .

<sup>2</sup> - المصدر والمكان نفسه .

يعتبر الإنسان حسب هايرماس كائن تواصلية يتجاوز حدود الاتصال بفضل خاصية الوعي والإرادة والتعقل هذه الخصائص التي تحاول آليات التقنية القضاء عليها ومحوها من الوجود ، ولذلك نجد يهتم بالعقل وذلك ما يتجسد في نقده للعقل الآداتي وتمييزه عن العقل التواصلية الذي يشكل ميزة الإنسان وجوهريه ، ويمتد هذا النقد إلى التقنية الجارفة التي حاولت تشيئ الإنسان ومحو إنسانيته ، يفصل هايرماس فصلا صارما بين العقلانية الآداتية والعقلانية التواصلية ويعتبر التواصل تغلغلا عبر الذاكرة وعبر التاريخ بما يفيد في بلوغ الآفاق الأبعد للثقافة والمجتمع ، في المسعى التواصلية نجد هايرماس يحرص على ربط جسور التواصل بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي والعالم الاجتماعي وذلك بإيجاد ميكانيزمات تعاون بين المعرفة والمصلحة ، حيث تربط المعارف البشرية الثلاث ارتباطا وثيقا بمصالحها

وتتوجه الفاعلية النقدية عند هايرماس نحو كل ما هو تقليدي ، موضوعاتي ، وثوقي (مثل الماركسية) وهذا لغرض استرجاع الحلقة التواصلية الأصيلة التي كانت موجودة بين : الفكر والوجود / العمل والنظر ، الوسيلة والغاية ، المعرفة والمصلحة ،... الذات والآخر ، إنها ثورة ضد مرحلة الهويات الخصوصية .

يؤمن هايرماس في مسعاه بأن التواصل بين الذات والآخر ليس علاقة بشرية فقط بل هو علاقة اجتماعية عامة وهذا ما يجعله يتجاوز البديهية والحاجة الطبيعية إلى مرتبة الضرورة الاجتماعية والإلزام الثقافي ، حيث تنخرط فيه كل ذات قادرة على الكلام والفعل ، وهذا ما يجعل الإنية تتحقق على مرآة الغيرية ، ولذلك بني هايرماس أسس نظرية الفعل التواصلية التي تعد حلا لاستكمال مشروع الحدائة الناقص وإنقاذ الإنسانية وإعادة تكوين ثقافتها على نحو نقدي تواصلية يهتم بالمعيش واليومي بما هو إشكال ، وقد عبر عن ذلك بقوله " ... يستطيع النوع البشري أن يعيد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المعترف بها للتفهم الكلي ضد كل ما هو فعلي ... إن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وجماعة مضافة عليها المثالية ليس مترسحا في المحاجة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكانطية عن حقيقة العقل ... " <sup>1</sup> .

تعد الرغبة في التواصل فعلا يتأسس أولا على الفهم والإحساس بالآخر في إطار تصوري موضوعي للعلاقات البشرية يذهب بعيدا في عملية كشف عن ما تحويه هذه العلاقات من معنى ونمط حياة بالمعنى الكوني .

<sup>1</sup> - هايرماس يورغن - المعرفة والمصلحة - ترجمة : حسن صقر - منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا - 2001 - ص 395 .  
- يمكن كذلك العودة إلى الهامش رقم 27 في الصفحة 361 من المصدر السابق .

من هذا المنطلق كان خطاب هايرماس إلى جانب زميله كارل أوتو آبل يستهدف براديجم تواصلية يتسامى عن براديجم التعاقد الاجتماعي الكلاسيكي ، ويستهدف التوافق الذي يبلوره التراضي العقلائي بواسطة سلطة الحجاج التداولي بين الجميع ، واعتمادا على اللغة التي يوليها هايرماس أهمية بالغة مستثمرا الفكرة الهيدجرية حول اللغة : "...إننا لا نسكن لأننا بنينا ، بل نبنى كي نسكن لأننا نحن الإسكان ، وكي نعرف معنى فعل الإسكان ، علينا أن ننصت إلى من جديد خطاب اللغة..."<sup>1</sup>

لقد تجاوز هايرماس هذه الرؤى إلى محاولة تشكيل خطاب إيتيقي عقلائي تواصلية أولى فيه اهتماما بالغا لمسألة العلاقة مع الآخر وهذا ما سوف نتناوله في الفصل الثالث من هذا البحث .

فكيف ينظر هايرماس لمسألة العلاقة مع الآخر ؟ وما موقع الآخر في إيتيقا التواصل ؟



## المبحث الأول

الجدور الفكرية لفلسفة هابرماس وأثرها .

## تمهيد

لا يمكن الوقوف على فلسفة هابرماس دون الرجوع إلى جذورها الفكرية ، فقد نخلت فلسفته النقدية من مشارب متعددة تعكس إنفتاحه على فلسفات عديدة ، فقد كان يناقش النصوص الفلسفية ويجاور مقوماتها النظرية ويتجادل مع أبعادها وخلفياتها التاريخية والإيديولوجية ، كما كان متتبعا لتفاصيل التحولات الراهنة على المشهد الإنساني خاصة الألمانية منها ، وهذا ما جعله ينخرط وجوديا ونظريا في تفكير تأملي حول الحداثة التي يعتبرها مشروعا لم يكتمل بعد ، مستفيدا من معانيها التي تمثلت في الإرث : الكانطي ، الهيغلي ، والفيبري ، والماركسي إضافة إلى فلسفة الألماني مارتن هيدجر في قراءته للفكر النيثشوي، مخضعا هذه الاجتهادات للمساءلة النقدية ، كما استفاد من الإرث الفرانكفورتية مثلا في مدرسة فرانكفورت التي يعتبر امتدادا لها وممثلا للجيل الثاني من فلاسفتها .

وفي مسعاه النقدي يمضي هابرماس محصيا لمقومات الإرث النقدي محاورا كل الرؤى والطروحات مهما تنوعت مناحيها وخلفياتها ، فقد انصب اهتمام هابرماس على مساءلة أفكار هوركهائمر *Max Horkheimer (1895-1973)* وماركسيته الحرة النقدية واهتم بوجه خاص بكتابه " جدل العقل *dialectique de la raison* " الذي يعتبر من أهم المرجعيات الفرانكفورتية<sup>1</sup> أدورنو *Théodore Adorno (1903-1969)* في شيوعيته الستالينية الوثوقية ، ماركيز *Herbert Marcuse (1898-1979)* الذي حاول تحديث المدرسة بمزاوجته بين التحليلية المعاصرة لعلم الاجتماع بكل أنظمتها المتطورة والتحليل النفسي كمنظور تكميلي في بناء الرؤية النقدية وجانبها التحليلي الاجتماعي<sup>2</sup> ... من خلال المحاور الرئيسة التي شكلت مدار فلسفتهم النقدية ك: المادية التاريخية ، والماركسية في منظورهم وأساسها الفلسفي إلى قضايا الاجتماع الإنساني ، وحتى مسائل اقتصادية والإقتصاد السياسي ، كما اهتم هابرماس بالأبحاث اللغوية والألسنية المعاصرة مثل اهتمامه بفكرة تشومسكي *Noam Chomsky (1928-)* عن اللغة كمجموع تنظيمي يتجاوز الانعكاسات البسيطة إلى الارتباط العميق بفعل الممارسة داخل الواقع المعيش<sup>3</sup> إضافة إلى اهتمامه بالأبحاث الاجتماعية على غرار بارسونز *telcotte Parsons (1902-1979)* وجورج هربرت ميد *Herbert Mead*.

1 - حسن محمد حسن - النظرية النقدية عند هربرت ماركيز - دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - ط 1 - 1993 - ص 100 .

2 - طاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهائمر إلى أدورنو - مركز الإنماء القومي ، لبنان - ط 1 - ص 54 .

3 - المرجع نفسه - ص 80 .

نجد إذن أن المكونات الفكرية لهايرماس تتسم بالثراء وتشعب الاختصاصات وهذا ما يحيلنا إلى التساؤل عن مسألة الذات الآخر وكيفية التواصل بينهما .

هل استقى هايرماس نظريته لإيتيقا الآخر من مكوناته الفكرية ؟

أم هو مفهوم أصيل نحتته هايرماس ؟

## 1/- كانط :

نجد الفكر الكانطي حاضرا في مدرسة فرانكفورت التي لم تنغلق في مذهبية فكرية ضيقة بل نشأت في شكل مؤسسة أكاديمية علمية ، وقد أكد هذا في تناوله لسؤال ما هو التنوير ؟ : حيث اعتبر النقد محكمة تشريعية يخضع لها كل شيء<sup>1</sup> ، وقد حضيت فلسفة كانط بمكانة متميزة لدى فلاسفة النظرية النقدية من هوركهائمر إلى هايرماس ، حيث شكلت معطى حاسما في بناءها كونها تمثل التراث النقدي لفكر نقدي جديد ، وهذا لا يمثل إرثا يضع النظرية النقدية في دائرة التلقي والمحاكاة بقدر ما يجسد النظرة النقدية لهذا الإرث النقدي وذلك ما تعكسه الحوارات ومحاولات التجاوز التي تتضح من خلال حلقات الفلسفة التي حاولت تجاوز البعد الذاتي والتي كانت بداياتها مع هوركهائمر الذي يميز بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية التي تلتزم بمصلحة عملية كان كانط رائدا في تحكيمها على نقد العقل ، فقد سعى كانط إلى الإطاحة بكل ما هو ميتافيزيقي وذلك ما يعترف به هايرماس : " .. كانط هو أول من أحدث القطيعة مع الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم ليسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة في ذلك الحين ما لا يمكن إعطاؤه مفهوما وما ليس بكائن وعلى ما هو بتصميم حادث وزائل .."<sup>2</sup>

لقد فكر كانط في القرن 18 في الأخلاق ذات الصلاحية الكلية التي تتجاوز فكرة النسبية والجهوية وفي الوقت الذي رفض فيه البعض وجود عقل عملي<sup>3\*</sup> ، فقد رفض هايرماس وزميله كارل أوتو آبل ترك مجال الفعل الإنساني للنسبية والحسابات الفردية المبنية على اللامعقولية ، وهو ما يعني القول بأخلاق كلية مبنية على أسس عقلية ومبادئ مقنعة ذات صبغة عالمية ، إن ما خلفته الأخلاق التقليدية والقيم العملية المنبثقة عن الأديان المهزوزة بفعل اللائكية الراهنة التي تجاوزت الثورة التقنية بداية من القرن العشرين خلق خلطا في مفهوم المعقولية بين ما يعود إلى العقل النظري العلمي ، وما يعود إلى العقل

<sup>1</sup> - مغيث أنور - النظرية النقدية وأسسها المعرفية عند هايرماس - ضمن مجلة إبداع - القاهرة ، مصر - ع 5 ، ماي 1998 - ص 82 .

<sup>2</sup> - هايرماس بورغن - سهم في قلب الزمن الحاضر - ترجمة : أحمد بلعباس - مقال ضمن مجلة فكر ونقد - ع 3 - نوفمبر 1997 - ص 132 .

<sup>3\*</sup> في إشارة إلى ماكس فيبر الذي مثل التصور القراري *disisionnistes* الذي تبني المبدأ الهيومومي (نسبة إلى دافيد هيوم) الذي لا يعترف إلا بوجود عقل نظري معرني ويرفض وجود عقل عملي بالمعنى الكانطي .

العملي الأخلاقي ، وهو ما يحتم العودة إلى المرجعية الكانطية التي ترسم الحدود وتحدد مهام كل من العقل العملي والعقل العلمي .

يحتفظ هابرماس بالتمييز بين العقل النظري والعقل العملي لكنه يبحث من جديد في التصور الكانطي محاولا تحديد العلاقات الممكنة بين المعرفة والفعل ( الحق والواجب ) الإقتناع الذاتي والمسؤولية الإجتماعية والإنسانية .

وتعتبر النقدية الكانطية فلسفة نسقية كاملة ومرجعا هاما لفهم العقل ووظائفه وقدراته وحدوده فقد أفرز التساؤل الكانطي تمييزا بين وظيفة نظرية معرفية و وظيفة عملية أخلاقية مشيرا إلى أن نشاط العقل عند الأفراد معرض للذاتية وهي مفارقة وجب على العقل أن يخرج منها بإعتباره مبدأ الموضوعية والكلية على المستوى النظري والعملي ، ورغم هذا فإنه يسقط في الوهم والخطأ إذا بقي منفردا مكتفيا بمجهوده الذاتي ومنغلقا على قدراته الفردية ، فالعقل عند كانط لا ينكفي على ذاته إنه يحتاج تضافر الجهود الفكرية للعقول الأخرى ( الأخر ) أي لأفراد الإنسانية ، هذا التكامل الذي يمكنه من تحقيق الكلية / الموضوعية .

إن هذا المسعى يتطلب وقتا طويلا حتى يتحقق ويكتمل ، فالعقل الموضوعي / الكلي بقي تصورا كانطيا مثاليا لأن كانط لم ينزل بهذه الفكرة التصورية إلى مستوى الفعل ، حيث لم يحدد ما يجب على الإنسانية فعله لإنجاح هذا المسعى ، ففي العقل العملي نقرأ أمرا قطعيا أساسيا : " .. راع في فعلك أن يكون مطابقا لمسلمة تصلح في الوقت نفسه لأن تكون قانونا عاما ، وكل مسلمة ليست كفئا لذلك فهي منافية للأخلاق ... " <sup>1</sup> ، إنه مبدأ التعميم الكلي الذي يحتاج إلى تأسيس عملي ، وهو ما جعل المعايير الكلية والمواقف الموضوعية غائبة عن الواقع ، فصورة الممارسة العملية توضح عجز القيم التقليدية مما يستدعي طرحا جديدا على مستوى المبادئ والأوامر والمعايير التي يجب أن تتواءم مع ثقافة الراهن ، فالواقع يستدعي حضور عقل يناقش ويحاور ، إنه العقل التواصلية الذي سعى هابرماس إلى تحقيقه وهذا لا ينفي الاتصال مع العقلانية الكانطية في إيمانها بوجود عقل عملي ، يراه هابرماس عقلا عمليا منفتحا يتنافى مع الانغلاق والأنا وحدية ( *solipsisme* ) حيث يبقى العقل الإنساني ذلك الذي لم يكتمل في النوع والتاريخ بل هو حسب ذلك الذي تهيء له الشروط الأخلاقية التي تمكنه من تحقيق جوهره .

إنها أخلاقيات النقاش <sup>2\*</sup> التي تضمن كلية وموضوعية القرارات ونزاهتها ، وتبعدنا عن الحرب والظلم والاستبداد في كل مستويات الحياة الإنسانية ، فرهان الكلية ليس مثالا عقليا كانطيا فحسب بل هو

<sup>1</sup> - كانط إيمانويل - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة عبد الغفار مكاوي - الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة - 1960 - ص 28 .

<sup>2\*</sup> - يفيد النقاش معنى التبرير والتعليل والحجاج .

ضرورة حياتية غير محصورة في الفتوية والقطرية ، فهي تخص مصير الإنسان وحياته ، إن المسألة في نظر هابرماس هي كيفية الانتقال من المنهجية الترنسندتالية لشروط النقاش الناجح إلى الاتفاق الفعلي حول قيمة أو قانون أمر للتطبيق ضرورة في ظروف إشكالية محددة ، حيث هناك تقاطع بين النقاش المثالي والنقاش في الواقع / بين إيجاد الحلول والاتفاق عليها واحترام تطبيق هذه الحلول في الفعل وفي الواقع / بين التنظير والممارسة العملية ، كل هذه النقاط وأخرى تستدعي البحث عن أخلاق ما بعد كانطية جديدة إلى جانب القاعدة العقلانية والطابع الصوري الكلي الذي تتسم به أخلاقية التواصل والنقاش ، رغم أن كانط حرر مفهوم الأخلاق من معطيات التجربة الواقعية وقدم تصورا خالصا قلبيا مثاليا صارما إلى حد يدعو إلى التساؤل عن قدرة الإنسان على احترام الأمر القطعي بكل شروطه العقلية الصارمة إلا أن الصورية الكانطية وقعت في التناقض<sup>1</sup> ، تبرز تساؤلات أخرى حول قدرة الذات على طرح تساؤلات أخرى حول قدرة الذات على طرح جميع الأسئلة ذات البعد الأخلاقي بما فيها المسائل التي تتجاوز شخصه وحدود العلاقات القريبة في الزمان والمكان\*\* .

إن تحقيق التواصل البناء وتأسيس فكرة أخلاقيات النقاش هي السبيل الذي رآه هابرماس و آبل لتجديد قدرات العقل العملي بعد كانط في ما بعد كانط ، وتمثل أخلاقيات النقاش تقدما بالنظر إلى الأخلاق في المعنى الكانطي وذلك لأنها اهتمت بتأثير العلم والتكنولوجيا / التقنية على حياة الإنسان بجميع مستوياتها واحتسبت المسؤوليات المرتبطة بنتائج الاختيار والأفعال المختلفة وهذه هي النقطة التي توضح تجاوز القصور الكانطي للأخلاق كونها تقوم على الاستقلال التام للعقل العملي عن تأثيرات وتوجيهات العقل النظري والقائم على احترام القانون الأخلاقي قبل الاهتمام بالبحث عن النتائج .

لقد أدخل كانط - حسب هابرماس - نمطا جديدا للتأسيس في الفلسفة ، لما رأى أن الفلسفة يجب أن تهتم بالثورة الفيزيائية كونها تشكل إرهابا إبداعية للقدرات الإنسانية\*\*\* .

لكن يؤخذ على كانط تحيزه الفلسفي وهذا ما توضحه ملامح تقليد الفلسفة دور الحاكم الأول حيث يرى هابرماس في هذا حصرا للعلم والأخلاق والفن تحت سلطة الفلسفة في حين ما كان ينبغي هو تقليد هذه المهمة للثقافة في مجملها<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - م روزنتال وب يودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ط 4 - 1981 - ص 388 .

\* - يكمن التناقض عند كانط في جمعه بين الحرية والقانون يمكن العودة إلى المرجع السابق ص 388 وما بعدها .

\*\* - هذه التساؤلات وأخرى كانت نقطة الإنطلاق التي جعلت كارل أوتو آبل يربط بين المسؤولية وفكرة أخلاقيات النقاش لتجاوز كل نقائص الأخلاق الكانطية الخاصة بإقتناع الفرد .

\*\*\* - وهذا ما دفع كانط إلى محاولة تأسيس نظرية ترنسندتالية للمعرفة وبناء ميتافيزيقا تحاكي النموذج الفيزيائي .

<sup>2</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدأة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - أفريقيا الشرق - ط 01 - 1991 - ص 56

إن تحلي كانط عن العقلانية الجوهرية التي تعود إلى التأويلات الميتافيزيقية والثيولوجية للعالم ، وثقته في العقلانية العملية الإجرائية التي تعطي دعائم الصلاحية لتصوراتنا تشكل العناصر النظرية للحدثة .

## 2- هيجل :

إذا كانت فلسفة كانط النقدية توليف لقمم معارف عصرها التي اتسمت فيما بعد بالثبات والتحديد والتعالي لتنتهي إلى إعتبار المعرفة الإنسانية تقوم على قضايا لا يؤدي نفيها إلى التناقض ولا تحتاج إلى إثبات تجريبي أو إجرائي ، فإن الفلسفة الهيكلية تستبدل التعددية العقلانية\* ، مطورة الفلسفة النقدية الكانطية للوصول إلى المنهج الديالكتيكي الذي يجعل من الروح الفكرية هوية الوجود ، وتجعل من الفلسفة الهيكلية فلسفة الهوية ، وفلسفة التماثل رغم تناقضها فلسفة للذات\*\* .

يرتبط إسم هيجل بالأصول الفلسفية للحدثة باعتبار هذه الأخيرة أرست دعائم الوعي الفلسفي بذاتها منذ اللحظة الهيكلية التي جسدت معالم اضطلاع الحدثة بوظيفة إيجاد التوازن والبحث عن المشروعية انطلاقاً من ذاتها كمرجعية رئيسة كل هذا يتبلور في فكرة هيجل القائلة بمحاجتنا إلى الفلسفة لذلك يعتبر أول فيلسوف وعى الروابط العميقة للأحداث التاريخية الهامة\*\*\* التي شكلت جوهر العصور الحديثة ، حيث وقف على حقيقة الدلالات الفلسفية المشتركة بين هذه الأحداث المتناثرة وهذا رغم رؤية البعض أن ديكارت يمثل أب الحدثة\*\*\*\* .

ويعتبر هيجل بالنسبة لهايرماس الفيلسوف الأول الذي طور مفهوم الحدثة ، فالمبدأ الأساس للحدثة هو مبدأ الذاتية الذي تجسد في الدولة والعلم والأخلاق حيث يجد تعبيره المجرد في الفلسفة التي يتجلى فيها كذاتية مجردة ، وذلك ما نجده في الكوجيتو الديكارتي كوعي ذاتي مطلق مثلما هو الحال عند كانط ، ويؤكد هايرماس أن هيجل يبحث عن حدثة تفتح على المستقبل وتبحث عن الجدة ولا يمكن استخلاص مكانتها إلا من ذاتها وهذا ما يجسده هيجل في مبدأ الذاتية ويشير إليه هايرماس بقوله " .. هيجل لم يكن الفيلسوف الأول الذي ينتمي للحدثة ولكنه الأول الذي باتت الحدثة لديه قضية أساسية ، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تأليف الحدثة ، ووعي العصر ،

\* - ويقصد بما الافتراضات الكانطية ( العقل الخالص ، العقل العملي ، العقل الجمالي ) .

\*\* - مصطلح الذات عند هيجل لا يقتصر على الذات الإنسانية بل يعني كل موضوع يسوده الاتساق والانسجام والتماثل .

\*\*\* - يقصد بما الأحداث التاريخية التي شكلت ديناميكية الحدثة الغربية ك : - اكتشاف العالم الجديد مع كريستوف كولومب 1429 ، سقوط بيزنطة 1453 ، الثورة

الكوبرنيكية 1526 ، النهضة الفنية وأطروحات مارتن لوتر كنج 1512 ، ظهور كتاب مقال الطريقة لرنيه ديكارت 1637 .

\*\*\*\* - وهي نقطة خلاف بين الفرنسيين الذين رأوا أن ديكارت هو أول من استشعر أهمية الذات الفردية والوعي الفردي من خلال الكوجيتو ، والألمان الذين يجدون هيجل وقبله كانط مثل : هيدجر وهسرل الذين اجتهدوا في التقليل من الأهمية الفلسفية لديكارت .

والعقلانية " <sup>1</sup> كما أنه " .. بمقدار ما استيقظت الحداثة على الوعي بالذات ، بدأت تظهر الحاجة إلى العثور في - ذاتها - على الضمانات الخاصة ، وهي مسألة أولها هيغل باعتبارها مصدر الحاجة إلى الفلسفة " <sup>2</sup> إلا أن هيغل - حسب هابرماس - يرى أن جوهر الحداثة يتركز في فلسفة كانط ويعبر عن نفسه من خلالها <sup>3</sup> .

فقد استشعر هيغل ما هو جديد وكلي وسلك نهجاً مطلقاً يقوم على وحدة الرؤية معتبراً انفصال الروح زمن ميلاد تحول إلى عصر جديد ، حيث انفصل الروح عن عالم وجوده المزعوم .... كل هذا ينبئ بمستجدات من شأنها بناء عالم جديد <sup>4</sup> ، ومن هنا يعتبر هيغل أن الموضوع الرئيس للفلسفة هو ما تولده الحداثة من اضطرابات فكرية وروحية التي تشكل الحاجة إلى التفلسف وهذه الحالة يربطها هيغل بالماهية الفلسفية للحداثة التي هي تعبير عن حرية الذات الإنسانية ، ويستمد هذا العصر أهميته من الاعتراف بحرية الذات وملكية الفكر وهو ما يعني عند هيغل اقتران مفهوم الذاتية بالحرية والتفكير <sup>5</sup> ، هذا المبدأ الذي سعى هابرماس إلى تفكيك عناصره ( مبدأ الذاتية ) الذي يحتوي النزعة الفردية والحق في النقد واستقلالية الفعل البشري .

لقد تجسد التأثير الهيجلي على هابرماس في قراءتين : قراءة هابرماس لهيغل ، وقراءته لهيغل عبر مؤلفات مدرسة فرانكفورت وخاصة كتب ماركيز : ( العقل والثورة ، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية ) حيث يعد ماركيز من أهم فلاسفة القرن العشرين الذين استوعبوا الهيجلية وكشفوا عن روابطها وإشكالاتها الحقيقية وعن الجوهر النقدي فيها <sup>6</sup> وتشكل فكرة السلب وديناميكية الحراك الجدلي الهيجلي ومساره المنهجي بشكل عام تأثيراً واضحاً على الفكر النقدي لمفكري المدرسة بشكل عام وهذا ما شكل اهتمام هابرماس الذي أعاد قراءة الفكر الجدلي كما تناوله فلاسفة المدرسة لكن وفق آليات نقدية جديدة جسدت معالم النقد الإبداعي .

ويتضح هذا من خلال المؤاخذات التي تضمنتها فكرة البعد التاريخي للأفق الفكري السياسي في الفكر الهيجلي التي يراها هابرماس تتسم بالمحدودية وضيق الأفق ، ورغم هذا النقد إلا أنه يتقارب معه بخصوص السياق التاريخي الموازي للثورة الفرنسية وهذا يبين ملامح التأثير الهيجلي التي تتضح معالمها أكثر تفكير

<sup>1</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحداثة - ترجمة فاطمة الجيوشي - منشورات وزارة الثقافة ، دمشق سوريا - 1995 - ص 12/10 .

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen : le discours philosophique de la modernité - traduit par cristian b et Renér Rochildz - Ed : Gallimard -1988- p 19

<sup>3</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحداثة - مصدر سابق - ص 13 .

<sup>4</sup> - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في فلسفة هيغل - مرجع سابق - ص 140 .

<sup>5</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحداثة - مصدر سابق - ص 12 .

<sup>6</sup> - الطاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس - مركز الإنماء القومي - بيروت - دت - ص 92 .

هابرماس من خلال التقارب في النظرة التحليلية للمجتمع البورجوازي<sup>1</sup> القائم على نسق حتمي لمشكلات الراهن ، التي تعتبر مشكلة تشكيل هوية جماعية وعقلانية عامة إحداها .

أما القراءة النقدية لفلسفة هيغل - كما تناولها المفكرون - كانت تميزا لما هو فلسفي عما هو سياسي فقد كان الفكر الهيجلي معكوسا بشكل أو بآخر في كتابات كل الفلاسفة الذين كرس لهم هابرماس كتابه : (جوانب فلسفية وسياسية) ، حيث تعد هذه الصور الجانبية الفلسفية في الوقت ذاته صورا سياسية<sup>2</sup> .

لذلك فجوهر السوسيوولوجيا النقدية لقراء هيغل تسيطر عليها اعتبارات سياسية وتاريخية مادية أكثر منها فلسفية ، في حين يتجه المسعى الهابرماسي أساسا إلى إرساء دعائم أنثروبولوجيا اجتماعية تشكل أرضية مشتركة بين ما هو نظري مجرد وما هو عملي إجرائي ، وهذا هو المسعى الحقيقي الذي يمكن الفلسفة من القيام بدورها في نقد العناصر الفلسفية الخاصة - الموجودة في هذه النظريات المختفية وراء قناع فلسفي - والتي انبثقت أصلا من الفلسفة ، وقد تجسد هذا المسعى عمليا في الممارسة المنهجية التطبيقية التي انكبت على تفكيك النظريات المهمة بالتاريخ النظري في إطار ما يعرف عند هابرماس بـ الممارسة المنهجية للتاريخ النظري ذي النزعة الموجهة نحو السستمة والتنظيم<sup>3</sup> ، والهدف هو بناء نسق نظري جديد يقوم على الاتفاق الذاتي بين بنيته الفوقية وهياكله الداخلية ، وهذا من أجل إعادة هيكلة الأطروحات السابقة .

### 3/- في مواجهة الماركسية الكلاسيكية :

لقد سعى هابرماس إلى فهم عميق للفكر الماركسي متجاوزا كل الشوائب الإيديولوجية العقيدية إلى المناحي المنهجية النقدية ، حيث رأى أن الماركسية هي فكر يحتوي على قدرة نقدية هائلة لكل ما هو عام وشامل ، وطرح في الوقت نفسه مشروع إعادة توجيه الماركسية<sup>4</sup> ، فقد حاول التمكين للماركسية بتكوين نمط من الرؤية الموضوعية للتاريخ ، تبقى من خلاله الماركسية طاقة نقد مستمرة ، ويرى هابرماس أن مدرسة فرانكفورت نشأت على أسس ماركسية وذلك ما عبر عنه : " .. الماركسية ليست إلا جزءا من فكر التنوير، وهو الفكر العقلاني الذي يرى أن المجتمع جزء من العالم الطبيعي.. " <sup>5</sup>

1 - المرجع نفسه ص 93 .

2 - المرجع نفسه ص 93 .

3 - الطاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس - مركز الإنماء القومي - بيروت - دت - ص 93 .

4 - المرجع نفسه ص 95

5 - هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا - ط1 - 2002 - ص 5 .



فقد كان المشروع التنويري الماركسي ظاهراً في مدرسة فرانكفورت بشكل عام وذلك ما عبرت عنه محاولات كل من أدورنو في علم الجمال الذي انكب على إعادة إنتاج المفاهيم الماركسية وإريك فروم الذي زواج بين الفرويدية والماركسية<sup>1</sup> وقد أظهر هابرماس تأثير الماركسية من خلال العلاقة بين التقنية والخطاب السياسي الثقافي<sup>2</sup> التي تعبر عن العلاقة بين الماركسية وعلم الاجتماع الإمبريقي والتحليل النفسي ، وقد كانت الماركسية نظرية للأحزاب ، وهي عند هابرماس تمثل تلك النظرية التي تدعوا إلى التفكير والتحليل في إتجاهين :

**الأول نظري :** يحلل الشروط الموضوعية الخاصة بنشوتها داخل التاريخ في الإتجاه ( تجريبي ، إجتماعي ، واقعي ) ، **والثاني واقعي :** يتمثل في قدرتها على التجسيد العملي للبعد النظري .

لقد حلت الماركسية محدثة تغييراً هاماً في مفهوم الهوية الذي تحول من هوية الوجود القائمة على الروح (بالمفهوم الهيغلي) إلى المادة التي يعتبرها ماركس هوية الوجود ، ورغم بقاء الديالكتيك في دائرة التماثل والإيجاب من خلال تجاهله للتعددية والاختلاف على خطى هيغل وذلك ما يظهر من خلال تبني المسلمات الهيغلية ك : ( فلسفة الذات والهوية كأساس ) والتقابل بين الذات والموضوع إلا أنها بقيت فلسفة وثوقية ، وبقيت الهيغلية هي السمة العامة لهذه الفلسفة وموروثها الكانطي \* القائم على التقابل بين الذات والموضوع والمنتج للذات المسيطرة ( العارفة / الفاعلة ) التي تتجاوز سيطرتها العالم الطبيعي إلى المجال الإنساني متخذة مبدأ الحرية هي معرفة الضرورة ( معرفة العالم والتحكم فيه )\*\* .

يعتبر ماركس في نظر هابرماس أول من هلل للعلم ورفع شعار التقدم والتمايز<sup>3</sup> ، حيث لم تبقى آليات السيطرة في حدود المجال الطبيعي ، بل امتدت إلى الحياة الاجتماعية وعقلنتها وتمجيد ماركس للتقنية نابع من ثقته فيها و إيمانه بأنها تشكل أداة للتحرر من براثن الأسطورة والوهم كونها تمثل التقدم الإيجابي للعقل .

وتستند الماركسية إلى أخلاق الطبقة العاملة التي تلغي الدولة الرأسمالية ، وهي أخلاق اشتراكية تجعل المصلحة العامة اهتمامها الرئيس وهذا ما يجعلها تختلف جذرياً عن أخلاق الرأسمالية كونها تستند إلى

1 - المصدر نفسه - ص 6 .

2 - المصدر نفسه - ص 10 .

\* - - ويقصد بذلك نظرية المعرفة الكانطية التي تقوم على التقابل الذي يحيل إلى فكرة نهاية المعرفة الإنسانية عند كانط وتبناها هيغل أيضاً حيث صارت الحتمية سمة أساسية للفلسفة فيما بعد وامتدت إلى الماركسية .

\*\* - حيث تقوم فلسفة الهوية على مبدأ السيطرة كما تحتم بالذات العارفة الفاعلة التي تحتم معرفة العالم والتحكم فيه وهي النقطة التي تشترك فيها المادية مع المثالية حيث يشكل إجتماعهما فلسفة الهوية .

3 - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية : هابرماس ومدرسة فرانكفورت - المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب - ط1-2005 - ص ص 108/109

مبادئ ( الأمانة ، الصدق ، النقاء الأخلاقي )<sup>1</sup> كلها قيم تعبر عن الأخلاق الشيوعية التي يرى فيها لينين (1870-1924)<sup>2</sup> تجسيد للمجتمع الإنساني وقضاء على الطبقة من خلال قوله: " ... نحن ننكر كل الأخلاق التي تنحي جانبا المجتمع الإنساني ... إنها محاولة تظليل وتشويش لعقول العمال والفلاحين من جانب الإقطاعيين الرأسماليين " وهذا ما يؤكد أهمية الأخلاق الشيوعية<sup>3</sup> التي تبني على قيم تشتق وتخضع كليا لمصالح النضال الطبقي للبروليتاريا<sup>4</sup>.

ويتبنى ماركس تفسيراً تاريخياً في مستوى اجتماعي ، فآلية التغيير التاريخي تمتد من علاقات الإنتاج القائمة في صورتها البورجوازية ، إلى صورة مثلى تقلب موازين القوى وتدفع عجلة التاريخ إلى التطور وتحكم المادة ( وسائل الإنتاج ) دوماً في تشكيل الصورة الإنسانية ، التي تتضح في مظهرها التراكمي وهنا يظهر الدور الإيجابي البناء للتقنية كونها حولت الإنسان من ذلك المستعبد الخائف من الطبيعة إلى ذلك المتبصر المتمكن من الوقوف على حقيقة ارتباطات علاقاتها وتسخير عطايها لصالحه

يبقى التحدي الممكن في نظر ماركس هو : تحويل الوضعية إلى صورتها الإيجابية بسيطرة البروليتاريا على وسائل الإنتاج والقضاء على البورجوازية وآلياتها الإستغلالية التي تركز الطبقة والهيمنة .

محاولات هابرماس تستهدف مراجعة نقدية للماركسية باعتبارها كم فكري يحوز قدرة نقدية لكل ما هو عام وشامل ، والتعبير الجديد الذي نحتة هابرماس في الفلسفة النقدية (الماركسية كنقد)<sup>5</sup> مؤشراً بين طبيعة الحركة النقدية التي تستهدف هابرماس من خلالها إعادة هيكلة الماركسية وجعلها أكثر تناسبا مع نظرية التواصل الاجتماعي<sup>6</sup> .

يرى هابرماس أن الماركسية تناولت مسألة التقنية في كونها أداة للتحرر متغافلة عن سلبياتها ، فبقدر ما تمثل التقنية تحريراً للإنسان من الطبيعة بقدر ما تعتبر كارثة لا عقلانية تهدد الطبيعة ، حيث يعتبر: " كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية تقدماً في نهب الأرض ، وكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب المواد الدائمة لهذه الخصوبة "<sup>7</sup> .

1 - أفانا سيف - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : حمدي عبد الجواد - دار الثقافة الحديثة ، القاهرة - ط1 - 1975 - ص 333 / 337 .

2 - ثوري روسي كان قائدا للحزب البلشفي والثورة البلشفية ، ناهض الإقطاعية ورفع شعار ( الأرض ، الخبز ، السلام )

3 - هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا - ط1 - 2002 - ص 5 .

4 - المرجع نفسه - ص 193 .

5 - أسون بول لوران - مدرسة فرانكفورت - ترجمة : سعاد حرب - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت - ط1 - 1990 - ص 100 .

6 - المرجع نفسه - ص 99/98 .

7 - المرجع نفسه - ص 109 نقلا عن: Marx, K - Œuvres , le capital , Voll, paris , la pléade . Gallimard .1965- p998 .

لقد أوضحت القراءة الهابرماسية لمفهوم التقنية الماركسي أن البنية الاجتماعية تتقاسمها مقولتنا العمل والتفاعل ، فقد اهتم ماركس بالعمل والإنتاج من منظور وسائله داخل ديناميكية الأدوات وهو ما جعله يغيب عنصر التفاعل ( الإندماج ) الإنساني وديناميكيته التواصلية التي تمثل أساس الهيكل الاجتماعي ، وهذا ما يجعل النظرة الماركسية تنسم بالسطحية وضيق الأفق كونها نظرت إلى العمل من زاوية إنتاجية مما جعل قيمته التواصلية الإنسانية غامرة في حين يبقى المفهوم الصحيح للعمل - حسب هابرماس - هو ذلك النشاط العقلائي الموجه لهدف وغاية ويقسمه إلى :

**فعل آداتي *Agir instrumental* :** يخضع هذا الفعل لقواعد تقانية *Technicité*

واختيار عقلائي *choix rationnel* : ويتبلور وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية<sup>1</sup> .

يطرح هابرماس نظرية خاصة في التطور الاجتماعي تعطي الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في عملية البناء المؤسساتية وذلك كبديل للأولوية التي أعطتها التاريخية للبناء التحتي الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي فللمعايير والعلاقات الاجتماعية منطقتها الخاص في التطور وهو مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي الذي تمر به المجتمعات ولذلك فإن العقلنة - حسب هابرماس - نوعان عقلنة تهتم بتوسيع نطاق الفعل الآداتي في مجالات الإنتاج المادي والتقني ، وعقلنة أخرى تهتم بتعميق التجربة الإنسانية عبر توسيع نطاق الفعل التواصلية في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية ، حيث يتم تجسيد الإنسانية و أنسنة النتائج العقلانية بتطوير الأنساق المعيارية للمجتمعات<sup>2</sup> .

كما يهمل هابرماس مقولة التفاعل الاجتماعي *Interaction* الذي يتجسد بفعل النشاط التواصلية الذي يتم بفعل جملة من الرموز والضوابط الإلزامية التي تمكن من قراءة واستجلاء ما تنتظره كل ذات من الذات الأخرى ، وتمثل اللغة مستودع هذه الرموز كونها تشكل ذلك النسق الذي يستوعب التجارب الإنسانية وينظمها<sup>3</sup> .

إن عدم مراعاة هذه المعادلة وتوازنها بين العمل والتفاعل نتج عنه طغيان التقنية على الإنسانية وإحالتها إلى الشبيئية والاعترا ب مخلقة وعيا إنسانيا مجروحا يقف على مشارف الزيف .

#### **4/- في مواجهة الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية :**

<sup>1</sup> - المرجع السابق - ص 109 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 110 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 109 .

يعتبر هيدجر منهاً أساسياً لفلاسفة ما بعد الحداثة فقد أشار إلى أن الحداثة نسيت أن تسأل عن الوجود وأكد منذ البداية على ضياع الإنسان الذي أصبح بلا مأوى وعن النزعة الإنسانية التي تمخضت عنها حروب الدمار<sup>1</sup> إنصب النقد الهيدجري للتقنية التي تمظهرت من حيث التعريف بمظهرين أنثروبولوجي بإعتبارها فعلاً إنسانياً وثيق الصلة بالجانب الحضاري ، وآداتي وسائلي كونها أداة تستثمر من أجل غاية محددة حيث يتكامل شقا التعريف في مخرج واحد هو خدمة الإنسان وتلبية مطالبه ، هذا التعريف الذي نجد له تبريراً أنثروبولوجياً يتمثل في اعتبار التقنية كتطبيق التجلي الأبرز للعلوم الطبيعية الحديثة الذي يظهر في مجال الممارسة العملية التي أثبتت واقعياً أنها نقطة تحول نوعي في المسار الإنساني بجميع تشكيلاته المادية والروحية ، ولعل ما يلاحظ هو وجود اتصال بين التبرير الأنثروبولوجي والطابع الواسلي<sup>2</sup> كون التقنية تبني على ثبات المبدأ منذ النشأة إنهما: "استغلال الإنسان للأشياء لتحقيق منافع"<sup>3</sup> .

يعتبر الحيد السمة البارزة للطابع الآداتي الذي يميز التقنية ، فتوجيه التقنية إلى غايات روحية يمثل المحطة التي تظهر فيها عدالة الإنسان الحقيقي في علاقته مع التقنية .

يصف هيدجر هذا التصور الأنثروبولوجي الآداتي بـ الوهمية ، إنه تصور تنعدم فيه الحرية ، كونه يبني على مسلمة التقنية كعلم تطبيقي وأداة خاضعة أو ستخضع لمراقبة الإنسان<sup>4</sup> .

إلا أن الواقع العملي يثبت شذوذ هذه المسلمة ومحدوديتها ، حيث لا يمكن اعتبار التقنية مجرد تطبيق للعلوم النظرية فقط ، فقد تلاشت مسلمة النظري سابق عن الإجمالي ، وفي ظل هذا التشابك العلمي الحديث بين ما هو (تجريبي - تقني - رياضي) ينبثق مفهوم العلم التقني<sup>5</sup> الذي لا فصل فيه بين ما هو نظري وما هو تجريبي .

إن التصور السائد بقدرة الإنسان على التحكم في التقنية هو تصور وهمي مؤدلج ، فقد عجز الإنسان - حسب هيدجر - على استكناه خبايا التقنية وسبر أغوارها ، لذلك بقي عاجزاً عن الوقوف على حقيقة ارتباطه بما يوجد ، فقد وجد الإنسان المعاصر في حالة من الضبابية والغموض اللذين نتجا بفعل

<sup>1</sup> - وهبة مراد - ما بعد الحداثة - مقال ضمن مجلة إبداع - الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة - ع 11 - 1992 - ص 41 .

<sup>2</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 98

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

<sup>4</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 99 .

<sup>5</sup> \* - وقد أثار هاينزبيرغ (Heisenberg) (1901 - 1976) إلى هذا حين تطرق للتشابك المزدوج بين العلم والتقنية

انصرافه عن التأويل واندهاشه أمام التقدم المثالي اللامسبوق الذي تظهر عمليا ( ماديا ) بعدما أصبحت النظرية الخالصة اليوم معادلة رياضية بامتياز وبالتالي باتت إجرائية وقابلة للتطبيق<sup>1</sup> .

فقد أصبح الإنسان مسيرا بفعل قوة كبتت إرادته في التغيير ، وامتد تأثيرها إلى كل الضوابط السياسية والأخلاقية ، ولا نجد لهذه الوضعية من عنوان سوى العبودية التقنية ، التي قلبت الموازين وحولت الإنسان من سيد إلى مسود خاضع " فالحقيقة تؤكد أن الإنسان أصبح خادما للقوة التي تسيطر على كل إنتاج تقني من جميع الجوانب " <sup>2</sup> تائه بين الغايات والوسائل بعدما انفلت منه مبدأ المعقولية الذي كان يعتبره معيار التكافؤ بينهما .

يعتبر هيدجر أن التقنية تجسيدا ميتافيزيقيا كونها نجحت في جعل الذات تلامس المعرفة وتعي هذه الحالة ، فقد تحول الحلم الميتافيزيقي إلى واقع ميتافيزيقي ، فالتقنية في جوهرها خروج عن المسار الإنساني ، فهي لم تحقق إلا مشروعا ميتافيزيقيا يكرس منطق العبودية وينمحي وفقه كل ما هو قيمي ، ويعتبر ظهور العلوم الوضعية<sup>3</sup> واحتكارها للحقيقة نقطة انعطاف هامة مكنت التقنية من التقدم ورغم أن هذا الوضع كان يتسم بالرغبة في تحرير الإنسان من الهيمنة الكهنوتية ، ورغم أن هذا فتح آفاقا واسعة أمام الإنسان لإستكناه الكون والوقوف على حقيقة الارتباطات بين ظواهره ، حيث أصبح للفعل الإنساني الدور الفاعل، هذا الفعل الذي يحوز صفتان أساسيتان هما المعرفة *Connaissance* والمصلحة *L'intérêt* ، وبينما توجد طاقة كامنة تسمى الإرادة ، التي تخرج إلى مجال الفعل الإنساني لتحقيق معادلة المعرفة في خدمة وتغيير عالم الأشياء والواقع الإنساني وامتد هذا التغيير حتى إلى الإنسان نفسه<sup>4\*\*</sup> ، ونجد هنا إرادتان: الإرادة الهادفة إلى تغيير الواقع وإرادتها .

وتترسخ ميتافيزيقية التقنية في الشعور بالعجز الذي يخاج الإنسان أمام ما شكله هو ، وذلك ما عبر عنه ماركيزو : " .. يتعرف الناس على أنفسهم في سلعهم ، ويجدون أرواحهم في سياراتهم .. في بيوتهم المسواة ، في تجهيزات مطابخهم ... " <sup>5</sup> .

1 - المرجع السابق - ص 99

2 - نقلا : مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 100 .

3 - \* - لاحظ ملامح هذه العلوم في العصر اليوناني ممثلة في تطابق الفكر مع التجربة ( الواقع ) كمبدأ ، ثم ظهرت بشكل أوضح مع غاليلي ( 1564-1642 ) الذي بدد النظرة الغيبية لتحل محلها الملاحظة والموضوعية .

4 - \*\* وذلك ما يظهر من خلال الثورة العلمية التي أحدثتها الهندسة الوراثية ، عمليات الجراحة التجميلية ، الإستنساخ ... الخ .

5 - ماركيزو هربرت - الإنسان ذو البعد الواحد ترجمة : جورج طرابيشي - دار الأدب ، بيروت - ط2 - 1971 - ص 30

إن الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر هي أزمة ملازمة بدأت منذ تقنية الوجود الذي يعتبر تحويل ومسح للذات عبر وسائل التقنية الحديثة التي تحيل إلى العدمية<sup>1\*\*\*\*</sup> بعدما كانت الذات الإنسانية هي أساس بداية المشروع لضمان حقها القانوني و الطبيعي .

فالتقنية الحديثة تساوي الأزمة الإنسانية الحقيقية في حال وصفها بأنها ذروة الميتافيزيقا ونهاية الكائن البشري ، والاستسلام لمنطق التقنية يعني الانعدام والإلغاء والتلاشي لهذه الذات التي من المفروض أن تكون هي المحل الأخير لنداء التكنولوجيا والتقنية التي عدت أزمة الخط الإنساني الذي شهد انخاءها وضياعها في لعبة التقنية .

لقد اهتم هابرماس بالفكر الهيدجري معتبرا إياه امتدادا للإفتتاحات الجوهرية التي قام بها نيتشه<sup>2</sup> الذي حاول نقد الإيديولوجيا ليواصل هيدجر في هذا المسعى محاولا تدمير الميتافيزيقا الغربية ، فقد مثل نقد هيدجر للنزعة الذاتية للأزمة الحديثة التي شكلت منذ هيجل سجل الخطاب الفلسفي للحدثة فقد عمل على محاكمة العقل المتمركز حول الذات .

ولذلك يرتبط تشكل الوعي النقدي لدى هابرماس بمقاله : **التفكير مع هيدجر ضد هيدجر 1953** فقد انصب نقد هابرماس ليس على هيدجر الفيلسوف الأنطولوجي ولكن على هيدجر صاحب الإشعاع السياسي الذي مارس تأثيرا كبيرا على الشباب الألماني خاصة في الفترة المرتبطة بالصعود الجارف للنازية<sup>3</sup> ومن النقاط المهمة التي تناولها هابرماس في نقده ل هيدجر مرجعية إشكالية الوجود والزمن\* ، فقد تجاهل هيدجر الحياة في التاريخ وهي نقطة انطلاق لاهوتية تعود لأوغسطين ، مما يوصلنا حسب هابرماس إلى اللقاء بين التقنية والإنسان<sup>4</sup> ، ويبقى كتاب الوجود والزمن خطوة حججية حاسمة نحو التغلب على بواكير فلسفة الوعي فهو تعبير عن أزمة حياة شخصية ويعكس روح العصر الذي كان المؤلف أسيرا له<sup>5</sup> .

1 \*\*\*\* - وهي الفكرة التي نجدها عند الإيطالي جياي قاتيمو ( 1936 ) الذي يرى أن الوقت الذي أوجد فيه هذا التعقيل الشروط التاريخية الاجتماعية لتصفية الذات أفرزت الفلسفة وعلم النفس وكذلك التجربة الفنية والأدبية من جانبها بأن الذات لا تمتلك أي حق حتى تطمح لأن يدافع عنها ، وأكثر من ذلك إذا كان التحليل الهيدجري للصلة بين الميتافيزيقا والخط الإنساني والتقنية تحليلا متماسكا يظهر أن الذات كانت بالضبط هي نفسها في جذر عملية هذا التجريد من الإنسانية ، ونظرا إلى أن الذات التي لم يعد بالإمكان تحديدها مذ ذاك إلا كذات لموضوع يكون تابعا خالصا لعالم الموضوعية وتترع هكذا وبشكل تمتع مقاومته إلى أن تصير هي ذاتها موضوعا للتلاعب .

2 - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحدثة - مصدر سابق - ص 210 .

3 - مهيل عمر - ضمن : مقدمة كتاب : آبل كارل أوتو - التفكير مع هابرماس ضد هابرماس - ترجمة : عمر مهيل - منشورات الإختلاف الجزائر - ط 1 - 2005 - ص 11.

\* - هيدجر لا يأخذ بعين الإعتبار عدم تميز اشكالية الوجود والزمن ، وإنما هي ظهرت في إطار الفكر الألماني مع ( شلينج ، هولدرين ، وهيغل ) كما يحاول هيدجر تجاهل نقطة انطلاقه اللاهوتية فقد حدد في كتاب الوجود والزمن حقلنا من التجارب المسيحية الت تعود إلى أوغسطين مرورا بكيركوجارد . ( يمكن العودة إلى هابرماس يورغن

- كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر - . ترجمة : حسونة المصباحي - دار المعرفة للنشر - تونس - ط 1 - 2005 - ص ص 20/19 )

4 - هابرماس يورغن - كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر - . ترجمة : حسونة المصباحي - دار المعرفة للنشر - تونس - ط 1 - 2005 - ص ص 20/19

5 - هابرماس يورغن - الحدثة وخطابها السياسي - ترجمة : جورج تامر - دار النهار للنشر ، بيروت - ط 1 - 2002 - ص 43 .

ومن النقاط التي لم يتفق فيها هابرماس مع هيدجر : الموقف من العقلنة التي يراها هيدجر سببا في معاناة الذات الإنسانية التي ارتبطت بآليات الدولة الحديثة ، كما تعد مسألة التواصل بين الذات والآخر نقطة اختلاف حيث يراها هابرماس مؤسسة على أخلاقيات التواصل، في وقت اعتبر فيه هيدجر أن التواصل عنصر مؤسس للنظام العام<sup>1</sup> .

ورغم انتقادات هابرماس لهيدجر وتصنيفه ضمن الذين حاولوا الخروج من دائرة فلسفة الوعي ، يؤكد هابرماس أن هيدجر لم ينفلت من تأثير فلسفة الذات ، فقد كان سؤال الكينونة الهيدجري قلبا لفلسفة الوعي أي قلبا للأفلاطونية *Inversion du platonisme* دون الخروج من إشكالياتها<sup>2</sup> . ويبقى هيدجر - حسب هابرماس - " .يربط أولا الفلسفة الترنسندنتالية بالأنطولوجية بغرض تحديد التحليل الوجودي الكلي كأنطولوجية أساسية ، ويعيد ثانيا تأويل الفينومينولوجيا باتجاه الهيرمينوطيقا الأنطولوجية وهو ما يسمح له بجعل الأنطولوجيا الأساسية هيرمينوطيقية ووجودية كلية ويحيط أخيرا بهذه الأخيرة باعتبارها تعالج موضوعات فلسفة الوجود ، وذلك بغرض إدماج مشروع الأنطولوجيا الأساسية بتشابكات المصالح التي ينتقص من قيمتها باعتبارها لاتتعدى المستوى الأنطولوجي ، هذه هي النقطة الوحيدة التي يتجاوز فيها الاختلاف الأنطولوجي ويستثنى فيها التمييز المنهجي الصارم بين كونية ( الموجودات الكلية ) التي يمكن بلوغها من طرف المسعى الترنسندنتالي و ( خصوصية المشاكل العينية ) للوجود المعيش ... " <sup>3</sup> .

## 5/- هابرماس ومدرسة فرانكفورت :

<sup>1</sup> - يفوت سالم - هابرماس ومسألة التقنية - مقال ضمن مجلة فكر ونقد - المغرب - ع1 - 1997 - ص ص 54/55.

<sup>2</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرماس - افريقيا الشرق ، الدار البيضاء - 1991 - ص 232 .

<sup>3</sup> - نقلا : هابرماس يورغن - هيدجر والنازية - ترجمة : عز الدين الخطابي - مطبعة النجاح الجديدة ، المغرب - ط1-2005 - ص ص 94/95 .

يعتبر هابرماس الوريث الرئيس لمدرسة فرانكفورت\*\* التي تنقسم في تطورها إلى جيلين يمثل الجيل الأول مرحلة التأسيس التي كانت مع فريديريك بولوك (1894 - 1970) ، ماكس هوركهايمر\* (1895 - 1973) ، هربرت ماركيز ( 1898 - 1979 )\*\* ثيودور أدورنو (1903 - 1969)\*\*\*<sup>1</sup> وآخرين بتمويل مالي من فيليكس فيل ، أما الجيل الثاني الذي يمثل مرحلة الإنفتاح والتجدد ويتنافى مع الدوغمائية والتزمت ، ويمثل هابرماس إحدى القمم الفكرية ولعل القوة التي تميزت بها فلسفته تعكس السمة الطابعية للفكر الفلسفي المعاصر الذي تحول من العقل النظري الذي يهتم بالماهيات إلى العقل العملي الذي انكب على دراسة التاريخ ومحاولة فهم ومعرفة الواقع ، فكر يتسم براهنية تحاول دوما الإجابة عن أسئلة الواقع ، ساعيا إلى تجديد الأعمدة الرئيسة لمدرسة فرانكفورت في حلة سوسيو فلسفية جديدة تأتت من انفتاحه على مشارب علمية متعددة<sup>2</sup>

اتبع هابرماس المسار الفلسفي النقدي الذي تأسس مع مدرسة فرانكفورت من خلال استيعابه لفلسفاتهم ثم التوجه نحو تجديد الأطر الفكرية بإقحام النظرية النقدية في مجالات جديدة . لا يختلف هابرماس كثيرا عن مسار النظرية النقدية وذلك ما توضحه العقلانية النقدية التحررية الهادفة إلى تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فاستجلاء ثم استثمار البعد الفلسفي الموجود في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي ، بما آلت إليه هذه العلوم من نتائج هو الهدف الذي يستلزم أولا الجمع بين السوسيو لوجيا والفلسفة وذلك ما يتضح من خلال النصوص الهابرماسية<sup>3</sup> . وتعتبر محاولات هابرماس التحديدية نقطة تحول هامة في الأطر الأساسية لمدرسة فرانكفورت ويتجلى ذلك من خلال إخضاع ( النظرية النقدية ) لإعادة صياغة جديدة من خلال قراءة جديدة لنظرية ماركس عن الرأسمالية ونظريته عن فائض القيمة .

\*\* - البداية كانت مع معهد العلوم الاجتماعية الذي تأسس بتمويل مالي خاص من فيليكس وايل *Felix Weil* ، في 1923 حصل على اعتراف من وزارة الثقافة ، وفي

1931 تولى هوركهايمر الإشراف عليه ليتحول إلى نقد الاقتصاد السياسي ، والاهتمام بالمقاربات الاجتماعية والانسانية وربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والانسانية .

\* - هوركهايمر ماكس *Horkheimer Max* فيلسوف ألماني معاصر من المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت وكان مديرا لها في 1931 ، يعتقد أن الغرب هو نتاج متكامل ( فلسفي ، اجتماعي ، تاريخي ، قيمي وسلوكي ) من أعماله : أفول العقل 1974 ( الترجمة الفرنسية ) .

\*\* - اهتم بنقد المجتمع الصناعي الذي يعد مجتمع السيطرة الكلية الذي يملك القدرة على استنفار جميع القوى الاجتماعية وجميع طاقات الإنسان المعاصر للذود عنه وحمايته من مؤلفاته : إيروس الحضارة 1958 ، إنسان البعد الواحد 1964 .

\*\*\* - ثيودور أدورنو *Theodor Adorno* فيلسوف ألماني من المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت ، تنوعت اهتماماته بين الفلسفة والموسيقى والفن الذي تحول عنده إلى وسيلة لنقد الإستبداد النازي ومختلف أنواع الاغتراب من أعماله : الجدل السليبي 1966 ( ترجمة فرنسية ) ، النظرية الجمالية 1974 ( ترجمة فرنسية ) .

<sup>1</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 345 .

<sup>2</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 28

<sup>3</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائثة والتواصل ص 48



لقد شكلت العلاقة مع نقد جذري للعقل الهاجس المركزي بالنسبة لمدرسة فرانكفورت خاصة لدى هوركهبايمر وبنيامين *Walter Benjamin* (1892 - 1940)<sup>1</sup> ، كما شكل كل من هيكل ونيشيه معلمين هامين بالنسبة لهؤلاء وقد أفرزت مركزية نقد العقل سجالاتا فلسفيا استمر مع جاك ديريدا وميشال فوكو ، ويؤكد هابرماس أن نظرية الفاعلية التواصلية موجهة أصلا إلى المجتمع حيث يعتبرها أصل نظرية المجتمع وهذا يدل على تشعب المشروع النقدي وشموله لجميع مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية ، فالفلسفة عموما هي هي دوما ملازمة لأسئلة العلوم الإنسانية .

يعتبر النقد المحك الأساس في اختبار الأفكار والأحداث والأشياء وكي يتحقق هذا لا بد من تبني الحياد تجاه كل ما هو نسقي فكري أو حتى مؤسسي في جميع أشكاله الرسمية أو المعارضة ( الدولة أو الحزب ) كل هذه النقاط شكلت محور اهتمام فلاسفة النظرية النقدية الذين حاولوا تفادي الوقوع في الانقسام الوضعي الذي أحدث شرخا بين الممارسة الفلسفية والعلوم الاجتماعية .

لقد تميز هابرماس عن فلاسفة المدرسة الأوائل من خلال الوجهة النقدية التي حول مسارها من الفرد الليبرالي الذي كان مركزيا في مدرسة فرانكفورت إلى رؤية أوسع وأشمل انصبت على البنية الاقتصادية الاجتماعية التي توطده وتضمن توازنه ، وهي نقطة تحول من ما هو هامشي إلى ما هو جوهري في المسألة والمتمثل في ما هو لاعقلاني في النظام لغرض إخضاعه لقوانين العقل الإنساني وذلك ما تناوله هابرماس في " نظرية الفعل التواصلية " فمحاولات هابرماس لا تعد تجديدا للأطر الأساسية لمدرسة فرانكفورت فحسب بل هي أوسع من ذلك حيث امتدت إلى تحديد الفكر الفلسفي من خلال تنشيط أهم صفة فيه وهي النقد الذي لا يبقى عند حدود الهوامش والحواشي بقدر ما يغوص في قلب الإشكاليات ملامسا جوهرها وذلك ما تجلّى من خلال نقد النزعة الكليانية التي تقوم على تصورات ميتافيزيقية مستهدفا الكشف عن آليات الفلسفة الوضعية العلمية\* في تعالقاتها مع السياسة العلمية والأنظمة الرمزية السلطوية .

لقد شكلت كل من الذات الأنوارية والفلسفة الوضعية المنطلق النقدي لمدرسة فرانكفورت ، وهو المسار الذي الذي واصله هابرماس مركزا على التصور الأنواري الذي يربط تطور العلم والمعرفة بتشكيل مجتمع

<sup>1</sup> - *Habermas Jürgen - Théorie de l'agir communicationnel - traduction de Jean-Marc Ferry et Jean-Louis Schlegel- Paris : Fayard- 1987 – p 10* .

\* - العلمية ( *Scientisme* ) هي نزعة تبتتها الحدائة حيث ساد الاعتقاد بأن العلم قادر على معرفة الأشياء كما هي ، وعلى حل المشاكل وإرضاء حاجات العقل الإنساني وكان أيضا أحد معاني التنوير وهينشر التفكير العلمي والمناهج العلمية وتعميمها على كل مجالات الحياة الثقافية والأخلاقية وخلص كل ذلك إلى جعل العلم بمفهومه التجريبي الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة التي يحصلها العقل الإنساني عن الواقع ، وتحول العلم إلى عقيدة تعتبر العلم بناء كليا مغلقا وقطعيا .

يرجع إلى ذاته بعد تحطيم العقل للسياج الأسطوري ، وكذا التصور الوضعي الذي أقصى كل أنواع المعرفة معتبرا المعرفة العلمية أرقاها .

يقوم تصور هابرماس على اعتبار العلم القائم على العقلانية التقنية مليء بشوائب سياسية مؤدجلة شكلت جوهر الحداثة التقنية<sup>1</sup> \*\* ، التي تظهر في شكل خطاب سلطوي يعبر عن الإيديولوجيا التي تسعى إلى الهيمنة التي لا تقف عند حدود تطبيقاتها العملية بل تمتد إلى إحالة الإنسان إلى الشيئية<sup>2</sup> . إن قيم التنوير القائمة على مفاهيم التقدم الحقيقي والإنعتاق والإنسانية تم تحريفها وتغييبها لتحل محلها قيم إستهلاكية كمية جديدة تطبع بها المجتمع الراهن الذي أصبح الإنسان فيه مكبلا بفعل الإيديولوجيا التقنية .

لقد سعى هابرماس إلى فهم الإيديولوجيا كأبعد هدف حققته العقلانية التقنية هذه العقلانية التي ألغت كل معالم عقلانيتها وهذا ما يشكل جوهر العلاقة بين العلم والإيديولوجيا والتي تقوم على اللاعقلانية المطلقة ، هذا التصور الذي يختلف فيه هابرماس عن ماركس وكارل ماهايم *Karl Mannheim* (1839 - 1947)<sup>3</sup> ومدرسة فرانكفورت التي اعتمدت على نقد الأطروحات الماركسية في مجال العلوم الإنسانية والفلسفة والتقنية حيث لم يتقيدوا بمقولاتها الحرفية التقليدية المتمركزة حول نقد الرأسمالية ، بل تركز تقديمهم على إظهار العلاقات المعتربة والمسببة لاغتراب الإنسان في هذه المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية التقنية التي تتباهى بسيطرتها<sup>4</sup> ، كما تميز عن هؤلاء في تناوله لمسألة الإيديولوجيا التي طابق بينها وبين العلم الذي تمثل تطبيقاته العملية ( التكنولوجيا ) ذروة المردود الثقافي وهو ما يجعل العلم يشكل قوة تتماهى مع قوة الإيديولوجيا<sup>5</sup> ، هذا التصور الذي يتجاوز فكرة الآلية الجدلية المادية الذي تناولته مدرسة فرانكفورت ، فقد اكتسب العلم شرعية سلطوية مؤدجلة ، وهذا ما يضعنا - حسب هابرماس - أمام مسؤولية إعادة قراءة تاريخنا من زاوية نقدية جديدة تتسم بالشمولية من خلال توسيع نطاق البحث في النظام الاجتماعي الذي يعتبر إفرزا إيديولوجيا للسلطة العلمية التي اتخذت العلم كخطاب إيديولوجي يعتبر لسان حال البنية الجديدة

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحداثة والتواصل - مرجع سابق - ص 67 .

\*\* - حيث تعتبر الوضعانية إحالة للعلم إلى الوثوقية من قدرته على الإجابة عن كل أسئلة الإنسانية كما تعتبر التقانية تطبيقا عمليا ينفرد بتقديم المجتمع ومنا تضح معالم معالم الآداتية القائمة على التوظيف العملي لما هو علمي ( يمكن الرجوع إلى : *Habermas J – la technique et la science comme eidologie* traduit par : Jean – René admiral –Ed : Gallimard 1973 . p 6

<sup>2</sup> - *ibid.* p 07

<sup>3</sup> \*\* - حيث قدم كل منهما تحليلا للإيديولوجيا : ماركس من خلال ( بؤس الفلسفة ) على ضوء تحولات البنى التحتية للنظام الإقطاعي البورجوازي ، وكارل ماهايم في تحليله لمختلف الأنظمة الفكرية التي تحرك مظاهر السلوك الاجتماعي والفردية تحليلا إيديولوجيا

<sup>4</sup> - مهيبيل عمر - من النسق إلى الذات - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ص 1 - 2007 - ص 120.

<sup>5</sup> - *Habermas J – la technique et la science comme idiologie - op .cit – p 3/73*

" فقد تجاوزت هذه البنية جميع التصورات السابقة باكتسابها الشرعية المؤسساتية محدثة انقلابا في موازين علاقات الإنتاج التي أصبحت تعني أنماط التنسيق التقني للمجتمع الجديد (المعقلن) والتي لا بد منها... "

1

إن هذه الشرعنة التقنية الجديدة تمتد إلى المجال السياسي وذلك ما يظهر من خلال التكنوقراطية التي فيها توثيق للعلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية ، وبفعل التنامي السريع لهيمنة التقنية التي تسير في خطية تراكمية ذات فعالية مزدوجة فهي إرساء لدعائم الآلية داخل البنية وفي الوقت نفسه توثيق لمعالم السيطرة في المجال الاجتماعي ، وهذا ما أدى إلى تعالق بين الفرد ومؤسساته ، إن التطور السريع والمذهل للعقل الآداتي\* في خطية توجهها الرئيس هو تكميم الواقع<sup>2</sup> وتقنين جميع الظواهر و في الوقت نفسه ساعنة الإنسان الذي تحول إلى كتلة من الشعور بالإغتراب والتشاؤم ، وذلك ما عبر عنه ماركيز بـ : (التفكير ذو البعد الواحد)<sup>3</sup> ، وهو الطرح الذي تبناه هابرماس من خلال الإشارة إلى أن التكنولوجيا تشكل عائقا أمام الإنسان من خلال تحويله إلى أداة طيعة لخدمة المؤسسات الرسمية ، فأداتيته تشكل ضمانا لاستمرار الهيمنة المؤسساتية التي تسعى دوما إلى تمتين هيكلها من خلال سيطرة الآلة<sup>4</sup> .

تحليلات ماركيز النقدية وضعت العقل أمام مسؤولياته في تنوير الفكر، ومنحه القوة الفائقة لنفي ماهو قائم ، وأن يعبر الهوة التي تفصل بين الفكر والواقع ، وأن يقوم كما كان يقول ماركس بمهمة تغيير العالم<sup>5</sup> ، وتعتبر فلسفته دجحا نقديا ( هيغليا / ماركسيا ) متطورا ينصب على نقد البنية الذهنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية الحديثة ، لقد وضع هابرماس سجلا شاملا بكل تناقضات المجتمع ، وذلك ما ساعده على ممارسة نقده المتنوع والعميق لكل الظواهر الفكرية والاجتماعية السلبية في الغرب الحديث<sup>6</sup> .

لقد نحا هابرماس طريقا نسج من خلاله نظرية شاملة تعبر عن صورة العقلانية الحديثة وسط الرأسمالية المتنامية وبعد انتهاء عهد الماركسية ، حيث رأى أن هذه العقلانية لا تزال قادرة على المجاهدة في وجه

<sup>1</sup> - Ibid - p 3/73

\* - من الآداتية وهو مصطلح يحمل مضمونين : فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية ، فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا مثلا : أنا لا أنظر أنظر لهذه الشجرة بما يجلب لي جمالها من رضى بل أراها خشبا يمكن أن يحول إلى ورق يطبع عليه الكتاب الذي أقوم بتأليفه ، ولا أرى قدرتي على فهم الآخرين باعتبارها شيئا في خدمة الآخرين بل بوصفها وسيلة تمكنني من إقناعهم بفعل ما أريد .

<sup>2</sup> - مهيبيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - منشورات الاختلاف الجزائر .-2005 - ص 305 .

<sup>3</sup> - المرجع والمكان نفسه .

<sup>4</sup> - الطاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس - مركز الإنماء القومي بيروت - ط1 - د ت - ص 37 / 27 .

<sup>5</sup> - إبراهيم عبد الله - المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات - المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - ط1 - 1997 - ص 350

<sup>6</sup> - المرجع والمكان نفسة .

اللاعقلانيات المسيطرة ، إنها عقلانية لا معنوية تختلف عن تلك التي تطبع بها المشروع الثقافي الغربي ، فقد كان لمفهوم العقلانية الفيبري الفضل في تشريح الحركية الاقتصادية البورجوازية والسيطرة البيروقراطية ، عندما قدم ماكس فيبر *Max Weber* (1864-1920)<sup>1</sup> مفهوم العقلانية كان يقصد الشكل المحدد للنشاط الاقتصادي الرأسمالي ويتلاءم مع هذا المفهوم تصنيع العمل الجماعي وما يتبعه من انتشار للعقل الآداتي ها المفهوم الذي حاول هابرماس إعادة صياغته بشكل أوسع من ماكس فيبر (التمييز بين العمل والتفاعل) " .. العمل كنشاط عقلائي يستهدف غاية وقصدا ، فإما أن يكون نشاطا آداتيا أو اختيارا عقلاانيا أو يجمع الأمرين معا ... " <sup>2</sup> .

وتعتبر العقلنة\* السمة المميزة لكل الغايات التي تستهدفها استراتيجيات التنمية بمختلف أشكالها داخل المجتمع ، الذي أصبح المعيار الوحيد فيه هو الإنتاج ، ويتفق هابرماس في هذه النقطة مع ماركيز حيث ينتقد معقولية ماكس فيبر الذي أضفى صبغة المشروعية على النظام الرأسمالي معتبرا إياه عقلنة وشاملة للمجتمع حيث قوم نظريته عن العقلانية الغربية<sup>3</sup> وهو تصور يضمن إرادة سياسية معقلنة تعمد إلى توسيع نطاقها وبسط نوع من الشرعية السياسية<sup>4</sup> ذات الطابع المؤسسي الذي يتبنى ( العلاقات الاجتماعية ، الإتصالات الرمزية ، القوى الخارجية الضاغطة )<sup>5</sup> والسلطة القائمة على منطق السيطرة الذي يحاith العقلانية التكنولوجية وتتجه هذه المحايثة نحو تسيء الإنسان .

تعتبر الإيديولوجيا التقنية في صيرورتها نحو الإخضاع والسيطرة على الطبيعة والإنسان معا ، ذات طابع آداتي غائي ، تتخذ من البنية الإجتماعية نموذجا وآداة لتوسيع نطاق السيطرة وذلك ما يظهر من خلال منظومات الرموز وخطابات الإتصال الوهمية المصطبغة بشعارات ترسيخ الأبعاد التاريخية الاجتماعية والإنسانية ، التي تستخدم للتعبيئة الجماهيرية . إن الحقيقة التي يجب الوقوف عندها هي أن التكنولوجيا لا تعود إلى مرجعية فكرية ولا تقوم على معالم واضحة أو إستراتيجية بينة لأن منبعها الأصلي هو السيطرة والهيمنة المطلقة التي تختفي ضمن العلوم التجريبية " .. ليس هناك تطابق بين الشق النظري للعلم والواقع الإجرائي والمعيار الوحيد هو النجاح أو الفشل .. " <sup>6</sup> .

1 - عالم اجتماع ألماني اهتم بالعلوم الإنسانية اهتم بتحليل السلوك الإنساني وظاهرة الحدائثة .

2 - هابرماس يورغن - التقنية والعلم كإيديولوجيا - ترجمة : إلياس حاجوج - منشورات وزارة الثقافة ، دمشق - 1999 - ص 21.

\* - العقلنة هي توسيع المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار العملي ، والتي تسير بموازاة مع تصنيع العمل الإجتماعي ومكننة الحياة الإجتماعية ، وإضفاء الآلية والتقنية على حياة الإنسان .

3 - إبراهيم عبد الله - المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات - مرجع سابق - ص350

4 - ماركيز - العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية - ترجمة : فؤاد زكرياء - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت - ط2 - 1979 - ص 334

5 - إبراهيم عبد الله - المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات - مرجع سابق - ص350

6 - *Habermas J - la technique et la science comme eidologie - op.cit .p 146*

إن تعرية إيديولوجيا التقنية يكشف لنا عن حقيقتها القائمة على الطابع الاستهلاكي المتجذر والمرتبط بالإنتاج ، ووسط هذه المعادلة يتحول الإنسان إلى كتلة من الرغبات اللامتناهية ، لذلك يمكن أن ننتج له ما لا نهاية من الرغبات وكونه كائن إستهلاكي فإن هذا الاستهلاك هو ما يحقق له السعادة إن هذه الحقيقة توضح لنا تناقض الخطاب الإيديولوجي مع الجوهر القائم على السلطة التقنية المطبوعة بإيديولوجيا تكنوقراطية استغلالية تدعي تحررها من هيمنة الطبيعة إلا أن هذا التحرر يشكل تمردا على السلطة الأخلاقية<sup>1</sup> .

من خلال ما سبق يظهر هابرماس ذلك المحاور الذي يجول بين مختلف النظريات الفلسفية والرؤى والطروحات الفكرية ، ويتناولها تناولا نقديا ، مستهدفا الكشف عن حقيقتها ، بتبديد فكرة اليقين التي عنها ، واعتمادا على حركة نقدية أساسها إعادة البناء يظهر وفاء هابرماس للنقد الذي حاول تطبيق قراءاته على الفلسفة الوضعية العلمية التي تحولت إلى تبرير إيديولوجي لعقلانية رأسمالية ، كما استهدف إعادة بناء الحداثة الكلاسيكية بناء على استداله لمفهوم الذاتية الهيغلي بمفهوم التداوت كمنطلق لبناء عالم عقلاي إنساني ، وبشكل عام يمكن الوصول إلى أن العلاقة بين هابرماس ومكوناته الفكرية هي علاقة نقدية تقوم على الانفتاح و تستهدف البناء .

---

<sup>1</sup> - Ibid p 73

## المبحث الثاني

الذات والآخر بين المنفعة والحقيقة

## تمهيد

لقد شكل إعادة النظر في النظرية الهاجس النقدي الحاسم في النص الهابرماسي ، كونه يمثل إحدى نقاط الخطية النقدية الهادفة إلى إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي كفكر نقدي مناهض لكل ما يستند إلى التصورات الميتافيزيقية .

ينطلق هابرماس من تصور ينفي فيه وجود هوة بين التنظير والممارسة العملية ، حيث لا يمكن القول بوجود حقيقة إنسانية لذاتها أي مستقلة عن المنفعة ( المصلحة ) ، وهذا ما يتطلب القيام بحفريات الغاية منها الكشف عن أصول المعارف المتجذرة في الحياة الإنسانية .

لا يمكن للعقل أن يبني نظرية لذاتها ( *en soi* ) بل كل ما ينتجه يكون قياسا إلى منافع تعود إليه وتكون محل تواضع واتفق بين الجميع بحكم شراكتنا الاجتماعية - الإنسانية التي تظهر من خلال نسيج الزمرة الاجتماعية ( المجتمع )<sup>1</sup> .

إن النظرية النقدية ليست نظرية تأملية لذلك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلمية التي تعتبر المبدأ الأساس للنزعة الوضعية التي سجلت " نهاية نظرية المعرفة " بأدوارها التي تجمع بين ما هو علمي وإيديولوجي ، وتنطبع بوهم إيديولوجي وجهاه الوضعية والنزعة التقنية<sup>2</sup> فليس هناك نظرية خالصة وإذا وجد من يدعي ذلك فإنه في حقيقة الأمر يستهلك وهما يتعين استنطاق خلفياته<sup>3</sup> .

وقد أكد هابرماس في مقدمة كتابه " المعرفة والمصلحة " محاولته إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية الحديثة وهذا بناء على منطلق قصده المنهجي المتمثل في تحليل ارتباط المعرفة بالمصلحة اعتمادا على رد الاعتبار للتأمل الفلسفي أو ما سماه باستئناف النظر في التأمل الذاتي *Autoréflexion* \* كحركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية ، وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري ، لأن المتبع لعملية تفكك نظرية المعرفة التي حلت محلها نظرية العلم يمر عبر درجات مختلفة من إهمال التفكير " فالوضعية هي نفي للتفكير " <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> - كريب إيان - النظرية الاجتماعية النقدية من بارسونز إلى هابرماس - عالم المعرفة ، الكويت - ع 244-، أبريل 1999 - ص 347 .

<sup>2</sup> - Habermas . J - *connaissance et intérêt* - Ed : Gallimard - 1976 - p 101 .

<sup>3</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - إفريقيا الشرق . المغرب - ط 2 - 1998 - ص 66 .

\* - حيث يرى هابرماس أن إعادة بناء تاريخ الوضعانية هو تنشيط للمعرفة العلمية الحققة لأن الوضعية بقيامها على أنقاض التصورات الميتافيزيقية أسست فلسفة في التاريخ وهو ما يحتم نقد هذه النزعة ( يمكن الرجوع إلى كتاب هابرماس *Connaissance et intérêt* p 335 )

<sup>4</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - إفريقيا الشرق . المغرب - ط 2 - 1998 - ص 63 .

ونجد هابرماس يقتضي الخط النقدي التقليدي لمدرسة فرانكفورت\* ، بناء على فكرة أنه لا يوجد حياد علمي في مضمار العقلانية التقنية ، فالعلم والتقنية في المجتمعات المتقدمة صناعيا تحايثهما حسابات السياسة ، والتكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحولها إلى مجرد وسائل ... لتكون عائقا أمام التحرر إذ يتحول الإنسان نفسه إلى أداة<sup>1</sup> .

في العقلانية التقنية المشرعة تنتعش بعض المفاهيم ك: النجاح ، الفعالية ، الواقعية ، البراغماتية ، الإجرائية ... التي تعتبر بمثابة غطاء وهمي يعطي تسويغا للنموذج التكنوقراطي\*\* ، لذلك فمهمة النظرية النقدية - إلى جانب الكشف عن هذه الأوهام - تعرية وهم موضوعية المعرفة العلمية التي تدعي الحياد والنزاهة من شوائب النفعية ، موضحا أن المنفعة الإنسانية غالبا ما تستتر في طيات الممارسة النظرية للمعرفة العلمية ويبقى علينا كشفها ، فالهدف من خلال إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة - كما أسلفنا الذكر - يعيد الاعتبار للسؤال الفلسفي\*\*\* ، على المستوى الميتافيزيقي وحتى على المستوى الإستمولوجي من خلال إعطاء المعرفة العلمية مكانتها كممارسة تاريخية وحركة فكرية جوهرها ذلك الفعل الفلسفي .

يستهدف هابرماس إعادة الحلقة المغيبة بين المعرفة والمصلحة\*\*\*\* ، وباعتبار الإنسان ذات عاقلة تواصلية فهي تتميز بخاصية العمل كنشاط إنساني واع ، إلا أن العودة إلى نقد أعمال ماركس الأولى تكشف أن العمل ليس وحده ما يميز الذوات البشرية عن الحيوانات ، فهناك أيضا القدرة على استخدام العلامات والرموز وهو ما يعرف ب: اللغة ، للتواصل مع بعضنا البعض ، فالقدرة على العمل والقدرة على التواصل كلاهما يفضي إلى ظهور شكلين من أشكال المعرفة<sup>2</sup> \* فاستخدام اللغة وممارستها يفتح آفاقا يصعب التكهن بحدوثها ويمكن من التواصل مع الذوات الأخرى

لقد ساد الاعتقاد لزمن طويل أن غاية الفيلسوف الخروج من دائرة الغموض واستبداله بالمعرفة التي عدت غاية في حد ذاتها وهو ما يعني أيضا التفلسف لذاته ، فالعقل - حسب هذا التصور - غالبا ما يكون مدفوعا بفعل الدهشة والحيرة المعرفية المطبوعة بالفضول والرغبة في التقصي ، وهي فكرة أرسطية الجذور

\* - حيث كان الموقف فرانكفورتى معاديا لكل ما يعبر عن إيديولوجيا الحدائة التقنية مثلا في (الوضعية ، التقنية ، العلمية)

<sup>1</sup> - فيوت سالم - هابرماس ومسألة التقنية - مقال ضمن مجلة فكر ونقد - المغرب - ع 1- 1997 - ص 45 .

\*\* - أصل الكلمة يوناني وتعني حرفيا حكم / حكومة الفنيين والنخب المثقفة المتخصصة ، وقد بدأت هذه الحركة في الولايات المتحدة عام 1932 ، حيث كان التكنوقراط يمثلون المهندسين والإقتصاديين والمشتغلين بالعلوم ، و دعى هؤلاء إلى قياس الظواهر الإجتماعية ثم استخلاص قوانين للحكم على هذه الظواهر ، وكانت هذه الدعوة نتيجة تقدم التكنولوجيا

\*\*\* - حيث يرى هابرماس أن التفكير الفلسفي يعتبر أحد ضحايا الانتقال من نظرية المعرفة إلى الإستمولوجيا ( نظرية العلم ) .

\*\*\*\* - وقد تطرق في هذا إلى النظرة المسرلية التي تتأسس على الحياة ، كما تطرق إلى الانقسام الذي أحدثه هوركهايمر بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية .

<sup>2</sup> - كريب إيان - النظرية النقدية الإجتماعية - مرجع سابق - ص 347

\* - فالعمل يؤدي إلى المصلحة التقنية وهذه الأخيرة بدورها تؤدي إلى العلوم التحليلية التجريبية ( العلوم الوضعية ) ( يمكن الرجوع إلى المرجع السابق - المكان نفسه



تقيم الفلسفة على دوافع فكرية خالصة لذاها ، هذا التصور الذي فقد معايير صلاحياته في النص الهابرماسي الذي يؤكد على أن المعرفة الإنسانية تقابلها منها المادية ، والفلسفة ليس غايتها التخلص من الجهل فقط بل سيادة العقل من خلال سيطرته على الطبيعة وحتى على البشر ، والشيء ذاته يقاس على المعرفة التي تتوجه أبحاثها أساسا إلى المنفعة ، فكل فكر أو معرفة هو فكر يتدخل ضمن سياق علمي محدد ويخدم مصالح بعينها <sup>1</sup> .

إن الاعتقاد المشترك السائد لدى كل من النظرية الكلاسيكية والنزعة الوضعية هو الإجماع على وجود انفصام بين المعرفة الإنسانية والمصلحة وذلك ما يتمظهر عند الأولى في استقلال العلم وحياده عن المصلحة الإنسانية ، وعند الثانية في الانفصال بين الطبيعة والذات الإنسانية أو الفصل بين الحياة الإنسانية والمعرفة ( الذات والموضوع ) ، وهو ما يعني الانفصال بين الشق النظري والممارسة الإجرائية العملية .

وهو الاعتقاد الذي سعى هابرماس إلى تقويضه من خلال نفي القطعية المزعومة وتأكيد الارتباط الوثيق بين المعرفة الإنسانية والمصلحة الذي يظهر من خلال مشاركة المنافع الإنسانية في بناء المعارف ، ويعتبر هذا تأسيسا للترابط بين العلم وتحليلاته العملية ( جانبه الإجرائي ) و هنا يقترّب هابرماس من براغماتية تشارلز بيرس في : ( الفكرة ) ، وذلك ما يظهر من خلال اهتمامه بها بوصفها تأملا ذاتيا للعلوم الإنسانية <sup>2</sup> .

وإيماننا من هابرماس بأن الواقع لا يتم قراءته إلا من خلال مجالات المعرفة حسب المصالح المتعددة التي تحرك الممارسة النظرية ، فقد استلهم هابرماس هذا المسعى من الرصد المسرحي لارتباط الحقائق بعواملها ، حيث ترتبط حقائق العالم المعيش التي هي حقائق تاريخية ذات علاقة بتجارب وتراكم خبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة ، والشيء نفسه بالنسبة لحقائق العلوم الموضوعية ذات الطابع الكوني الاشتقاقي التي تعد مسلماتها قابلة للتجسيد العملي ، ففكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يجياه الإنسان يوميا في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي ثقافي ، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان وهو عالم يتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والجمعية <sup>3</sup> ويستحضر هابرماس هنا الكشف المسرحي لحياة العالم بوصفها أساسا للعلوم لي طرح من جديد مسألة العلاقة بين المعرفة والمصلحة\* .

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائق والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - مرجع سابق - ص 166 .

<sup>2</sup> - سيد أحمد محمود - البراغماتيقا العامة عند هابرماس - مرجع سابق - ص 13 .

<sup>3</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 115 / 116 .

\* - ويرى هيرسل أن : أشياء العالم المعيش تظم الإنسان بكل أفعاله الإنسانية واهتماماته وآلامه ، حيث ينخرط الجميع في علاقات اجتماعية معينة قائمة على معرفة الذوات بأن تكون كما هي ، يمكن العودة إلى كتاب : *Husserl . E - la crise de l'humanité européenne et la philosophie* - tra : paul recoeur - Ed aubier Montaigne paris - 1977- p 89

تمثل مصالغ المعرفة وسائطا بين الحياة الإنسانية والمعرفة كونها ( المصالغ ) تجسيد للخبرة وهذا ما يعطيها صفة الضرورة ، وما يستهدفه هايرماس هو القيام بنقد جذري للوهم الموضوعي الذي تطبعت به أغلب التيارات الفلسفية التي سبقت المابعد حدثوية والمابعد بنوية ، ويتوجه النقد بشكل خاص لنظريات المعرفة المختلفة وعلى رأسها الهويةتية ( التي تقوم على فلسفة الهوية ) والعلاقة بين الذات والموضوع ونظرية التطابق والإشارة هنا واضحة إلى الفلسفة الماركسية التي لازمها وهم الموضوعية ردحا طويلا ، فالمتتبع لنظرية المعرفة الماركسية يجدها مناقضة تماما للمشروع النظري الماركسي ، الذي يمثل مشروعا اجتماعيا لا يتوافق مع نظرية المعرفة التي تقوم على أساس فلسفي وهمي يفتقر إلى كل ما هو اجتماعي وذلك ما يظهر من خلال جنوحه إلى التجريد الفلسفي الخالص الذي يضعنا في ثنائية متباعدة طرفاها ذات خالصة تقابل موضوعا خالصا وهذا ما أحال نظرية المعرفة الماركسية إلى الطابع الفلسفي المحض وجعل النظرية الاجتماعية الماركسية بعيدة عن الأفق الإستمولوجي .

إن تاريخ المعرفة الحقيقي هو تاريخ صيرورتها التي تكشف عن وجود شروط ترسندنتالية تعتبر أساسية في صيرورة التكوين الذاتي للنوع الإنساني الذي يعتبر الفعل الإنساني ميزته الأساسية حيث يعتبر هذا الفعل محايثا للمعرفة واجتماعهما يشكل العملية المعرفية التي ليست إلا تجسيديا لمصالغ الحياة وما دامت العمليات المعرفية لسان حال الحياة الإنسانية فهي حصيلة ثانوية للمصالغ التي تجذرت في التاريخ الطبيعي وظهرت من خلال التطور الاجتماعي الثقافي للنوع الإنساني وغاية هايرماس هنا هو مواجهة التأثيرات القمعية للبناء الاجتماعي للمعرفة<sup>1</sup> .

فعلاقة المعرفة بالمصلحة تتجلى بشكل أساسي في كون الثانية المكون الأساس للأولى ، وهذا مايشكل دحضا للوهم الموضوعاتي التعسفي الذي يعمل على تمويه الشروط القبلية للمعرفة في صيرورة التكوين الذاتي للنوع الإنساني .

يمثل هذا النقد طفرة نوعية هامة نقلت نظرية المعرفة إلى نظرية اجتماعية ، وتقويضا لنظرية المعرفة الماركسية التي تفننت في نسج شبكة مفاهيمية تمويهية ( الهوية ، العلاقة بين الذات والموضوع ، نظرية التطابق ... ) يقول هايرماس " .. لم ماركس فكرة علم الإنسان بل على العكس دحضها من خلال مساواة النقد مع علم الطبيعة .."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - هايرماس يورغن - المعرفة والمصلحة - مصدر سابق - ص ص 378/379

<sup>2</sup> - المصدر نفسه - ص 80.

كما يجسد تأسيسا للفعل الإنساني التواصلي الذي يتجاوز حدود فلسفة الهوية الضيقة ( هوية الذات مقابل هوية الموضوع ) إلى أفق رحب قوامه الاهتمام بعلاقة الذوات الإنسانية بالطبيعة وعلاقة الذوات ببعضها البعض وعلاقة الذات بذاتها ويكون هذا من خلال عوالم ثلاثة :

العالم الذاتي والعالم الموضوعي والعالم الاجتماعي ، ويمثل هذا الإنجاز نقطة تحول عميقة لامست صميم النظرية وأخرجتها من المحدودية وضيق الأفق إلى الانفتاح الإيجابي الذي يمكن الذات من التواصل مع الآخر ، فتحويل نظرية المعرفة إلى نظرية اجتماعية ، يجعل هذه الأخيرة ذات ارتباط متأصل وجذري بالمصلحة الإنسانية .

إن جوهر المصالح المعرفية - حسب هابرماس - يعني أننا دوماً نطور المعرفة لغرض معين وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة ، والمصالح المعنية هنا مصالح يشترك فيها الجميع بحكم شراكتهم الإنسانية<sup>1</sup> .

إن الجهود النقدي لهابرماس يساهم في صياغة نظرية جديدة في المعرفة ، إلا أنها أرست أسسا وطيدة للمعرفة عن طريق ربطها بالمصالح الإنسانية للجنس البشري .

وفي هذا الإطار نجد هابرماس يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة تتركز على ثلاث مصالح تؤسسها<sup>2</sup> :

المعرفة	المصلحة التي تؤسسها
المعارف التجريبية الإمبريقية التحليلية	المصلحة التقنية الآداتية
العلوم التأويلية ( الهيرمينوطيقية ) التاريخية	المصلحة العملية
المعارف النقدية ( التأمل الذاتي )	المصلحة التحررية

هذا التقسيم الذي يعد تعبيراً عن رؤية تستهدف تحرير الاستمولوجيا أو تنشُد بلوغ إستمولوجيا بعيدة عن الهيمنة الوضعية وقد عبر عن ذلك بقوله :

" يمكن وضع ثلاثة أنماط للعلاقة بين الضوابط المنطقية والمنهجية والمصالح التي توجه المعرفة وهنا تكمن مهمة الإستمولوجيا المتحررة من الاستقطاب الوضعي ، فالعلوم الإمبريقية التحليلية منبعها المصلحة الآداتية ، والعلوم الهيرمينوطيقية منبعها المصلحة العملية والعلوم النقدية منبعها مصلحة التحرر والإنعتاق"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - كريب أيان - النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس - ترجمة : محمد حسين غلوم - سلسلة عالم المعرفة 244-1999 - ص 374 .

<sup>2</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائنة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - مرجع سابق - ص 67 .

<sup>3</sup> - Habermas Jürgen - la technique et la science comme idiologie / op cite p 145

## 1/- المعرفة العلمية الإمبريقية – التحليلية وبعدها المصلحي الآداتي – التقني :

ويقصد بها العلوم التي دعاها الرعيل الأول لمدرسة فراكفورت بالعلوم الوضعية ، وهي العلوم التي سيتفق الطرفان على إرتباطها بالعقل الآداتي ، ورغم هذا فإن هابرماس يؤكد على أن هذه المعرفة تكتسي أهمية بالغة في حياة البشر حيث أننا جميعا نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارج وعينا وهي عمليات لا سلطان لنا عليها <sup>1</sup> .

ورغم أن هذه المعرفة كانت موضع تهميش من طرف السابقين إلا أن هابرماس يرى أن المعرفة العلمية التجريبية تستهدف من خلال العلم الذي يمكن من الوقوف على حقيقة الإرتباطات بين الظواهر لغرض الوصول إلى التنبؤ بكيفية حدوثها ثم السيطرة على الطبيعة وكل مسلمة تنمو من خلال ما يسميه هابرماس بـ الوسيط *Media* وهو المجال الذي توضع فيه هذه المصلحة موضع التنفيذ ، لذلك تعتبر سيطرة العلم على الطبيعة أداة \* لصالح الإنسان ( حاجات الإنسان ) وذلك ما يتجسد من خلال العقل الآداتي <sup>2</sup> .

وترتبط هذه المعرفة ارتباطا وثيقا بمصلحة السيطرة على الطبيعة التي تتجلى من خلال تحكم الإنسان في حقيقة تعالقات الظواهر مع بعضها البعض ومعرفته بأسباب حدوثها تفسيرها التي تمكنه من التكيف مع بيئته ، فالمصلحة التقنية تتعدى هذا البعد ( التكيف ) إلى ملامسة النسق السلوكي الذي يؤطر بنية البحث الإمبريقي التجريبي .

ويتضح ارتباط المعرفة التجريبية بالمصلحة التقنية في تأصل هذه الأخيرة في العمل كمنشاط إنساني وتطوره وتظهر هيمنة العقل الآداتي بعد أن احتل صدارة الاهتمامات من حيث القيمة في المجتمعات التي أضحت يشكل سندها ومنهجها المعرفي " فالمشكلة مع العقل الآداتي لا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة ، بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة <sup>3</sup>

## 2/- المعارف التاريخية التأويلية وبعدها المصلحي العملي :

<sup>1</sup> - كريب إيان - النظرية النقدية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس - مرجع سابق - ص 247 .

\* - - تعود جذور هذه الفكرة إلى تشارلز بيرس ( 1839-1914 ) الذي يرى أن معيار صلاحية الأفكار هو دلالتها البراغماتية القائمة على " الصدق " و "التحقق الواقعي "

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen – la technique et la science comme ideologie – op.cit - p 14 -

<sup>3</sup> - كريب إيان - النظرية النقدية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس - مرجع سابق - ص 347

وتمثل المعارف العملية كل العلوم التي تحقق التفاعل البشري وعلوم اللغة التي تكون غايتها التواصل والتفاعل بين الناس في إطار شمولي ويمثلها العقل التواصلية ، وتمثل اللغة أداة تمكن البشر من تحويل بيئتهم وذلك ما يؤدي حسب هابرماس إلى ظهور المصلحة العملية التي تؤدي بدورها إلى ظهور العلوم التأويلية الهيرمينوطيقية\* ، وينصب اهتمام المصلحة العملية على التفاعل البشري أي على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض ، وطريقة فهمنا لبعضنا البعض والسبل التي تتفاعل بها في إطار التنظيمات الإجتماعية<sup>1</sup> .

فبعدها كانت الهيرمينوطيقا تهتم بالنصوص المقدسة ورفع الغموض عنها اعتمادا على فقه اللغة ، اتسع نطاق اهتمامها إلى " الفهم *Compréhension* " ، فهم الآخر وسبل الوصول إليه فقد أشار غادامير إلى أن روح الهيرمينوطيقا تتمثل في الاعتراف بأن الآخر هو من قد يكون على حق ، كما أن الفهم وبحسب التصور الهيرمينوطيقي الأولي إنما يهدف إلى الانفتاح على الآخر وعلى دوافعه<sup>2</sup> ، وترتبط هذه المعرفة بالمصلحة العملية المتجذرة في الوجود السوسيوثقافي للأفراد كون هذه المصلحة تهتم بالتفاعل العملي بين الذوات والجماعات .

فنحن هنا أمام معرفة لها خصوصياتها وهذا يعني أن آليات البحث في العلوم الهيرمينوطيقية التاريخية لها منطقتها الخاص ، فاختلاف هذه العلوم عن العلوم الإمبريقية التحليلية هو اختلاف للمصلحتين العملية والآدائية التقنية من جهة الاتصال بالواقع والكشف عنه ، وقد وضع هابرماس ذلك بقوله : " ... في العلوم التجريبية التحليلية يظهر الواقع في النسق السلوكي للفعل الآدائي ، فهي تكشف عنه وتحتويه وذلك ما يظهر من خلال السيطرة التقنية التي تكون وفق شروط معينة ممكنة في كل مكان وباستمرار، أما العلوم التأويلية فهي تستهدف البناء المتعالي الترنسندنالي لصور فعلية متنوعة للحياة حيث يتم داخل كل صورة منها تفسير هذا الواقع وفقا لعلم نحو معين للفعل وفهم العالم وبالتالي فهي لا تكشف عن الواقع وفق إطار ترنسندنالي مختلف " <sup>3</sup> .

وفي هذا المضمار يرى جيانى قاتيمو *Gianni vattimo* ( 1936 ) \* أن " .. كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية " والموقف نفسه نجده عند نيتشه في مقولته الشهيرة " .. لا يوجد وقائع وإنما

\* - يمكن اعتبار كل من التفاعلية الرمزية ، ومنهجية البحث في النظام الاجتماعي والتحليل البنيوي للثقافة واتجاه ما بعد البنيوية منظورات تأويلية إذ تهتم جميعا بفهم ما يقوله البشر وما يفكرون به وعلاقة ذلك بأفعالهم

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 348 .

<sup>2</sup> - غراندان جان - المعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا - ترجمة وتقديم عمر مهيل - منشورات الإختلاف . الجزائر - ط 01 - 2007 - ص 181 .

<sup>3</sup> *Habermas Jürgen - la technique et la science comme idiologie / op cite p 147*

\* - فيلسوف إيطالي اهتم بفلسفة هيدجر ونيتشه ، يتبنى العدمية التي يراها فاعلة ، والعدمية الفاعلة ، في نظره ، هي قوة العيش في عالم تنعدم فيه الأسس ، سواء على المستوى الميتافيزيقي أو على مستوى السلطات السياسية . ويرتبط اسم قاتيمو بما يسمى في إيطاليا فلسفة "الفكر الضعيف" *La pensée faible* . من مؤلفاته :

نخاية الحداثة ، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987 .

فقط تأويلات ..<sup>1</sup> ، فالهيرمينوطيقا ليست مفتاحا في قراءة النص فحسب بل هي فلسفة في الفهم وفي هذا الإطار يقول الأستاذ يشار ساغائي .. يتخذ الفهم دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه في حق التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا وإمكانية أن يقدم النص المقروء حلوًا لهذه المشكلات ..<sup>2</sup> .

وتستهدف المصلحة العملية التواصل بين الذوات الإنسانية فهي تندرج في فضاء العلوم التاريخية التأويلية التي تتخذ من فهم المعنى *Compréhension du sens* أداة لتوجيه العقل بواسطة تأويل الخطابات والنصوص ، فالحقيقة - حسب غادامير - هي كشف وإيضاح هي "إنارة" فهي محايثة *Immanente* لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات لقوى الحاضر ، إنها تعبير عن نقطة تقاطع وانصهار آفاق التراث في فاعليته والواقع في واقعيته أي في إرادة الفهم وإيتيقا التفاهم فالحقيقة هي حدث المعنى وحدوثه<sup>3</sup> . إن حقيقة الفهم تستدعي مبدأ التناهي *Finitude*\*\* في فهم الحقيقة ، ويمكن هذا المبدأ من خلق فضاء مشترك بين العقل التأويلي والعقل النقدي وذلك ما يتضح من خلال الحوارات الجدلية المثمرة التي جرت بين غادامير و هابرماس حول طبيعة الفهم والمصلحة العملية التي تنمو وسط تفاعل الذوات ، وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير الاضطراب والبلبل ، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم مثلما يمكن أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم ، وهذا التشويه الإيديولوجي - كما يرى هابرماس - لا يمكن أن يفهم من خلال أعمال غادامير<sup>4</sup> \*\*\* .

فالمصلحة العملية تتأسس على فهم المعنى القائم على آلية التأويل الهادفة إلى ترشيد العقل وتوجيهه هي الفكرة التي طرحها هابرماس ، ونجد لها جذورا عند فلهالم دلتاي *Wilhelm delthy* (1833-1911)\* ، الذي نقل الهيرمينوطيقا من كونها علم أو فن لتأويل النصوص إلى كونها الأساس المنهجي

<sup>1</sup> - الزين محمد شوقي - تأويلات و تفكيكات - المركز الثقافي العربي . المغرب - ط 01 - 2002 - ص 18 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 42 ، ( نقلا عن : يسار ساغائي - غادامير : الحقيقة حوار وتفاهم - ترجمة : محمد شوقي الزين - كتابات معاصرة - بيروت عدد 40 . أبريل 2000 - ص 79 .

<sup>3</sup> - الزين محمد شوقي - تأويلات و تفكيكات - ص 43 .

\*\* - - يقوم مبدأ التناهي على أن " كل لسان معبر وعقل مدبر وعصر مفكر يكشف عن حدوده وتناهيه ( يمكن الرجوع إلى : محمد شوقي الزين - تأويلات وتفكيكات - ص 43

<sup>4</sup> - كريب إيان - النظرية النقدية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس - مرجع سابق - ص 348 .

\*\*\* - لم يفضل غادامير بين الحقيقة والمنهج لأن المنهج شرط ضروري لإدراك الحقيقي .

\* - لاهوتي ومؤرخ وفيلسوف ألماني يعتبر أحد مؤسسي علوم الفكر إلى جانب شلايرماخر ، وأحد الذين طوروا الهرمينوطيقا منطقيًا .

الوحيد والمقاربة العلمية الفريدة التي يمكن أن تلائم "علوم الفكر" التي وجب أن تتأسس عليها ، فقد رأى غادامير أنه كان يجتهد لإعادة المعرفة إلى أسسها التأويلية بعد ابتعادها مسافة عنها ، عندما أخضعت لموضوعية خاطئة<sup>1</sup> .

يدرك دلتي الاختلاف الجوهرى القائم بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر ( العقول البشرية ونتائجها الفكرية ) وهذا ما يحتم وجود اختلاف فى المنهج الذى يقودنا إلى التمييز بين التفسير كمنهج للعلوم الطبيعية والتأويل أو الفهم كمنهج لعلوم الفكر<sup>2</sup> .

ومادامت الهرمينوطيقا تستهدف تأويل معنى الإرادة وتوسيع نطاق الفهم الذاتى بين الذات فقد جعل دلتي من نطاق الفكر فضاء للذوات النفسية<sup>3</sup> ، فالتعبيرات الإنسانية اللغوية وغير اللغوية هي تجل لنفسيات ذات مختلفة ومتميزة ، والفهم هو " الانتقال أو التسرب " إلى أعماق الذات إنه حسب ريكور " العملية التي بواسطتها نعرف شيئا عن الذات عبر الرموز التي تجليه وتكشف عنه " <sup>4</sup>

إن المهمة الرئيسة للهرمينوطيقا ليست إعادة بناء التجربة النصية ( الدلالات المستقلة عن ظواهر الذات المولدة لها ) ، وليست إعادة بناء تجربة الحياة بمفهومها العام والمشارك بل تستهدف أساسا إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها<sup>5</sup> . فالحقيقة حسب دلتي تتجذر في تجربة الحياة ، وما دامت الهرمينوطيقا تستهدف تأويل معنى الإرادة وتوسيع نطاق الفهم الذاتى بين الذات ، فقد رأى هابرماس أن فهم تعبيرات الحياة تمكن من إرساء دعائم التواصل الإنسانى ، وهذا ما يتقارب مع وظيفة الفهم عند دلتي التي تحيل إلى نوع من التطابق أو التماثل الجوهرى بين الذات باعتبار الفهم يتأسس ضمن المجتمع الذى يربط بين ذلك الذى يعبر وذلك الذى يفهم<sup>6</sup> .

وفى مقابل إشكالية الاختلاف الاجتماعى و التاريخى بين الذات والتي تطرح نفسها بحددة ينحو مفهومها " الحياة " و " الفكر " لدى دلتي إلى محور سمة " الغرابة " و " الغيرية " التي تستدعي تدخل الهرمينوطيقا<sup>7</sup> ، لأن كل ما يخلقه الفكر قابل للفهم ويبدوا مألوفاً وبما أننا نتشارك ونشارك فى سيرورة

<sup>1</sup> - غادامير هانز جيورج - فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا - ترجمة : نخلة فريفر - مجلة العرب والفكر العالمى - عدد 03 - 1988 - ص 12 .

<sup>2</sup> - ريكور بول - النص والتأويل - ترجمة : منصف عبد الحق - مجلة العرب والفكر العالمى - عدد 03 - جوان 1988 . ص 40

\*\* - دلتي أول من فرق بين الفهم والتفسير وهو ينظر إلى التأويل باعتباره مجرد صيغة موضوعية للفهم .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 40 .

\*\*\* - - وذلك بربطه الجوهرى بين علوم الفكر وهذه القيمة الفردية التي تتميز كل ما هو إنسانى والتي لا يمكن اختزالها في مجرد قانون فيزيائى أو أخلاقى .

<sup>4</sup> - ريكور بول - النص والتأويل - ص 41 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 42 .

<sup>6</sup> - شرفى عبد الكريم - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - منشورات الاختلاف . الجزائر - ط 01 - 2007 - ص 34 .

<sup>7</sup> - المرجع و المكان نفسه .

الحياة فنحن قادرون على فهم تعبيرات الحيات المختلفة مهما كانت ومهما كان مصدرها<sup>1</sup> ، فتفسير تعبيرات الحياة التي لا يمكن فهمها عند هابرماس يمكن من تحقيق التواصل بين الذرات ، الذي يتطور فيما بعد إلى عملية التداوت وهذا كله بفضل عملية الفهم\* .

### 3- المعارف النقدية وبعدها المصلحي التأملي الذاتي – التحرري :

وتسمى أيضا بالمعارف التحررية التي تصطبغ بمصلحة الإعتناق والتحرر ، وهذه المصلحة مرتبطة أيضا باللغة ، وهي تسعى لتخليص التفاعل والتواصل من العناتصر التي تشوهها<sup>2</sup> وتؤدي مصلحة التحرر إلى ظهور المعارف التحريرية ممثلة في العلوم الإجتماعية – النقدية ، الفلسفة وكل العلوم التي تسعى إلى نقد الإيديولوجيات والتي تهدف إلى تمكين الناس من التحكم في دواليب السلطة والمجتمع وتحريرهم من الإستلاب بمعناه العام ، وذلك ما يتحقق باعتماد النقد كأساس لكل اجتهاد فلسفي .

تستهدف هذه العلوم تعرية المصالح الخاصة التي تمثل شوائب تلتصق بالتواصل الحقيقي كفعل إنساني ، وتسعى في الوقت نفسه لتأسيس ميكانيزمات الإجماع الإنساني الخالص المتحرر من كل أشكال الهيمنة وسيطرة الخطابات السلطوية ، وما هو جدير بالذكر أن هابرماس يدمج انشغالاته النظرية في إطار هذا النوع من المعرفة ولذلك سميت بـ العقلانية النقدية التحررية التي يحدد مهامها الأساسية الثلاث :

- الإنتصار للتكامل في الرؤية العلمية بدل التجزئة .
- تبيان ما يمثل العنصر الجامع والكوني في المعرفة العلمية وكشف العناصر التي تجعل من الممارسة العلمية نشاطا جامعا بين الثقافات على اختلافها .
- الإنتصار للنقد الجذري ذي الأبعاد الأيديولوجية والمعرفية الأخلاقية ضد الاستقلالية الوهمية للنظريات ... عن الشروط العلمية التي ولدتها<sup>3</sup> .

يرى هابرماس أن المصلحة التحررية للمعرفة هي التي تحدد التفكير الذاتي ، كما تعتبر هذه المصلحة قاسما مشتركا بين العلوم النقدية والفلسفة<sup>4</sup> ، ويقوم البعد المصلحي لهذه المعارف على أساس الوعي – العقل ، والحرية\* ، ونزاهة الذات واستقلاليته ونبذها لكل ما الوثوقية واليقين الوهمي ، وتنطلق العلوم

<sup>1</sup> - المرجع و المكان نفسه

\* - وهناك أيضا تقارب في مفهوم وظيفة الفهم بين هابرماس و تشارلز بيرس (1839 – 1914) في مجال المعرفة التحريية التحليلية ، من حيث التواجد في سياق الفعل واستهداف اليقين الذي يتنافى مع الشك ، إلا أن هناك نقطة اختلاف في الغاية حيث يستهدف هابرماس تفسير تعبيرات الحياة التي لا يمكن فهمها بينما يستهدف بيرس تأسيس الواقع على قواعد تقنية تحل محل قواعد السلوك التي أثبتت فشلها في الواقع (حول نظرة بيرس للفهم يمكن الرجوع إلى : هابرماس – المعرفة والمصلحة – ترجمة : حسن صقر ، مراجعة : ابراهيم الحيدري – منشورات الجمل – ط01- 2001 – الصفحات : 108 / 112 / 113 )

<sup>2</sup> - كريب إيان – النظرية الإجتماعية – ص 349 .

<sup>3</sup> - مغيث أنور – النظرية النقدية وأسسها المعرفية عند هابرماس – دراسة ضمن : مجلة إبداع ، القاهرة – ع5- 1998 – ص 83..ص85.

<sup>4</sup> - : Habermas Jürgen – la technique et la science comme ideologie / op cite: P150

\* - وهنا يجيل إلى فكرة المسؤولية التي يعد : العقل/الوعي و الحرية شرطها .



النقدية من إيماننا بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعيا ذاتيا بما نعمل ، وعلى أننا عند اتخاذنا لأي قرار نقوم بتقدير الأمور واتخاذ الأصبوب منها على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة<sup>1</sup> والوسط الذي تنمو فيه معارف هذه العلوم هو السلطة<sup>\*\*</sup> .

تجعلنا سيادة العقل النقدي نطمح إلى بلوغ الكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم بعيدا عن منطق المنطلقات الفكرية الصارمة والأفكار الدوغماتية ، وقد استلهم هابرماس من العقلانية الأنوارية تقديسها للعقل ونبذها للعنف والاحتكام إلى القوة وإيمانها باستقلالية الذات الفردية<sup>\*\*\*</sup> ، وسعيا منه لإيصال هذه العقلانية إلى مستوى العقلانية التواصلية فقد تجاوز الانفصام الكانطي بين العقل العملي والعقل النظري<sup>\*\*\*\*</sup> حيث لا يجب فهم النقد كنقد مثالي كما تمثله العقل الخالص عند كانط وليس بالفهم الذاتي الذي يقتضي استبعاد تأثير الآخر في استخدام فهمنا كما فهمه الفكر الأنواري ولا كدياليكتيك هيغلي<sup>\*\*\*\*\*</sup> أساسه إعادة بناء التكوين الذاتي للعقل أو ما يعرف بالحركة المطلقة للعقل الهادفة إلى تحطيم البنى الوثوقية (الدوغماتية) المألوفة .

فالفلسفة مع هابرماس هي التفكير النقدي أي اعتماد النقد كأساس لكل اجتهاد فلسفي وموضوعها الأساس هو العقد الذي يعتبر النقد كأفق للمعرفة وهذا ما يرى فيه هابرماس حسنة كبرى تحسب لصالح الماركسية باعتبار ماركس هو أول من حاول أن يجعل من إرادة صنع التاريخ المسلمة التي تكون بها المعرفة ممكنة\* ، فقد رأى ماركس أن الإنسان ينظم تبادل المادي مع الطبيعة بواسطة العمل الإجتماعي الذي يحدث تغييرا في الطبيعة هذه الأخيرة التي تعتبر أساس العقل مخالفا بذلك التصور الهيغلي ، ويتوافق تغيير الطبيعة مع تغيير في الذوات التي هي في مواجهة مستمرة لقوى الطبيعة وفي ظل هذا يتطور العقل الإنساني النقدي ويتجلى وعيه في مواجهة أشكال الأبنية الوثوقية ، وتشكل الماركسية - حسب هابرماس

<sup>1</sup> - كريب إيان - النظرية الاجتماعية - مرجع سابق - ص 349 .

<sup>\*\*</sup> - إذا كانت هذه العلوم تسعى كغيرها لمعرفة قوانين مجالها " وعلى نحو أدق العلاقات التي تشبه القوانين " فإنها تتخطى هذا الهدف إلى ضرورة تمييز اللحظة التي تعبر فيها هذه القوانين " العلاقات " عن ارتباطات جامدة إيديولوجيا ولكنها قابلة للتغيير ، إذ أن مجرد الوعي بهذه القوانين يعني ببساطة إمكان تجنبها طالما أنها ناتج لفعل الإنسان نفسه ، فالشرط الأول لسيادة هذه العلاقات هو اللاوعي .

<sup>\*\*\*</sup> - وقد وجدت هذه الفكرة منذ سقراط الذي أشار إلى ضرورة الاعتماد على الذات " إعرف نفسك بنفسك " في إشارة إلى مكانة الذات في المعرفة ، ثم تجذرت في عصر الأنوار الذي استهدف أساسا تنوير الذات بإخراجها من دائرة التلقي والقصور إلى استخدام الفهم دون توجيه من الآخر ( يمكن الرجوع إلى :

*Kant .E – qu'est ce que la lumière : in la philosophie de l'histoire – Edition douoel gouthier 1947 .p 54*

<sup>\*\*\*\*</sup> - - كما سعى الألماني فيخته ( 1772 - 1814 ) كذلك إلى تجنب هذا الانفصام حيث يولي أهمية للعقل العملي ، وقد تصور سبيلين لتفسير التجربة سبيل القطعية القائم على الآلية والحتمية وهذا مذهب يقوم على الضرورة ونفي الحرية ، وهناك سبيل المثالية القائم الذي يرجع الأشياء للوعي كششاط حر مستقل عن كل الإكراهات وهذا ما يعطي للذات أهمية كونها نقطة التقاء الفاعلية بالفكر .

<sup>\*\*\*\*\*</sup> - ومن جهته تبنى هيغل فكرة إعادة تأسيس التكوين الذاتي الذي يقوم على فكرة الانتقال من العقل الذاتي إلى العقل الموضوعي المطلق ، ومن الوعي الحسي إلى الوعي الذاتي وهذا ما يمثل طفرة جديدة تعبر عن صورة جديدة من صور الحياة .

\* - حيث يرى هابرماس أن مرض الحداثة يعزى إلى سيادة نوع من العقل على غيره .

- نموذجاً للمعرفة القائمة على مسلمة إرادة صنع التاريخ ، وكل العناصر الكافية لتطوير العقل المحرر المتحرر ، فهي قدرة نقدية هائلة لكل ماهو عام وشامل<sup>1</sup> .

ولما كانت مصلحة التحرر والانعقاد تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية بهدف الوصول إلى فكرة العقل الكلي فإنه لا يكفي العودة إلى فلسفة التأمل الذاتي في دورها التاريخي ، ولا مناص من العودة إلى التأمل الذاتي في بعده الإستكشافي النقدي لذلك يتخذ هايرماس من التحليل النفسي نموذجاً كون العلوم النقدية تنطلق من التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعياً ذاتياً بما نعمل<sup>2</sup> ، ويمكننا التحليل النفسي من إثبات انفتاح أبعاد التأمل الذاتي وإعادة الإعتبار لها إذ طور فرويد إطاراً للتأويل من أجل عمليات تكوين مشوشة ومنحرفة والتي يمكن أن توجه نحو مسالك عادية بواسطة تأمل ذاتي ذي توجه علاجي<sup>3</sup> .

---

<sup>1</sup> - الطاهر علاء - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هايرماز - مرجع سابق - ص 95 .

<sup>2</sup> - كريست إيان - النظرية الإجتماعية - مرجع سابق - ص 349

<sup>3</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - مرجع سابق - ص 67 .

## المبحث الثالث

### الذات والآخر في نظرية الفعل التواصلي

#### تمهيد

- شهد البعد الإنساني للإنسان تغييرا في العقل الآداتي الذي مارس نوعا من التجاوز ضد كل ما هو إنساني ، وقد بين مفكرو مدرسة فرانكفورت ( هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز ) مكانن الممارسة

الاختزالية لإستراتيجية اختزال الإنسان من خلال التمييز بين العقل النقدي والعقل الآداتي المتوحش\* ، وقد انصب المجهود النقدي لهابرماس على نقد لا عقلانية أنظمة العقل الإنساني من خلال تفكيك مفهوم العقل الآداتي وفكرة الأخذ بالمفهوم الإجرائي للعقل باعتباره ملكة للتحليل والتركيب متبعا منهجا فلسفيا اجتماعيا يتوجه أساسا لمنظومة القيم التي أفرزها العقل المتمركز على الذات ، الذي يتضمن تناقضات عملت على إزاحة الفعل الجوهرى للعقل وإحلال فعل الهيمنة والإخضاع ، فالعقل النقدي عقل متحرر يمكن من تجاوز محدودية الذات المحصورة ، من خلال تجاوز ما هو واقع من أفكار وممارسات ومصالح، فهو يقوم على أبعاد أسمى تجعله يرتقي من عقل نقدي إلى عقل تواصلى\*\* .

في طرحه لمفهوم العقل التواصلى يسعى هابرماس إلى محاوره نتائج التحديث دون إقصاء لطرف معين حيث يتأنى للعقل التواصل مع غيره في إطار الممارسة ، متجاوزا بعض المآخذ ك : مطلقية العقل الغائى ، وخضوعه للمصالح والغايات .

نقطة البداية كانت تحرر هابرماس من أسر فلسفة التأمل الذاتى التي لازمت تفكيره في مرحلة شبابه ، وتحول بدءا من كتابه ( منطق العلوم الإجتماعية ) إلى مرحلة أخرى ما بعد تأسيسية تمثلت في " نظرية الفعل التواصلى " بجزئيه :- الوعى الأخلاقى والفعل التواصلى - و الخطاب الفلسفى للحدثاء ، هذه الأعمال التي توجت مشروعه الفلسفى حيث تحول هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات ، حيث سعى إلى تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعى المتمركزة حول العقل من ناحية وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى ، يروم هابرماس تغيير منحنى الفكر الفلسفى من المتمركز حول الذات إلى مجال التواصل الإنساني وهذا باستبدال معرفة الأشياء بنموذج الوفاق بين الذات التي تحوز القدرة على الكلام والفعل<sup>1</sup> .

يمثل هذا المسعى انعطافا نحو اللغة الذي ينتج عن عجز التيارات السابقة عن إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع لذلك فقد جاء المشروع الفلسفى التواصلى الذي يهتم بقضايا التفاهم بين الذات ، والذي اهتم بمسألة الذات والآخر من خلال نظرية الفعل التواصلى ، فما هو الفعل التواصلى ؟ وما موقع الآخر في هذا الفعل ؟ وماهى أهم الأسس والمعايير التي يستند إليها هذا التواصل ؟

\* - حيث يعتبر الإنسان في العقل الآداتي : ذلك الشيء الثابت ، الكمي عدم الإمكانات والطبيعة هنا مساوية للإنسانية فكلاهما مادة استعمالية قابلة للتوظيف اللامحدود ، أما الإنسان في العقل النقدي : فهو كيان مستقل مبدع يساهم في تحويل التاريخ وبناء المجتمع ، فهو لا يقتنع بالخزنيات المباشرة بل يمضي إلى ما هو أبعد  
\*\* - فالعقل التواصلى يستفيد من كل معطيات العقل النقدي ويتجاوز إرتكاسات العقل الآداتي ، حيث يطرح نفسه بديلا عن الممارسات العقلية الإجرائية منها التي تمحورت حول العقلانية التقنية المتسمة بالطابع الإمبريقي الوضعي .

<sup>1</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفى للحدثاء - ترجمة فاطمة الجيوشى - منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1995 - ص 454 .

## 1- من العقلانية الفيرية إلى العقلانية التواصلية :

ينطلق هابرماس من داخل الخطاب الفلسفي للحدثة التي أفرزت مفهوم العقل الآداتي الذي كان محل استهجان التيارات الفلسفية التي تبنت القطيعة مع هذا العقل ومع الفلسفة برمتها ولهذا تأتي محاولة هابرماس لإنقاذ المشروع الحداثي الأوروبي مستخدماً العقل لهدم أبنية العقل المتحجرة لتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني والمعيقة لذلك تأسست البدايات الأولى التي قادت إلى تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني<sup>1</sup> وقد كان علم الاجتماع مرجعاً رئيساً حيث اهتم هابرماس بالمرج بين وظيفية بارسونز وعقلانية فيبر مستنداً إلى التحليل الماركسي للمجتمع الحديث ، وقد شكلت عقلانية ماكس فيبر مرجعاً أساسياً عند هابرماس<sup>2</sup>، من خلال الدعوة إلى تفعيل الفلسفة وإعادة الاعتبار للعقل الذي يعد قاعدة لإرساء دعائم التنظير الاجتماعي لم يرفض هابرماس الحدثة برمتها<sup>3</sup> بل اعتبرها مشروعاً لم يكتمل بعد لذلك واصل تقاليد الفكر الأنواري القائم على ترسيخ قيم الحرية والعدالة .

تعني العقلانية عند هابرماس ذلك الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على العلام والفعل وعلى اكتساب معرفة قابلة للخطأ<sup>4</sup>، فالأخذ الذي وقعت فيه فلسفات الوعي هو اعتبارها و مساواتها : بين العقل والوعي (العقل هو الوعي) ، في حين لا يمثل هذا الأخير - الوعي - إلا جانباً فقط من العمليات العقلية ، فالعقل أعم وأشمل حيث يعتبر البعد التواصلية جوهر العقل كونه يحقق التفاعل والاندماج من خلال التواصل اللغوي الذي غايته بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام *Espace publique* يتبنى التفاهم المتبادل القائم على أسس أخلاقية حسب معايير تكون محل تواضع الجميع ، حيث يتخلى الكل عن جانب من ذاتيته ويتحقق الاندماج الجماعي القائم على التفاهم والتواصل العقلي الذي يوسم بالعقلانية التواصلية التي يربطها هابرماس بالمجتمع المعاصر من خلال أبعاد ثلاثة تمثل :

علاقات الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع ، علاقاتها بمجتمع فاعلي يقبل الانخراط الشخصي والتفاعل مع الآخرين ، علاقة شخص عاطفي بذاتيته وبذاتية الآخرين ، وهذا ما يعني

<sup>1</sup> أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 96.

<sup>2</sup> - مهيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - ص 364/365.

<sup>3</sup> - إذا كانت التيارات الفلسفية المناهضة للحدثة تدعو إلى التخلي عن العقل وعن مشروع الحدثة برمتها ، استناداً إلى سلبات العقلانية ، فإن هذا لا يبرر التخلي عن مشروع الحدثة بل ينبغي مواصلة تطوير التحديث بإدخال البعد التواصلية في مفهوم العقلانية .

<sup>4</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحدثة-- ترجمة فاطمة الجيوشي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1995 - ص 482

إعادة بناء العقلانية الإجتماعية الفيبرية أي : ( إستخدام الوسائل ، وضع الغايات ، والتوجه نحو القيم)<sup>1</sup>.

تمكن العقلانية التواصلية من تشخيص الحالة الباثولوجية\* للمجتمع الذي وقف على مشارف التشيؤ *Réification* والزوال ، وهذا بإنزال الفلسفة من قممها النظري ، إلى مجال الممارسة العملية والاندماج في الكل الإجتماعي أو ما نسميه بالممارسة المزوجة بين الإرشاد المعرفي والممارسة الاجتماعية ، حيث يقول : "إن مفهوم العقل التواصلية المتحذر في الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية وفي هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية إقامة علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تقوم بمهمة تأسيس نظرية عقلانية.."<sup>2</sup>

ويتحقق هذا المسعى في إطار العقلانية والحرية بمساهمة السوسيولوجيا التي تهتم بكل التحولات الاجتماعية للحياة اليومية التي يوليها هابرماس اهتماما كونها تشكل الحلقة المفقودة لتحقيق التوازن بين أبنية العقل المنفصلة ، وتمثل الفلسفة الدور الرئيس في تحقيق التواصل اليومي ، من خلال إرساء دعائم التفاعل المعرفي بين الأبعاد: المعرفية ، الآداتية ، والأخلاقية - العملية ، والجمالية التعبيرية ... وهذا لتجنب عزلة الثقافة العلمية و الأخلاقية الفنية ، وربطها بالعالم المعيش *Le monde Vécu* دون الانتقاص من عقلانية الفنون والآداب والعلوم<sup>3</sup> فالفلسفة لا تكتفي بالوقوف على معطيات اليومي العادية بل تحاول الوقوف على مبرراتها ، تستهدف العقلانية التواصلية المعرفة التواصلية المعرفة وتطبيقاتها المختلفة التي تندرج في إطار النشاط العقلي الذي يقسمه هابرماس إلى :

#### أ/- نشاط عقلائي آداتي :

يرتبط بالمنفعة ويتوجه نحو غاية ومعيار المعرفة فيه هو النجاح ويضم العقلانية التقنية والفعل المبني على استراتيجية اجتماعية الذي يتسم بروح التنافس وهوس الغلبة الذي يكون إما واضحا بينا أو مضمرا خفيا قائما على المراوغة والخلفيات الإيديولوجية ، ويستخدم هذا الفعل عموما لأبعاد معرفية أهمها معرفة البيئة التي تحيط بالإنسان ، فالعقلانية تهتم أكثر بالطريقة التي تستخدم بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيفية تطبيقها أكثر من اهتمامها بامتلاك المعرفة.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 97.

\* - - وقد سبقه في ذلك ماركس عندما أشار إلى أن المجتمع يعاني التشيؤ *chosification*

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen - *Théorie de l'agir communicationnel* - traduction de Jean-Marc Ferry et Louis

Schlegel- T1-Paris : Fayard- 1987 p9

<sup>3</sup> - *Ibid* p 10

<sup>4</sup> - *Ibid*- pp 17/18

## ب/- نشاط ( فعل ) عقلائي تواصلية :

يتسم بتوجهه نحو الفهم الحقيقي من خلال اهتمامه بما يجري في الحياة الاجتماعية ، فهو تعبير عن موقف تفاهمي كونه يهتم بالتفاهم *Intercompréhension* ، وأهم سمة له هي التواضع والإصطلاح أو الفهم التشاركي البينذاتي *Compréhension metuel intersubjective* ، وهذا ما يجعله في منأى عن شوائب الأنانية والمصالح الذاتية وهذا النوع يجسد المنظور التواصلية ، فالعقلانية التواصلية الجديدة حسب هابرماس تجمع الثلاثي الكانطي المتفرق حيث ينبغي للعقل أن يكشف عن وحدة لحظات العقل المتفرقة في نقد كانط الثلاثي : وحدة العقل النظري ، مع البصيرة الأخلاقية ، والحكم الجمالي <sup>1</sup>.

يشكل كلا من الفعل الآداتي والفعل التواصلية فعلا اجتماعيا يجعل المشاركين في التفاعل في موقع الاختيار بين التفاهم أو النجاح الذي هو اختيار بين الفعل الغائي أو الفعل التواصلية ، ويتم هذا الاختيار عن طريق تحليل البنية الاجتماعية للعقل بفضل اللغة التي تمكن من بناء مختلف للذات واعتمادا على عقل تواصلية يتجاوز هذه الذات وحدودها الضيقة ويشكل نسيجاً من الذوات المتفاعلة التي تستمد إمكاناتها من العالم المعيش *Le Monde Vécu* ويقوم على التلاحم الذاتي الذاتي الذي يكون فيه العقل مصدر كل القرارات الإنسانية ، فغاية الفعل التواصلية هي الوصول إلى الفهم المتبادل ، وهي غاية مشتركة تتطلب حضور هيرمينوطيقا نقدية *Herméneutique Critique* تمكن من استكناه خبايا الفعل الآداتي الاستراتيجي ، فالمهمة الرئيسة للهرمينوطيقا النقدية هي الاهتمام باللغة التي يجب أن تمثل دور الوسائط الشفافة - الوفية ، وتخرج من دائرة الأنظمة الرمزية والوسائط التي تمارس التسلط والإكراه البنيوي على الذات الذي يجعل التواصل الإنساني يؤول إلى علاقات عبودية ( علاقة متسلط بمتسلط عليه ) ، ولذلك فإن " ... التفاعلات الرمزية المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول إلى إجماع معين إما بالتبني أو بالتأويل ، أو ببعث تأويلات مشتركة ، أما النظريات الخاصة بالتبادل والسلطة .. المبلورة انطلاقاً من أتمودج النشاط الموجه نحو النجاح فيفترض أن تكون نشاطات المشاركين منسقة بحيث تؤثر في بعضها البعض بشكل منتظم في حين نجد النظريات غير التجريبية للنشاط تستبدل التأثير بمسارات خاصة للفهم المتبادل ...." <sup>2</sup> ، فاللغة تجسد آليات التحرر والرقى الإنساني .

ولذلك ينجح هابرماس إلى فكرة البراغماتية الكونية التي تحدد تخوم صلاحية التبادلات التواصلية ، حيث لا يتعلق الأمر بتناول المظاهر اللسانية الصرفة للتواصل بل ينبغي الاهتمام باللغة كفعل ، كون

<sup>1</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 20 .

<sup>2</sup> - مهيبيل عمر - من النسق إلى الذات - منشورات الإختلاف الجزائر - ط01 - 2007 - ص ص 253 / 254 .

هذه اللغة تحوز أفعالا وقوة لا كلامية تتمظهر في قدرتها على تغيير العلاقات والأوضاع . فما الشروط الواجب توفرها لتحقيق تواصل إنساني حقيقي ؟ وما الأسس التي تسعى الذات بموجبها بحدود الأنظمة الرمزية وتتعامل نقديا مع هذه الأنظمة لتحقيق فاعلية تواصلية إنسانية ؟

## 2/- أسس تحقق التجربة التواصلية :

إن التجربة التواصلية عقلانية الطابع ، فالنشاط التواصلية ليس مجرد فعل تقوم به ذوات منعزلة بل هو حوار يتم أولا على مستوى الذات ( بين الذات وذاتها ) ثم ينتقل إلى مستوى الحوار والمناقشة التداوتية *La discussion intersubjective* التي تتم بين الذوات الفاعلة وما دامت التجربة التواصلية عقلانية الطابع وجب أن تحتكم إلى جملة من الشروط والمعايير فهي تجربة متاحة لمشاركة كل ذات تحوز القدرة على الكلام والفعل ، شرط اعتراف كل طرف بما تم التواضع عليه ، وهذا بتجسيد النشاط التواصلية في العالم المعيش .

كما تعتبر اللغة وسيطا في علاقة التفاعل بين الذات والعالم الخارجي / وبين الذات والذوات المشاركة في عملية التواصل التي لا تصل إلى درجة التفاهم *Intercompréhension* إلا بتوظيف وحدات اللغة وآلياتها توظيفا تبادليا - تداوليا .

يعتبر الاتفاق بين الذوات هدف كل تجربة تواصلية ويقوم هذا الاتفاق على معايير أعلاها وجود معرفة مشتركة بين الذوات وأدناها وجود تقارب في الرؤى والطروحات للوصول إلى الإجماع الذي يشترط فيه

### *Reconnaissance Intersubjective* عنصر الاعتراف التداوتي المتبادل

لا غنى للتجربة التواصلية عن المراجعة النقدية التي تعد مطلبا رئيسا في الدقة المعيارية للتعبيرات وتظهر عندما يسود الشك أو التشكيك في صحة المزاعم التي وجب أن تخضع للنقد والتمحيص للوقوف على مكامن الضعف الاستدلالي وهنا يظهر الجانب الديمقراطي للحوار<sup>1</sup> .

يفترض المشاركون في التواصل أن الحوار له قواعد أخلاقية التي من أهمها توفر ظروف تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل وبهذا يخضع الحوار لمعايير مفهومة يمكن فهمها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل<sup>2</sup> . ومعنى هذا أن يحتكم الحوار إلى نوااميس أخلاقية معيارية مفهومة يمكن تبريرها عقليا شرط التواضع عليها من طرف الذوات المشاركة في عملية التواصل وتكون قوة الأطروحة هي معيار التفضيل .

<sup>1</sup> - هايرماس يورغن - الحداثة وخطابها السياسي - ترجمة جورج ثامر - مراجعة جورج كتورة - دار النهار - بيروت ، لبنان - ط1 - ص 213 .

<sup>2</sup> - نقلا : أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 104 .



كما يعد اتصاف الذوات بالحرية والكفاءة ضروريا في عملية الحوار لنبد كل أشكال القسر والهيمنة بمختلف أشكالها ومنابعها ، ونجد كذلك مبدأ تكافؤ الفرص بين المتحاورين حيث يحق لكل ذات الدفاع أطروحتها والتساؤل حول المزاعم المطروحة وفقا للمعايير المتواضع عليها ، ويتوجب على الذات أن تؤمن بنسبية *Relativisation* طرحها ونسبية الأطروحات الأخرى ، وهذا ما يجعلها دوما على محك النقد والتمحيص النابع من سلطة العقل وحده .

إتصاف الذوات بالصدق التي تحوز القدرة على تبريرها لذلك : يجب على الذات اختيار التعبيرات المعقولة التي تحقق الفهم والتفاهم بين المتكلم والمستمع ، المتكلم يعبر عن مقاصده والمستمع يصدق المتكلم ، ويجب على الذات المتكلمة انتقاء الألفاظ والعبارات قياسا إلى القيم والمعايير المعمول بها إضافة إلى توفر الثقة لدى الجميع ، وكي يتمكن المستمع والمتكلم من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذي الخلفية المعيارية<sup>1</sup> .

تمكن هذه الأسس جوهر التواصل المؤدي إلى الفهم والتفاهم بين المتحاورين في شروط التواصل التي حددها هابرماس "قابلية التعبير اللغوي للفهم - وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه - ومصداقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها - والمشروعية المعيارية للقول (المطالبة بأن يكون صحيحا أو ملائما بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمي أو معياري يقربه المتكلم والسامع معا ..."<sup>2</sup> . في إطار مناقشة حرة بين الذوات تمكن من تحقيق تواصل سليم و بناء الفعل التواصلية .

### 3/- نظرية الفعل التواصلية :

تستند أساسا إلى فلسفة اللغة ونظرية أفعال الكلام *Théorie des Actes de langage* التي حاول أوستن فيها ربط اللغة بأفعالها وبالعلم ثم طورها تلميذه سول بإضافة مقاصد الأفعال اللغوية ومواضعات يتفق حولها المتخاطبون لفهم المقاصد\* وذلك ما يعترف به هابرماس في قوله :

"..أنا مدين لكل النزعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية ..إن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الإتصال اللغوي ..."<sup>3</sup> ، كما مثل علم اللغة الإجتماعي دورا هاما كون اللغة تمثل الوسط الذي يمكن

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحدائنة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - ، نموذج هابرماس - أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء - 1991 - ص 197 .

<sup>2</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 105 .

\* - يمكن العودة للمرجع السابق :الصفحات : 11 ، 12 ، 13 .

<sup>3</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 105 .

أن يتحقق فيه نوع من التفاهم بين الذات المتفاعلة التي تطرح مزاعم صدق يتفق عليها أو يختلف حولها<sup>1</sup>

ويستفيد هابرماس من نظريات المحادثة والحوار ومضامينها ، فقد أخذ عن غرايس (1930-1988)\*\* فكرة " المعنى المتضمن في المحادثة " و مفهوم " القصد التأملي " .

إن هذا المنعطف اللغوي لدى هابرماس مبني على عدة قناعات أهمها : إعادة صياغة المشروع التنويري الحدائثي بناء على التداول اللغوي ( البراجماتيقا ) ، لذلك كان التوجه النقدي ينصب أساسا على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات .

ما يجعل البناء الجديد للفعل التواصلية متميزا هو عقده لعلاقة داخلية بين الممارسة (البراكسيس *Praxis*) والعقلانية ( المضامين العقلية) التي تقتضيها الممارسة التواصلية اليومية المرتبطة بمضامينها المعيارية والتي تقوم على الفاعلية الموصلة نحو الفهم المتبادل .

وتشكل نظرية الفعل التواصلية لبنة هامة في السعي لتأسيس نظرية نقدية جديدة للمجتمع ، وهو المشروع الذي مضى فيه هابرماس عبر محطات ثلاث :

- المحطة الأولى : منطلقها التحرر من فلسفة الوعي التي موضعت الذات \*\*\*.

- المحطة الثانية : تتجه نحو الفعل وتميزه إلى فعل استراتيجي غائي وفعل تواصلية يوصل إلى الفهم .

- المحطة الثالثة : تتجه نحو فعل التواصل الذي يكون عقلايا ينبذ الهيمنة الإقصاء ويستهدف التفاهم فهو أخلاقي : يخضع لمعايير النقاش العقلاني الحر المبني على الإقناع ، وديمقراطي : من حيث مساهمته في تشكيل مجتمع ديمقراطي يقوم على مبدأ تكافؤ الفرص بين الجميع<sup>2</sup> .

ويتجه الفعل التواصلية في مسار تشعبي لا يتناول العقلانية التواصلية نظريا فحسب بل يلامس المجتمع في علاقته بالمعيش والمنظومات المؤسساتية ، وهو في الوقت نفسه تشخيصا لحالات باثولوجية حدائثية ، والهدف من كل هذا هو ارساء دعائم البناء الإجتماعي كإطار للتواصل احتكاما للعقل .

ويميز هابرماس بين أربعة مفاهيم لنماذج الفعل :

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص ص 106/105.

\*\* - - بول غرايس *Paul H Grice* فيلسوف انجليزي اهتم بمسألة العلاقة بين المعنى الذي يقصده المتكلم والمعنى اللغوي ، و تعتبر مسألة "المعنى المتضمن في المحادثة" و "مفهوم القصد التأملي" من ضمن المفاهيم التي تعود إليه ، وتستخدم كثيرا في فلسفة اللغة المعاصرة حيث مكنت الفلاسفة من وضع حدود بين السيمانطيقا والبراغماتيقا أي التمييز بين المعنى والإستخدام ، ويرجع غرايس السيمانطيقا ( علم الدلالة ) إلى سيكولوجية البحث في التوجهات ،

\*\*\* - حيث رأت لأن العلاقة بين اللغة والفكر هي العلاقة بين الذات والموضوع في حين يرى هابرماس أن العلاقة تكون دوما بين ذات وذات .

<sup>2</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للمحادثة - ترجمة فاطمة الجيوشي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1995 - ص 134

مفهوم النموذج الغائي ( الإستراتيجي ) : تكمن استراتيجيته في كونه يقوم على المنفعة ويفسر وفقها حيث يختاره الفاعل آخذا بعين الاعتبار مدى اتساع مجال المنفعة فيه \*

مفهوم النموذج المعياري : ويعبر عن فعل يتم بين أعضاء توجههم قيم ومعايير مشتركة متفق عليها سلفا ، ومعيار صدقه الوفاء للقيم والمعايير \*\*

مفهوم النموذج الدرامي : هو فعل الجمهور الذي يثير فيه الفاعل صورة أو إحساسا معينا بالكشف عن ذاتيته ( إراديا أو عفويا ) وفي هذا الفعل يتعرف المشاركون على عوالمهم الذاتية ، وهو تعبير عن الذات بشكل منظم تساهم فيه التجارب الشخصية ويخضع لمراقبة الجمهور فهو وصف للأفعال المشتركة بين الذوات \*\*\* .

### مفهوم الفعل التواصلي :

يعرف هابرماس الفعل بأنه " التحكم في الأوضاع التي تفترض وجود تفاعل متبادل بين فاعلين على الأقل ، فتعدد الفاعلين ووجود حالة معينة نفترض مجاوزتها يكرس النشاط الإجتماعي للتواصل بالدرجة الأولى ، كما أن إسناد الفعل إلى التواصل موجودة بشكل مضمّر في تعريفات ماكس فيبر وبارسونز التي ذكرها هابرماس في الجزء الثاني من كتابه نظرية الفعل التواصلي ، حيث أوضح أن الفعل التواصلي ليس حركة جسدية آلية ، ولكنه سلوك متزن يعمل على مجاوزة ذاته أمام نفسها مادام أن دلالة رمزية صارت تعزى إليه والفعل التواصلي له غاية *Thelos* أيضا ومعا يمكن أن يكونا قاسما مشتركا بين الفاعل المنفرد وبين شركائه الإجتماعيين للنسيج الإجتماعي ككل <sup>1</sup> .

وتمثل اللغة دور الوسيط *Medium* الأساس في عملية التواصل حيث يعتبرها هابرماس ( اللغة ) ذلك النسق من القواعد الذي يساعد على توليد تعبيرات مصاغة حيث يشكل كل تعبير عنصرا من عناصرها\* ، وينظر هابرماس إلى اللغة في بعدها البراغماتي اللغة المؤدية إلى الإنتاج والإبداع المساهمة في خلق الوفاق *Entente* والتفاهم <sup>2</sup> .

\* - وهو إسقاط براغماتي نفعي ( وليام جيمس )

\*\* - وهو إسقاط اجتماعي - جمعي ( دوركايم )

\*\*\* - ويقترّب هذا النموذج من الوصف الفينومينولوجي للأفعال المشتركة بين الذوات .

<sup>1</sup> - مهيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - مرجع سابق - ص 362 .

\* - يتفق هابرماس هنا مع فتحشتاين *Wittgenstein* (1872-1970) الذي يرى أن مفاهيمه عن اللغة والتفاهم مفاهيم أصيلة تعبر عن حقيقة الجهد الذي بذله في هذا المجال كما رأى بعض السيميائيين وفلاسفة اللغة والمقاربات السيميائية أن الإندماج بين اللغة والتفاهم يشكل اختزالا للظاهرة اللسانية ( اللغوية ) ، كما أن اللغة لا تعبر دوما عن التفاهم بل قد توظف لغايات لا أخلاقية ك الخداع والتلاعب .

<sup>2</sup> - المرجع و المكان نفسه .

إن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عملية التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها... " <sup>1</sup> .

فاللغة وسيط للتفاعل بين الذوات وتفاعل هذه الذوات مع العالم المعيش *Le Monde Vécu* ومع الذوات الأخرى حيث لا يبقى الفعل التواصل في حدود المعاملات الخارجية بل يؤثر في الجانب النفسي من خلال المشاعر والمقاصد التي تتضح أكثر بالأفعال التي يحدثها الكلام وتأثيرات هذه الأفعال ، ولذلك يولي هابرماس اهتماما لنظرية أفعال الكلام التي تمثل وظائف اللغة الثلاث :

- **مكون جملي**: مهمته ذكر أحوال الشيء ، - **مكون فعل منطوق** : مهمته عقد علاقات بين الأشخاص ، - **مكون لساني** : مهمته التعبير عن قصد المتكلم <sup>2</sup> .

وبهذا فقد أصبح هابرماس يعامل الكلام معاملة للغة مخالفا بذلك تقاليد البراغماتيقا (التداولية) *Pragmatique* السويسرية \* فقد اهتم هابرماس بالتداولية باحثا عن النظام والبنية في قالب منطوقات الحياة اليومية ساعيا إلى براغماتيقا شاملة كونية \*\*\* *Pragmatique Universelle* تستهدف البراغماتيقا العامة إبراز شروط التفاهم الممكن ، وتفضي نظرية الفعل التواصل إلى مبدأ هو أننا نفهم قضية عبارة عندما نعرف شروط صحتها ، وصلاحيته التواصل تقتضي أن يثبت المحاور من مختلف نماذج الصلاحية ( المصدقية - حسن النية - / الحقيقية - اللامصلحية - / الحرية / القدرة على الإعراف بتطابق الأفعال مع المعايير السليمة ) . ذلك أنه وراء خلفية التواصل يجب أن يوجد دائما الافتراض القبلي لهذه الشروط لا كقيمة موجهة ولكن كعناصر حاضرة واقعا ، إذ تفترض أن هناك إمكانية للمحاجة وإمكانية للقبول أو الرفض لأنه في غياب هذه الوضعية لن يكون فعلا تواصليا .

فالبراغماتية الكونية كشرط للحوار والتواصل فهي منطلق فعل اللغة ، منطلق الشروط المعيارية للإمكان والنجاح وبشكل خاص في العملية التواصلية، فالأفعال الخاضعة لمعايير الحوار لها تعبيراتها الدالة على معنى حيث تكون قابلة للفهم في سياقها الخاص وترتبط بمزاعم الصدق النسبية والأهم أنها تنبذ

<sup>1</sup> - آفاية محمد نور الدين - الحدائنة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - مرجع سابق - ص 198 .

<sup>2</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 109 .

\*\* - ربط هابرماس تأويلته النقدية بالتداولية *Pragmatique* التي لم تكن ضمن الأفرع اللغوية الأحدث سنا إذ لم يعترف بها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين ، كونهما (البراغماتيقا) تجيد عن تقاليد علم اللغة الذي وضعه دوسوسور بين اللغة والكلام ، فاللغة هي البنية اللغوية التي توجد مثاليا خارج أي استعمال يومي معين (الكلام) ويمكن أن تكون موضوعا للبحث العلمي ، أما الكلام فهو كتلة من المنطوقات اليومية التي لا تصلح موضوعا لعلم اللغة .

\*\*\* - ويعود هذا المشروع نظريا إلى كارل أوتو آبل *K.O.Apel* في فكرة التداولية المتعالية *Pragmatique Transcendantale* (إعادة بناء الترسندنتالية الكانطية) إضافة إلى كل من تشارلز بيرس *Peirce* وفتحنشتاين *Wittgenstein* ، ويتجاوز هذا المشروع المقاربة الدلالية إلى الاهتمام بالبعد التداولي للخطاب الذي يجيل إلى وجود متكلم *Locuteur* يمكن العودة إلى : - آفاية محمد نور الدين - النظرية النقدية ، المشروع الفلسفي لهابرماس - مجلة الفكر العربي ع 79 / 78 - 1990 - ص 69 .

إستراتيجية الموضعة كونها تحيل إلى تجارب ذاتية ويشكل الاعتراف المتبادل بين الذوات أساس عقلانية الأفعال .

فالمتكلم المعبر لا يعني الموضوعات بقدر ما يعني كل ما هو اجتماعي مشترك ينبع من عالمه الخاص ( الذاتي) ، فوجهة هابرماس قيمة تتضمن : الحقيقة ، النقد ، الإجماع العقلي كقيم يتم من خلالها الوصول إلى موقف مثالي للمناقشة والحوار الحر<sup>1</sup> الحقيقي الذي يتجسد في مجال الممارسة العملية ( البراكسيس *Praxis* ) حيث تخرج الذوات من شرئقة الموضعة *Objectivation* بتحسين التواصل الإنساني والمحاججة الحرة<sup>2</sup> ، لأن قيام الذات بفعل من أفعال الكلام ينجم عنه موقف من الآخر ( ذات أخرى ) وفي ظل هذه الحركة يحدث إعتراف *Reconnaissance* الذات بالآخر ، واعتراف الآخر بالذات ، هذا الاعتراف الذي يجسد التواصل الذي يبرره الإندماج الإجتماعي الذي تمنحي آثاره في عالم الأشياء ، ويتواجد فقط في عالم الذوات العاقلة التي تبني على فهم الأفعال الكلامية والتفاهم المتبادل بين الذوات المتواصلة في عوالمها الثلاث : الموضوعي ، الإجتماعي ، الذاتي<sup>3</sup>

#### 4/ - مفهوم التفاهم وأسسها :

يقصد بالتفاهم *Entent* ذلك الإتفاق بين الذوات المتكلمة الفاعلة التي تستهدف الإجماع ويكون هذا الإتفاق مبرر عقليا ، حيث يحترم الفاعلية التواصلية التي يتوقف نجاحها على تفاهم متبادل حول تحديد علاقة الذات المشاركة في التواصل بالعالم ويمثل الفهم بمستوياته\* دورا هاما وقد عبر هابرماس عن هذا بقوله : "... للفهم مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا ، ثم يدرك دلالة ما يقال ، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب ، بالقياس إلى ادعاء معلن من فعل الكلام ثانيا ، أي أنه يقبل أو يرفض العرض

<sup>1</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - مرجع سابق - ص 110 .

<sup>2</sup> - المرجع والمكان نفسه .

<sup>3</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحدائثة - ترجمة فاطمة الجيوشي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1995 - ص 481

\* - يخضع التفاهم لمستويات ثلاثة يكون على كل مشترك في عملية التفاعل إحترامها لتحقيق غرض الفهم : - أن يفهم التعبير أولا ، - ثانيا أن يدرك دلالة ما يقال كي يتخذ موقفا إيجابيا أو سلبا قياسا إلى ادعاء معلن من فعل الكلام ، - ثم الوصول إلى المستوى التوافقي ثالثا . يمكن العودة إلى : أفاية محمد نور الدين - الحدائثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - إفريقيا الشرق . المغرب - ط 2 - 1998 - ص 193 ..

الذي يقترحه فعل الكلام ، ونتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ثالثا ..<sup>1</sup> .

ويعد التوصل إلى إجماع عام بين الذوات المشاركة حول مزاعم الصدق المبررة عقليا هو نموذج نجاح التفاعل بين الذوات في إطار الإعراف *Reconnaissance*<sup>2</sup> والتداوت *Intersubjectivité* الذي يقوم على افتراضات تؤسس برنامجا إيتيقا النقاش وتمثل في :

- **المعقولية *Intelligibilité*** : التركيب الصحيح المعقول واحترام قواعد اللغة واستيفاء شروطها ، وتعد المعقولية في نظر هابرماس شرطا دائما .

- **الحقيقة *La Vérité*** : مضمون القول الذي يتضمن ما هو واقع موجود بعيد عن الخيال ، وما هو تقريرى قضوي\* .

- **المصدقية *Justesse*** : تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع وتحوز معايير الشرعية .

- **الصدق / الصدق *Sincérité*** : التعبير عن نوايا محددة بصدق بعيدا عن التظليل والكذب والتنميق الكلامي الزائف<sup>3</sup> .

تمثل هذه الشروط مبادئ الخطاب الذي يحترم معايير الصرامة وتنحدر من " الحالة المثالية للكلام " وتكل سمة جوهرية لجماعة التواصل غير المحدودة<sup>4</sup> .

الأخلاق الكلية المبنية على أسس عقلية والمبادئ المقننة على صعيد عالمي هي الوجهة التي هابرماس في مسار تكملته لمعايير أخلاقية في التواصل وصولا إلى صياغة نوع جديد يسمى الأخلاق التواصلية التي تخلق من خلال التداويات الكلية *La Pragmatique Universelle* إطارا عقلانيا للتفاهم بين الذات والآخر ، والتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة وهي لا تحتاج إلى مبدأ مسبق لأنها تستند أساسا إلى المعايير الأساسية للخطاب العقلاني.

إن التجربة التواصلية نابعة من العلاقة التفاعلية التي تربط بين ذاتين على الأقل في إطار من التوافق اللغوي والتداوتي حيث يمكن لكل ذات تملك القدرة على الكلام والفعل أن تشارك في عملية التواصل وأن تعلن إدعاءات الصلاحية *Validité* شريطة مراعاة مقاييس العملية التواصلية حيث

<sup>1</sup> - هابرماس يورغن - القول الفلسفي للحدث - مصدر سابق - ص 478.

\* - وهنا يقرب من فتحشتاين الذي يرى : " أن العالم مجموع الوقائع ، لا الأشياء "

<sup>3</sup> - مصدق حسن - يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية - المركز الثقافي العربي ، المغرب - ط 01 - 2005 - ص 146 / 145 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - ص 146 .

يقول هابرماس : "... تقاس قوة البرهان ضمن سياق معين بصحة الحجج التي تظهر من خلال قدرة تعبير معين على إقناع الأطراف المشاركة في المناقشة وتبرير مختلف دعاوى الصلاحية .." <sup>1</sup> ، والتأكيد على هذه المقاييس ينبع من الحرص على تشكيل علاقات تواصلية مستقلة عن كل أنواع الإكراه .

تأكيد هابرماس على دور التفاهم يندرج ضمن مسعاه في تأسيس مجتمع تواصلية قوامه البحث عن معايير فعلية تشكل أسسا للتداوت "... ولهذا فالوظيفة الأساسية التي يقوم بها التفاهم تتمثل في تنشيط وتحيين *Actualisation* الاتفاق المعياري المحترم من طرف الجماعة ، من ثمة فإن مفهوم النشاط المنظم بواسطة معايير لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل ، بقدر ما ينطبق على أعضاء جماعة يوجه نشاطها بواسطة قيم مشتركة .." <sup>2</sup> .

الجدير بالذكر هو وجود تضاييف مفاهيمي ومضاميني بين وظائف الوظائف التي ينشدها الفعل التواصلية وهذا تعبير عن التكامل الوظيفي بينها ، وقد عبر هابرماس عن ذلك بقوله : "... إذا نظرنا إلى التفاهم نظرة وظيفية نجد أن : الفعل التواصلية ينقل المعرفة الثقافية ويحرص على تجديدها ، حيث ينسق بين الأفعال ، ويؤدي وظيفة الاندماج والتفاعل الإجتماعي ويخلق التضامن ، ويقوم حتى بوظيفة تشكيل الهويات الشخصية وهذا ما يعني حرصه على التنشئة الاجتماعية ..." <sup>3</sup> .

هذا المسعى الذي جعل هابرماس لا يكتفي بإدراج الفعل التواصلية في اللغة فقط بل ذهب به إلى نطاق أبعد هو نطاق الفعل الاجتماعي والحياة اليومية وهذا ما توضحه مقارنته لليومي من خلال :

## 15- عقلنة العالم المعيش :

رغم الطابع اللغوي لنظرية الفاعلية التواصلية إلا أنها تستهدف التفكير في ماهو مجتمعي ( المجتمع )<sup>4</sup> وباعتبار الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة في العملية التواصلية الهابرماسية ، فقد احتل العالم المعيش *Le Monde Vécu* أهمية بالغة كونه يشكل السياق الذي يجب أن يفهم لحل مشكلات الفهم وبلوغ التفاهم ، فلكل ذات علمها الذي تحيا فيه والذي يشكل خلفيتها الكامنة في التواصل ، فهو الإطار الذي تشكل جوانبه المختلفة سياقاً لعملية التفاهم و التداوت ، وهو مصدر شرعية كل فعل تواصلية

<sup>1</sup> - Habermas J – théorie de l'agir communicationnel – op.cit p18 .

<sup>2</sup> - أفاية محمد نور الدين – الحدائنة والتواصل في النظرية النقدية المعاصرة – مرجع سابق – ص 188 .

<sup>3</sup> - Habermas J- Logiques des sciences sociales – op.cit – p 436 .

<sup>4</sup> - أفاية محمد نور الدين – الحدائنة والتواصل في النظرية النقدية المعاصرة – مرجع سابق – ص 180

حقيقي كونه " .. ذلك الفضاء الذي يحتوي حركية الأفعال التواصلية المتسمة بالتغيير الناجم عن التحولات المجتمعية في بنياتها وأنماطها .."<sup>1</sup>

يرى هابرماس أن المحاولات السابقة<sup>2</sup> تناولت المعيش كفكرة فلسفية مرتبطة بالوعي وهذا ما جعلها تحيد عن المسار المنهجي الذي وجب أن يرتبط باللغة<sup>3</sup> ، وهنا يبرز البحث التداولي الشكلي الذي يستكنه خبايا ما هو ثابت مغمور في ظل حركية التغيير التي يشهدها العالم المعيش في صورته الشكلية وأنماط الحياة فيه .

وما دامت العقلانية التواصلية تسعى إلى ضبط علاقة الذات بالآخر من خلال التطويع الإيتيقي بإخضاع جميع أشكال العلاقات الإنسانية لأخلاقيات الحوار والمناقشة ، كخطوة حاسمة تقود إلى التهذيب الاجتماعي والجمعنة *Sociabilité* وتحقيق عقد إجتماعي جديد :

بينه - يحتكم إليه .. - يقبله .. الجميع طواعية

ما يرومه هابرماس هنا هو استنطاق اللامنطوق *Le Non dit* اعتمادا على العقلانية التواصلية التي تنبذ كل أشكال التسلط عدا سلطة الخطاب الحجاجي *Discours Argumentatif* الذي نتجاوز فيه الذاتية "... في الخطاب الحجاجي يتجاوز المشاركون الذاتية الأساسية على مستوى التصورات ويجنحون إلى التركيز على العلاقات البينية التي تشكل سياق الحياة ووحدة العالم الموضوعي ، وهذا بفضل قناعات الأطراف المبيرة عقلانيا "...<sup>4</sup> حيث هناك العديد من القيم الملازمة للحدثة التي بقيت جنينية هامشية والتي يفترض أنها تتصارع مع قيم الجهل والتقاليد الإخضاعية الاستبدادية.<sup>5</sup> تتجه العقلانية التنويرية التحديثية - حسب هابرماس - إلى العالم المعيش في مستوياته الثلاثة :

1- الثقافة ، 2- المجتمع ، 3- الشخصية ، وهذا ما يمكن من :

- 1- الإعلاء من التأمل والتفكير العقلاني في الحياة الثقافية على نحو أكثر عمقا .
- 2- تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع بعد أن تصدر من لدنهم وبموافقتهم .
- 3- بلورة تنشئة اجتماعية مولدة للمهارات الفردية وتساعد على النضج الشخصي .<sup>6</sup>

<sup>1</sup> - Habermas J – théorie de l'agir communicationnel - OP cit p120

<sup>2</sup> \* - ويقصد بما تناول الفينومينولوجي الهسبرلي في تحليل العالم المعيش ظواهرها ، وفكرة فتحشتانين في تحليل أشكال الحياة .

<sup>3</sup> - Ibid – p 123

<sup>4</sup> - Ibid – p 27

<sup>5</sup> - Ibid – p 123

<sup>6</sup> - مصدق حسن - بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية - المركز الثقافي العربي ، المغرب - ط01 - 2005 - ص 120 .



تلك هي المكونات التي يتحقق وفقها الإندماج / التكامل الاجتماعي والتي عبر عنها هابرماس بقوله :  
" ... أسمى ثقافة ذلك الزاد المعرفي الجاهز الذي ينهل منه المشاركون في التواصل وأويلاهم عند تفاهمهم  
حول بعض الأشياء المنتمية للعالم ، وأسمى مجتمعا تلك الضوابط المشروعة التي تتمكن بواسطتها  
الأطراف المشاركة في التواصل من تنظيم انتماءاتهم إلى زمر أو مجموعات اجتماعية إضافة إلى تدعيم  
تضامنهم ، وتمثل الشخصية مجموع القدرات التي تكتسب الذات بواسطتها القدرة على الكلام والفعل  
والقدرة على الانضمام إلى سيرورات التفاهم ، وهنا يتم تثبيت الهوية الخاصة ، هذه المكونات التي  
تحيلنا إلى الأبعاد الثلاثة التي تطور الأفعال التواصلية والتي تتمثل في : المجال السيميائي للمضامين  
الرمزية ، والفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي ... وتتفاعل هذه الجوانب لتشكل الوسط الذي تتبلور فيه  
عملية إعادة إنتاج المكونات الثلاثة ... " <sup>1</sup> .

عودة هابرماس للمعيش ومكوناته هي بحث عن آليات التفاهم الحقيقي ، وهنا نجد هابرماس يتجاوز  
الإتفاق إلى التفاهم ، ويرى أن هناك حدا فاصلا بينهما يتمثل في إمكانية خضوع الإتفاق لدواعي  
خارجية كتأثير ذات على الأخرى وإقناعها ، بينما يجب أن يكون التفاهم مستقلا عن كل الدواعي  
والصوارف ، بل يجب أن يخضع فقط لقاعدة القناعات المشتركة المؤسسة على العقلانية المبررة سلفا  
وقد عبر عن ذلك بقوله : " ... لا يمكن استنباط الإتفاق من تأثير مصدر خارجي كونه يستوجب  
القبول والصلاحيية لدى الأطراف المشاركة وهذا ما يجعله يختلف عن التوافق ، كون كل عمليات التفاهم  
تستهدف الإتفاق الذي يستجيب لشروط التصديق المبرر عقلا لاحتوى تعبيرها وهنا يكمن الأساس  
العقلاني للإتفاق التواصلية المستند إلى قناعات مشتركة ... " <sup>2</sup>

ويفرق هابرماس بين التفاهم والاتفاق حيث يرى أن : " .. التفاهم هو موافقة الأطراف المشاركة في  
التواصل على صلاحية تلفظ معين ، في حين يقتضي الإتفاق اعترافا ذاتيا بدعاوي الصلاحيية المعلن  
عنها من طرف المتحدث ... " <sup>3</sup> ، وهنا تظهر سعة أفق الفعل التواصلية وذلك ما نجده متجليا في أبعاده  
فهو يتجاوز البعد اللغوي اللفظي إلى أبعاد اجتماعية أخلاقية وذلك ما نجده في استهداف الإتفاق  
حول جملة المعايير السوسيوثقافية التي تحكم المجتمع ، وهنا تظهر الوظيفة التواصلية للغة وارتباطاتها  
بالفعل من خلال المجتمع وفي هذا الشأن يقول هابرماس : " ... يمكن الإتفاق من تأسيس وتدعيم  
جملة من المعايير الاجتماعية داخل المجتمع حيث تتخذ دلالات ضمن التواصل الذي يستند إلى

<sup>1</sup> - Habermas J- Logiques des sciences sociales – op.cit – pp435/ 436 .

<sup>2</sup> - Habermas J- Logiques des sciences sociales – op.cit –T1- pp 295/297.

<sup>3</sup> - Ibid - p133

منطوقات اللغة العادية ... وتتحدد صلاحية هذه المعايير بفضل التداوتية / البيندائية المتولدة عن التفاهم والتي تتأسس عليها حيث تتضمن صلاحياتها انطلاقا من الاعتراف بالتزام الجميع بها...<sup>1</sup> ويعد التفاهم اللفظي المعياري ميزة تختص بها تواصلية هابرماس التي يرى فيها فرانك مانفرد تجسيدا لبعدها استعمال لغوي واسع يشكل سابقة يتميز بها تواصلية هابرماس وتغيب عند سابقه: "... إذا كان هابرماس جعل من أهدافه الأساسية في كتاباته حول اللغة تأسيس دعاوي الصلاحية للوصول إلى تحقيق التفاهم داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية فإن الهدف لم يكن حاضرا في الصدارة عند فتحنشتاين...<sup>2</sup>.

فقد وظف هابرماس اللغة توظيفا عقلانيا يقترب من درجة العلمية من حيث الوضوح وهذا بتأكيد على فكرة مفادها تخليص التواصل من كل الشوائب الإيديولوجية والوصول إلى التفاهم الذي رغم اهتمام هابرماس به إلا أنه لا يشكل الهدف الرئيس بل هو آلية مهمة تستهدف الإجماع الذي يعد معيار نجاح فعل التواصل، لأن المناقشة تنتج إلزاما لا بد أن يتبلور في نطاق الممارسة العملية بفعل نجاح ومن شروط الوصول إلى الإلزام الاعتراف البيندائي، لهذا يمثل الوصول إلى الإجماع هاجسا مركزيا، حيث يعد النقطة المحورية التي يتأسس مشروع الحداثة عند هابرماس.

محاولة هابرماس جاءت لتطوير العالم المعيش بوصفه سياقاً للفعل التواصلية وهذا من خلال تطوير ما هو نظري مفاهيمي وربطه باليومي الإجرائي وفي الوقت نفسه جمع وتوحيد بين المجتمع والعالم المعيش أو الانتقال من التجمع إلى المجتمع كون هذا الأخير يشكل نسقا نظريا ومعيشا إجرائيا ينصهران في وحدة جوهرها كل ما هو إنساني.

لقد رأى هابرماس أن المحاولات السابقة<sup>3\*\*</sup> للإهتمام بالمعيش كانت مجرد أنساق لم تقترب من جوهر المسألة، حيث: "... يعد الجمع بين المفاهيم الأساسية للأنساق ونظرية الفعل الاجتماعي مشكلة حقيقية، والصيغة الحقيقية التي تعبر عن تصور نسقي مركب لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا حيث لا ينبغي إقصاء جانب معين...<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين - الحداثة والتواصل في النظرية النقدية المعاصرة - مرجع سابق - ص 183

<sup>2</sup> - مانفرد فرانك - حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار - ترجمة: عز العرب حكيم بناني - إفريقيا الشرق - 2003 - ص 59.

<sup>3\*\*</sup> - حيث تناولها كل من: - دوركام ( في فكرة النظرية الاجتماعية ومسألة التكامل الاجتماعي .

- بارسونز ( وفكرته عن الجماعة الاجتماعية .

- ميد ( وفكرة الوسط الاجتماعي والثقافي للفعل التواصلية الذي يتم في شكل أدوار إلا أن مكيد يركز على مفهوم التفاعل

الرمزي الذي توجهه المعايير والقيم ويتم بفعل اللغة .

<sup>4</sup> - Habermas J - théorie de l'agir communicationnel -T2 - OP cit p.p121/ 120

إن عقلنة العالم المعيش عملية يشارك فيها ( الفعل الغائي ، الآداتي ، التواصلية ) ويركز هابرماس على النشاط التواصلية الذي توكل إليه مهمة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش الذي يحوز في الأصل إنتاجا ماديا يحتاج إلى بنية رمزية يساهم الكل في عملية البناء بإدماج المعايير الأخلاقية التي نحتاجها في الحياة اليومية ، فالتواصل يتم في وسط ثقافي مادته الثقافة السائدة المتجددة في إطار اجتماعي يحرص فيه : كل طرف / كل جماعة على العضوية الاجتماعية والتكامل الجماعي ويتم هذا بتنسيق الأفعال رمزيا عن طريق الاعتراف المتبادل بين الذوات بمزاعم الصدق ، وهكذا تتم التشئة القيمة على مستوى الوعي الذاتي والجمعي مما يؤهل الذوات للقدرة على القيام بالفعل وتتم عقلنة العالم المعيش .

أثبتت فلسفة هابرماس تميزها وذلك ما نجده متجليا من خلال اهتمامه بالتواصل في إطار قيمي يحيل في حقيقة الأمر إلى واقع بعينه أكثر مما يحيل إلى مشروع نظري ، كونه يستنطق البعد الأخلاقي الذي يمكن أن يكون معياريا علائقيا يظهر من خلال شروط الحوار والأخلاقيات الواجب الإلتزام بها ، هذا ما جعل رؤيه هابرماس فسيفساء تجمع بين ما هو مثالي وما هو واقعي ، حيث تكمن قيمة المشروع في قابليته للتجسيد العملي في مجال الفعل من خلال ملامسته للمعيش وهذا ما يقربه أكثر من نطاق الممكن .

لذلك فمن البديهي أن تلقى فلسفة هابرماس اهتماما مزدوجا يظهر من خلال الانتقادات الموجهة لها أو الشكوك المثارة حولها ، ولكن السمة البارزة في إيتيقا التواصل الهابرماسية تكمن في طموح هابرماس إلى إعادة الفلسفة إلى وظيفتها الأصلية المتمثلة في الاهتمام بالقضايا الإنسانية الراهنة اهتماما فعليا أو أرضنة العقل واقترابه من مجال الممارسة العملية ، وهذا ما يفسر عدم اكتفاء هابرماس بالتنظير للعلاقة بين الذات والآخر مثلما هو الحال في الفلسفات التواصلية السابقة وإقامته لمشروع تواصلية حقيقي يلامس الفعل ويتبنى البعد الإيتيقي المصاحب دوما بهاجس مركزي هو بناء عقلانية تواصلية ومجتمع قائم على أخلاقيات الحوار بين الذات والآخر لا على العنف والصراع والتنازع .

هذه الرؤية التي شهدت انتقادات وملاحظات من طرف زميله وأستاذه كارل أوتو آبل الذي يشاطره المسعى التواصلية ، ورفضاً من طرف فلاسفة الإختلاف وما بعد الحداثة مثل الفرنسي جون فرونسوا ليوتارد .

## المبحث الرابع

هابرماس و حوارہ مع فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة

1- بين شمولية هابرماس وترنسندنالية كارل أوتو آبل

## 2- هابرماس ومفهوم التنازع الليوتاري

### 3- ملاحظات نقدية حول إيتيكا التواصل عند هابرماس

#### تمهيد

يعتبر الخطاب الأخلاقي براغماتية فلسفية تتبلور في صيغة منعطف لغوي براغماتي أساسه قوة الحجة اللاقسرية التي تستهدف حلا خطايا برهانيا ممكنا لمزاعم صلاحية أساسية تشكل من فرضيات مرتبطة بمزاعم الحقيقة ومعايير تنظم السلوك الإنساني في صلتها بمزاعم الصلاحية المذكورة ، فالقيمي محدود بسياقه الثقافي / التاريخي ، أما المعياري فهو ما يلائم لتبرير خطابي كوني .

#### 1- بين شمولية هابرماس وترنسندنالية كارل أوتو آبل *Apel k Otto*

أدرك كارل أوتو آبل (1922) أن فلسفات الأخلاق التي سبقته لم تنجح إرساء دعائم العالمية *L'universalité* المنشودة ، لذلك فقد حاول البحث عن ذلك المبدأ العام المتعالي عن شوائب التقنين المستقل عن مقاصد الغايات ، إنه المبدأ الحقيقي الذي يبتغيه آبل من خلال أخلاق التواصل التي يبينها على المسار اللغوي *La voie Linguistique* كون اللغة هي ما يجمع البشر ويؤطر التفكير "... تشكل اللغة الإطار الضروري لكل تفكير ، والجامع لكل البشر كونها تتجاوز المنافع إلى الواجب اللامشروط للمبدأ المثالي للحوار والمناقشة الجدية"<sup>1</sup>

### . *Le devoir Inconditionnelle du participe idéal de la discussion*

ولهذا يرى كارل أوتو آبل أن محاولته في تعتبر الأولى من حيث نزاهة المسعى نحو الكونية من كل الغايات حيث ينطلق من الملموس *Le concret* الذي يحل محل المفاهيم المجردة والأحكام القبيلية<sup>2</sup> وذلك ما يعبر عنه بقوله "... معيار قبول أي فكرة / قاعدة هو تلاؤمها مع الشرط الذي تولدت عنه النتائج والآثار العرضية بشكل واقعي ... والأهم هو أن تحضى بإجماع جميع الأطراف المعنية كونها تراعي مسبقا منفعة كل طرف ...<sup>3</sup>.

لقد انشق كانط عن التقاليد الكانطية التي تؤكد على مقولة الأمر القطعي الموجهة لبناء اللامشروط العام المنزه ، واستعاض عن هذا بالفهم الجذري الذي يشكل مفتاحا للتنقيب عن أصل القاعدة العامة المستهدفة دون اغفال ربطها بالنتائج المنشودة .

تتخذ أخلاق الحوار والمخاطبة منحى مزدوجا : فهي تعتمد على شروط قبلية متواضع عليها على وجه تأملي ، وإجابات محصلة خطايا داخل الخطاب ، والمتفق عليه أن هناك شروطا مسبقة الافتراض وهي ضرورية للنقاش لا يمكن إنكارها ، إنها شروط معيارية مؤسسة لتبادل الحجج في إطار هذه المعايير ، كما تعتبر منظمة للسلوك الجدلي للمشاركين حيث يمثل أي تجاوز لها شكلا من أشكال الإنتهاك الذي يحيل إلى الفساد المعياري .

ويبقى الصلاح المعياري هو النموذج المنشود لكل نقاش عملي في سياق إجماع عقلائي محصل بين كل الأطراف في ظل شروط خطائية نموذجية .

وتقوم أخلاق المخاطبة في سياق البراغماتية الكونية على ركائز تشكل أصنافا ل :

- مزاعم الشروط المسبقة المعيارية ، الضرورية .

<sup>1</sup> -- الغيتري رجاء - مقال : من كانط إلى كارل أوتو آبل : نحو أخلاقيات النقاش - ضمن مجلة أوراق فلسفية - ع 11 - 2004 - ص 454 .

<sup>2</sup> \* - وهذا ما يميزه عن كانط الذي ينطلق دوما من القبلي المجرد .

<sup>3</sup> - *Appel Karl Otto - l'éthique de la discussion - traduit de l'allemand par : mark Huniadi - Ed : CRF, paris-1992 - p 78*

- مزاعم المضاعفات الناجمة عن هذه الشروط من حيث مضمونها العملي الممكن لتبادل الحجج مثل استعصاء المواقف اللاعقلانية والإثنية المركزية في سياق كوني الوجهة .
- مزاعم ترتبط بامكانيات بلوغ النتائج المنشودة في سياق عملي .
- مزاعم الإلزام الأخلاقي المرتبطة بشروط خطابية فضلى في الحياة .

يتفق كل من هابرماس وكارل أوتو آبل على " أخلاق المخاطبة " هذه الفكرة التي تؤسس لفلسفة عملية تقترب من " البراغماتية الترنسندنتالية " أو " البراغماتية الكونية " التي تنطلق من الأطروحة التنويرية النموذجية القائمة على فكرة : " العقل هو القاسم المشترك بين بني البشر " على اختلاف أديانهم وأوطانهم وثقافتهم المحلية والقومية ، فحقيقة هذا العقل تتيح لهم من الحرية والإستقلال كي يكتشفوا أو يبتكروا القوانين والنواميس الكونية بما يتوافق مع هذه الحرية أو الإستقلالية .

إن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين البشر هي حقيقة نحيلنا إلى وجود ذوات عاقلة أخرى تحول دون نهاية الذات ، وهو ما يختلف مع الانقطاع والعزلة اللتين تتميز بهما الفلسفة الديكارتية ولذلك فقد سعى كل من هابرماس وكارل أوتوآبل إلى تجاوز التعاليم التي تخاطب الذات فقط وهو ما يعني ( الديكارتية و الكانطية ) إلى ضرب من المخاطبة التي تجعل من الفلسفة ذلك التحدي العملي المواجه من خلال الفعل التواصلي القائم على الفعل الكلامي الذي : يسأل ، يفيد ، يطلب ... ويستلزم فعلا ملازما ، فالفعل التواصلي يمثل دربا لمفهوم الحقيقة المتفق عليه والذي يتجسد في المنعرج البراغماتي .  
*1Le tournant pragmatique*

ورغم أن إيتيقا المخاطبة تعزى إلى هابرماس وآبل معا إلا أن ثمة فوارق حاسمة لا يمكن تجاهلها فقد حاول آبل تقويم موقع هابرماس من البراغماتية آخذا عليه انسلاخه من الميتافيزيقا الكانطية وكل ما هو ترنسندنتالي كوني ، كما ذهب هابرماس إلى أن المعرفة التي تحدث عنها آبل تبقى عرضية لا يقينية وهو ما يجعل المسعى الأبلي في بلوغ الكونية نسبيا يقترب من الإستحالة ، كما يرى هابرماس أن قابلية الخطأ حقيقة لا يمكن تجاهلها فالنسبية مبررة بحكم العلاقة الوثيقة بين المعايير وسياقاتها : التاريخي ، المجتمعي ، الثقافي حيث تتسم هذه السياقات بالطابع الميتافيزيقي وتكتسب الأولوية ، ولذلك يصر هابرماس على النزوع المتعالى - الكوني أخلاقيا ومعرفيا وذلك من خلال الجمع بين الفلسفة غير الميتافيزيقية والعلوم الإنسانية .

<sup>1</sup> - ويصنف الفرنسي المعاصر جون مارك فيري المنعرجات المعرفية التي طبعت المرحلة المعاصرة إلى ثلاثة منعرجات أساسية :- المنعرج الفينومينولوجي

- المنعرج الألسني - المنعرج التداولي ، يمكن العودة إلى : فيري جون مارك - فلسفة التواصل - ترجمة : عمر مهيبيل - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط 1

إن هابرماس حسب آبل وقع تحت تأثير السقف التأسيسي للنظرية النقدية التي خلفت نتاجا فلسفيا ، اجتماعيا، تاريخيا ، قيميا ، سلوكيا ، شكل إرثا ضاعطا لم يستطع هابرماس مجاوزته وهذا ما يفسر عجزه عن إستكشاف إمكانية قيام نظرية أخلاقية تتضمن بالضرورة إيتيقا سلوكية تكون عنوان علاقته مع الآخر <sup>1</sup> ، في حين تمكن آبل من جعل هذه الإيتيقا أطروحته الأساسية \* ، التي يؤكد فيها ادعائه إمكانية تأسيس الأخلاق فلسفيا اقتداء بالنظرة الكانطية ، كون الأخلاق تحتل حيزا هاما في مجال إشكاليات العلوم الإنسانية ، هذه المحاولة التي يتبغي منها آبل بلوغ الدقة والصرامة العلمية وذلك عبر المزوجة بين التنظير الفلسفي المنهجي الكانطي والإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت من جهة وبين التداولية البراغماتية بميراثها الحسي كما حدده بيرس وجون ديوي والميراث اللغوي الألسني السيميائي كما بلوره موريس <sup>2</sup> ، لذلك يرى آبل أن أي المخراط في محاجة جادة لا بد أن يتوج بقبول ضمني بمبدأ إيتيقي معياري فجواه : أن كل نقاش بين الذوات وما يتضمنه من خلاف / نزاع لا بد أن يخضع لحجج محددة تستهدف الإجماع ، هذا المعيار الذي يشكل مطلبا أوليا لا يمكن الاستغناء عنه ، ويعد هذا المسعى الأبلي تقويما جديدا أو بالأحرى هو بمثابة إعادة بناء لمفهوم المحاجة ومزاجتها بمفهوم الإجماع ، ورغم أن المحاولة تأخذ بعدا ترنسندناليا إلا أن آبل يراها ترنسندنالية متحررة \*\* .

تعتبر المناقشة الحجاجية جوهر النشاط التواصلي ولذلك فهي تتسامى عن كونها لعبة لغوية *Jeux de langage* يمكن الإستغناء عنها ، وتستهدف ترنسندنالية آبل تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية ، وهي أن هذا النقاش حقيقي واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم التاريخي <sup>3</sup> ، يصرح آبل أنه لا ينشق عن هابرماس بل يعود هذا الاختلاف إل تباين إستراتيجي ، مفهومي ، حجاجي <sup>4</sup> ، وتشكل مسألة أخلاقية العالم المعيش والأساس المعياري الذي يرتبط بها مسألة جوهرية كرسست الخلاف حيث يرى آبل أن الموارد النوعية للعالم المعيش تشكل قاعدة لكل تفاهم متبادل ، وهذه نقطة مشتركة مع هابرماس حيث يقول آبل " أنا وهابرماس على إتفاق في هذه النقطة

<sup>1</sup> - آبل كارل أوتو - التفكير مع هابرماس ضد هابرماس - ترجمة عمر مهيل - منشورات الاختلاف ، الجزائر - ط1 - 2005 - ص 18 .

\* - وقد حدد ذلك في نصح : *L'éthique de la discussion sa portée et ses limites - l'univers philosophique sous la direction d'André jacob - paris - p.u.f. -1988*

<sup>2</sup> - آبل كارل أوتو - التفكير مع هابرماس ضد هابرماس - مرجع سابق - ص ص 19/18 .

\*\* - يرى آبل أن هذا المعيار الترנסندنالي لا يخضع للتحرية ومتغيرا بل يعمل على تكييف هذه المتغيرات وفق تصوراته الخاصة ، ويركز آبل على ضرورة خضوع النشاط التواصلي ويأتي النشاطات الخاصة بالبحث عن الحقيقة أو باستجلاء المعنى للمعيار الترנסندنالي الذي يعد ضمانا وحماية لها من الاختزال إلى ما هو اجتماعي ثقافي الذي يشكل عائقا أمام بلوغها التأسيس الفلسفي النهائي المنشود .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 20 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - ص 22 .



بالضبط التي تعد التقاء للتداولية الشاملة مع التداولية الترنسندنتالية ، بهذا المعنى نكون نحن الإثنين ورثة التغيير التداولي الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة<sup>1</sup> ، إلا أن نقطة الجدل تكمن في اعتبار موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش يقينيات لاشككية يمكن أن قاعدة توافقية ، حيث يرى آبل أن المناقشة الحجاجية لا تتم فقط بالموارد السابقة سالفه الذكر بل بالاستعانة أيضا بموارد جديدة تشكل فرضيات جديدة للتفاهم المتبادل وتؤسس لإمكانية قيام الشك ولحدود الشك وفي الوقت ذاته تكون التأسيس الفلسفي النهائي لمزاعم الصلاحية ، كما تمثل فرضيات تتجاوز من حيث المبدأ الموارد النسبوية لأشكال الحياة التاريخية الجائرة وهي بهذا المعنى تكون ترنسندنتالية<sup>2</sup> ، ولهذا فقد تبرم هابرماس من هذه الرؤية وهذا ما أوقعه - حسب آبل - في مفارقة من حيث دفاعه عن شمولية مزاعم الصلاحية المساوقة للقول الإنساني وطابعها اللامشروط المثالي من جهة ، ورفضه لإلزامية التأسيس النهائي للزعم الفلسفي بصلاحية المنطوقات الشاملة التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية التي يراها آبل صالحة قبليا ، كما يؤخذ على هابرماس - حسب آبل - فكرته حول موارد التفاهم في العالم المعيش التي تحتوي مخزونا عقليا يمكنها من تحقيق أهداف العقلنة في إطار البعد الأخلاقي الأساسي للعقلنة وهذا ما أوصل هابرماس إلى استخلاص تأسيس إيتيقي يكون بعيدا عن التأسيس التداولي الترنسندنتالي للمبادئ الأساسية للأخلاق ، في ارتباطه بالشروط الضرورية للتواصل في العالم المعيش ، كون البعد الترنسندنتالي يحيل إلى الهشاشة والوهن الإيتيقي<sup>3</sup> ، وهذا ما يلزم دائما حسب هابرماس أن التأسيس النهائي لمبادئ الأخلاق لا بد أن يتجاوز هذه الهشاشة التي نتجت عن البعد الترنسندنتالي ، ويجب أن يحل محله التحقق الفكري من افتراضات القول الحجاجي الذي يعتبر شكلا تفكريا تواصليا في العالم المعيش<sup>4</sup>

يصل هابرماس - حسب آبل - إلى القول باستحالة التأسيس النهائي للأخلاق والاستعاضة عن هذا المسعى بأخلاقية الفعل التواصلية التي تندغم دوما في بنية النشاط التواصلية والتي تحمي الذات من الاختزال ، ويرفض آبل التسليم بهذه البنية الحجاجية التي يراها متناقضة مع الفلاسفة الذين مثلوا الدعامة الناقدة للعقلانية وللطابع القسري للأخلاق ، ويختلف آبل مع هابرماس في السياق الخاص بمسألة التأسيس الذي يندرج - حسب آبل - في صورة فكرية عمل هابرماس على إظهاره منطقيا بمثابة دور فاسد\* وقد عبر آبل عن ذلك بقوله: "حتى بالنسبة لأخلاق النقاش ينبغي أن يستبدل باللجوء

1 - المرجع نفسه - ص 23 .

2 - آبل كارل أوتو - التفكير مع هابرماس ضد هابرماس - مرجع سابق - ص 26 .

3 - المرجع نفسه - ص 36 .

4 - المرجع نفسه - ص 37 .

\* - حيث يراه آبل مصاعغا في شكل مصادرة عن المطلوب ويمثل من الوجهة الديونطولوجية تدعيما للنزعة الطبيعية العلمية .

إلى أخلاقية النشاط التواصلية في العالم المعيش كما تشتغل في الواقع<sup>1</sup> ، يرفض آبل الطرح الهابرماسي المتعلق باللجوء إلى أخلاقية العالم المعيش بدل التأسيس النهائي ، الذي يراه تداوليا ترنسدنتاليا ضروريا لمبدأ المناقشة ويتضمن إسقاطات تاريخية ، كما يشكل مبدءاً للإنتظام الذاتي للعلوم المؤسسة وهذا ما يجعله مع مشروع العلم النقدي المؤسس ، فالتأسيس النهائي التداولي الترندنتالي ليس حركة ميتافيزيقية وثوقية بقدر ما هو حركة نقدية تستهدف الكشف عن الميتافيزيقا المتخفية في قوالب جديدة ، حيث يقول : " .. التأسيس النهائي الترندنتالي لا يتضمن أي تراجع باتجاه الميتافيزيقا الدوغمائية بل إنه وعلى العكس من ذلك تماماً يوفر لنا الوسائل لتعرية بعض أشكال الميتافيزيقا المفنعة ذات التأثير البالغ اليوم وهي الإختزالوية العلمية\* للشروح من نمط ( لا شيء غير ) والإقتراحات التاريخاوية من نوع : هذا أو ذاك بال ، التي تحل محل الحجج .."<sup>2</sup> .

في طرحه لضرورة التأسيس التداولي الترندنتالي للأخلاق ولإعادة بناء العلم ، يبرز مفهوم المسؤولية الأخلاقية الذي ينبثق من تغليب مفهوم العقلانية على العقلانية التولوجية ، وهنا يذهب آبل إلى أن أخلاق المسؤولية تعتبر الأرضية التي يتم وفقها إرساء دعائم المحاججة التي تجعل الذات والآخر في مستوى واحد من التفكير في النتائج المرتقبة من الأفعال والوسائل والغايات أي عقلانية الوسائل والغايات ، وهذا ما يستبعد ذاتية القرارات القيمة الخاصة ولا عقلانيتها ويحقق تشاركية بين الذات والآخر" .. تسعى العقلانية المحاججية إلى أن يتبع المشتركون في قواعد المقال التواصلية ، قواعد تسمح لهم بالتوصل إلى توافق حول تقييم يمكنه إقناع الجميع بالنتائج المتوخاة.." <sup>3</sup>

هذه الفكرة التي تؤدي حسب آبل إلى تعيين مبدءاً لأخلاق المناقشة وخلق فكرة منظمة لتأسيس معايير المناقشة العملية للأطراف المعنيين ، يذهب آبل هنا إلى نوع من المطلقية في قوله بتحرير مزاعم الصلاحية الأخلاقية الشاملة من أخلاقية العالم المعيش ، كما يرى أن لهذه المزاعم من الحصانة ما يجعلها في جاهزية تامة للوقوف في وجه مختلف التحديات التي يمكن أن تدخلها في دائرة الريبية والوهم ، فالتأسيس النهائي التداولي الترندنتالي يمنح هذه المزاعم الشرعية النهائية\*\*\* هذا التأسيس لا يستند إلى الحدود التنويرية الضيقة أي موارد العالم المعيش ، بل لا بد أن يتعداها إلى افتراضات المحاججة التي تدعم المساءلة العقلية التي تحوز صفة العصمة العقلانية (حيث لم تعد محل اعتراض) .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 41/42.

\* - ويقصد بما تلك النزعة التي تختزل فهم العالم الحسي إلى مجرد تفسير علمي قد لا يؤول إلى الإسمية المنطقية ، وتقابلها العقلانية التي تستند إلى تفسير عقلاي يمر عبر فهم الأسباب .

<sup>2</sup> - آبل كارل أوتو - التفكير مع هابرماس ضد هابرماس - مرجع سابق - ص 42 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 51 .

\*\*\* - حيث تقتضي الشرعية النهائية : التفكير في تساؤل عقلاي حول الشروط المعيارية لإمكانها ، وذلك حسب آبل لا يكون إلا بالتأسيس المقترح .

أما هابرماس فإن المجتمع التواصلي يشكل حسب استجابة عملية لفلسفة كونية قائمة على أخلاق المخاطبة التي تطمح إلى بلوغ الكونية بإصرارها على أن الموافقة الحرة للجميع هي التي تحدد صلاحية المعيار وفي هذا تمكين للحجة الأفضل وترسيخ لقيمة الحرية إلى جانب الشروط التي تمثل أخلاق الحوار والمخاطبة ( الحقيقة ، الصدق ، الصواب الأخلاقي.. ) ، وفي هذا استبعاد لكل ما هو قسري لا أخلاقي . لكن الحاجة إلى التساؤل عن امكانية إيجاد تبرير فلسفي لمبادئ لازمة كونيا ، في حدود أخلاق الخطاب في صيغة براغماتية كونية حيث يمكن الدفاع عنها بسهولة ، هذا التساؤل الذي يحيلنا مباشرة إلى الواقع التشريعي للقوانين والأساس النظري لمبادئه المعيارية التي تطمح إلى اكتساب صفة الشرعية المعيارية وتتمثل هذه المبادئ في : العقلانية الخطابية الباحثة عن الحجة الأفضل ، و الإنفتاح على كل ما يتصل بهذه الحجة والشمولية المتضمنة للمشاركة والإعتراف المتبادل بين الأطراف ونبد التطرف الفكري .

إن الشروط السابقة للتواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست متعالية *Transcendantale* كما يذهب إلى ذلك صديقه وأستاذه كارل أوتو آبل ، بمعنى أنها كامنة في بنية قبلية في العقل الخالص (العقل الناطق) بل في التداولية اللسانية *Pragmatique Linguistique* أي لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها وهي المحرك لهذه العملية<sup>1</sup> . وتندرج شروط الفعل التواصلي في منظومة تجريبية يطلق عليها اسم التداولية الكونية *Pragmatique Universelle* كونها تصف معايير كونية وشاملة وهي تداولية بمعنى ما يتداوله ويستعمله المتفاعلون في نشاطهم الاجتماعي<sup>2</sup> .

تعتبر المعرفة عند هابرماس و كارل أوتو آبل غير ممكنة إلا انطلاقا من شروط عقلانيات التواصل الذي لا يمكن أن يتحقق إلا انطلاقا من الاستعمال الخارجي للخطاب<sup>3</sup> ، وتستند عقلانية التواصل إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة الخاضعة لمعايير منطق الخطاب وصفاته . ولذلك تظهر تداولية *Pragmatique* هابرماس وآبل كبنية برهانية على أن الأخلاق مكون أساس للعقلنة والتواصل معا في تجاوز للذاتية إلى المابين ذاتية *Intersubjectivité* .

<sup>1</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب - ط 2005-01 - ص 125

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

<sup>3</sup> - المرجع السابق - ص 142 .

ومن هذا المنطلق يقدم كل منهما ( هابرماس وآبل ) للنظرية الأخلاقية الكانطية التي لا تغدو أن تكون في نظرهما مجرد إعلان نوايا واجبات صورية من طرف مونولوج أحادي لذات عارفة تناجى العالم المتعالي<sup>1</sup>.

إن شرعية الأخلاق الخطابية تستدعي انفتاحا جدليا وشمولية مشاركة قائمة على الإنفتاح وتجنب النزعات الإستفرادية المهيمنة في جميع صورها ( الدين الواحد ، الدولة الواحدة ، المذهب الواحد .. ) ، فالشمولية الخطابية هي مبدأ يقوم على عقلانية شرعية مابعد ميتافيزيقية<sup>2\*</sup>.

من ضمن المسائل التي يختلف فيها هابرماس عن كارل أوتو آبل فكرة التأسيس لتبرير معياري ما بعد ميتافيزيقي في صيغة نظام أخلاقي كوني يمثل تجسيدا للحقوق الطبيعية في ثوب جديد ، حيث يؤكد على استقلالية المعيارية التشريعية نسبيا في مواجهتها للشرعية الأخلاقية ، ولهذا فقد قدم آبل - حسب تصور هابرماس - نموذجا تراتبيا غير ملائم كونه وضع المعيارية الأخلاقية في مرتبة متدنية ، وقد حاول هابرماس تقديم رؤية قوامها المزوجة بين ما هو أخلاقي وما هو عملي ( الممارسات بكل أشكالها بما فيها الممارسة السياسية ) وتحذير هذه الرؤية في مبدأ المخاطبة الذي يمكن كافة المعنيين بالمشاركة في خطاب عقلاني يجيل إلى الإجماع .

ويشترك كل من هابرماس وآبل في تمجيد النظام الشرعي الذي يؤيد معايير السلوك الأخلاقي وهذا ما يمكن من توقع سلوك الذوات المتوافق مع التشريعات ، ويختلف هابرماس عن آبل في شكه حول فعالية ومحدودية الحجج النظرية للبراغماتية الكونية وتمسكه بالعمليات الخطابية كونها العملية التي تقوم على أدوار متبادلة تفضي إلى تكوين خطابي للرأي وتعد بالقول الفصل في السجلات المعيارية المتعلقة بالعدل والصلاحية باستثناء المسائل القيمة ذات الطابع السياقي .

هناك نظرة عالمية للقاعدة العامة من أجل بناء نظام أخلاقي ، وذلك ما يظهر من خلال التأكيد على نظرية البرهنة والتداوليات الصورية وأخلاق التواصل هذا الأخير الذي يخضع لمعايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة ، فكل ما هو عقلي قابل للمناقشة في إطار مقولة الصلاحية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 143 .

\* 2 -

هناك تمييز بين المناقشة العملية والمناقشة النظرية التي تمكن الذات الفاعلة من تأمل المعرفة ذاتيا ، أما المناقشة العملية فهي تمكن الذات المتدخلة من التأمل الذاتي <sup>1</sup> .

إن ما يهم من المناقشة هو أن تتوصل الذوات إلى إجماع برهاني يشكل معيارا كافيا لتبرير صحة الإدعاءات الخطابية للصلاحيات شريطة تضمن حضور حرية المناقشة ضمن الخصائص الصورية للمناقشة وفي جميع مستوياتها ، وترتبط الخصائص الصورية للمناقشة - حسب هابرماس - بالوضعية المثالية للكلام *La situation idéale de parole* حيث يرى أن " ... وضعية الكلام المستقلة هي التي ترفض كل ما يمكن أن يقف عائقا أمام التواصل ... وكي يكون التواصل مستقلا وحب تحقق شرط العدل في المخاطبة ... " <sup>2</sup> .

وهنا يشير هابرماس إلى مبدأ تكافؤ الفرص أي التوزيع المتكافئ للفرص بين الجميع <sup>3</sup> إن إدماج الأخلاق في التواصل بين الذوات المتحاورة / الذات - الآخر، ضرورة تمكن من التمييز بين الإجماع العقلاني المبرهن والإجماع الواهم ، هذا البناء المعياري المثالي\* الذي هو افتراض مسبق يعد ضروريا لكل خطاب عقلاني يتبنى الحجة ويطمح إلى أن يكون حقيقة واقعية <sup>4</sup> .

يذهب هابرماس في مسار التأسيس الواقعي والترجمة المادية الملموسة للحالة المثالية للكلام وبهذا فهو يختلف عن التأسيس الأبلي المتعالي ، حيث تشكل الافتراضات القبلية بالنسبة له - وإن لم تتحقق واقعيًا - ذلك النهج الذي يمكننا من مساءلة ما تم التوافق عليه في ظل شروط تجريبية نسبية الضمانات قياسا إلى العقلنة المنشودة .

ويمكن تشبيه الحالة المثالية للكلام بـ " العقد الإجتماعي " الذي يقوم بموجبه مجتمع ما ، فنحن لا نعرف متى وقع العقد ولا أصحابه لكننا نقبل بنجاعته في تقديم تفسير علمي مقبول لنشوء المجتمع

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen - *Logique des science sociales – traduit par : Rainer Rochlitz – Presses universitaires de France –Ed 01- paris 1987 –p308*

<sup>2</sup> - *Ibid P323* .

<sup>3</sup> \* - حيث يمكن التوزيع المتكافئ لفرص الاختيار وتطبيق أفعال الكلام بالنسبة لجميع المشاركين من بناء التواصل المنشود، ويستلزم هذا التكافؤ أيضا توزيعا متكافئا لتطبيق أفعال الكلام التنظيمية حيث يجوز للجميع على فرصة ( الأمر ، النهي ، الرفض ... ) ، فالنوع المتكافئ بين جميع الأطراف المشاركة وما ينجم عنه من حرية في اختيار الأفعال الكلامية يسميه هابرماس بالإطار العام لموقف الكلام المثالي ، الذي تبرز من خلاله المساواة كقيمة تمكن من تطبيق أفعال الكلام التواصلية وهذا ما ينعش الخطاب الحوارية الذي يمكن جميع الأطراف المشاركة في خطاب ما من فرصة تقديم : التأويل ، التفسير ، التبرير ، أو حتى تصورات مسبقة ، وهذا ما يخلق الوضوح من خلال التعبير عن المقاصد والمشاعر والتوجهات حيث تصحح الذات واضحة أمام ذاتها وأمام الآخر ( يمكن العودة إلى *Habermas J – théorie de l'agir P54* )  
( *communicationnel – tome 2* )

\* - - هذا الموقف ليس مجردا ولا تجريبيا بل هو افتراض واجب لا يستقيم الحوار بدونه ، فالنوع الفعلي ينتظر منه نتائج واقعية هذا ما توقعه هابرماس وفعل التواصل يمكنه أن يتحول إلى مستوى الخطاب حيث يتحقق منه صحة النظريات والقيم، وهذا ما يبين تلازم التفكير والممارسة في الأخلاق الهابرماسية كونها تتحقق في حيز العمل والتفاعل ( وضع قيم وتمثلها ) ، وهذا ما يجعله يجيد عن العقلانية الفيبيرية ( عقلانية المثل والأنماط ، ودوائر القيم المستقلة استقلالاً ذاتيا ) إلى اقتراح التفكير في الغايات ( أي في قيم من صميم الممارسة العملية )

<sup>4</sup> - سيد أحمد محمود - البراغماطيقا عند هابرماس - دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع . - د. ط 2000 - ص 46 .

وتشكله<sup>1</sup> ، إذ لا يمكن الإستدلال عمليا عن مكان وقع التعاقد ولا عن المتعاقدين ويصبح الأمر مجرد تصوير يؤول إلى الوهم ويستخدم هذا البناء الإستدلالي الوهمي في استطلاع أحوال المجتمع ، والشيء نفسه بالنسبة للحالة المثالية للكلام التي تعتبر بناء وهميا قبلها يفترض حالة الشفافية والمماهة بين الذات والآخر حيث تضحل كل أشكال الزيف والتشويه والتحريف ويحل محلها المنطق والبرهان والحجة الدامغة\*\*.

لقد حاول هابرماس تأسيس شروط العقلانية بعيدا عن كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق باعتبار أن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة<sup>2</sup> ، هذه القناعة التي دفعته إلى استبدال فكرة الذات المالكة للوعي والإرادة بفكرة التناوت والتفاعل بين الذات والآخر بفعل المخاطبة والنقاش العقلاني الذي ينطلق لتأسيس حقائق متوافق عليها بعدما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة مطلقة<sup>3</sup> ، فقد طور هابرماس مفهوم الحقيقة بعدما كسر سياج فرضيات الوعي الذاتي من ديكرت حتى هسرل إلى التواصل العقلاني الذي تشكل فيه اللغة\*\*\* الوسيط الوحيد بواسطة الحوارية\*\*\*\* التي تسهل بلوغ الإجماع والتفاهم ، هذا المسعى الذي يوصلنا إلى رؤية كونية تتجسد من خلالها فكرة التناوتية التي يرحى منها تكوين رؤية يكون أفقها التاريخي يشي بمستقبل ما لحاضرنا .

تميز أخلاق الحوار الهابرماسية تقاطعات شتى تتقاسم الصورة القيمية الأخلاقية فهي غائية بتعبيرها عن عقلانية فعل الفاعل والغاية من القواعد المثالية ، وهي قيمية في معاييرها الحقوقية التي تشكل مرجعية يتم وفقها إرساء دعائم التواصل العقلاني الأخلاقي القيمي بين الذات والآخر، كما نجد جمالية في دراميتها التي تظهر من خلال تبني الدور من طرف الذات الفاعلة التي تطمح من خلال هذا إلى التواصل مع الآخر.

<sup>1</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، المغرب - ط 01 - 2005 - ص 151

\*\* - عند الحديث عن المنطق والبرهان والإستدلال العقلي نجد أن هناك إحالة إلى مفهوم العقل ، والعقل الخالص تحديدا وهذا ما يجعل هذه الرؤية تتبنى الطرح الكانطي كونها تتكلم لغة كانطية

<sup>2</sup> - المرجع السابق - ص 124

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

\*\*\* - لا تقتصر اللغة على تلك القواعد النحوية التي تتحكم في المفردات وتشكل آليات للجمل ، كما تتجاوز وظيفة نقل الأخبار والمشاعر والأفكار بل تحقق آليات الإندماج والتواصل الاجتماعي اعتمادا على شروط برهانية ، وهذا ما يجعلنا إلى التفريق بين الإتصال والتواصل .

\*\*\*\* - لا تقتصر اللغة على تلك القواعد النحوية التي تتحكم في المفردات وتشكل آليات للجمل ، كما تتجاوز وظيفة نقل الأخبار والمشاعر والأفكار بل تحقق آليات الإندماج والتواصل الاجتماعي اعتمادا على شروط برهانية ، وهذا ما يجعلنا إلى التفريق بين الإتصال والتواصل .

## 2- هابرماس ومفهوم التنازع الليوتاري :

جاء حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة\* ومنهم : جان فرونسوا ليوتارد -Jean François Lyotard (1924 - 1998)\*\* في بداية الثمانينات من القرن المنصرم ، وقد تناول كتاب " القول الفلسفي للحداثة 1985 " جوانب هامة من هذا الحوار ، إلا أن الاختلاف بين ليوتارد وهابرماس لا يستشف من خلال هذا الكتاب فقط بل نجد له حضورا متجذرا في أعمال هابرماس الأخرى ، وقد شكلت اللغة عائقا في تأخر الحوار بين هابرماس وفلاسفة ما بعد الحداثة حيث لم تترجم أعمال هؤلاء الفلاسفة إلى الألمانية إلا في أواخر السبعينيات من القرن الماضي مع ميشال فوكو ، كما يعد تأخر صدور كتاب فرونسوا ليوتارد الوضع ما بعد الحداثي *La Condition post*

---

\* مصطلح بدأ استخدامه في الثلاثينات من القرن الماضي ، حيث استعمل في مجالات ( التاريخ ، الحضارة ، الفلسفة ، النقد الأدبي ... ) ، وأصبح نموذجا ومرجعا لفلسفة ما بعد الحداثة بعد نشر فرونسوا ليوتارد كتابه ( *La condition postmoderne* ) حول مدلولاته ، ومفهومه يمكن العودة إلى: جديدي محمد : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة رورتي - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط1- 2008 - ( من الصفحة 142 إلى الصفحة 177 )

\*\* - فيلسوف فرنسي معاصر يعد كتابه : الوضع ما بعد الحداثي *La condition postmodern* ، البيان الفلسفي الأهم لتيار ما بعد الحداثة الفلسفي إضافة إلى كتابه المختلف ، ، فإذا كانت الحداثة انطلقت من فلسفة الأنوار المقدسة للإنسان العاقل ، العالم ... فإن ما بعد الحداثة تنطلق من مبدأ عنوانه : الإيمان بالإختلاف والتعددية في جميع المجالات ومن ثمة البحث عن حقيقة الإنسان في المجتمع الصناعيمتقدم في كل المناطق التي لم تعرفها تحتم بما الحداثة وأهميتها .

1979 *Moderne* سببا لتأخر صدور مقال هابرماس : " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " 1980 .<sup>1</sup>

يعتبر ليوتارد الفيلسوف الذي حدد معالم ما بعد الحداثة ، وقد حكم ليوتارد على التاريخ حكما قاسيا لما وصفه بالسير نحو الطبقة وسيادة الأجناس والقوميات ، وهي محاولة لأدلجة التاريخ : " ... لقد حكم ليوتارد على كل النظريات العامة في التاريخ بأنها إيديولوجيات ، إذ هي زائفة لا يقابلها حقيقة واقعية .. " <sup>2</sup> ، تناول ليوتارد المشروع الفكري لهابرماس تناولا نقديا حيث رأى أن نظريته ليست سوى نموذج سردي *metanarative* وهي تندرج ضمن فلسفات التاريخ التي يقسمها ليوتارد إلى :

**تاريخية حكاية** : تستهدف تحرير الإنسانية مثلما هو حال الماركسية الأرثوذكسية  
**وحكاية فردانية** : تستهدف زيادة التفرد *Individuation* مثل مدرسة فرانكفورت عموما ، لذلك يعد هابرماس - حسب ليوتارد - وريث الحكائيين ، لأنه وازى بين ماهو معرفي وماهو اجتماعي : " .. نظرية هابرماس متهمة بكونها وارثة لكلا النوعين من النظريات فهي تقيم توازنا بين تطور الفرد الإدراكي والمعرفي وتطور المجتمع وترى أن التفرد الحقيقي لا ينتج إلا عن وعي جمعي متطور ... " <sup>3</sup>  
لقد تبلور الحوار بين هابرماس وليوتارد بناء على نظرة كليهما للتاريخ حيث يعتبر نظريات التاريخ مجرد إيديولوجيا وصور زائفة ليس لها حقائق واقعية تقابلها ، لذلك يرى أن هابرماس لم يقدم نظرية في التاريخ بقدر ما قام بعملية سردية لقصة تحرر الإنسان .

وقد تمحور نقد ليوتارد لهابرماس حول موضوع العقل الذي يشكل تصورا ميتافيزيقيا ، وهذا يجيل إلى اعتبار الذاتية ومفهوم الإنسان نزعة أنوية *Egoïsme* ، وهي الفكرة التي واجهها هابرماس بعقلانيته التواصلية التي اعتبر فيها الحداثة مشروعا لم يكتمل بعد <sup>4</sup>

وقد شكلت مقولة الذات محور سجال بين هابرماس وليوتارد حيث رأى هذا الأخير أن فلسفات التاريخ تتأسس على مفهوم الذات ، فالذات الكلية فاعلة / مؤثرة / مغيرة للتاريخ وهذا ما يفسر ظهور فكرة الإغتراب *Aliénation* وشيئية الوعي *Chosification de conscience* التي تعد من سلبات الحداثة ، إلا أن هابرماس يقابل هذه الرؤية بمشروع المجتمع العقلاني المتعين ذاتيا والذي تعد الإستقلالية أهم سماته وكانت مرحلة إعادة بناء التاريخية أهم الخطوات نحو هذا المسعى <sup>5</sup>

1 - حسن منصور أشرف - " ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس " - مقال ضمن مجلة أوراق فلسفية - ع : 4-5 - القاهرة، مصر - 2001 - ص ص 31/30

2 - المرجع نفسه - ص 31 .

3 - المرجع نفسه - ص 32 .

4 - حسن منصور أشرف - " ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس " - مرجع سابق - ص ص 30/29 .

5 - المرجع نفسه - ص 34 .



ينصب النقد الهابرماسي أساسا على الفكر الفرنسي الذي يجمع بين الصلاحية *la validité* و السلطة *le pouvoir* أي بين الإجماع الحقيقي والإجماع الزائف ، وهذا حتى لا يضطر هذا الفكر إلى السرد الميتاورائي الذي يفسر ما يعنيه الحقيقي أو الصالح<sup>1</sup>.

يرى هابرماس أن مسعاه لا يشكل فلسفة في التاريخ بقدر ما يعتبر نظرية في التطور الاجتماعي تستهدف استكناه مسار العقلانية الغربية ولذلك لا تعتبر النظريات العامة في التاريخ فلسفات ميتافيزيقية فهي خطاب يتضمن مصداقيته في ثناياه وبالتالي فهي في غنى عن معايير الحقيقة الخارجة عنها<sup>2</sup>.

إلا أن هناك تقارب بين ليوتارد وهابرماس حول مفهوم الأنا *Le Moi* التي تشكل تمركزا للذات *Egocentrisme* مما يعني أيضا أنانية الذات *Egoisme de soi* وتتجه محاولة هابرماس نحو إقامة نظرية تعتمد على العقلانية التواصلية *Rationalité communicationnel* لتخليص الحداثة من مأزق الذاتية بينما يرفض ليوتارد أي نظرية شاملة كونها تجسيدا لنموذج حكائي جديد يشكل نقدا سلبيا في قالب جديد للحداثة<sup>3</sup>.

فقد كانت الحداثة حسب هابرماس انتصارا لما هو معرفي على حساب ما هو أخلاقي فني ، في حين يعتبر الفن مرادفا للمجتمع كونه يمثل المرأة الناقدة له كما يساهم في خلق الإلتحام بين المعرفة والأخلاق<sup>4</sup> ، وهنا يتضح الجانب الجمالي الفني في نظرية هابرماس .

هذه الفكرة التي يرفضها ليوتارد كونها تقوم على الحكائية *La narrativité* فالفن عنده يقوم على الجليل *Le sublime* الذي يكون الإستمتاع به بصيغة جمالية محظية بينما الجميل *Le beaux* الذي يتحدث عنه هابرماس فهو الذي يمنح دوما المعارف وهذا ما يرفضه ليوتارد<sup>5</sup> ، حيث يؤدي كل من عجز الجميل و لا فعاليته في الحياة الاجتماعية إلى فقدان الفن لقيمته ، في حين يكون الجليل ممتعا لأنه لا يقدم أي نوع من المعارف التي يمكنها أن توحد بين القدرة على الفكر والقدرة على التقديم وهذا هو جوهر الإستطبيقا المحظية ، وهذا ما يجعل الجليل عملا ثوريا<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - رورتي ريتشارد - هابرماس ، ليوتارد وما بعد الحداثة - ترجمة محمد جديدي - الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة - مخبر الفلسفة وتاريخها - دار الغرب - الجزائر - ط 1 - 2004 - ص 168 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 33/32.

<sup>3</sup> - ليوتارد جان فرونسوا - الوضع ما بعد الحداثي - ترجمة : أحمد حسان - دار شرقيات - القاهرة ، مصر - ط 1 - 1994 - ص 82

<sup>4</sup> - حسن منصور أشرف - "ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس" - مرجع سابق - ص 30/29 .

<sup>5</sup> - ليوتارد جان فرونسوا - الوضع ما بعد الحداثي - مصدر سابق - ص 82 .

<sup>6</sup> - المصدر نفسه - ص 88 .

وتبقى النقطة الهامة موضع السجال بين هابرماس وليوتارد في مسألة التواصل ، حيث يعتمد هابرماس في نظرية الفعل التواصلية على فكرة تواصل خال من كل أشكال الهيمنة ، ويبنى لهذا التواصل معايير تعد أفعال نظرية الكلام دعائمها الرئيسة التي توصل إلى الإجماع ، في حين يذهب ليوتارد في منحى مغاير يرى من خلاله استحالة قيام تواصل بين الذات والآخر وما يوجد أصلا هو التنازع المبرر واقعا ، مؤكدا على فكرة الاختلاف التي يرى فيها منبع الإبداع لأن الإجماع حسبه يقتل الإبداع ، حيث يسميه بالإرهاب العقلاني كونه يقوم على الإستبداد الفكري وقد انتقده في هذه الفكرة مانفرد فرانك التي رأى أنها تتسم بالتعصب<sup>1</sup> .

ويذهب ليوتارد إلى أبعد من هذا عندما ينكر وجود الإجماع في قضايا العلم ، كون التاريخ المعرفي يثبت أن هذه القضايا تعرضت لهزات سببت أزمات على مستوى الأسس العلمية وهذا ما يتضمن رؤية مضمرة عن الصورة المشؤومة للعلم في نظر ليوتارد<sup>2</sup> .

يرى ليوتارد أن الإجماع مصدره حقيقي وهو مفروض بالقوة بينما الحقيقة فإنها تتضمن إرادة تدفعنا نحو القوة والسيطرة التي تدحض الإجماع وتهدم أسسه ، هذه الرؤية التي ترفض الربط بين الحقيقة والإجماع نجد لها جذورا نيتشوية ، ويعترف ليوتارد نفسه بهذا الأصل النيتشوي عندما يسمي أصحاب هذا الاتجاه بدعاة المجال الحيوي وهي رؤية مبنية على العنف والتنازع .

ورغبة منه في تأسيس موقفه يشير إلى لا فعالية أفعال الكلام حيث يرى أن الإفتقار إلى اللغة الكلية *La langue totale* التي تشكل آلية هامة يجعل كل من فعل الدلالة *Acte de signification* وآلية الإستدلال مستحيلا وهذا ما يخلق الخلاف الذي يحيل إلى التنازع<sup>3</sup> كما يعتبر الإجماع في نظر ليوتارد مجرد حالة من حالات المناقشة التي لا يمكن اعتبارها غاية<sup>4</sup> .  
تعتبر محاولات ليوتارد - حسب هابرماس - جنوحا إلى اللاعقلانية *Irrationalité* التي تؤدي إلى التحجر الفكري ، وهي سمة يشترك فيها الكثير من الفلاسفة الفرنسيين ، في حين لا يجب التخلي عن إيجابيات العقلنة ولا الاستهانة بمجهودات عصر الأنوار وما حققته الثورة الفرنسية<sup>5</sup> .

1 - يمكن العود لكتاب مانفرد فرانك : حدود التواصل : الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد - ترجمة : عز العرب لحكيم بناني - إفريقيا للنشر ، المغرب - 2003 - ص 27 وما بعدها .

2 - فرانك مانفريد - حدود التواصل : الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد - ترجمة : عز العرب لحكيم بناني - إفريقيا للنشر ، المغرب - 2003 - ص 24

3 - بن مصطفى منيرة - " هابرماس والمعتولية الجمالية " مقال ضمن مجلة أوراق فلسفية - القاهرة - ع 15 - 2006 - ص 65 .

4 - *Lyotard J F - La condition postmoderne - Cérès Edition - p24*

5 - فرانك مانفريد - حدود التواصل : الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد - مرجع سابق - ص 21 .

لقد حافظت الفلسفة الألمانية عموماً وخاصة مع هابرماس على موقفها الدفاعي من الحداثة وموقفها الهجومى مما بعد الحداثة ومن يروج لها. وقد ظل هابرماس مخلصاً ووفياً لقيم الحداثة وأسسها التي دافعت عنها في العقلانية والعلم والتنوير، وقد واصل وصفه الفكر الفرنسي باللاعقلانية في مقاله " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " <sup>1</sup>، وأن نقدنا لها يجب أن لا يدفعا نحو مجهول معتم يطلق عليه ( ما بعد الحداثة ) وبهذا يكون قد مثل الفلسفة الألمانية التي يعد بلوغ الإجماع بالنسبة لها الإنشغال الرئيس ، أمام رؤية فرنسية يعد ليوتارد أهم المعبرين عنها ، ترى أن الأوامر الموجودة بين الاقتناع والعنف والحرب الأهلية واللغوية تحول دون بلوغ هذا الإجماع وتحيل مباشرة إلى التنازع\* هذا المفهوم الذي نحت ليوتارد .

### 3/- ملاحظات نقدية حول إيتيقا التواصل عند هابرماس :

تعرضت رؤية هابرماس لأخلاقيات التواصل والمناقشة إلى عدة انتقادات خاصة من طرف ما يسمى بالجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ، وقد تناولت الأمريكية سيلا بنحبيب مسألتين : تتعلق الأولى بإمكانية أن تجد أخلاقيات التواصل تعليلاً مقبولاً لصلاحيات المعايير المختلفة وبرهنتها إجرائياً حسب ما هو مسطر سلفاً ، وهذا ما يطرح إمكانية تفحص تلك الانتقادات لفاعلية أخلاقيات المناقشة من حيث صحتها وحقيقتها عن طريق إخضاع قدرتها على البرهنة للفحص .

كما لقي مبدأ الكونية عند هابرماس انتقادات تتعلق بكونه شرط لا يستوفيه المعايير والقوانين ، وتعد أخلاقيات التواصل عند هابرماس تنظير فلسفي يحاكي المثالية كونه يعتمد على " الحالة المثالية للكلام " وهي الفكرة التي يطرحها كل من هابرماس وكارل أوتو آبل ، وهذا ما جعل الرؤية تقع في مضمار المثالية كونها ابتعدت عن التفاعل اللغوي الإجرائي بين الأفراد الذي نجده في الواقع ، حيث يعد إغراق هذه الحالة في وضعية مثالية جانحة لا يخدم في شيء الحل العقلاني لصراعات المصالح <sup>2</sup> ، وهنا نستشف التباين بين المثالي النظري و الواقعي اليومي العيني ، فالشروط العادية للحياة الاجتماعية وفي واقع الجدل اليومي الصاحب تختلف جذريا عن هذه الوضعية المقدمة من طرف هابرماس ، وذلك ما دفع آلبرت

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 33/32 .

\* - يشترك مع هابرماس في نقد ليوتارد الفيلسوف الأمريكي المعاصر ريتشارد رورتي *Rechard Rorty* الذي يمثل البراغماتية الجديدة في العالم الأنجلوسكسوني ويشترك مع هابرماس في فكرة المنعرج اللغوي *le tournant linguistique* والتخلي بامتياز عن الوعي المنوح للذات المنعزلة *le sujet isolé*

<sup>2</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - ص 160/159 .

فيلمر\* *A. Willmer* إلى وصف الإحالة الهابرماسية للجماعة بالوهم المثالي للتفاهم البعيد عن الواقع<sup>1</sup> ولا يتوقف الأمر عند حدود الهوة الموجودة بين المثالي والواقعي فحسب بل هناك تناقض داخل المثالي نفسه وذلك ما يظهر في مبدأ الكونية الذي يفتقر إلى الانسجام فمن جهة نجد أنه يستهدف التوافق المصلحي المشترك دون عقبات ومن جهة أخرى نجد المحاججة والبرهنة المتبادلة تقوم على ضرورة مبالغ فيها متعذرة التنفيذ<sup>2</sup>

كما أن تحقيق الكونية يطرح ضمانا ضعيفة العقلانية ، فإذا كان يستهدف تحقيق التوافق بين الفرقاء ، فإن اللغة كثيرا ما تكون أداة للمراوغة والخداع ، وقد أظهر الواقع أن الكثير من الحوارات يكون فيها الإسهاب والإطناب والمراوغة والحذلق الكلامية ، وكل هذا يتنافى مع الشروط المثالية للحوار ، وهنا تتدخل المصلحة كعنصر نزاع في النقاش ، وبناء على هذا يصبح نقضا لصورية أخلاقيات التواصل بناء على نقد نظرية التوافق التي يدافع عنها هابرماس لأن تحقيق التوافق في ظل شروط قريبة من تلك التي تخص الحالة المثالية للكلام لا يمكن في حد ذاته أن يشكل تبريرا مقنعا لصلاحية المعايير موضوع القصد ، لأن هذا التوافق ليس بحقيقة دائما ، وما نتوافق بشأنه لا يكفي لإثبات حقيقته إذ تخضع هذه الصلاحية لعوامل مادية يضاف إليها قبول المعنيين ، ومن شأن عدم فحص تلك العوامل ، لا تستطيع أخلاقيات التواصل مدنا بالسند الذي تبرر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها<sup>3</sup> . لذلك يعد القول بكونية وضرورة الأخذ بالشروط اللغوية المعيارية ( الحقيقة ، الصدق ، المصادقية ، المعقولية ) التي يجب أن تفترض في حجج الجماعة العقلانية

- كجماعة تواصل غير محددة - بتركيزها على أنها عارضة *Contingent* وعلى أكثر من صعيد ، ويمكن القول أن هذه الطعون الفلسفية تتعرض للنواة المركزية التي تقوم عليها نظرية أخلاقيات المناقشة والتواصل<sup>4</sup> .

كما يرى أكسل أونيث *Axel Honneth* الذي يعد من ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت أن الصورية التي يروج لها كل من هابرماس وكارل أوتو آبل قائمة على الوهم ، لأن التذرع بافتراضات معيارية يستنتج منها مبدأ الكونية ، يعرض أخلاقيات المناقشة في الحقيقة لتصور جد ضيق للعدالة ، يتجلى ذلك في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي وأعلى (بوصفه حاليا الممثل الأسمى للعقل العملي البشري) كما يتابع أونيث شكه في اعتقاد هابرماس بتحقيق فرضية المساواة بين المتكلمين عبر اللغة

\* - أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت .

1 - المرجع نفسه - ص 160 .

2 - المرجع والمكان نفسه .

3 - المرجع نفسه - ص 161 .

4 - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق ص 166 .

زاعما بأن الشخص يحقق استقلاليته عبر التواصل اللغوي النموذجي ، ويشك أكسل أونيث أيضا في وضع التوافق كأفق أخير للمحاجة<sup>1</sup> .

وعلاوة على ذلك ترى سيلا بنحبيب *S.Benhbib* أن هناك خداع يلف نظرية أخلاقيات التواصل ويظهر من خلال مبدأ الحياد والصورية ، فالإفتراضات المقدمة من طرف هابرماس تتضمن مفهوما محدودا وخصا للمساواة ، وأن الرؤية العالمية للأخلاق فيه خاضعة لأفق ثقافي وتاريخي معينين هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتها ومنطقها<sup>2</sup>

وبالإضافة إلى هذا النقد الموجه لنظرية أخلاقيات التواصل يضاف نقد آخر على المستوى الإبستمولوجي : إذا كانت الشروط المعيارية والإجرائية للمناقشة العقلانية تتأتى من فهم سابق ومحدد للأخلاق ينبغي على أخلاقيات التواصل - المناقشة - إقامة الدليل على صلاحيته في حد ذاته ، أي لماذا اعتمدت فلسفة التواصل مبدأ الأخلاق دون غيره ؟ ، والحقيقة أنها لا تجيب عن ذلك مادامت تعتمد صلاحية المعايير اللغوية ( الصدق ، الحقيقة ، المصادقية ، الصلاحية ) كأسس أخلاقية مسلم بها قبليا ، مما يمكن توجيه اللوم لها لتبنيها منطقا دائريا يكتفي بصك عريضة مبدئية ( نتبنى هذه الشروط اللغوية المعيارية والأخلاقية لأنها أخلاقية ) أي عندما نطالب روادها بتقديم الحجة على هذا الإختيار لا يجدون من مبرر لتبرير ذلك إلا باللجوء إلى الأخلاق ذاتها ، ولأنها أيضا تكتفي باعتماد تلك الإفتراضات المعيارية- للبرهنة العقلانية المشهود بصلاحيتها- قبليا ، رغم أن هذه الصلاحية الأخلاقية المطلقة تتطلب بدورها تبريرا وتعليل<sup>3</sup> ، ورغم هذه الانتقادات إلا أن محاولات هابرماس تستهدف الانتقال من إمكان تراضي عقلائي قائم على ادعاءات الصلاحية إلى مخطط عملي قائم على ضمان تطبيق شروطه لدى الأفراد ، كما تعد رؤية هابرماس ملامسة للمعيش وتعبير عن تطلعات الإنسان المعاصر الذي يشتكي اللاتواصل بين الذات والآخر ويطمح إلى تحقيق التواصل الذي تحكمه القيم الإنسانية / التواصل الإنساني ، وما الانتقادات السابقة إلا دليل على مكانة الفلسفة الهابرماسية في الساحة الفكرية .

1 - نقلا : مصداق حسن - النظرية النقدية التواصلية - مرجع سابق - ص 167 .

2 - نقلا : المرجع والمكان نفسه .

3 - نقلا : المرجع نفسه - ص 168 .



## الفصل الثاني

### الذات والآخر في الفلسفة المعاصرة

1- المبحث الأول : الذات والقوة ( نيتشه )

2- المبحث الثاني : فينومينولوجيا الذات وفهم الآخر ( هسرل )

3- المبحث الثالث : الذات والوجود ( هيدجر ، سارتر ، ليفيناس )

4- المبحث الرابع : تأويلية الذات ( بول ريكور )

## مقدمة

ظهرت الفلسفة المعاصرة في أجواء تختلف عن سابقتها ، حيث كان الإنسان يعاني الاغتراب والشعور بالقلق بفعل الأزمة الإنسانية التي أفرزت تشرذما قيميا بسط وشاحه على جميع الأبعاد ، ولذلك وصفت بأنها فلسفة الإنسان ، كونها شهدت بانوراما فكرية تنوعت بين : نزعات إنسانية اتجهت نحو الإنسان ( الفرد ) ، الذي غيبتة الفلسفات العقلانية التي طبعتها السمة الاحتوائية الظاهرة في اهتمامها بالكل متجاهلة الإنسان الذي أدرج ضمن سلسلة لا متناهية من الموجودات الأخرى وأخضع بذلك لحتميات طبيعية تاريخية ألغت : حريته - ذاته - فرديته ، إلى نزعة رومانتيكية جاءت كرد فعل ضد النزعة العلمية التي سادت في أوروبا والتي بلغت ذروتها في العلم النيوتني ، وكان لهذه الحركة تأثيرا بالغاً على مختلف أوجه النشاط الإنساني حيث شكلت الخلفية الثقافية لمعظم الفكر الفلسفي المعاصر رغم أنها لم ترتبط في البداية بالفلسفة من حيث الظهور إلا أنها سرعان ما شكلت روابط مختلفة مع الوجدان الفلسفي ، حيث أكدت على الجانب العاطفي المغيب في الإنسان ، لأن التراث العلمي رغم اتساعه وبعد مداه في اهتمامه بالجانب العقلي إلا أنه لم يعبر عن الطبيعة الإنسانية واهتماماتها المتعددة ، حيث ساءت سمعة العقل رغم داواه الكثيرة العادلة التي لم تقترب من الإنسان ، بل قدمت له مثلاً واهياً سطحياً ، وهذا ما جعل الجانب اللاإنساني يطغى على ما هو إنساني فيه فقد جاءت الرومانتيكية ضد فعل التأويل الضيق للخبرة البشرية في حدود العقل وحده

فقد شهد الفكر المعاصر خصوصاً تمرد الفلسفة على ذاتها الموضوعية ماضية في نهج البحث عن حياة الإنسان ، وذلك ما تجلّى في الهجوم النيتشوي على من وصفهم بـ فلاسفة الانحطاط ( أفلاطون وأرسطو ) حيث أعاب نيتشه على الفلسفة تجريدتها للواقع الإنساني وانفصالها عنه ، وقد كانت هذه الحركة إيذاناً بنهاية النسقية الأكاديمية التي لازمت الفلسفة ردحا طويلاً ومؤشراً على ميلاد خطاب داخلي خلاق لا نظامي يرفض الانحطاط .

فإذا كانت الفلسفة المعاصرة تتميز بغلبة النزعة النقدية على معظم اتجاهاتها ، وتوجه النقد بخاصة إلى أبنية العقلانية ذات المنحى التمثيلي أو الإيديولوجي ، والتي تشكل الأرضية التي أرسيت عليها ما سوف ندعوه في فيما بعد أو منذ الآن بـ " العقلانية الجديدة " ، وإذا كانت الفلسفات السابقة في



معظمها توصف بأنها فلسفات حضور منذ أفلاطون إلى هيجل ، حيث لا نجد فيها حضورا لمفهوم الآخر .

تتمثل السمة البارزة للفلسفة المعاصرة في رغبة الفلاسفة في التجديد وهذا ما تبلور أيضا من خلال الروح النقدية التي تبنتها الفلسفة النقدية ، و إلى أفق التجربة الفلسفية في الغرب ، حيث تعمل العقول بشكل مدهش ب حياة كاملة لإبداع الجديد من الأسئلة والجديد من محاولات الإجابة بحيث يبدو المشهد الفكري منبثقا دوما و متفتحا على المزيد المزيد من الآفاق، في وقت انسجنت كثير من العقول هنا في دوائر وهمية منذ زمن سحيق ، و فقد كانت السمة المميزة لمعظم التيارات الفلسفية المعاصرة هي صرختها الثورية المتمردة المهاجمة لكل ما هو كلابي منصفة كل ما هو إنساني قيمي مستهدفة إظهار عظمة الذات الإنسانية ليس لكونها ذاتا متفردة بل لكونها ذات تتواجد مع الآخر.

لذلك سوف نحاول الوقوف على نماذج بداية من فلسفة القوة عند نيتشه في المبحث الأول ، إلى فينومينولوجيا الذات وفهم الآخر في ظواهرية إيدموند هسرل في المبحث الثاني ، إلى الوجودية ومسألة الذات حيث نتناول كل الآخر في الفينومينولوجيا التأويلية لهيدجر ، ومسألة العلاقة مع الآخر في السيكونوفينومينولوجيا السارتية ، إلى إيتيكا الغيرية عند الفرنسي إيمانويل ليفيناس أما المبحث الرابع فنتعرض فيه للهيرمينوطيقا ومسألة الذات والآخر تركيزا على الفرنسي بول ريكور .

\* كيف فهمت التصورات الفلسفية المعاصرة الذات الإنسانية في علاقتها مع الآخر ؟

\* وهل فعلا نجحت في أن تعيد للفلسفة موضوعها الأصيل ( دراسة الإنسان ) ؟

## المبحث الأول :

الذات والقوة ( نيتشه )

## تمهيد

"... للطبيعة بذاتها تاريخا وتاريخ كل شيء هو تعاقب القوى التي تستولي عليه وتعايش القوى التي تصارع من أجل الاستيلاء عليه..."  
"... هل تريدون اسما لهذا العالم ... وحلا لجميع أسراره وألغازه؟"  
"إنه إرادة القوة ولا شيء آخر غيرها."<sup>1</sup>

- نيتشه - إرادة القوة .

يعد مفهوم القوة من المفاهيم الرئيسية التي شكلت جوهر فلسفة الحياة<sup>2\*</sup> ، وهي قيمة إنسانية يسعى إلى : تبنيتها ، أو اكتسابها ، أو الاقتراب منها كل موجود بشري . إنها غاية كل أشكال الزمر والتجمعات البشرية ( دولا وجماعات ) وحتى الأفراد فقد عدت عاملا انبثقت منه الحضارات البشرية ، وللقوة عدة مصادر وصور فقد تكون : ( نفسية ، إيدولوجية مادية ، علمية ، مذهبية ... ) إنها مفهوم مرحل نجد له حضورا في حقول إنسانية مختلفة .

وقد كان نيتشه ( 1766-1824 )<sup>3\*</sup> أبرز ممثل لفلسفة القوة الفردية التي تعود جذورها إلى هيروقليدس والفسفطائيين<sup>3\*</sup> فالقوة طاقة كامنة محركة تكمن في صميم الموجود البشري وتتحقق هذه القوة في الواقع بواسطة الفعل الذي يعد محاولة لتحقيقها ، والإنسان لا يعرف إلا بإظهار القوى الكامنة فيه ، وحتى " القدرة الإلهية لم تعرف إلا بتحليلها على هيئة قوى متعددة عرفت بها " <sup>4</sup>  
ترتكز فلسفة نيتشه أساسا على إظهار القوى الإنسانية وعناصرها ممثلة في : الإرادة الذاتية ( الفردية ) ،<sup>1</sup> المغامرة ، الصراع ، الحرية ، الفعل ، المعرفة والسلطة .. إنها عناصر تجسدت في فكر فيلسوف القوة الذي سعى إلى بلورة هذه القوى بناء على مبدأ الإرادة - إرادة القوة الذاتية<sup>5\*</sup> .

<sup>1</sup> - F. Nietzsche – la volonté de puissance – traduction : Geneviève , bianquis, paris , Gallimard 1947- p 48 .

<sup>2\*</sup> ويقصد بما الفلسفة التي ظهرت مع بداية القرن 20 ، في شكل نزعات روحية معاصرة تدعو كلها الى رد الاعتبار للإنسان وضرورة عودته إلى ذاته ، وانتقال هذه الذات من التفسيرات الآلية الميكانيكية .

\* - نيتشه فريدريك فيلسوف ألماني اشتهر بنظريته في القوة التي جعلها أساسا لكل العلاقات ، سعى إلى إحداث انقلاب في القيم الفكرية والأخلاقية والفنية ، وكل ما يؤمن به الإنسان الحديث من أهم مؤلفاته : هكذا تكلم زرادشت ، العلم المرغ ، جينالوجيا الأخلاق ....

<sup>3\*</sup> حيث أكد هؤلاء ان القانون يصنعه الأقوى ، وهي نظرة نجد لها حضورا في المجتمع الطبيعي القائم على قانون الغاب .

<sup>4</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي - القاهرة - ط1 - 2005 - ص78

<sup>5\*</sup> - وقد جاء مبدأ إرادة القوة الفردية مقابل الإرادة العامة عند روسو والفكرة المطلقة عند هيجل

إنه المبدأ القطب الذي تدور حوله المحاور الرئيسة للفلسفة النيتشوية : نقد القيم ، علاقة الأنا بـ الهام ، مفهوم العزلة ، هي المنطلقات الفكرية للفلسفة الذاتية الأخلاقية النيتشوية حيث ينطلق نيتشه من تأسيس فكرة : الصيرورة بدل الوجود . والفعل محل الجوهر .

ينتقد نيتشه الفكرة التي رفضت النفعية ورأت أن الطبيعة معه لن تكون إلا بالعودة إلى الحق الطبيعي والفكر المسيحي حيث نجعل من فكرة الذات موضوعا مركزيا لتأملاتنا : " وقد أسس موقفه على فكرة مفادها أنه يوجد أقوياء وضعفاء ، وسادة ومسودين ، وطيور جوارح وحملان ، وبينهم علاقات مادية تفتقر إلى أدنى أبجديات العنصر الأخلاقي <sup>1</sup> حيث تعتبر هذه العلاقات هي علاقات الحياة نفسها . هي علاقات الأنواع بالأفراد فالضعيف يفسر قوة خصمه على أنها قسوة وبالتالي يتغلب من علاقات القوى التي ليست في صالحه حيث يدرج وراء أفعاله إرادة وجوها ، هذه هي إرهاصات نمو فكرة الذات اللاعقلانية ، التي يمكن تشبيهها بتفسير الرجل العامي للشحنات الكهربائية - التي هي حادثة علمية - بتفسير غيبي كردّها إلى الصواعق التي تصبح قوة في حد ذاتها وقد تتخذ شكلا الإله ، إن إدراج النية العامة والضمير هو الية دفاعية تتواجد عند الضعفاء . وهذا ما يؤدي إلى تدمير نظام الطبيعة .

يتخذ نيتشه مبدأ القوة التي يرفض بإسمها فكرة الضعف الذي يكبح إرادة الحياة ويجيل إلى الوهن والاستكانة وقد ركز على المسيحية دين الضعفاء . حيث كتب في كتابه أصل الأخلاق ناقدا سقراط وتلميذه . " .. ربما بقيت الذات حتى اليوم موضوع الإيمان الذي لايهتز بالنسبة للأغلبية الضعيفة الفانية المقهورة حيث تهدف إلى التعامل مع الضعفاء أنه حريته ووجودهم على هذا النحو هو جدارة وإستحقاق <sup>2</sup> " .

وقد ركز على نقد فلاسفة الذات بداية من الكوجيتو الديكارتي :

ديكارت يقول " أنا أفكر " وهنا تتحدد الذات الكلمة . هناك أنا يفكر ويرى الحديثون العكس : يفكر هي التي تحدد والأنا يتحدد، تكون "الأنا" حينئذ جمعية *Synthèse* يشكلها الفكر نفسه فالوعي بناء اجتماعي يرتبط بالأدوار الاجتماعية ( اللغة والاتصال ) <sup>3\*</sup> ، فكلما ازداد الإنسان وعيا كلما تعددت أخطاؤه وهفواته التي تؤدي حتما إلى موته ، إن الحداثة التي يتصورها نيتشه في انتصار الوعي هي اغتراب للطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادي ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير إنسانية ، وتفرض على الإنسان الخضوع لها .

<sup>1</sup> - تورين ألان - نقد الحداثة - ترجمة : أنور مغيث - المجلس الأعلى للثقافة - 1997 - ص152 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص153 .

<sup>3\*</sup> - ويقرب هنا من فرويد في فكرة إستخدام الألفاظ

## 1/- الأخلاق الذاتية :

لقد شكل مصدر القيم نقطة خلاف اتضحت معالمها مع الاتجاهين الموضوعي الجماعي الذي يعتبر القيم محض تواضع اجتماعي حيث يخلقها المجتمع وباعتبار الفرد جزء من المجتمع فهو يسعى كذات إلى الالتزام بها. أما الاتجاه الذاتي فيرى أن الذات الفردية هي خالقة القيم باعتبارها مصدر الإبداع وما للمجتمع إلا مجال فيه إبداعات الذات بما فيها القيم .

اهتم نيتشه بنقد الأخلاق السائدة حيث قسمها إلى أخلاق الضعفاء (أخلاق العبيد) التي ازدهرت وأخلاق القوة التي تعبر عن الأخلاق الذاتية وتظهر وفقها قيمة الفرد التي كانت مغمورة في وسط غوغائي، تعد هذه الرؤية بمثابة الأرضية الجديدة التي تأسست وفقها فلسفة القيم بشكلها الجديد<sup>1</sup>.

لقد سادت النزعة الشمولية والمذاهب الكلية على حساب الذاتية هو عصر طبعته التاريخية وسيطرت عليه أخلاق الضعفاء رمز الانحطاط والعدمية ، لأن مصدرها شمولي كلي يقصي الذات ويرسخ نوعا من الأتراكسيا والوهن ، لذلك ينطلق نيتشه من أخلاق الإرادة (إرادة القوة) ، فهو ضد كل ماهو قبلي ومطلق<sup>2</sup> فالأخلاق الإنسانية الراقية مصدرها إرادة الحياة التي يعتبر وجهها الحقيقي إرادة القوة .

ينتقد نيتشه الفكرة التي رفضت النفعية ورأت أن القطيعة معه لن تكون إلا بالعودة إلى الحق الطبيعي والفكر المسيحي حيث نجعل من فكرة الذات موضوعا مركزيا لتأملاتنا ، وقد أسس موقفه على فكرة مفادها أنه يوجد أقوياء وضعفاء ، وبينهم علاقات مادية تفتقر إلى أدنى أبجديات العنصر الأخلاقي<sup>3</sup> حيث تعتبر هذه العلاقات هي علاقات الحياة نفسها هي علاقات الأنواع بالأفراد ، فالضعيف يفسر قوة خصمه على أنها قسوة وبالتالي ينطلق من علاقات القوى التي ليست في صالحه حيث يدرج وراء أفعاله إرادة وجوهرا ، وهذه هي إرهابيات نمو فكرة الذات اللاعقلانية الاصطناعية . التي يمكن تشبيهها بتفسير الرجل العامي للشحنات الكهربائية - التي هي حادثة علمية - بتفسير غيبي كردها إلى الصواعق التي تصبح قوة في حد ذاتها وقد تتخذ شكلا الإله .

إن إدراج القيمة العامة والضمير هو آلية دفاعية تتواجد عند الضعفاء وهذا ما يؤدي إلى تدمير نظام الطبيعة ، ولذلك يتخذ نيتشه مبدأ القوة التي يرفض باسمها كل ما هو مطلق يدعوا إلى الوهن والضعف مشيرا إلى (اليهودية والمسيحية) وقد ركز على المسيحية دين الضعفاء . وقد كتب في كتابه أصل

<sup>1</sup> - قصوه صلاح - نظرية القيم في الفكر المعاصر - دار التنوير بيروت - ط2 - 1984 - ص153.

<sup>2</sup> وقد خالف بهذا الألماني إيمانويل كانط الذي يؤمن بالتعاليم القبلية لأنها تؤكد وجود أخلاق وقيم مطلقة .

<sup>3</sup> - تورين ألان - نقد الحداثة - ترجمة : أنور مغيث - المجلس الأعلى للثقافة - 1997 - ص152.

الأخلاق ناقدا سقراط وتلميذه : " .. مثل هذا الإنسان يحتاج للاعتقاد في " الذات " المحايدة كمجال للاختيار الحر وذلك عبر غريزة للحفاظ على الشخصية ، ولتأكيد الذات التي تسعى للحفاظ على الشخصية ، ولتأكيد الذات التي تسعى من خلالها كل الأكاذيب أن تجد لها تبريرا واقعيا ، ربما بقيت الذات ( أو النفس كما تقول لغة العامة ) حتى اليوم موضوع الإيمان الذي لا يهتز ، وذلك لأنها تسمح للأغلبية الكبرى من البشر الفنانين والضعفاء والمقهورين من كل نوع ، بهذه الخدعة الرائعة والتي تهدف إلى التعامل مع الضعف على أنه حرية وجودهم على هذا النحو على أنه جدارة .. " <sup>1</sup> .

منذ بداية القرن التاسع عشر (19) أصدر شوبنهاور *Arthur Schopenhauer* (1788 – 1860)\* كتاب "العالم كإرادة وتمثيل " 1818 ، ابتعد شوبنهاور عن عالم العقل " التكنيك " عالم الأنانية ونفى الحياة الاجتماعية .

ابتعاد شوبنهاور لم يكن بدافع خلق نظام اجتماعي جديد بل هي دعوة إلى الحياة والرغبة (إلى كل ماهو غير مشخص في الخبرة المعاشة) وليس إلى ماهو واع وإرادي ، ينبغي تدمير الذات وأوهام الوعي كما ينبغي الحذر من أوهام النظام الاجتماعي الذي يقتصر على حماية الشهوات الإنسانية . كيف لم يرفض الفكر والفعل النقديين ؟ أوهام الأنا الفردية والنظام الاجتماعي ؟ كيف لم يدافع عن الفكر الأخلاقي والاجتماعي الصارم – من شوبنهاور إلى برغسون ؟ عن ضد الحياة ضد التكنيك ؟ وعن الاستمرار والحياة الاجتماعية ضد الانقطاع والحياة الفردية ؟ .

يعارض نيتشه حل شوبنهاور ، رغم أنه يتبنى نقده للفردية وأنه يضع نفسه في قلب الحداثة ويطالب بتراث التنوير ولاسيما فولتير وذلك رفضا للمسيحية ، لقد رسخ شوبنهاور أخلاق الضعف ورفعها فوق الفردية والذاتية ساعيا للبحث عن ماهية لا تتغير وهو ما يعتبر مقدمة نظرية للشمولية والكلية التي تتخذ مفاهيم مختلفة مثل : (القومية ، الأمة ، الإنسانية ، الإرادة العامة ...) وهي أفكار يضمنحل وفقها كل ما هو ذاتي<sup>2</sup> فقد وقع شوبنهاور حسب نيتشه تحت تأثير الروح التي لم يسلم منها هيغل أيضا ( الروح المطلقة )<sup>3</sup> لقد اهتم نيتشه بنقد القيم المطلقة التي اعتبرها مظهرا من مظاهر انحطاط الحضارة الغربية

<sup>1</sup> - تورين ألان - نقد الحداثة - ترجمة : أنور مغيث - المجلس الأعلى للثقافة - 1997 - ص 153 .

\* - فيلسوف ألماني عرف بنزعته التشاؤمية ، يرى في الحياة شر مطلق فهو يهمل العدم ويرى في الانتحار فكرة حسنة ، وقد كتب كتاب العالم فكرة وإرادة الذي وضع فيه زبدة فلسفته فلذلك تراه يربط بين العلاقة بين الإرادة و العقل فيرى أن العقل يحكمه الإرادة

<sup>2</sup> هي سمة تميزت بها الفلسفة الألمانية في القرن 19 تحت شعار الروح العامة وقد تأثر هيغل أيضا بالفكرة تحت شعار الروح المطلقة .

<sup>3</sup> - كامل فؤاد - الفرد في فلسفة شوبنهاور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1991 . ص 125/124 .

حيث يقول: "إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية ، وإذن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح على بساط البحث قبل كل شيء .."<sup>1</sup>.

وقد لخص نيتشه الفكرة في أن كل ما هو غير ذاتي وغير أناني أي كل فعل لا يخدم صاحبه (فهو فعل خير) . وكل ما يخص الذات أو يأتي عليها بالفائدة فهو فعل شرير وأناني<sup>2</sup> وما هو ملاحظ في البداية هو تغييب كلي للذات .

## 2- أخلاق السادة وأخلاق العبيد :

يقسم نيتشه الأخلاق إلى أخلاق تتسم بالقوة مصدرها الأقوياء ، وهي التي تنطبع على المجتمع ، ومن جهة أخرى نجد أخلاق الضعفاء مصدرها العبيد (عامّة الناس) العلاقة بين النوعين يطبعها الاختلاف حيث ينفر الضعفاء من كل ما هو قوي وشرير .

وذلك ما عبر عنه بقوله : " .. هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد ، وإني لأذهب إلى أنه في كل الحضارات العليا والمختلطة ، تظهر محاولات للتوفيق بين هذين النوعين من الأخلاق ، فالتمييز بين القيم الأخلاقية إما أن ينشأ عن نوع من السادة الذين يجدون لذة في التميز عن المسودين ، أو ينشأ عن المسودين (العبيد) ..."<sup>3</sup>

ويمكن أن نستنتج تقابلاً : تقابل بين الحسن والقبيح ، وتقابل بين الخير والشر ، الذي يعتبر أصله احتقار الجبان والمتصاغر الواهن .

يرى نيتشه أن الضعيف هو الذي يقبل احتقار الآخرين له ، وبناء على فإن فضائل (الصدق وحب الذات والشجاعة) تندرج ضمن أخلاق القوة بينما لا تعبر أخلاق الضعفاء إلا عن : (الإهانة ، والخوف والجبن) وهذه صفات طغت على هذا العصر الذي حتماً سوف يؤول إلى الزوال لأن الحضارة الإنسانية قامت على أساس القوة والإرادة الذاتية المتميزة .

فالقوة تجسّد للذات وشعور بالسعادة والرغبة في السيطرة وإثبات الوجود الذي يقوم على الإيمان بالذات والافتخار بها وهو ما يتنافى مع فكرة الضعفاء (إنكار الذات *Abnégation*) ، فالقوة مصدر كل شيء (القيم والنظم واللغة) ، لأنها تتميز بحركية الإبداع أما الضعيف فلا يولد سوى الاستكانة والوهن وهذا ما يفسر بقاء الضعفاء في دائرة التلقي والمحاكاة .

<sup>1</sup> - نيتشه - أصل الأخلاق وفصلها - ترجمة : حسن قبسي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - ط3 - 1983 - ص 14 .

<sup>2</sup> - زكريا فؤاد - نيتشه - دار المعارف - القاهرة - ط 03 - ص ص 166 / 167 .

<sup>3</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي - ط 01 - 2003 - ص 81 .

فالقوي يخلق فعله خلقا ، فهو فعل ذاتي بما فيها الأخلاق التي هي تعبير عن شحنة تنفجر من ذاتها دون مثير خارجي لتتير ضياءها كالقوس في المجتمع ، أما الضعيف فيحتاج دوماً إلى مثير خارج الذات وبالتالي فلا فعل له في الحقيقة بل كل ما يقوم به هو ردود أفعال (إستجابات متنوعة) ، وقد عبر نيتشه عن هذا بقوله : " .. كي تولد أخلاق العبيد فهي في حاجة دوماً و قبل كل شيء إلى عالم مواجه لها خارج عنها إنها بحاجة إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها . ويحصل العكس عندما يتعلق الأمر بتقديم القيم عند الأسياد ، فالتقدير هنا يفعل فعله وينمو بعفوية ، إنه لا يبحث عن نقيضه إلا لكي يؤكد ذاته نفسها مع ما يخالط هذا التأكيد من بهجة وتعرف على الذات .. " <sup>1</sup>

وتظهر العلاقة بين الذات والآخر حيث نجد الأقوى يسعى دوماً إلى إثبات ذاته وإظهار قوته من خلال الآخر . أما الضعيف فإنه لا يؤكد ذاته بل يفضل الغيرية والتضحية بالذات ، وفي هذا نجد أن : .. حياة الضعفاء روتينية جوفاء . بينما حياة الأقوياء زاهرة جياشة ديناميكية ، فالضعيف يتمنى السلام والحرية والمساواة وكل ما يوصله إلى الحياة الهنيئة دون كد أو كفاح . أما القوي فيشمئز من الرتابة والسكون . حيث يفضل الخطر المصحوب بالديناميكية على السلام المصحوب بالضعف ، وحتى في الجانب النفسي نجد انفعالات الكره والانتقام والحقد لدى الضعفاء بينما نجد الإقدام وروح الغلبة والهجوم لدى الأقوياء <sup>2</sup>.

إن استقراءنا للواقع يبين أن الشعوب القوية تمجد انتصاراتها باحتفالات مخلدة ، بينما لا تلتفت أبداً إلى نكساتها . وهو نزوع طبيعي إنساني نحو القوة ونفور من الضعف . إذن تعتبر القوة والذات القوية ، والذاتية هي مصدر كل القيم والأفعال نظراً لما يمتلكه من إرادة وحرية التي هي مصدر الحياة التي هي إرادة ، وإرادة القوة هي الحياة ، وهي منتج القيم فكيف ينظر نيتشه إلى القيم ؟

### 3/ - الذات ومنظومة القيم :

كيف ينظر نيتشه إلى القيم ؟ وكيف تتحدد ؟ . يتأسس مشروع نيتشه الفلسفي على النقد الجينيالوجي للنسائي للقيم ، بما هو بحث في الأصل عن القيم والاعتقادات لمعرفة أصولها وطريقة تشكلها ، إنه المسعى الوحيد في نظر نيتشه لإنجاز نقد كلي يتجاوز فلسفة المعنى والذات ، ومن التباساتها الميتافيزيقية فالقيم عند نيتشه وجب أن تكون نقدية وهو ما فشل

<sup>1</sup> - نيتشه فريدريك - أصل الأخلاق وفضلها - ترجمة حسن قبيسي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - ط02 - 1983 - ص 14 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص ص 15 / 16 .



فيه سابقوه وعلى رأسهم كانط ، الذي فشل في تأسيس فلسفة نقدية كاملة ، انطلاقاً من القيم التي تتطلب قلباً نقدياً .

إن البحث الجينيولوجي عن المعنى يمر عبر استقصاء ومعرفة القوة أو القوى التي تمتلك الشيء تفاضلياً مع القوة أو القوى المسيطر عليها ، والتي تجعل من الشيء أو الظاهرة كيفما كانت ليست ظهوراً أو بروزاً بقدر ما هي علامة ، بل علامات وهنا تصبح الفلسفة عند نيتشه - كما يؤكد جيل دولوز - علم أعراض *Symptomalogie* ، ونظرية عامة للعلامات *Semiologie* .

بناءً على تقسيمه للأخلاق يرى نيتشه أن التنازع بين السادة والعبيد هو مصدر الصورة الأخلاقية للقيم التي تتحدد في نمطين أساسيين : ( أخلاقية العبيد *la Moralité des Masses* وأخلاقية السادة ) . الطبقة الراقية التي تتأسس وفقها القيم ويتشكل معها التاريخ . وينجم عن هذا التقسيم انشطاراً في جملة المعاني الإنسانية حيث هناك : ( الخبرة ، الحس ، الفضيلة ) ، وهي معاني ملازمة لأفراد أقوياء يتسمون بالجمال ، ويوصفون بالفضلاء دوماً . وهناك : ( الرداءة ، القبح ، الشر ) ، وهي معاني ملازمة للضعفاء ( العبيد ) والعامّة .

تتميز القيم عند نيتشه بطابعها النسبي حيث لكل أمة قيمها ولكل فرد قيمة حسب الظروف والمقتضيات وهذه القاعدة الفكرية للذاتية ، المبررة باسم التمييز بين الأفراد الذي يؤمن به نيتشه ، حيث يقول : " .. لم أر جارا يمكن من إدراك حقيقة جاره... " <sup>1</sup> . وهنا يحيلنا إلى مسألة الحقيقة التي يراها نسبية متعددة بتعدد الأفراد والشعوب .

ينطلق نيتشه من تأسيس فكرة الصيرورة بدل الوجود ، والفعل محل الجوهر . فالحقيقة ذاتية نسبية تتنافى مع كل ما هو موضوعي مطلق <sup>2\*</sup> لذلك يقول : " فكرة الحقيقة المطلقة هي اختراع للفلاسفة غير المقتنعين بعالم الصيرورة ، الباحثين عن عالم ثابت من الوجود والحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي بدونه لا يمكن لنوع معين من الكائنات أن يعيش... " <sup>3</sup> .

فالحقيقة دوماً ذاتية نسبية . وهذا ما يجعلها تتشكل في صور الخطأ ، وهنا يبرز دور الفيلسوف الذي يتمثل أساساً في تقدير القيم ونقدها وهو جوهر عملية التقييم التي يعتبرها زرادوشة خلقاً <sup>4</sup> إن الحقيقة في جوهرها وثيقة الصلة بالإنسان وسيره ، وليس هناك حقيقة خارج التاريخ الإنساني ، فالإنسان خالق هذه الحقيقة لأنه بما يثبت وجوده ويحافظ عليه ويعطي للذات ماهيتها الحقّة . لذلك

<sup>1</sup> - نيتشه فريديريك - هكذا تكلم زرادوشة - ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت - ص77 .

<sup>2\*</sup> - ويتفق في هذه النقطة مع كيركجارد ( 1813- 1855 ) حيث هناك دوماً حقيقة ذاتية هي مجرد وشكل للخطأ .

<sup>3</sup> - نقلاً : الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي - القاهرة - ط1 - 2005 - ص 84 .

<sup>4</sup> - ستيفان أودويف - على دروب زرادوشة - ترجمة : فؤاد أيوب - دار دمشق - ط1 - 1983 ، ص55 .

فعملية خلق القيم هي التي تحافظ على النوع الإنساني رغم أنها قيم نفعية<sup>1</sup> لكنها كلها تتسامي بالإنسان وتجعله يرتقي على مدارج الإنسانية<sup>2</sup>.

ويتضح جوهر الذاتية عند نيتشه في تميزها بصفة الإبداع والخصوصية التي تشمل الأفراد والشعوب وحتى الحضارات ، تبني فلسفة الذات عند نيتشه على مبدأ نسبية القيم الأخلاقية والجمالية وهو ما يتنافى مع الكلية والثبات في الأخلاق والقيم ، وما ينفي أيضا الحتمية والضرورة العمياء ، ويرسخ الإيمان بالتعدد والتغير والنسبة . فالإيمان بالضرورة يحيلنا إلى الاعتقاد بعدم ثبات الأهداف والخلق المتحدد والإبداع الذي يعتبر ضرورة تقتضيها الحاجات المتغيرة للذوات والشعوب ووفق هذا التغير والتبديل تنتعش دوما قيم إنسانية جديدة.

ولكن ماصير القيم السابقة القديمة حسب نيتشه ؟

#### 4- الثورة القيمية :

يؤمن نيتشه بأن هناك إبداعا قيميا<sup>3</sup> لذلك يقول بالثورة والتغيير ولكن بالهدم أولا : " .. إن هدف المعرفة ليست المعرفة لذاتها ولا إدراكا للحقيقة المطلقة . بل هدفها السيطرة فالمعرفة وسيلة لتلبية احتياجاتنا العملية<sup>4</sup> " .

في مراحل الانحطاط ليس هناك من بديل سوى ظهور الفرد المتمرد والمخاطر والهدام لكل ما هو سائد من وعى زائف، و يعد الانتقال إلى مستوى أكثر إنسانية مرهونا بالتغيير الجذري الذي لا بد أن يكون مصحوبا بتضحيات وآلاما واستنكارا في أوساط العامة لكنه ضروري ، ويرى نيتشه أن التشاؤم يجب أن يتخذ منحى إيجابيا كطريق من أجل التغيير ، فهو يرفض التشاؤم المطلق لأنه سلبي (تشاؤم الخضوع والوهن)<sup>5</sup> التي تحيلنا إلى العدم .

وهنا يبرز نيتشه محبا للحياة التي يبدعها لكنه يلح على ضرورة قلب هذه القيم حيث يقول :  
" .. رغم أنني أحب الشيء الذي أخلقه إلا أنني يجب أن أنقلب على حبي .."<sup>6</sup> . فتجاوز القيم البالية وهدمها ضرورة تقتضيها روح الحضارة وقيم الذات المتجددة .

1 - إنها قيم ذرائعية ، وهذا ما أكدته الفلسفات البراغماتية .

2 - وقد أكد هذا تويني وشلنجر و ذهب إليه حتى الفلسفة البراغماتية .

3 - ويخالف بهذا كانط الذي يقول بقبليية القيم .

4 - نيتشه فريديريك - هكذا تكلم زاردوشث - ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت - ص78

5 - وهذا في إشارة إلى الروح التشاؤمية عند شوبنهاور .

6 - نيتشه فريديريك - هكذا تكلم زاردوشث - تر : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت - ص78 / 79

## 15 - الذات والآخِر (الفرد والجمهور) :

هل يعتبر الآخر عاملا من عوامل إبداع الذات ؟ أم يتخذ شكل الخصم الذي يقف في طريقها ؟ . يتخذ نيتشه من مسألة العلاقة بين الذات والآخِر موقفا يؤكد فيه نزعة الذاتية حيث يلح على وعي الذات والإرادة القوية (إرادة الحياة) التي تتواجد في الذات وتضمحل في العامة<sup>1</sup>.

يرى نيتشه أن الحياة مع الآخِرين تكرر مظاهر العبودية ومن خلال القوانين التي تجعل الفرد تابعا مستهلكا لا مجددا مبدعا. ويرى نيتشه أن الذات المتميزة هي تشذ عن هذه القاعدة ، حيث يقول : ماخلق الرجل الممتاز لكي يسير وراء القطيع. بل خلق لكي يكون ثورة على القطيع<sup>2</sup> فالقلب والتحطيم يعتبران بمثابة الأرضية التي تمهد لظهور الإنسان الأعلى<sup>3</sup> والاستثناء قاعدة مهمة لتطوير المجتمع الذي ينكفي على التقليد والمحاكاة.

فسيطرة الآخر تؤدي إلى إعاقة الذوات المتميزة (نخبة المجتمع) وهو ما يؤدي حتما إلى انحطاط الحياة والوجود. حيث تضع معالم الاستقلال الذاتي، فالقوى لا يشعر بالضعيف و لا يحتاج إلى دعم وحماية في حين نجد الضعيف يشعر دوما بالخطر لأنه يحتمي بالجماعة. فالذات تعي ذاتها بينما لا يعي الآخرون ذلك لأن كل ما لديهم هو وعي زائف بالواقع المتدني والأفكار الرثة .

وهنا نجد أن نيتشه يضع حدا يفصل فيه بين الذات المتميزة والآخِر في إشارة منه إلى الإنسان العادي الذي يمثل جزءا من القطيع .

لكن كيف تحقق الذات وجودها ؟ هل التمرد عن قلب القيم يقتضي الانعزال والقطيعة الفعلية والتامة مع الآخر ؟ .

إن الآخر يسعى دوما إلى طمس معالم الذات والقضاء على روح الإحساس بالمسؤولية. لذلك ينبغي على الذات الخالقة أن تعي ضرورة ترفعها عن مستوى الآخر وجلهم يرتقبون لأن الضعيف ينبغي أن يسعى للارتقاء إلى درجة القوي في حين لا ينبغي للقوي أن ينزل إلى مستوى الضعيف .

إن تواجد الذات المتميزة وسط القطيع -حسب نيتشه- يفسدها ويجورها من القوة إلى الوهن ، ومادامت الذات لا تحقق وجودها بالاعتماد على جهود وطاقت الآخِرين بل باستثمار الطاقة الكامنة فيها (طاقة الخلق والإبداع) فإن الضرورة تقتضي منها الانعزال عن الآخِرين والعيش بمنأى عن المحيط. فالعزلة ليست سلبية ولا دائمة بل هي مؤقتة إيجابية عزلة الفعل والخلق. لأن الذات ما لبثت أن تعود إلى

<sup>1</sup> - ويختلف في هذه النقطة عن أضرار النزعة الجماعية الذين يمجدون الإرادة العامة مثل : روسو ، هيجل ، دوكلم .

<sup>2</sup> - زكرياء إبراهيم - مشكلات الفلسفة - مشكلة الإنسان - مكتبة مصر للطبوعات - ، ص164.

<sup>3</sup> - وهي الفكرة التي تعتبر مدار الفلسفة النيتشوية وذلك ما سوف نتطرق له لاحقا .

الآخرين ناثرة على القيم السائدة مغيرة للمفاهيم ومبدعة للبدائل الفعالة، التي تفيض على الآخرين وتثري وجودهم ، وهي الفكرة التي عبر عنها برتراند رسل بقوله " .. إن المبدعين في العقيدة كانوا ممقوتين في عصرهم ..."<sup>1</sup> ، يتشكل الآخرون حسب نيتشه في تجمعات غوغائية تسودها الروح الانتقامية ويتميزون بسلوكات آلية شهوانية وقد عبر عن ذلك بقوله : "... لا تسهل على الحياة المدن وقد كثر أيضا عبيد الشهوات الثائرات .."<sup>2</sup> .

ويعتبر نيتشه نفسه غريبا وسط الآخرين وابنا للعزلة حيث يقول "... وطني أيتها العزلة ، لقد طال اغترابي وسط المتوحشين ..."<sup>3</sup> ، يفضل نيتشه الانعزال عن الآخرين، عن الحياة الميكانيكية لأن الذات تحقق وجودها في انعزالها حيث تسمو العاطفة وتنعش المفاهيم وتتخذ القرارات الصائبة المجردة عن كل تأكيد. وهذا هو جوهر الحياة التي تقتضي التجديد بالطبيعة مع ترسبات الماضي والتجديد المتواصل للوعي الخلاق.

إن العزلة التي يدعو إليها نيتشه ليست مطلقة فهي عزلة ظرفية تحدد الذات من خلال قوتها تم تعود إلى الآخرين لتمنحهم هذه القوة - فهي كالشمس التي يسطع نورها على الآخرين - حيث تبقى الذات في علاقة جدلية بين التمرکز حول ذاتها والعودة إلى الآخرين .

تمتع كل ذات -حسب نيتشه- بصفات وخصائص تجعلها عن باقي الذوات وهذا هو جوهر الذوات القائمة على التعدد الذي يفرز ثراء الوجود الإنساني. وهذا ما يقضي فرضية تجميع الذوات في وحدة كلية وإبداء شكلها في صورة قطيع بشري هو في الحقيقة ضرب من ضروب العبودية وعرقلة للارتقاء الإنساني لذلك ينادي نيتشه بضرورة تحرير الذات من سيطرة الآخر (المجتمع).

لا يكتفي نيتشه بالقول بتحرير الذات من الآخر بل يدعو إلى ضرورة تفوق الذات على الآخر . لأن مبدأ التفوق هو مطلب حضاري حيث تنال الذات من الآخر الاعتراف بتفوقها القائم على الكفاءة والاستحقاق حيث تظهر المواهب وسط المتناقضات<sup>4</sup>.

وهذا ما يظهر الذات المتفوقة - حسب نيتشه - نتيجة الفعل ، وبفعل الصراع الذي ينتج دوما الأفضل الذي هو في حقيقته الأقوى\* .

<sup>1</sup> - راسل برتراند - السلطة والفرد - تر : لطيفة عاشور - الهيئة المصرية للكتاب - سلسلة الألف كتاب - 1994 - ط 02 - ص 45.

<sup>2</sup> - نيتشه - هكذا تكلم زاردوشث - تر : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت - ص 73.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 191.

<sup>4</sup> - نيتشه - هكذا تكلم زاردوشث - تر : المكتب العالمي للطباعة والنشر - بيروت - ص 339.

\* - في هذه النقطة يختلف التصور النيتشوي عن التصور الدارويني لأن فكرة البقاء للأقوى تتضمن هلاك الأفضل ، فالأقوى يمكن أن يكونوا هم الأغلبية ، وحينما يتحد الضعفاء أو الجهلة فإنهم يشكلون قوة لا تقاوم وبالتالي ينتهي الصراع إلى عكس التوقع الدارويني ، لأن الأنواع لا تنمو في الكمال والغلبة تكون في النهاية للضعفاء لأهم الأكثر عددا .

يهدف الصراع إلى تحقيق قيم الإرتقاء والتقدم\*، حيث ينبثق القوي والمثل من أعماق الذات الإنسانية التي تسعى دوماً إلى تجاوز ذاتها (ما هو كائن) .

لقد وجد نيتشه انتقاداً لاذعاً لكل القيم التي تكرس العبودية والخضوع وتضمحل من خلالها استقلالية وتميز الذات بين الديمقراطية والمساواة .

لقد قادت الحداثة إلى العدمية ، وإلى استنفاذ الإنسان الذي انتقلت قدراته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية ، التي سمتها الضعف وهو ما يؤدي إلى انحطاطها واختفائها الذي لا مفر منه . إن قلب القيم يؤدي إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعي وطاقته الحيوية وإرادته في القوة .

## 6- السوبرمان ( الإنسان الأعلى ) وإرادة القوة :

باعتبار الإرادة الطاقة الكامنة التي تنتظر التفجير فهي ميزة الذات الساعية للارتقاء عن الهم / المجموع ، ولهذا فقد تأسست الفلسفة النيتشوية على فكرة إرادة القوة التي اعتبرها جوهر الوجود الحقيقي ، وركيزة هامة تمكن الذات من تحقيق إمكانياتها التي كبحتها سلطة الكل / المجموع ، ونجد لهذه الفكرة حضوراً عند العديد من الفلاسفة الذين تبنا النزعة الفردية\*\*\*

تعني الإرادة عند نيتشه تأكيد الحياة من خلال الحفاظ عليها فهذه الحياة لا تتضح معالمها الحقيقية إلا بممارسة الإرادة - أي إرادة القوة ، التي يتحقق بها الكمال والوجود الذاتيين ، إلا ان ممارسة هذه الإرادة ليس معطى جاهزاً بل يحتاج إلى أهم خطوة عملية هي الإقدام على ركوب المخاطر والمغامرة حيث يقول : " ..ينطوي كل فعل إرادي على المخاطرة .. " <sup>1</sup> .

فالإرادة الحقة مقترنة دوماً بالقوة وتتمركز قوتها في الحفاظ على الذات والسعي لتجاوزها ، لأنها ( الإرادة ) لا تكافح من أجل شيء لا تمتلكه ، إن ممارسة الإرادة هو النهج الأمثل لتحقيق الكمال والوجود الذين بهما تستقيم الحياة الحقة التي عمادها إرادة الحياة\* .

\*\* - وهنا يختلف عن داروين الذي يقول بالتطور (فالتطور خاصة طبيعية أما التقدم والارتقاء فهو خاصة إنسانية ) وهذا أهم انتقاد يوجه إلى داروين حيث رأى نيتشه أنه ألغى الفرق بين الإنسان والحيوان / كما يختلف في هذه النقطة عن ماركس الذي يقول بالصراع الطبقي .

\*\*\* - حيث نادى بهذا مين ديبران ( 1766 - 1833 ) موضحاً المراحل الثلاث للفعل الإنساني : ( الإرادة ، الغريزة ، الوعي ) :

- تحمل شعوراً باطنياً بالجهد وتتضمن الفعل والتحقيق .

- الرغبة : أمنية قد تتحقق وقد لا تتحقق لا تحمل في ذاتها عوامل تحققها / - والفعل الإنساني ليس غريزة فقط بل هو إرادة ووعي يظهر مع ممارسة الإرادة .\* - يمكن الرجوع إلى : الحبيب الشاروني " فلسفة مين ديبران " . دار النشر المغربية . 1983 ص 87/82 . وكذلك وليام جيمس ( 1842-1910 ) : الفعل الإرادي معرفة وفهم وقدرة وإعتقاد

<sup>1</sup> - نيتشه - هكذا تكلم زرادشت - ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت . ص 77

\* - ويختلف في هذه النقطة عن العقلانيين الذين يخضعون العالم للتصور والفكر والعقل والتأمل ، وفي هذا محدودية لإرادة الحياة حيث يرى نيتشه أن التشريعات والقوانين تشكل عوائق أمام الفكر الحر والإرادة الحرة .

يظهر نيتشه ناقدا لإرادة الشرائع التسلطية الصورية المصطبغة بالنعوت البراقة ، لأنه يرى فيها إرادة وهمية أساسها المعرفة الصورية .

في حين تتميز إرادة الحياة - حسب نيتشه - بقدرتها على الإبداع والخلق والتجاوز لواقع متردي الأوضاع ، تجاوز أساسه تقاطع الإرادات وذلك ما يظهر من خلال صراع القوى والإرادات الأقوى والأضعف ، فالقوي يمتلك زمام السلطة وفي الوقت نفسه نجد كاهله مثقلا بحمل مخلفات إرادة الضعيف مما يجعله معرضا دوما للأخطار المستمرة التي يستمر معها تغيير قراراته في كل مرة ، والضعيف يحمل إرادتين : إرادة القوي الذي جعله ضعيفا وإرادته التي تتوق إلى الانتصار وتبؤ مركز القوة ، وهكذا يتشكل الصراع الموجه من طرف إرادة القوة حيث يعتبر هذا الصراع المحرك الرئيس للحياة وهذه هي إرادة الحياة التي يضمحل من لا يمتلك أدنى مؤهلاتها ، وقد عبر نيتشه عن ذلك بقوله " ... تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حي ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة لتتحكم فيمن هو أضعف منها وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها ، فلا تتخلى عنها .."<sup>1</sup>

وقد أعطانا نيتشه موقعا آخر نجد فيه إرادة القوة ففي العلاقات العاطفية مثلا بين العشاق ، نجد أن كل طرف يحاول امتلاك الآخر وأسرته بطرق مختلفة وهذا ضرب من ضروب إرادة الهيمنة \*\* الوصول إلى القوة أمر ممكن بالنسبة للضعيف الذي يعتبر طرفا هاما في الصراع لذلك يجب عليه الاستمرار لبلوغ مراتب القوة وامتلاك إرادة الحياة التي هي التجسيد الواعي لمرامينا في الحياة ، حيث يقول : " ... الإرادة قوة الوجود الذاتي الذي يحقق بها إمكانياته الكامنة وسط عالم الذوات والأشياء ، وتنبثق هذه القوة من الحرية ، التي تمكن الذات من الاختيار بين الممكنات ثم تمتلك القدرة التي تحقق الممكن الذي أصبح واقعا ( الذي تم اختياره ) ..."<sup>2</sup> .

وقد دعا نيتشه إلى هدم التقاليد البالية التي غالبا ما تشكل عوائق تحول دون تحقيق الذات لمجدها وقوتها فهدم هذه التقاليد يفتح المجال لخلق قيم جديدة أساسها القوة وسمتها الإبداع ، فالماضي يشكل إرثا ثقيلا يرغمنا دوما على إعادته وفق أوجه مختلفة ، أما الراهن الذي لا تقبله الذات فهو الأمر الواقع السلطوي القسري الذي تتواجد الذات فيه مرغمة على تجاوز البعدين الماضي والراهن /الواقع .

<sup>1</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مرجع سابق ص 116 .

\*\* - ونجد هذه الفكرة لدى سارتر ( 1908 - 1980 ) : محاولة كل طرف موضعة الطرف الآخر ( تحويله إلى موضوع له ) .

<sup>2</sup> - بدوي عبد الرحمن - الزمان الوجودي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1940 - ص ص 136/135 .

ويتخذ نيتشه موقفا سلبيا من المدنية وقيمها ك: التسامح ، الفضيلة ...، حيث يرى أنها أخلاق سميتها الضعف ، ويعزى الخضوع الذي يعيشه الإنسان إلى تبني هذه الأخلاق الوهمية ، وهذا ما يشكل دعوة إلى إرادة الحياة ( إرادة الذات ) هي دعوة إلى تجسيد إرادة الفعل\* .

وتعتبر إرادة القوة أساسا للحياة بكل تجلياتها ومظاهرها وتشكيلاتها البشرية المنتظمة في أشكال مجتمعات ودول ، ووجود القوة مؤشر إيجابي ودليل على وجود المزيد من الحياة بفضل الفعل الحر الإرادي الذي يمهد لظهور الإنسان الأعلى ( السوبرمان ) ، هذا الإنسان الهدام ، المتميز ، الثائر على كل الراهن بكل مضامينه وتجلياته من قيم رثة وتقاليد بالية تشكل قواعد تسلطية قهرية تتموقع في الجمهور القاتل لإرادة الحياة القامع للذات المتميزة التي تسعى إلى الارتقاء ، هذه الذات التي يعيش بداخلها الإنسان الأعلى الساعي إلى التمرد والارتقاء مرورا بالعزلة التي تتيح إمكانية استجماع القوى ومضاعفتها وصولا إلى العودة للجمهور لتجسيد القيم الجديدة ، إنه إنسان متميز مؤهل لتأسيس معايير أخلاقية نابغة من ذاته الإبداعية التي تفيض بإرادة التغيير وقد عبر عنه نيتشه بقوله : " .. إنه فرد متميز لا يشبه إلا ذاته ، متحرر من أخلاقية العادات والتقاليد ، الفرد المستقل والسوبر - أخلاقي ، الإنسان الذي يستطيع أن يقطع عهدا ، ذلك الذي يمتلك في ذاته وعيا حقيقيا بالحرية والقدرة وشعورا في النهاية بأنه وصل إلى اكتمال الإنسان فيه ... " <sup>1</sup> .

فالتجمعات البشرية الحقيقية المبنية على القيم - حسب التصور النيتشوي - مصدرها الأقوياء ، الذين يحققون طفرة نوعية تنقل الجماهير من الضعف والوهن إلى حيز الحياة والقوة فهذا الإنسان المتميز ينتظر منه الكثير وقد عبر نيتشه عن ذلك بقوله : " ... إنه ذلك الذي جعلته الطبيعة سيذا ، ذلك الذي تطبع القوة سلوكه ونتائج أفعاله ، إنه موجود قدرتي غير معلل ولا يحتاج حضوره إلى تبرير ، يخلق الأنماط القيمة فطريا ويعتبر الإبداع والتجديد المستمر والعصمة سمة ما يخلقون ... " .

يعتبر الإنسان الأعلى مدار الفلسفة النيتشوية ، الإنسان الصاعقة / اللهب المتوهج ، الذي لا هو نزل من العلاء ولا جاء من العالم الآخر ، ولا هو من نسيج الخرافة أو عالم الميتافيزيقا ، بل يعيش بين الهم الذين يكبحون تحركاته ، إنه ذلك المتميز المتجه إلى الارتقاء الهادف لتطوير الجنس البشري والرقى به

\* - وهي الإرادة التي قال بها كل من : - روسو ( 1712 - 1775 ) في الإرادة المطلقة ، - هيجل ( 1770 - 1831 ) في الفكرة المطلقة - شوبنهاور ( 1860 - 1877 ) في الإرادة العامة للوجود التي يخضع لها العقل .

<sup>1</sup> - نيتشة - أصل الأخلاق وفصلها - مرجع سابق ص 55.

على مدارج الإنسانية ، إنه إنسان يتواجد في الصخرة / الهم ، وما علينا سوى تكسير هذه الصخرة لتمكينه من الخروج ، إنه موجود قدرتي غير معلل ولا يحتاج وجوده إلى تبرير\* .

تميز مسعى نيتشه بالدفاع عن الإنسان الذي يعاني هيمنة الجمهور وتسلطه ، إنه موقف يزدي أخلاق الضعف والوهن التي يرى فيها مقدمة لنتيجة حتمية هي انهيار الحضارة الغربية ، فلسفة نيتشه تمجيد للذاتية وتعكس نزوع نيتشه نحو الفردانية .

إنها فلسفة تغييرية انصب اهتمامها على تأكيد الذات والبحث عنها ( أي عن الذوات المفقودة ) والعمل على التمكين لها بعيدا عن الأوضاع الوهمية المفقودة التي يزخرها الجمهور ، كما تتسم بكونها فلسفة النزعة التحررية من كل أشكال القهر والاستعباد الجماهيري والهيمنة الدينية والتوجهات اللاإنسانية التي تسعى إلى سلعة القيم وتشيء الإنسان ، كما انتقد الأنظمة التي تدعي احتواء القيم والتي رأى أنها تقوم على الاستبداد والسيطرة في أشكال مختلفة.

أما أخلاقيا فقد رأى البعض أنه يجب قراءة الفلسفة النيتشوية بشكل صحيح لأن نيتشه لا يدعو إلى هدم الأخلاق النبيلة كما فهم البعض لأن الأخلاق هي الركيزة الأساس لقيام أي مجتمع إنساني<sup>1</sup> ، وإنما دعا نيتشه إلى هدم الأخلاق التي تربي فينا سمات الضعف والتسليم بالقدر ، فقد مجد الحب والأسرة النقية في قوله : " .. لا صلاح لأسرة فسدت منابع أطفالها ... " <sup>2</sup> ، ومقت العلاقات الجنسية التي لا تقوم على الحب الذي تسمو به الحياة ، وهذا ما يدل على إيمانه بقدسية الحياة الإنسانية السليمة . إلا أن هذا لا يبرر دوما رفض التسامح والإحياء وباقي القيم الإنسانية بحجة أنها أخلاق الضعفاء .

\* - وهنا يتبين لنا معارضة نيتشه للقاتلين بمبدأ الضرورة ( الحتمية ) التاريخية الذي يرى أن العضاء يظهرون بشكل طبيعي تلبية لمطالب إجتماعية ، في حين يرى نيتشه أن العضاء يظهرون فجائيا دون مقدمات .

<sup>1</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مرجع سابق - ص 126 .

<sup>2</sup> - المرجع والمكان نفسه .



## المبحث الثاني

فينومينولوجيا الذات ( هسرل )

## تمهيد

"... لقد وجدت في نفسي بدهاة ماهي بدهاة أنه يجب علي قبل كل شيء  
أن أنشئ فينومينولوجيا ماهوية تكون الصورة الوحيدة التي تحقق أو يمكن  
أن يتحقق بها علم فلسفي هو الفلسفة الأولى..."<sup>1</sup>  
\* هسرل - تأملات ديكرتية - .

يعرف القرن التاسع عشر بالتطور العلمي الذي برزت تجلياته في مختلف المجالات العلمية العملية ، إلا  
أن نتائج هذا التطور طرحت عدة تحديات ظهرت معالمها في بداية القرن العشرين أهمها أزمة العلوم  
الإنسانية وظهرت صرخات كل من : هيدجر ونييتشه و غابريال مارسال . كإعلان عن قرب نهاية  
الحضارة الأوروبية وضمحلها .

في ظل هذه المعطيات المتأزمة المشحونة بالقلق الفكري ، ظهرت فلسفة جديدة تطرح علما جديدا  
يهدف إلى التخفيف من حدة الأزمة وحل المشكلة ، بل والقضاء على التشردم الفكري والإنساني  
والفلسفي . إنها الفلسفة الظواهرية (*La Phénoménologie*) التي تعني لغة الواقع الذي يحيط  
بنا والذي يترك فينا انطباعات معينة وتعني كذلك الواقع النفسي المدرك بواسطة (الشعور) . أما فلسفيا  
فهي ذلك الواقع المقصود بواسطة الشعور الإدراك<sup>2</sup> .

إن أول من استعمل لفظ فينومينولوجيا\* (*La Phénoménologie*) هو هنري لامبرت في ألمانيا  
سنة 1764 . تم تناول المفهوم كل من كانط وهيغل ورينوفيه ووليم هاميلتون وغيرهم<sup>3</sup> . إلا أن كل  
من هؤلاء استعمل اللفظة بمعنى خاص ومختلف\*\* .

<sup>1</sup> - هسرل إيدموند - تأملات ديكرتية - ترجمة : تيسير شيخ الأرض - دار بيروت للطباعة والنشر 1958. ط1 . ص 173 / 174 .

<sup>2</sup> - صليبيا جميل - المعجم الفلسفي ج2 - دار الكتاب اللبناني - ص 20-29 .

\* - فينومينولوجيا . (الظواهرية، الظاهراتية، الظاهرية (*La Phénoménologie*) وتعني ميدان الظاهر ، الظاهري (*L'Exotérique et l'Apparence*) .  
الظواهرية يقولون بوجود الشيء ذاته . والعقل لا يملك أن يدرك إلا الظاهر .

<sup>3</sup> - حوري أنطوان - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي ، دراسة ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت - عدد09/08 . 1980-1981 -  
ص30.

\*\* - وتميز هنا بين ثلاثة أنواع من الإتجاهات : 1/ - الفينومينولوجيا النقدية الكانطية : التي تحتم بتبيان الشروط الممكنة للموضوعية توطرها بنية الذات والتي تحدد بالمقابل  
حدود المعرفة التي تجدها في مواجهة فكر (المطلق) ، 2/ - فينومينولوجيا المظاهر (*Apparences*) عند هيغل : والتي تحتم بالمسار الأنطولوجي للكائن نحو المعرفة  
المطلقة وتحديد مراتب ظهوره وذلك ما يظهر في فينومينولوجيا الفكر الهيكلية في مار الوعي بداية من معارضة الموضوع وصولا إلى المعرفة المطلقة ، 3/ - فينومينولوجيا التأسيس  
عند هسرل : وهو ما استهدفه هسرل من خلال البحث عن قاعدة تنبثق من خلالها .

لكن أول من وظف اللفظ توظيفاً يجعله دالاً على منهج فكري واضح المعالم هو الألماني : ( إيدموند هسرل *Edmund Husserl* ) \* (1938-1859)<sup>1</sup> الذي انطبعت مقومات منهجه على عصره واستلهمت روحه المنهجية نخبا و اتجاهات فكرية متعددة\* .

مع هسرل تتجه الفينومينولوجيا لتصبح فلسفة في المعنى أي : " .. دراسة الظواهر المتجلية في الوعي ، لأول وهلة ، قصد تحليلها وتتبع خصائصها ، من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء ذاتها بعيداً عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء .."<sup>2</sup>، حيث تكتسب صفة المنهجية بتحولها إلى ممارسة فكرية لها حدودها وإطارها المفاهيمي ، وتصبح فكراً نسبياً يحوز أدوات إجرائية في دراسة الأشياء ، ويستمر المسعى الفينومينولوجي مع هايدجر وميرلوبونتي وسارتر<sup>3</sup> في ممارسات جديدة تختلف في مستوياتها ولكنها تتفق في التعبير عن الانفتاح ، وتشترك في نبذ روااسب الماضي الذي اكتسبت منجزاته صفة القداسة .

وفي هذا الصدد تعتبر هذه الفلسفة مشروع علمي يتجلى الظواهر العلمية حيث يخضعها للدراسة العلمية التي تقوم على الوصف الخالص ، بغية اكتشاف حقيقتها واستقصاء ماهيتها المرتبطة بالشعور، فهي دراسة تقوم على المضايقة بين الماهيات والشعور<sup>4</sup> .

وقد ارتبط نشأة الفينومينولوجيا بالدفاع عن ربط الفلسفة من جديد بمسألة التأسيس من جهة ، وعن ربط التأسيس من جهة ثانية بالإنسان وذلك ما أشار إليه هسرل في أفكار أساسية من أجل فينومينولوجيا و التأملات الديكارتية ، فالفلسفة مطالبة بإعادة الاعتبار للذات كمسألة فعلية جوهرية تم تغييبها وإعاقتها في احتلال مكانتها في التأسيس .

## 1/- الكوجيتو بين ديكارت وهسرل :

يمثل ديكارت بالنسبة لهسرل ذلك المكتشف الذي يعود إليه فضل استنطاق الكوجيتو ، وهو اكتشاف هام في تاريخ الفلسفة ومن هنا نتبين طبيعة العلاقة بين الديكارتية والفينومينولوجيا - والتي رغم طابعها الإشكالي النقدي - إلا أنها تمثل لحمة فكرية قوامها الاعتراف الهسرلي لعبقرية ديكارتية

\* - فيلسوف رياضي معاصر ، تمثل انشغاله الرئيس في جعل الفلسفة علماً دقيقاً ( علم العلوم ) لذلك سعى إلى بناء فينومينولوجيا عدت مرجعية هامة في الفكر الفلسفي وخاصة في الفلسفات التأويلية اللاحقة ، خلف كما هائلا من الأعمال منها : أبحاث منطقية ، أزمة العلوم الأروية .....

<sup>1</sup> - خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - ط1 - 1984 - ص 35 .

\* - مثل هايدجر، رومان إنغاردن، سارتر، ميرلوبوني... إلخ .. لكنهم أدخلوا عليه بعض التعديلات باعتبار الوجود هو موضوع تأملاتهم ) : وهو ما كان هسرل قد علقه

<sup>2</sup> - Lyotard.J. François - La phénoménologie - Collection que sais-je -paris P.U.F-8ème édition 1976- p 5

<sup>3</sup> - Ibid - pp6/7

<sup>4</sup> - بدوي عبد الرحمن - الموسوعة الفلسفية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت - ط1984 - ص538.

في مسعاه لإنقاذ العلوم الإنسانية ينطلق هسرل من البحث عن الحقيقة / اليقين ، وهي بداية ديكراتية حيث عمد إلى تصفية الذات بإزاحة المسلمات الجاهزة التي تحوزها الذات عن حقيقة الأشياء ووضعها أمام المسألة والشك وتعليق نتائجها أو حتى إصدار أحكام بشأنها إلى حين بدء مهمة البحث من جديد وبهذا نفصل الذات العرفة / المفكرة بصفتها داخلا عن الجسد كخارج ، هذا الفصل الإجرائي الذي يدل على التعالي الفلسفي *La Transcendance Ph* .

وتعتبر فكرة التعالي الديكراتية المنطلق الأساس الذي تم وفقه إعادة بناء الفلسفة المعاصرة ، حيث تعتبر نموذج لبلورة المنهج الفينومينولوجي وإرساء دعائمه فقد حولت مسار البناء من الخط الوصفي الذي يمثل الانطلاقة الأولى لفلسفة هسرل إلى المسار الفينومينولوجي الترنسندنتالي (المتعالي) ، وهو ما يسمى بالمرحلة الثانية وفي هذا الصدد يقول هسرل : " إن الفينومينولوجيا الناشئة قد تحولت عن طريق دراسة التأمالات الديكراتية إلى نموذج من نماذج الفلسفة المتعالية . وأنا نستطيع أن ندعوها ديكراتية جديدة<sup>1</sup> " فالفينومينولوجيا الترنسندنتالية أصبحت نيوكارتيزيائية ، هي نقطة هامة في المسار الفكري لهسرل ، لكن هذا لا يعني أن الفينومينولوجيا الهسرلية تمثل ديكراتية جديدة - رغم أن هسرل صرح بهذا - إلا أنها لا تخلوا من اختلافات منهجية وفكرية سواء على مستوى المضامين أو الملامح العامة أو المنطلقات ، فبينما يعتبر الشك الديكراتي الممتد وجوديا في العالم هو المنطلق فإن المنطلق الهسرلي هو التعليق ( الإيويحي ) أي الوضع بين هلالين ( قوسين ) لإدراك الشعور وبعد ذلك نستطيع حسب هسرل رفع الأقواس ودراسة العالم كموضوع من موضوعات الشعور ، كما أن مفهوم الحدس يتخذ منحى متباينا ، فالحدس الديكراتي هو أساس الكوجيتو أما الحدس الهسرلي فيضيف إلى هذا العودة إلى الأشياء ذاتها<sup>2</sup> ، وحتى من حيث المدلولات فهي تكتسي طابعا ظاهريا - بالمعنى الهسرلي - حيث مدلول الشيء هو الظاهرة ومدلولها العقلي الماهوي (الظاهرة والماهية) ، مايعني تجاوز محدودية أفق المدلول الوضعي / الحسي والتعالي بإتجاه العقلي الماهوي .

يوجد هناك تلازم بين الكوجيتو *Cogito* ( الأنا المفكر ) والكوجيتاتوم *Cogitatum* ( الموضوع المفكر فيه ) أي بين النواس *Noèse* و النوام *Noème*<sup>3</sup> وبهذا ترتقي الفينومينولوجيا إلى مستوى الثورة التي تقلب مفاهيم نظرية المعرفة التقليدية وتعيد تشكيل بنياتها التي ورثت فكرة الفصل بين الذات والموضوع ، إلا أن هذا التلازم و التعالق يتضمن مدلولات نقدية تتعلق أساسا بمضامين مركزية في

<sup>1</sup> هسرل - تأملات ديكراتية - ترجمة : تيسير شيخ الأرض - دار بيروت للطباعة والنشر 1958. ط1. ص103.

<sup>2</sup> \* - وهذا ما يسميه هسرل بالإنصات للأشياء

<sup>3</sup> \* - يستعمل هسرل لفظ النواس ( *NOESIE* ) للدلالة على فعل الوعي ، ولفظ النوام ( *NOEMA* ) للدلالة على موضوع الوعي .

الديكارتية أهمها الكوجيتو الذي يرى هسرل أن ديكارت بقي على هامشه حيث لم يقدر قيمته ، والسبب في ذلك - حسب هسرل - يعود إلى إدماج المنهج الرياضي الذي حول الكوجيتو إلى مقدمة إستباطية ، في حين كان ينبغي على ديكارت الغوص في أعماق الكوجيتو لسبر أغواره و استكناه جوهره للتمكن من استكشافه <sup>1\*</sup>.

إن الكوجيتو حسب هسرل لا يقتصر على " الأنا أفكر " بل يتضمن موضوع التفكير الذي يشكل كينونة ترنسندنالية وذاتية بينية متعالية تتضمن في جوهرها ذاتا متعددة ، إن هذا التصور فيه استحضار للآخر داخل الكوجيتو ويعبر عن نجاح المسعى الهسرلي المتمثل أساسا في تجاوز السقوط في الأنا وحدية التي إندغم فيها الكوجيتو الديكارتية .

تتجلى القيم الفكرية للفلسفة الديكارتية حسب هسرل في اعتبار الذات المنطلق الأساس حيث أسس ديكارت عملية البناء المعرفي على ركائز ذاتية تعود للإنسان <sup>2</sup> .

فمرحلة البحث عن اليقين المطلق بواسطة منهج الشك الديكارتية أي الانطلاق من التشكيك الجذري في كلية المسلمات والقناعات المعروفة ، والامتناع عن إصدار الأحكام (سلبية أو إيجابية تجاه هذه المسلمات <sup>3</sup> ومن ثم تعليق هذه المعارف المسبقة والتشكيك فيها . ومن الشك إلى الامتناع عن الحكم والتعليق يصل إلى مقولة الكوجيتو ذات اليقين المطلق الوحيد : أنا أفكر إذن أنا موجود ، فشكه في كل شيء هده إلى هذه الحقيقة الراسخة التي لا يززعها أي شك .

فالذات الخالصة هي الحقيقة الوحيدة والمطلقة التي لا تقبل الشك ، ومقولة الأنا أفكر لا تحتوي فقط صور الذات بل تشاركها كل آليات التفكير بمضامينها وموضوعاتها وحتى فعاليات هذه الأفعال . حيث تشملها بدهة اليقين الذاتي ، أما العالم والواقع المدرجين في نطاقها فيبدو أن مجرد ظواهر، فقد أصبح العالم وثيقة الصلة بأفعال تفكيري . لأنه تحول إلى تماثلي .

اليقين - عند ديكارت - هو حضور الذات لذاتها وأفعال تفكيرها ومضامين هذه الأفعال (الموضوعات الموجودة في نطاق الوعي) ، وهو ما يعني باللغة الهسرلية ظاهرات الوعي المشترك اليقينة الحدسية التي لا تقبل الشك <sup>4</sup> .

1 \*\* - ويمثل هذا الاستكشاف جوهر المشروع الهسرلي (استكشاف الكوجيتو) الذي عبر عنه هسرل في : تأملات ديكارتية .

2 - هسرل إيدموند - تأملات ديكارتية- ترجمة : تيسير شيخ الأرض - دار بيروت للطباعة والنشر 1958 ط1 - ص ص 104-105.

3 - وهي سابقة غير مسبوق في تاريخ الفكر المعرفي الغربي : حيث سلب كل العلوم والمعارف الموضوعية قيمتها وزرع ثقة العقل بمهده المعارف .

4 - هسرل إيدموند - تأملات ديكارتية- ترجمة : تيسير شيخ الأرض - دار بيروت للطباعة والنشر - ط1 - 1958 - ص ص 104.

ينطلق هسرل من الفلسفة الديكارتية في مسار فلسفي متخذاً الذات المفكرة أساساً لهذا التوجه الجديد ، وهذا لا يعني التسليم البديهي بالفلسفة الديكارتية ، التي يرى فيها هسرل تحولاً مشؤوماً لأنها بنت المعرفة على الفصل الصارخ بين الذات والموضوع، في حين كان يجب أن تتخذ في التظاهرات اليقينية الحدسة لمعطيات الواقع داخل بطون الوعي أساساً لها ، فالإكتفاء بالذات الخالصة كجوهر مفكر يخضع للاستنباط والاستنتاج الطبيعي والرياضي ، ورغم التأسيس الذاتي للفلسفة الديكارتية إلا أنها بقيت مغمورة في الموضوعية الخالصة\* ، والفينومينولوجيا الهسرية ليست استنباطاً للعالم انطلاقاً من "واقع" الشعور ولا هي بناء ميتافيزيقيا يترك المجال مفتوحاً لعام من الأشياء بذاتها وإنما هي " .. مثالية لاتعدوا أن تكون مجرد تبيان للأنا ولمعنى التعالي الذي تزودني به التجربة حقيقة ، تجربة الطبيعة ، الثقافة ، العالم عموماً . ويعني ذلك الكشف بنظام عن القصدية المقومة ذاتها " 1 ، فعدم تيقننا من وجود الأشياء لا يعني أننا لا نحوز يقيناً من الطريقة التي تتبدى لنا بها الأشياء في الوعي وهذا ما يمكننا اسكناه جوهرها .

لا يبقى هذا المشروع مجرد أفكار نظرية بل يتحول إلى واقع بفضل جملة من المفاهيم ( قصدية الوعي *L'intentionnalité de la conscience* ، التعليق *La suspension* أو الوضع

بين قوسين *la mise entre parenthèse* الإبوحي *L'époque*، والرد أو الإختزال الفينومينولوجي والرد أو الإختزال الفينومينولوجي *La Réduction Phénoméologique* الأنا المتعالية *Ego Transcendental* هي مفاهيم تشكل المنهج وتعد تقويماً للمسار الديكارتي :

### أ- التعليق (الوضع بين هالين) : *La Suspension / la mise entre parenthèse*

إن الهدف الأساس للمشروع الفينومينولوجي هو بلوغ الموضوعية وتخلص فعل التأمل - وبقيّة المسالك - من شوائب الذاتية كالأحكام المسبقة وغيرها ، ولإدراك هذه الغاية وجب على الذات الواعية وضع العالم وأشياءه بين هالين -مقولتين- أو تعليق الأشياء . ويشمل كل ما هو ذاتي في عملية الإدراك . وهو ما يعني إقصاء كل شوائب الإدراك ، من انفعالات (الحب والرغبات، الميول، العواطف، المشاعر) التي تشكل شعور الذات بهذا حيث يصب التفكير أساساً نحو الموضوع وينحصر اتجاهه نحوه.

\* - لأن الإستنتاجات و الإستنباطات هنا تخضع لمبدأ السببية على منوال العلوم الرياضية والطبيعية

<sup>1</sup> - قارة نبيهة - الفلسفة والتأويل - دار الطليعة ، بيروت - ط1 - 1988 - ص 39 .

كما يجب الاهتمام بماهية الموضوع بحيث تعلق كل محاسن الموضوع وسيئاته بالإضافة إلى رفض منطق البدهة والتسليم بكل ما هو جائز - من نظريات ومسلمات - وهنا تظهر أهمية تقويم النظر وهذا ما يجعلنا أمام "عيان أصلي" حيث نرى الأشياء كما هي بالفعل<sup>1</sup>

### ب- الرد الإيدوسي/الماهوي : *La Réduction Eidétique*

### الإختزال الفينومينولوجي : *La Réduction Phénoménologique*

بعد عملية التعليق يظهر الشعور كقصد متبادل يكون من قالب مضمون . يمثل الجانب النظري/الفعل/الذات الترنسندنتالي<sup>2</sup> ، ومايهم عند هسرل هو المضمون فالشعور هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة . ولذلك يعكس الرد الإيدوسي مهمة الفينومينولوجيا بتحليل القصد المتبادل (الشعور)<sup>3</sup> .

يكشف الرد الماهوي عن وجود المحايث *Immanent* الذي يمثل صميم الظواهرية أما الوجود غير المحايث فهو وجود المتعالي (الظواهر المتعالية للتجربة الواردة من الخارج) ، فهي اللامطروق لأنها معرفة موضوعية بطريقة متعالية والمحايثية *Immanence* التي تعني حلول الظواهر في صميم التجربة الداخلية حيث تصبح الأشياء وثيقة الارتباط بالشعور<sup>4</sup> .

إن الرد هو رد الأشياء إلى ماهيتها الإيدوسية كما تعطى في عيان أصيل<sup>5</sup> هو رد الشيء إلى حقيقته وتخليصه من ترسبات وتراكمات تاريخية معنوية (إيدولوجية ، ثقافية، إثنية، لغوية) تمثل شوائب تشوه ماهيته.

فعملية الرد هي تنقيب وتعريف لغرض التنقية من أعمال "العني" التي شكلت إرثا تاريخيا ثقيلًا ومهمة الفينومينولوجي - حسب هسرل - مهمة أركيولوجية فكرية (أركيولوجية فكرية) ونجاح هذه المهمة يتوقف على ما تقوم به الذات الواعية في تخليص الشيء من برائن البراهين والنظريات وكل مضامين أفعال الوعي والعني<sup>6</sup> .

<sup>1</sup> - خوري أنطوان - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي - دراسة ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر - ص 31-32.

<sup>2</sup> هذه الذات المفكرة عند ديكارت / والذات الترنسندنتالية عند كانط .الأول يضيف عليه صفة الحركة والإمتداد .أما الثاني فيجعله بحر وظاهرة حسية مجهولة الأغوار (الباطن)

<sup>3</sup> حنفي حسن - قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر - دار الفكر العربي - د.ت - ص 306-307.

<sup>4</sup> - Ed Husserl : *l'idée de la phénoménologie* --- Paris Université de France-1<sup>er</sup>Ed-1970- P59.

<sup>5</sup> - أنطوان خوري حول مقومات المنهج الفينومينولوجي - مجلة الفكر العربي المعاصر - ص 32.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه - ص 32.

فالمهمة لا تقف عند حدود تحقيق الموضوعية والابتعاد الذاتية بل تخلص من كل المسلمات والأحكام المسبقة التي تشكل عائقا أمام نفاذنا إلى الماهيات الجوهرية والوصول إلى حقيقة الأشياء وفهمها " لأن تجليات هذه الأشياء ومظاهرها في الوعي هي المعطيات المطلقة الوحيدة التي نبدأ منها"<sup>1</sup> .

### ج- الرؤية والعيان الأصلي / الحدس<sup>2</sup> :

إن منهج يقوم على رؤية الأشياء بحد ذاتها ومعانيها وسبر أغوارها في الوعي<sup>3</sup> حيث تؤخذ الظواهر بحسب تجليها وظهورها في الوعي. وهو ما يعني إقصاء المقولات والمفاهيم القبلية<sup>4</sup> ، وتخضع هذه الرؤية والمعانية لحضور الشيء نفسه في الوعي. وهو ما يبعدها عن الطابع التخيلي الوهمي وكل شوائب الذاتية. لأن ما يرى ويعاين في الوعي هو جوهر الشيء وهو بعيد عن كل شوائب الخلجات النفسية (إنفعالات) وصراعات الخيال والتصور ، وهنا يبرز مصطلح التحلي الفينومينولوجي *la Phénoménalité* فالرؤية والعيان الأصلي المباشر يرجعان الأشياء إلى ماهيتها الجوهرية كمعطيات للوعي بعدما انشطرت عنه مدة طويلة. فهي مسيرة الوعي إلى الأشياء ذاتها وإدراك مباشر لماهيات الأشياء ، ينهار معها الجدار التاريخي ويعود الوعي إلى عالميته بعدما تكون الأنانة قد تفسخت<sup>5</sup> فالعودة إلى الأشياء هو شعار هسرل إن مقولات الشك والتعليق حسب هسرل انتهت إلى نهاية غير منشودة لأنها ديكراتية أوصلنا إلى حقيقة الإقرار بما لم يكن معطى لنا وعالم نراه بأنفسنا وهذا رغم اكتشاف ديكرات للذاتية الترنسندنتالية المتعالية هذا الانجاز الذي يعد مشروعا ديكراتيا أصيلا إلا أنه لم يقف على معناه الجوهرية<sup>6</sup> .

يعتبر مقدار تجلي الأشياء في نطاق الوعي المعيار الكبير لتأكيد إقرارنا بوجودها ، وهذا ما يعرف عند هسرل بالرؤية و " العيان " المباشر الحدسي . إنها طريق يسلكها هسرل ، التي تعتبر بوضوح جوهر الاختلاف بين ديكرات الذي انغلق الكوجيتو لديه في نسق العقل وهذا ما جعله في موقع ضعف إجرائي (في مستوى الممارسة) وهسرل الذي يتجه في ترنسندنتالية لا تستنتج موضوعية العالم على نحو

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص33.

<sup>2</sup> - كطريقة جديدة لكشف الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الإنسانية وقد أشار إلى هذا برغسون إلا أنه يفضل مصطلح الإيضاح/الحدس الفينومينولوجي *Intuition*

*Phénoménologie* الذي يخالف الحدس العقلي *Intuition Rationnelle*

<sup>3</sup> - أنطوان خوري حول مقومات المنهج الفينومينولوجي ، مجلة الفكر العربي المعاصر - مرجع سابق - ص ص 32/33.

<sup>4</sup> - وقد تبني سارتر هذا التصور حتى في أعماله النقدية الأدبية .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 33

<sup>6</sup> - خوري أنطوان - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي ، دراسة ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر - مرجع سابق - ص ص 37-38 .



استباطي محاولة نهج طريق الرد الترنسندنتالي حيث ترد أشياء العالمية إلى مضمونها الفينومينولوجي الخالص إلى ظهورها في أفعال الوعي التي يبني فيها العالم الخارجي بصفته عالما موضوعيا<sup>1</sup> .

فالكوجيتو الديكارتي - حسب هسرل - لا يلي أهداف وتطلعات الفينومينولوجيا الهادفة إلى كشف حقيقة العلاقة بين ثنائية الوعي / الموضوع . المتجسدة في فعل القصد ولهذا فقد حول هسرل الكوجيتو الديكارتي إلى كوجيتاتوم ( *Cogitatum* ) "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى هسرل "أنا أفكر في شيء ما إذن أنا موجود" حيث يصبح الفكر قاصدا ما هو خارج عنه .

## 2/- قصدية الوعي والوعي الآخر :

إن استقراء الفكر الفلسفي يوضح سجالاتا فكريا حول الفصل بين الذات والموضوع أو تقديم أحدهما عن الآخر . هذا ما تولد عنه فلسفتين متباينتين (الفلسفة المادية) و(الفلسفة المثالية) ، لذلك سعى هسرل إلى وضع حد لهذا الصراع بين الفلسفتين وحل إشكالية الذات والموضوع وذلك ما عبر عنه بثنائية الذات/الموضوع التي تربط بينهما العملية القصدية "*Intentionalite*"<sup>2</sup> .

ينطلق هسرل من شعار " إلى الأشياء ذاتها " ، إلا أن الأشياء ذاتها لا تتضح - بالنسبة لهسرل - إلا في إنجازات ذاتية مركزها الوعي الإنساني ، فالوعي الخالص هو مجال البحث الخاص بفينومينولوجيا هسرل .

ما السبيل إلى حماية الفينومينولوجيا التي تفهم ذاتها كبحت في الوعي من الانزلاق في النزعة السيكولوجية ؟

هو السؤال الجوهرية الذي ينطلق منه هسرل ويرى أن الإجابة عنه تقتضي منا استحضار مفهوم مركزي هو " قصدية الوعي " التي تعني أن : كل وعي هو دائما وعي بشيء ما كما يقول هسرل<sup>3</sup> *La conscience est toujours conscience de quelque chose* ، فالأشياء لا توجد كأشياء في ذاتها على نحو خارجي قبلي ، مستقبل ومطلق بالنسبة لي ، بل تظهر دائما كأشياء يفترضها أو يعتقدها الوعي وقد عبر عن هذا بقوله مستقل ومطلق بالنسبة لي إن كلمة قصدية لا تعني شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة التي تجعل الشعور شعورا بشيء ما ، وتجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر -موضوعه المفكر به<sup>4</sup> ، ..وإذا كان الإدراك إدراكا لشيء فنلاحظ بالضرورة أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئا ماديا ... قد يكون موضوعيا معنويا ذا نحو كينوني ، يختلف عن كينونة الأشياء

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص ص 37-38

<sup>2</sup> - هسرل إيدموند - تأملات ديكارتية- مصدر سابق - ص 11.

<sup>3</sup> -Lyotard. J. François – *La phénoménologie* –op.cit- p15

<sup>4</sup> - هسرل إيدموند - تأملات ديكارتية- مصدر سابق - ص ص 173-174.

المادية ، من هنا باستطاعتي مثلا أن أدرك عند الآخرين الحب والكره ، الشغف والنفور ، الفهم والطمسة ، الانتباه والشroud...<sup>1</sup>

فالظواهر والموضوعات لا يمكنها أن تكون موجودة إلا بفعل الوعي الذي يتضمنها أو يفكر فيها أو يعينها ، أو يشعر بها ، أو يقصدها . فالوعي المدرك المفكر هو أساس وجود العالم بأشياءه لأنه يقصدها باعتبار الذات/الشعور يتجه صوب موضوعه ثم يعطيه الأحكام والملاحظات . حيث تعطيها صفة الموضوعية والوجود الملموس .

إن القصدية "*Intentionnalité*"<sup>2</sup> هي ذلك التلازم الماهوي بين أفعال الوعي المختلفة ومضامينها الخاصة ، وينبغي مفهوم القصدية - عند هسرل على مفهوم التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ، فالوعي ليس مجالا وظيفته الاحتواء وطابعه الحياد بل هو جزء هام كل جوهره الأفعال التي يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلا في كيفيات محددة ، وتحدد قيمة الأفعال قياسا إلى الموضوعات التي هي وعي بها .

وللقصدية صورتان مرتبطتان إلى حد التطابق : أولها : قصد الشيء وعينه والتوجه إليه حيث كل فعل معيش *Acte Vecu* يتوجه إلى شيء (الإدراك إدراك شيء ، والشعور شعور بشيء ، والحب حب لشيء الخ... فلا يمكن تصور أفعال الوعي دون محتواها (الموضوع المقصود) ، فهي ليست أفعالا جوفاء فماهية العقل تضيء وجود الموضوع المقصود ، وحركية الوعي وفعاليته وتوجهه القصدية نحو الأشياء هي الوجه الأول للقصدية<sup>3</sup> ، وعي موجه نحو موضوع قصدي *La conscience est intentionnalité* .. التمثل تمثل لشيء والإحساس إحساس بشيء وكذا الحب والكرهية والأمل وكل ما يدخل في دائرة الوعي ..<sup>4</sup>

أما الصورة الثانية : فتتعلق بالموضوع الذي لا يتجلى كظاهرة في الوعي إلا بمقدار قصد "الوعي" وتوجهه نحو هذا الموضوع بواسطة الأفعال الواعية حيث يدركه أو يتمثله أو يسحبه أو يتوقعه . إذن هناك تلازم الفعل وشيئه المعنى (المقصود).

<sup>1</sup> - خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - مرجع سابق - ص 40 .

<sup>2</sup> لم تكن هذه الفكرة وليدة الأفكار الهيرلندية بل تعود أصولها العالم النفساني فرانز برتانو *F.Berhtano* وقد أخذها عن تلميذه هسرل ، كما تمتد أصول المفهوم إلى أفلاطون وأرسطو نجد حضور هذا المفهوم عند السكولائيين (القصد/المعنى) علاقة المدرك بالمتدرك .

<sup>3</sup> - خوري أنطوان - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي ، دراسة ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر - مرجع سابق - ص 58-59.

*Liotard François - La phénoménologie -op.cit- pp15/16*

وهو ما يعبر عن التلازم الماهوي بين أفعال الوعي ومضامينها التي تمثل الوجه الثاني للقصدية<sup>1</sup> ، فالفعل القصدى كعميش يتحدد انطلاقاً من تعلقه من ذاته بموضوع ما وبكيفية معينة ، فالوعي القصدى يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع وهذه الفكرة تشكل الأساس الذي تجاوز من خلاله هسرل ثنائية الذات والموضوع التي هيمنت على الفلسفة الحديثة .

إن ارتباط الظاهرات ماهويا بالمسالك<sup>2</sup> تجعل موضوع يبدو كأنه من إنتاج الفعل وإبداعه ، أي : كما لا يكون الفعل دون موضوعه لا يكون الموضوع أيضاً<sup>3</sup> .

إن ما يعنيه هسرل بـ"القصدية" هو : وحدة التفكير المفكر فيه ، وبهذا تنقلب العبارة " أنا أفكر بشعور وموضوع إدراكي " <sup>4</sup> وقد تطورت هذه العبارة بشكل أوضح مع هيدجر بابدال الصيغة الديكارتية " أنا أفكر إذن أنا موجود " إلى صيغة : " أنا أفكر إذن أنا مفكر فيه *Ego. Cogito Cogitatum* " هذه العناصر الثلاثة المتصلة منطقياً ل : الأنا التي تفكر ( الأنا الخالصة ) ، و الفكر (الفعل الذهني) وموضوع الفكر ( المحتوى ) <sup>5</sup> أي أن النحو الكينوني للمفكر به متلازم ماهويا بفعل عينه أو التفكير به ، وهذه الوحدة العضوية التي تشد الشيء ماهويا إلى فعله وكذلك الفعل إلى شئيه هي بالضبط (الوحدة العضوية) ما تتجاهله كل المقاربات الوضعية والطبيعية التي تعتقد باستقلالية الموضوع عن الذات المتأملة ، وفي هذا المنطلق كان هسرل يرفض تعريف ديكارت للوعي كتفكير لأن هذا التعريف ليس من شأنه - كما هو - أن يبرز وحدة التفكير والمفكر فيه ، أما الوحدة العضوية بين التفكير والمفكر به بصفقتها ما يميز أفعال الوعي ماهويا وكذا موضوعات هذه الأفعال ، فهي القصدية<sup>6</sup> . يتضح مع فينيومينولوجيا هسرل عودة الموضوعات إلى تعلقها بالوعي حيث يصبح الشيء ذاته لا يعرب عن ذاته إلا وفقاً لما يضعه الوعي باعتبار هذا الأخير معيار تجلي الأشياء ووجودها الملموس . وهو ما يكشف عن كل ارتباطات الذات المؤسسة التي تمثل مع أفعالها القصدية دعامة العالم الموضوعي .

<sup>1</sup> أنطوان خوري الفينومينولوجيا ، الموسوعة الفلسفية عربية ، ص841.

<sup>2</sup> - تقصد بما أفعال الوعي - عند هسرل - التي هي اتجاهات حيث يمثل كل سلك اتجاه نحو الموضوع

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص841 .

<sup>4</sup> - Gadamer . H. G – Vérité et méthode- les grandes lignes d'une herméneutique philosophique – édition intégrale revue et complétée par : pierre Fouchon, J Grandin et Gilbert Marlio –Ed du seuil- Paris- pp 270/271.

<sup>5</sup> - عادل مصطفى - فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا - دار النهضة العربية - بيروت ، لبنان - ط1 - 2003 - ص 141 .

<sup>6</sup> - خوري أنطوان - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي ، دراسة ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر - مرجع سابق - ص59.

لقد تسبب ديكارت - حسب هسرل - في خلق انقسام في التفكير الفلسفي ( مثالية - روحية : تهتم بالنفس - الروح - الوعي / مادية : تهتم بالموضوع - عالم الأشياء - المحسوس . ) ، هذا الانقسام الذي يشكل في حقيقته ثنائية بين : ميتافيزيقية متعالية و واقعية خالصة<sup>1</sup>

فالحطأ - حسب هسرل - هو سوء فهم موضوعية الموضوع بمعزل عن الذات الواضعة<sup>2</sup> .

إن الثنائية الفينومينولوجية "الذات/الموضوع" لا تتضح إلا بالقصدية لأنها تحتضنها ، حيث تمثل المقوم الأساس للمنهج لأنها تجمع الوعي بموضوعاته<sup>3</sup> ، والوعي عند هسرل أداة لمعرفة العالم ومعرفة الآخر ( الإتصال به والتعامل معه ) ومن هنا يختلف الوعي الهسرلي عن الوعي الوجودي عند كل من هيدجر وسارتر .

ومادامت مسيرة الوعي لا تتوقف فقط على الأشياء كظواهر، فماذا عن الوعي الآخر الذي يفرض ذاته أمام الوعي ؟ . ما طبيعة العلاقة القائمة بين الوعي والوعي الآخر ؟

#### 4- فهم الذات وتجربة الآخر :

يوصل هسرل انتقاده لنزعة الأنوية الترنسندنتالية *Solipsisme Transcendantale* وفق منظور جديد "... فقد أدى الوعي المتوحد إلى نكران وجود مجتمع بشري يحوي أفرادا عديدين غيبي ، وكل واحد منهم قادر على الدخول في علاقة ذات فاعلة بذات فاعلة أخرى ، لا علاقة فاعل بموضوع ، أي أن الانتقال إلى الآخر كآخر مختلف عني يشكل الشرط الأول لتشكيل ذاتي نفسها .."<sup>4</sup> وهنا يمثل الجسد *Le Corps* ك: تجربة مفهوما مركزيا يعتمد عليه هسرل في عملية الإدراك ، ويحتل الجسد مكانا في الزمان والمكان\* حيث يشكل وجود جسدي الخاص ضمن حقل إدراكي الخاص ك: جسد عضوي فيزيولوجي موجود هنا ، وهذا ما يمكنني من إدراك الأجساد الأخرى كأجساد عضوية موجودة فعلا إنها توجد كمعطيات مباشرة يتلقفها حقل الإدراك الخاص هنا يتم التركيز على الجسمانية *Corporité* ك: وحدة *Unité* معطاة لأننا نفسه ، ويشكل وجود الجسد وجودا للآخر ك: جسد آخر أمامي ضمن الحقل الذي يندرج فيه إدراكي الخاص<sup>5</sup> .

1 - هسرل إيدموند - تأملات ديكارتية - م سابق - ص ص 173 / 174 .

2 - المصدر نفسه - ص 59 .

3 - المصدر نفسه - ص 103 .

4 - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ص ص 44 / 45 .

\* - يمثل الاهتمام بالجسد عودة إلى الإستطبيقا التي انطبعت بها الفينومينولوجيا في بداياتها في أول مراحلها ، عندما اهتمت بالزمان والمكان .

5 - هسرل - فكرة الفينومينولوجيا - ترجمة فتحي إنقزو - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ، لبنان - ط 1 - 2007 - ص 54 .

أنا أدرك جسدي كحقل لتجاري المعيشة في إطار ذاتي خاص ، هذا الإدراك الأول الذي يجعلني أدرك ثانيا جسداً الآخر وبالصورة ذاتها التي تم بها إدراكي الأول ( إدراكي لجسدي ) وهنا نقول أن هناك مساواة بين الإدراك الأول ( لجسدي ) والثاني ( لجسد الآخر ) ، وهذا ما يعني التطابق *Empathie* \*\* الذي هو فعل تجربة إحساس / الإدراك بالإحساس وتعلل هذه المساواة بالتماثل / التشابه بين جسدي وجسد الآخر عضويا وحركيا وسلوكيا في إطار الزمان والمكان الخاص بين جسدي وجسد الآخر<sup>1</sup> وهذا ما يفسر تطابق الإدراك في الحالتين ، يمكن الوعي من بروز التحلي الفينومينولوجي أو ظاهرة العالم *la Phénoménalité* ، وهنا تمثل القصدية *La conscience est intentionnalité* والمعنى المعطى بفعل التوجه دورا هاما ، وهنا أصل إلى مرحلة تأسيس العالم كوعي ليصبح هذا العالم علمي الخاص ، ومن جهة أخرى يصبح كل ما يقوم الآخرون بتأسيسه غريبا عن عالمي الخاص<sup>2</sup> وتعزى هذه الغرابة إلى كونها تشكل عالم اللا أنا *Un monde du non-moi* إنه عالم بعيد عن الإدراك والوعي<sup>3</sup> .

تمر عملية إدراك العالم الذي يتواجد فيه الجسد بجملة من الاختلافات ( زمانية / مكانية ) يتم الشعور بها ولكن هذه الاختلافات لا تؤثر حيث يكون إدراك العالم مشتركا موضوعيا حيث تتساوى موضوعاته ، وذلك ما توضحه مختلف مناحي التشابه التي تمنح الإدراك الحدسي قيمة ودلالة ، ويمكن هذا الإدراك الموضوعي من إرساء دعائم علاقة لا ترى ولا يمكن إدراكها<sup>4</sup> ، إنها البيندائية / التواصل الذاتي *l'intersubjectivité*<sup>5</sup> ، ويعتبر هذا النمط من التواصل شرطا ضروريا وفاعلا لكل محاولة تطمح إلى الموضوعية *Objectivité* كما يمثل ذلك الممر الضروري الذي يمكن بواسطته الانتقال من الذاتية *Subjectivité* إلى الموضوعية *Objectivité* .

يمثل التواصل الذاتي مجموع الإدراكات الحدسية التي التي اجتمعت - رغم تفرقتها وطابعها الأحادي - في الاتصال بالعالم وموضوعاته اتصالا مباشرا وإدراك ماهياته واستكناه حقائقه التي تعد طموح كل ذات ، هذا المسعى المشترك يحيلنا إلى تجاوز هسرلي ل : أحادية الذات *Solipsisme* ، التي تقيم العالم

\*\* - ويتضمن كذلك مفهوم الإستشعار ( الاقتراب من الآخر عن طريق الشعور الذي يوجد عنده / عند الآخر ) يمكن العودة إلى : هسرل - أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية - ترجمة : إسماعيل المصدق - مركز دراسات الوحدة العربية بيروت - ط1 - 2008 .

<sup>1</sup>- Husserl Ed – *Méditations cartésiennes . Introduction à la phénoménologie – traduit par : Gabrielle peiffer et Emmanuel Lévinas – Librairie philosophique J Vrin, paris – 1976 . – p187*

*Ibid .- p215 - 2*

<sup>3</sup> - خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - ط1 - 1984 - ص31.

<sup>4</sup> - هسرل - فكرة الفينومينولوجيا - ترجمة فتحي إنقزو - ص 59.

<sup>5</sup> - خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية

على أساس ذات أحادية منعزلة عن العالم الخارجي منسجمة مع ذاتها<sup>1</sup>، فكرة الإنسجام نجدها لدى ليبنتز *Leibniz* (1646-1716) الذي أضفى عليها مفهوم الأزلية في تحليله لمفهوم الموناد *Monad* الذي يرى فيه الذرة الروحية الأحادية التي تكون في طبيعة مع العالم الخارجي وجب أن تنسجم فيما بينها إنسجاماً أزلياً *Harmonie Préétablie*، وهي فكرة يقترحها ليبنتز كحل لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد، إلا أن فكرة الإنسجام بين المونادات عند ليبنتز وفكرة التواصل الذاتي عند هسرل تختلفان في عملية الإدراك، حيث يخضع الإنسجام للعناية الأزلية التي تعود للموناد الأكبر، بينما يقوم التواصل الذاتي الهسرلي على إدراك الذوات الموضوعي لظواهر العالم بحكم اشتراكها في الانتماء إليه خاصة من حيث الزمان والمكان<sup>2</sup> وهذا ما يجعل البون واسعاً بينهما فلسفياً ودلالياً.

كي تصبح الفينومينولوجيا علماً صارماً متحرراً من شوائب الأحكام المسبقة لا بد من تحويل الفينومينولوجيا من بحث في الماهيات إلى فلسفة ترنسندنالية توضح بناء موضوعات الوعي، ولكن الفلسفة الترנסندنالية تقتضي إنشاء ترابط نسقي بين مختلف تحليلات البناء\*، لقد سعى هسرل إلى تشخيص أزمة المعنى والتوجه المرتبطة بإضفاء الطابع التقني العلمي على العالم والحياة لذلك رفع شعار العودة للشيء ذاته *La Chose elle-même* هي فكرة تدل على التوجه نحو التأسيس اعتماداً على ماهيات الأشياء وأصولها، وهنا يكون الوعي جملة الممكنات التي تنكشف في الحاضر بناء على تحديدات تلقتها هذه الممكنات في الماضي<sup>3</sup>، هذه الفكرة التي نجدها عند غادامير الذي يربط بين الفهم ووجود الشيء في علاقته بذاته وارتباطه بالتراث ضمن سياقات محددة حيث ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم (الذي يشكل كشفاً لحقيقة التراث) ويسميه كذلك بالوعي التأويلي *Conscience herméneutique* هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه ليظهر عبر ومع التراث، حيث يشكل الفهم تجربة أصيلة.

وهو ما عبر عنه غادامير *Gadamer H.G* (1900-2002)\*\* ب: " لقاء ذلك الشيء وضبط حقيقته موضوع الفهم"<sup>4</sup>، وهنا ينكشف الشيء كماهية يدركها الوعي، وتصبح المسألة هنا البحث

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص 64.

<sup>2</sup> - المرجع والمكان نفسه.

\* - لم يتمكن هسرل في البداية من توسيع تحليل بناء الموضوعات إلى بناء العالم.

<sup>3</sup> - حوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - مرجع سابق - ص 56.

\*\* - فيلسوف ألماني معاصر، من أبرز مؤسسي الهرمينوطيقا / التأويلية، إلى جانب شلايرماخر *Schleiermacher*، تقوم محاولة غادامير على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق التشابكية بين أنماط الفهم المختلفة، وإظهار أن الفهم / التأويل ليس سلوكاً ذاتياً بل ممارسة متحذرة في صميم الإنسان، لذلك يميز غادامير بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث عنه وفيه، ومن أهم كتبه: الحقيقة والمنهج ترجم إلى الفرنسية *Vérité et méthode* 1976، وكتاب: فن

الفهم *L'art de comprendre* 1982

<sup>4</sup> - *Gadamer . La philosophie herméneutique - tr : Jean Grondin - paris PUF - 2ème. Ed 2001- pp/80/81.*

عن الفهم كوجود في علاقته مع الشيء نفسه / كينونة الوجود \* / ونمط الوجود الذي يحدد الكائن كمشروع وجد في العالم مثلما رأى هيدجر الذي يتخذ الوجود عنده معنى الانبثاق من العدم ، وهنا يكون الوجود ضربا من ضروب الانفصال عن الوحدة أو عن العدم ، وتمثل كذلك لحظة انبثاق تتجزأ فيها كلية الكائن إلى لحظات زمنية كتجارب معيشة<sup>1</sup> في الحاضر الحي الذي لا يختلف عن الماضي و يشكل سيلانا *Flux* لانهايا زمانيا وتدققا دائما للحظات التجارب المعيشة للكائن الذي يوجد في نظام الزمانية *la temporalité* .

إن فكرة إدراك الآخر عبر تجربة الجسد أو فهم الذات وتجربة الآخر تحيلنا إلى مفهوم أوسع هو تجربة الحياة التي تشكل التجربة المعيشة في صلب الحاضر الحي *Le présent vivant* ، ونجد هنا علاقة التفاعل التكاملي واضحة بين أنماط الوجود وطاقة الحياة وذلك ما يظهر في الحياة التي تنشط الوجود والوجود الذي يكمل الحياة ، وهي فكرة نبجدها عند نيتشه في قوله : " .. إبداعات أنماط الوجود لا تنفصل عن إرادة القوة الكامنة في عنصر الحياة .. " <sup>2</sup> .

تشكل تجربة الجسد ممرا ضروريا لإدراك الآخر لأن كل معرفة منطلقها التجربة تعد واقعية تجربة الحياة شرط إمكان للتجارب المعيشية وممارساتها ، ولذلك يشكل الجسد تلك المساحة التي تحتوي جملة من التجارب المعيشية والممارسات والسلوكيات إنه مساحة طوبولوجية *Topologie* و أنطولوجية *Ontologie* ، يتم من خلالها إدراك العالم الخارجي إدراكا حسيا بواسطة الأعضاء التي تشكل سيلانا لمختلف أحوالها " ... أستطيع أن أدرك أستطيع في كل لحظة أن أدرك يدي بواسطة الأخرى أو عيني بيدي ... وهذا يعود إلى أن العضو ينبغي أن يصير موضوعا والموضوع عضوا .. " <sup>3</sup> ، وإدراكا حدسيا مباشرا بواسطة الوعي الخالص المتعالي ، وبين الإدراكين : الحسي والحدسي علاقة اتصال حيث يأخذ الوعي الإنطباع الحسية ويتعالى حدسيا في الفهم عبر القصدية المتضمنة فيه ، أين يمثل الجسد الموضوع / الظاهرة ، الموجودة في العالم ، بانفعالاتها وانطباعاتها وإحساساتها التي تشكل تجارب تنطبع على الجسد عند انفتاحه على العالم وارتباطه بظواهر أخرى ، وهنا تدرك الأجساد والذوات بعضها بحكم اشتراكها في الانتماء للعالم المعطى لهذه الإدراكات كتجارب معيشة<sup>4</sup> والإدراك الموضوعي للعالم الذي يتحدد بناء على ماهية التواصل الذاتي ، هذا المفهوم الذي تلقفته الفلسفات اللاحقة حيث شكل مفهوما مركزيا فيها .

\* - نجد أن التحول من فهم الوجود *Comprendre l'être* إلى كينونة الفهم *Comprendre c'est être* كان مشتركا بين الفينومينولوجيا والميرينوطيقا.

<sup>1</sup> - خوري أنطوان - مدخل إلى الفلسفة الظاهرية - ص 56 / 55.

<sup>2</sup> - F. Nietzsche - *la volonté de puissance* - op.cit p 48

<sup>3</sup> - Husserl .Ed - *Méditations cartésiennes* - P166

<sup>4</sup> - أنطوان خوري - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي - (مرجع سابق) ص 169

سعت فينومينولوجيا هسرل ( إعادة الحلقة الوجودية التي تربط الذات الإنسانية بالعالم الذي تعيش فيه كما رسخت مركزية الذات حين أعادت تشكيل مفهوم الذات باعتبارها "الأصل والمصدر لكل معنى : فهي ليست جزءا من العالم بل هي التي تأتي بالعالم"<sup>1</sup> .

فموضوعات العالم إنتاج موضوعي للوعي وبناء لموضوعه القصدي . هي أيضا إعادة إنتاج وبناء الوعي المنتج لذاته في عملية تزامنية لإنتاج الموضوع وإعادة إنتاجه لذاته ، حيث يصبح إنتاج الموضوع موضوعة للذات المنتجة إذن فالذات نتيجة فعل الإنتاج<sup>2</sup> .

تعتبر الفينومينولوجيا الهسرلية ترنسندنتالية التوجه نحو الموضوع والذات الواعية ، أساسها الترندنتالي -المتعالي - ذو الطبيعة الكلية الخالصة في كل الشوائب والتخارجات الصرفية<sup>3</sup> . إنها فينومينولوجيا تكشف البنى التحتية للوعي ذاته من خلال تجاوز التظاهرات الفردية للأفعال إلى إستقراء ماهيتها المثالية الإيدوسية ، وفي هذا تخلص للذات من كل الأعراف الحدوثية ( الزمكانية والظرفية والتاريخية ) . إن حقيقة الذاتية المتعالية الخالصة كونها ذات جوهرية إيدوسية لا زمنية<sup>4</sup> .

إنها فينومينولوجيا تراعي كذلك الماهية الإيدوسية للموضوع كمفهوم عام كلي/نوعي/ثابت . إنه الموضوع المثالي الذي لا يوجد داخل الواقع الفعلي أو النفسي/التاريخي. بل هو حدة خالصة بعيدة عن الموقعة الواقعية<sup>5</sup> ، وهو موضوع جوهرية ترنسندنتالي ، لاتاريخي ، لاواقعي .

تتسم فينومينولوجيا هسرل بطابعها المثالي .اللاتاريخي المتعالي تعاليا مطلقا ، فهي ذاتية مجردة تجريدا مطلقا من تاريخها الخاص وواقعها المعيش لازمنية في أصلها ، في حين أن الذات الإنسانية والمعرفة الإنسانية تعتمد أساسا على التاريخ فالوعي الإنساني وعي في إطار التاريخ والواقع المعيش ، لأن الراهنية وليدة التاريخ ، " إن الردة الذاتية ، ليست تطرفا جديدا مقابل التطرف الموضوعي الأول. ليس غايتها تذويب الموضوع في الذات ولا حتى في المقابل التعليق الأول للذات . تعليق الموضوع . إن الكلام الجديد عن الذات هو في الوقت ذاته كلام عن الموضوع . وهذا المعنى العميق للكلام الجديد عن قصدية

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص46.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص47.

<sup>3</sup> - معنى العي في فلسفة هسرل : إنه وعي غير قابل للتعريف في ضمائر الفلسفة (أنا ، أنت ، هو ... ) ، ووهناك أفعال العي المزيفة عند هسرل وهي تلك التي ترسخت تاريخيا دون التحقق منها عيانا وهي بهذا المعنى باب من الأحكام المسبقة وليست بالضرورة كاذبة /\* يمكن الرجوع إلى - أنطوان خوري - خطوات المنهج الفينومينولوجي -

مجلة الفكر العربي المعاصر ع 09/08 - 1981/1980 ص 32

<sup>4</sup> - أنطوان خوري - حول مقومات المنهج الفينومينولوجي - ص ص36/35.

<sup>5</sup> - المرجع و المكان نفسه .



الوعي...<sup>1</sup> ، إنه تقويم \* للموضوع في الذات الواقعية . وموضوعات العالم تتكونا قصديا فالبناء *la Constitution* فعل من وضع الذات وعطائها .

لقد مكن المنهج الفينيومينولوجي عن طريق التعليق في الابتعاد عن الأحكام العقلية ورؤية العالم كما هو حتى تتمكن من إنتشاله من ترسبات وتراكمات التاريخ ، ويعتبر تبني الفقر المعرفي المنطلق أساسا . لأن الفلسفة قضية شخصية .

ورغم وصف هسرل بالمثالية ورفض بعض من سبقه كالوجوديين لفكرة التعليق باعتبارها إستئصال للواقع الحي والابتعاد عن الحياة الإنسانية . إلا أن قيام هذه الفينيومينولوجيا على فكرة البناء يجعل منها فلسفة إصلاح الفلسفة ويتضح هذا من خلال البعد الجديد التي يعتبر كأرضية قامت عليها الفلسفة المعاصرة .

---

<sup>1</sup> - أنطوان خوري - حول مقومات المنهج الفينيومينولوجي - ص 38/37.

\* - تاريخيا أول من جعل لنا "التقوم" مسألة فلسفية هو كانط (لذلك تعتبر الفلسفة الترنسندننتالية في جوهرها نظرية تقويم الموضوعات بالنسبة للمعرفة - (أنظر أنطوان خوري ، حول مقومات المنهج الفينيومينولوجي ، ص 44. وما بعدها) .

## المبحث الثالث

### الذات والوجود :

أ- هيدجر : من هيمنة الهم إلى تحليلية الدازاين

ب- سارتر والعلاقات الملموسة مع الآخر

ج- ليفيناس وإيتيقا الغيرية

تمهيد

"... إن اهتمامك الكبير بالوجود يصل إلى التضحية بالوضع البشرية، وبوجود الإنسان في مجتمع معين له مشاكله ومشاغله وطموحاته، فما يشغل فلسفتك هو قبل كل شيء تفويض الذاتية، فأنت تدعوا الإنسان إلى أن يعبر انتباهه واهتمامه كله إلى تجربة الوجود... حيث يتعرف على نفسه كماهية متفتحة على الوجود... وحيث يعرض الوجود نفسه كإكتشاف واختفاء، ويبدوا أن الغاية مما تكتبه هي إثبات التحول في وجود الإنسان انطلاقاً من تجربة الوجود هذه..."

- مقتطف من حوار أجري مع هيدجر في ألمانيا سنة 1929 بمناسبة بلوغه الثمانين<sup>1</sup>

شهدت الفلسفة الوجودية امتداداً واسعاً تجلّى في الشهرة التي نالتها خاصة بعد الحرب العالمية الثانية كونها وقفت في وجه الاتجاهات العلمية التي ارتكزت علمياً على فكرة المطلق النيوتنية، والفلسفات التي تعد امتداداً للمطلقية الهيكلية، فقد نحا فلاسفة الوجودية منحى التجربة الإنسانية الفردية الحية التي تتمتع باستقلال ذاتي، حيث شكلت مقولة الحياة الإنسانية نقطة الإنطلاق الرئيسة، وكان الاهتمام بالإنسان بمفارقته ومشاكله في الحياة، بناءً على فكرة الوجود (الإنساني) هو الذي يتساءل عن الوجود.

إن المتتبع لمسار الفلسفة الوجودية يستشف التأثير الواضح لكل من: المنهج الفينومينولوجي وفلسفة الحياة، وقد كانت السمة البارزة في الفلسفة الوجودية هي اختلاف المنحى الفكري لأعلام اتجاهاتها، وهذا ما يجعل من العسير الخوض في هذه الاختلافات إلا أن هناك نقاط التقاء بينهم تتمثل في نفيهم للتجربة الحية المعيشة / الشخصية، واهتمامهم بالوجود كموضوع رئيس، ومقولة الذاتية التي ترادف معنى الخلق كون الإنسان يخلق نفسه بنفسه، ورفضهم التمييز بين الذات والموضوع...، فقد شكل الإنسان مسألة جوهرية في الفلسفة الوجودية إلا أنه يصعب حصر الفكر الوجودي واختزاله نظراً لتباين الرؤى والطروحات ولذلك سوف نتطرق إلى ثلاثة نماذج: سارتر، هيدجر، ليفيناس.

## أ/- هيدجر من هيمنة الهم إلى تحليلية الدازاين

يتناول هيدجر (1889-1976)\* مسألة الذات والآخر انطلاقاً من وضعها في السياق الأنطولوجي فهو يؤمن بأن موضوع الوجود من أعقد الموضوعات باعتباره لا يجوز الاستقلالية، إلا أن

<sup>1</sup> - الدواي عبد الرزاق - موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر . ليفي ستروس . ميشيل فوكو) - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت . لبنان - ط 01 - 1992 ص 40

\* - فيلسوف ألماني معاصر، من أبرز ممثلي الفلسفة الأنطولوجية يرى أن السبيل الوحيد لتحقيق فهم لغز الوجود هو المرور حصرياً عبر البحث في كينونة الوجود من مؤلفاته: *Essai et conférences 1958*، *1929 Kant et le problème de la métaphysique*، *Etre et temps 1927*

هيدجر يعود ليقول أن الوجود كمشكلة لا يمكن طرحها إلا في سياق إنساني بمعزل عن الوجود ، وهو الخطأ الذي لازم الفلسفة الغربية ردحا طويلا ، حيث اعتبرت الإنسان المحور الأساس للوجود والعنصر الفاعل في المعرفة وهذا على حساب الوجود الذي اتخذ دورا ثانويا\* .  
و باعتبار التساؤل\*\* أحد الأفعال الهامة في رحلة البحث عن الحقيقة وفهم الوجود يجدر بنا حسب هيدجر التساؤل عن : ماهية الإنسان " من هو الإنسان ؟

هو تساؤل يميلنا إلى المنهج الفينومينولوجي الذي يراه هيدجر كفيل بتجسيد معالم واضحة للوجود الإنساني فتساؤل الذات الإنسانية عن ذاتها ، عن العالم التي تتواجد فيه هو فعل من شأنه الفصل بين الذات وباقي الموضوعات حيث يؤسس جوهر الذات ويكرس وجودها المتميز<sup>1</sup>  
إن الذات جوهر متميز يحوز طاقات جوهرية كافية فيها فهي ذات متميزة قوامها الحرية والوعي ، لذلك فلا مناص من الرجوع إلى الذات من وجهة أنطولوجية باعتبارها المحور الأساس ، كون الأنطولوجيا ( علم الوجود) تجاوز الجزئيات بحثا عن الكليات<sup>2</sup>

## 1/- هيدجر والوجود الإنساني :

تنطلق الأنطولوجيا الهيدجرية من فكرة اعتبار الذات الإنسانية جزء من الوجود باعتبار هذا الأخير ( الوجود / العالم ) أسير مقيد : " ... الوجود هو المختفي والمنسي تماما ... هو ذلك السجين الذي كان هيدجر يطمح إلى تحريره من الأسر ... " <sup>3</sup>  
إننا نسعى دوما - حسب هيدجر - إلى صياغة هذا الوجود وبلورته في أشكال معرفية معينة ، وإلى تجريده بوضعه في مفاهيم معينة أو اختزاله في تجارب إنسانية محدودة ، إلا أن هذه المحاولات لا تعني قدرتنا على تطويع هذا الوجود أو إحالته إلى الاستسلام ، ويظهر هذا من خلال اصطدامنا بعوائق تحول دون التجسيد الفعلي لهذه المحاولات التي لا تتجاوز حدود الإطار النظري ، هذه العوائق هي تعبير عن الكينونة الصامدة لهذا الوجود ، وتأكيد على موقعنا الجزئي في هذا الوجود <sup>4</sup> .

إن الوجود أوسع من الموجود أقرب إلى الإنسان من أي موجود آخر ، هي الفكرة الرئيسة التي يميز من خلالها هيدجر بين الوجود والموجود ، فالوجود لا ينحصر في المجال الإدراكي للإنسان فقط ولا يتعين

\* - حيث يصبح الوجود خاضعا للذات ومقلولها وهذا ما رفضه هيدجر .

\*\* - يولي هيدجر أهمية بالغة للتساؤل / السؤال ، وسوف نتطرق لاحقا لمميزات السؤال الهيدجري .

<sup>1</sup> - M Heidegger – Introduction à la Métaphysique . tra : Gilbert Khan - P . U . F - 1958 - PP-50/51

<sup>2</sup> - صفدي مطاع - مارتن هيدجر والكينونة - مجلة الفكر المعاصر - عدد تموز 1980 ص 09

<sup>3</sup> - أبو زيد نصر حامد - إشكالية القراءة وآليات التأويل - المركز الثقافي العربي ( لبنان - المغرب ) ط 03 - 1994 . ص 31 / 32

<sup>4</sup> - إنغلتون تيري - نظرية الأدب - ترجمة نادر ديب - منشورات وزارة الثقافة السورية - سوريا دمشق - 1995 ص 112

فيما يظهر له أنه موجود ، إنه يمتد إلى أبعد من ذلك حيث يتجاوز هذا إلى " اللاموجود " الذي يشكل في حقيقته جزءا أساسيا من الوجود ذاته ، ولكن ما السبيل إلى الوجود " اللاموجود " الذي هو بالنسبة إليه غير موجود ؟ .

يجيب هيدجر بأن هذا يكون ب تجاوز الإنسان ذاته بوصفه ذاتا ، " .. عندما يتجاوز الإنسان ذاته بوصفه ذاتا أي عندما لا يعود يمثل الوجود بوصفه موضوعا ( بل ما لم يوجد بعد ) .. " <sup>1</sup> . يرى هيدجر أن للإنسان : وجود في العالم ووجود مشترك مع الآخرين .

## أ/- الوجود في العالم :

تتميز الذات الإنسانية أساسا بكونها توجد في العالم فهي متصلة بأشياء العالم وبآخرين ، إنها نظرة تحيلنا في البداية إلى الإعتقاد برفض فردية الذات كونها تتواجد مع ذوات أخرى . هي أصلية في هذا الوجود مثل أصالة الذات <sup>2</sup> .

فالعالم ليس صورة لمحصلة الأشياء مجتمعة ، لأنه شرط وجود الأشياء منفردة فهو سابق عنها وفكرة العالم هي الأصل في وجود الأشياء وفي وجود الذات الإنسانية وهذا ما يؤكد استحالة الفصل بين الوجود الإنساني وأصله الذي هو فكرة العالم <sup>3</sup> .

فالآنية *Dasein* ( الدازاين ) حسب رؤية هيدجر هي وجود يستشرف العالم الخارجي وهو ما يتنافى مع فكرة الذات المنعزلة . إذن فالعلاقة أكبر من كونها علاقة ذات بموضوع إنها علاقة أنطولوجية .

فالوجود ليس موضوعا للتأمل أو شيء خارج الذات الإنسانية \* ، إنه خلجات إنسانية من أهم مظاهرها القلق تجاه الذات وكل ما يحيط بها وحركة الحوار اللامتناهية بين الذات والعالم ككل ( أشياء وآخرون ) .

إن نظرة هيدجر إلى الأشياء العالمية تتسم بالجددة وتحديد الهدف الذي وجدت من أجله الأشياء التي تتعلق وجودها بانشغالات الدازاين بالعالم الذي تحيا فيه ( عالمها ) ، حيث تتعامل مع هذه الأشياء باعتبارها أدواتها ، هذه الأدوات التي تنبني علاقاتها ببعضها البعض على الإحالة \*\* ( حيث تحيل إلى

<sup>1</sup> . شرفي عبد الكريم - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - الدار العربية للعلوم - ناشرون - منشورات الإختلاف - ط1 . 2007. ص 107 .

<sup>2</sup> - سلامة بولس - الصراع في الوجود - دار المعارف مصر - ص 274

<sup>3</sup> ماكوري جون - الوجودية - ترجمة : إمام عبد الفتاح - مراجعة : فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة ع : 58 - 1982- ص ص 119.120 .

\* - وهي فكرة يخالف بها هيدجر التصور الديكارتي الذي الأشياء العالمية في مكان معين .

\*\* - وهي فكرة أخذها هيدجر عن هسرل وإستخدامها في محاربة المذاهب المادية .

بعضها البعض ) وتمتد هذه الإحالة حتى تصل إلى الإنسان ذاته وهي فكرة يؤكد هيدجر من خلالها أن الأشياء لا تحيل إلى بعضها البعض فقط بل تحيل إلى الموجودات أيضا .  
إن هذا التصور الهيدجري هو إنتقاد للفلسفات المادية \*\*\* ، التي جردت الإنسان من المشاعر والأحاسيس وجعلته تابعا للمادة وهذا ما جعله لا ينشغل بوجوده \*\*\*\* .  
كل هذا يندرج ضمن الصراع بين الدازين وذاتها وبينها وبين العالم إنه صراع ديناميكي يتنافى مع الرتبة والجمود ويتجه أساسا إلى فهم الوجود وهذا ما يوطد العلاقة بين الذات الإنسانية والعالم<sup>1</sup> .

## ب / - الوجود مع الآخرين ( الوجود المشترك ) :

يرى هيدجر أن وجود الذات في العالم هو وجود مشترك تتقاسمه مع الآخرين<sup>2</sup> . حيث لا يمكن فهم الذات الإنسانية إلا ضمن الآخرين أين تبرز معالم الوجود الإنساني ، وفي ظل العلاقة بين الذات والآخرين تتمكن هذه الذات من وصف العالم ، بإعتبار " إدراك الآخر " فعل لا يتحقق إلا بالإقتراب من الآخرين . فجوهر هذه الذات يتنافى مع منطق العزلة ووجودها أصلا قد تشكل من الذوات الأخرى إنه وجود ضمن الآخرين، الذين يمثلون حقيقة واقعية هي وجود الذات نفسها ، إنها الذوات التي لا يمكن فهم الوجود بدونها<sup>3</sup> .

ولكن المنحى الهيدجري يتعمق في العلاقة بين الذات والآخر بشكل أوضح ، وبوصف الإنسان ذات بين الذوات الأخرى فإنه يعيش بينهم وفق علاقات معينة ، حيث تتحدد الكثير من أشكال ممارساته لحياته وفقا لهذه العلاقات .

إن العلاقة هنا تجنح إلى طابع جدلي مادام فهم وجود الذات يقتضي وجود الآخر ، فيما الذي يفعله الآخر بوجود الذات ؟ وماهي الآثار التي يتركها في وجود الذات ؟ .

إن هذه التساؤلات تحيلنا إلى انشطار في مفهوم الوجود مع الآخر حيث ينقسم إلى وجود حقيقي أصيل تتحمل فيه الذات مسؤوليتها المزدوجة تجاه ذاتها وتجاه الآخر نافية روح الإتكال ، ووجود زائف غير مشروع يتميز بغياب روح المسؤولية وحضور الطابع الإتكالي استثناسا بالآخر حيث تضمحل جوهرية الذات، وتتلاشى معالم حريتها .

\*\*\* - ويقصد بما الفلسفات التي كانت سائدة خلال القرنين 17 / 18 ، هذه الفلسفات قدمت الموضوعات على الذات وجعلتها أساس المعرفة الإنسانية .

\*\*\*\* هذه الفكرة نجدها لدى كل من : ميرلوبونتي / كارل ياسبراس / سيمون دي بوفوار ...

1 - صفدي مطاع - هيدجر الكينونة ، مجلة الفكر العربي المعاصر - عدد تموز 1980 ، ص 12 .

2. المرجع نفسه - ص ص 13/12

3 - الشاروني حبيب - فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية - دار النشر المغربية - ط1 - 1972 - 69 .

## 2 -/ الوجود غير المشروع ( الزائف ) " سماته وأشكاله " :

يكون وجود الذات غير مشروع إذا كان مغمورا في وجود الآخرين وأنماطهم السلوكية وقد أقر هيدجر أن الوجود غير المشروع ( الزائف ) هو الذي يكون رهينة الأعراف والتشريعات الاجتماعية السائدة المفروضة على الذات<sup>1</sup> .

هو وجود تكبت فيه المؤهلات الذاتية وتصبح اختيارات الذات تحاكي الآخر ، حيث تعاني الذات النكوص لأنها توجد في غير وجودها الأصيل وتعيش الشعور بالغرابة ، فالحياة مع الآخرين ( الوجود في العالم ) لاتتلاءم مع طبيعة الذات ، لأنها تقمع إمكانياتها \*\*\* إنها تتواجد في مجال يسلبها الشعور بالوجود والاستقلالية<sup>2</sup> .

إنه مجال العامة الذي لا يعطي الذات حقها في اتخاذ القرار أو التعبير حيث تتلاشى إرادة الذات وسط الآخرين (الجمهور) كما تغيب مفاهيم : الحرية، والمسؤولية، وتحل محلها مختلف أوجه الاستبداد والنزعة التسلطية المعنوية التي تصبح الذات وفقها منقادة لهواجس الآخرين وهمومهم<sup>3</sup> .

تتحول الذات إلى أداة للذوات الأخرى التي يشكل تكتلها ما يسمى بالجماعة (الناس / الهم) ، فتصبح الذات مغمورة في الجماعة حيث لا فعل ولا فكر ولا شعور إلا في قالب جمعي وهنا تصبح الذات تعيش حالة شبيهة بنكران الذات .

وتضيع منها معالم هويتها بعدما تصبح تابعة للآخرين والأشياء ، فقد حدث تحول هام في مسار الذات في حالة وجودها الممكن (الماهوي) إلى حالة الوجود المشخص الذي يتحقق في العالم ويسمي هيدجر هذا التحول في المسار ب : سقوط الذات .

فالذات أمام تحد جوهره المحافظة على وجودها الأصيل وسط جمهور ينبذ كل محاولة للتمييز ومحاولة إقصاء كل محاولة لتجسيد الوجود الذاتي ، والآخر المجسد في صورة الهم ( الجمهور ) يمارس أبوية تسلطية يسعى دوما من خلالها إلى قمع تطلعات الذات<sup>4</sup> .

إلا أن هذا لايعني الاستسلام حيث يجب على الذات استرجاع صلتها الحقيقية بذاتها ومنه إمتلاك الذات لذاتها ، وهو ما يعني العمل على التحرر من القهر الجمعي الذي هو وهم في الحقيقة لأن الهم (

3- شاخت ريتشارد - الإغتراب - ترجمة كامل يوسف حسين - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط1. 1980 . ص ص262-263

\*\* - وهي الفكرة نفسها التي قال بها نيتشه رغم إيمان هيدجر بوجود الانسان مع الآخرين .

2 - شاخت ريتشارد - الإغتراب - مرجع سابق - ص ص 265/ 266

3 - صفدي مطاع - هيدجر والكيوننة - مرجع سابق . ص 10.

4 - صفدي مطاع - هيدجر والكيوننة - مرجع سابق . ص ص 10-11.

الجمهور) في الحقيقة شخصية وهمية تسعى إلى اكتساب الشرعية تحت غطاء روح جماعة والوجود العام، متقمصا مفهوم الأنا الجمعي (العام)<sup>1</sup> \* .

و تحت تأثير هذا الوهم تنقاد الذات إلى السقوط في الوجود اليومي ( الوجود الزائف اللاواعي) ، وحسب هيدجر فإن هذا الأخير يتمظهر في صور ثلاث<sup>2</sup> :

### أ) الثرة :

كلام عبثي أو إنتاج مكتوب غير مؤسس عار من كل الأسس المنطقية والعلمية العقلية وهو أقرب إلى الشائعات ، طابعه سطحي حاضر في أغلب المقامات ، فالإنسان في وجوده الزائف يثرثر حيث يعتمد على الشائع من الأقوال والمقاييس ، ومن سمات هذه الثرة خلوها من أي برهان عقلي أو علمي ، هذه الثرة تمد الإنسان بشعور وهمي زائف بأنه يجي وجودا حقيقيا مستأنسا بأفكار ومواقف يتبناها متوهما بأنه يحقق ذاته وفقها ، هذا الشعور غالبا ما يحيله إلى العدم واللاجدوى .

### ب) الفضول :

ومعناه حب الإطلاع لكنه يتخذ شكلا سلبيا حيث يقتصر على الحواشي والجوانب السطحية ويتميز بالتذبذب وعدم الاستقرار ، إنه محاولة لمعرفة الأشياء ، ولكن هذه المعرفة لا تصل إلى عمق الظواهر حيث تتسم بالسطحية والإقتصار على المظاهر الخارجية ، وهذا ما يجعل الفرد يشعر بحالة من التبدد وعدم الاستقرار ، هذا المنحى السلبي للفضول يجعل الفرد يتوهم أنه يجي مشروعا خاصا به .

### ج) الإلتباس والضبابية (الغموض) :

وهي حالة فقدان معرفة الوضع الحقيقي ، ومعناه أن يعيش الإنسان حالة من التمزق الفكري والغموض اليومي كونه لا يمثل ذاته بل يمثل حياة الناس اليومية باعتباره تابع لهم في طريقة العيش والتفكير ، وفي هذه التبعية فقدان للذات التي تتلاشى معالمها لأن الإنسان هنا يفقد يقينه بذاته ويعيش شعورا مطبوعا بتساؤل دائم عن حدود ذاته وشخصيته مع الآخرين ، حيث تعجز الذات عن التمييز بين الوضع الأصيل والوضع الزائف (اللامشروع) وينجم عن هذا نوع النكوص والانقسام وقد عبر هيدجر عن هذه الحالة بقوله : إن الفرد يعيش مع الآخرين وكأنما قذف في هذا العالم فهو فاقد لوظيفة التبصر وصورته محض اجتماع لصور الإلتباس وحب الإطلاع والثرة<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> - ه صفدي مطاع - هيدجر والكيونة - ص ص 11-12 .

\* ونجد هذه الفكرة لدى مجموعة من الفلاسفة بمفاهيم مختلفة : روسو (الارادة العامة) ، هيجل : (المطلق في التاريخ) ، ماركس : (الوعي البروليتاري للفرد) ، دوركايم : (الضمير الجمعي)

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 12 .

<sup>3</sup> - Martin Heidegger – L'être et le Temps Trad : Rudolphe .Boehm .ED : Lauvain Paris 1948 PP238.239



وهذه كلها صفات تشير بوضوح إلى الإنسان الذي أصبح يعيش حالة من الإغتراب والشعور بفقدان الذات التي أصبحت مغمورة في الجماعة وبالتالي فقدان الحرية والشعور بالمسؤولية، وفي الأخير إضمحلال معالم الإنسانية ، فقد أصبح لسان حال الآخر، ديناميكيته محددة سلفا ضمن مضمار الآخر ممثلا في عالم الأشياء والمحيط الإجتماعي .

لكن هل يتنازل الإنسان عن وجوده الأصيل ؟ هل معنى هذا الإستسلام للسقوط والإنغماس في الآخر والرضى بحياة الوهم ؟ .

إن هذا الوضع يطرح اختياران : إما الرضى بالوجود اللامشروع والتدني إلى مستوى الشيئية وهو مايعنى القضاء على الذات ، وإما الكفاح من أجل ذات حقيقية ووجود إنساني أصيل ومشروع معلمه قيم الحرية والمسؤولية وجوهره الارتقاء على مدارج الإنسانية ناشدين وجود أصيلا ومشروعا. وسعيا لإدراك ذلك لابد من كسر سياج شبكة العلاقات الإجتماعية، وإخضاعها للنقد والتمحيص (إعادة قراءتها) للنفذ خارج قوقعة الوجود مع الآخر ( مع الهم ) . الذي من شأنه - حسب هيدجر- أن يقضي على وجود الإنية ويرغمها على الاستسلام والخضوع لوجود ليس وجودها، ومن ثم يكون وجودها المشروع في تغيير هذه العلاقة<sup>1</sup>، فالسبيل يكون بتجاوز الذات إلى الوجود الحقيقي .

## 2/- التجاوز إلى الوجود الأصيل ( الحقيقي ) :

يقصد به الوجود الذاتي المرتكز على تحقيق الذات حيث يتأتى للفرد تحقيق استقلالته وممارسة حريته واختياراته بناءً على مايراه هو ذاته ، إنها طفرة أساسها الوعي بالإغتراب الذي يحياه والخطر الناجم عنه في حال بقاءه في قوقعة الوجود الزائف ، تتسم بدايات الخلاص بإرهاصات أهمها الشعور بالقلق تجاه الذات خوفا من فقدانها وهذا ما يدفع الذات إلى الانعزال ( العزلة ) التي يرى فيها هيدجر حلا أوليا للانسحاب من الوسط الزائف ( الجمهور ) ، بغية اتقاء تأثيرهم وهي في الوقت نفسه فرصة للبحث عن ذاته التي اختلطت بشوائب الإغتراب ، كما تعتبر العزلة خلوة فكرية تمكن الفرد من المراجعة الفكرية للعديد من المسائل أهمها محاولة الإجابة عن أسئلة جوهرية أهمها :

<sup>1</sup> - صفدي مطاع- هيدجر والكيونة . مجلة الفكر المعاصر - 1980 - ص 11.

ما موقعي وسط كل هذا ؟ ، ماذا عن شخصيتي الحقيقية ؟ ، هل اختيارياتي نابعة من قناعاتي ؟ وهل هي موسومة بالحرية أم أنها تتسم بالطابع القسري ؟ .  
وتمثل العزلة نقطة الانطلاق نحو بداية استعادة الذات والعودة للآخرين في صورة جديدة قوامها الاستقلالية والوعي بالذات الحقيقية .

تمثل الذات عصب الوجود الحقيقي لذلك يجب عليها أن تخرج من الوجود الزائف اللامشروع إلى الوجود الحقيقي الأصيل ( الوجود الذاتي) أين تكون الذات مملوكة ذاتيا لا من طرف الآخرين ، ويمثل القلق الوجودي الدور الرئيس في عملية التجاوز لأنه يعبر عن حقيقة الوجود، ويكشف سقوط الدازين في العالم وهو ما يخلق الشعور بالمعاناة الوجودية التي تعتبر شحذا لهمة الذات ، فالمعاناة اداة وعي وتعبئة لتجاوز هذا الوضع الموسوم بالإغتراب الذاتي وتجنب الخطر المحدق به ، فالشعور بالقلق والخوف هو دافع إلى الانعزال عن الحشد ( المهم ) \* ، و تخلق هذه العزلة جوا ملائما لممارسة الحرية التي تنبثق منها ذاتا جديدة ، هي ذاتية في حقيقتها أصيلة منزهة عن شوائب الآخرين .

حيث يتم تشكيل الوجود الحقيقي للذات بعد أن يصغي الدازين إلى صوت الوعي، الذي يحل محل أصوات الحشد (الجمهور)، التي هي لغو في حقيقتها فالانعزال اختيار تجنح إليه الذات المتبصرة الواعية.

ويتخذ مفهوم تجاوز الذات إلى الوجود الحقيقي معنى الإرتقاء والتسامي عند هيدجر، الذي يحدد لنا أنماط الإرتقاء ، حيث ترتقي الذات نحو العالم ، وترتقي نحو المستقبل، ونحو الآخرين ، وترتقي من العدم كما ترتقي نحو الوجود<sup>1</sup> ( الوجود الحقيقي )، الذي يعتبر مشروعا لكل ذات تطمح إلى انتشال كيانها من الوجود الزائف، وهذا ما يحيلنا إلى المثول أمام ذات فاعلة لم تكتف بمنطق التأمل بل تجاوزته إلى آليات الفعل التي تمكنها من التسامي ، على التواجد في سبيل تحقيق الوجود.<sup>2</sup>

يرى هيدجر أن التجاوز يتنافى والخضوع لإرادة الآخرين، وكل ما ينتج عن هذا الخضوع من اغتراب للذات ، كما يعتبر تجاوز الإنسان لذاته هو خروج من حالة الإغتراب والعدمية السائدة ، وهذا في إشارة إلى الأوضاع التي يعيشها الإنسان المعاصر الذي مزقته ويلات الحرب\*\* ويمثل الوعي عاملا مهما في شحذ الهمم وإيقاظ الضمائر المغمورة وسط الحياة الجماعية ، فالقلق تجاه هذه الحالة الزائفة هو الدافع نحو التجاوز . إلا أن القلق ليس من الوجود فحسب بل هو قلق على الوجود ( تجاهه ) يغذيه الخوف

- نجد فكرة العزلة كذلك لدى نيتشه ، ويتفق الوجوديون على تحديد مفهوم القلق الذي يختلف عن الخوف ، فالقلق يشكل جزءا من الوجود اما الخوف فهو خاص بموضوع

معين

1 - صفدي مطاع - هيدجر والكيوننة- مرجع سابق - ص 14

2 - بوشنسكي .م . - الفلسفة المعاصرة في أوروبا - ترجمة : عزت قرني - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت - 1992 - ص 279 .

\*\* - يشترك كل من نيتشه وهيدجر في النظرة إلى أوضاع الإنسان المعاصر وحالة الإغتراب والشعور بالقلق كهاجس ويقول كلاهما بالتجاوز.

الموت الذي يدفع الفرد إلى العودة للجمهور، لأن العزلة هنا مخيفة والتواجد وسط الجماعة، يشكل مصدرا للشعور بالطمأنينة التي هي وهم في حقيقتها .

وهكذا نجد أن القلق المزدوج يساهم في تأجج الصراع واستمراره<sup>1</sup>. فهو قلق باتجاه الحالة المزرية ومخلفات الآخر ( الحشد ) ، وقلق باتجاه المصير المحتوم ( الموت ) ، فكيف تتحقق الذات . في هذا الوضع ؟ يجب هيدجر أن الحرية هي السبيل الوحيد لأنها وسيلة النفور من الآخر رغم أن الموت حقيقة لكن القلق الذي يتمحض عن كل هذا ، هو الذي ساهم في تشكيل الذات الحقيقية التي يعد الكمال أهم سمة فيها .

فالوجود هنا هو وجود من أجل الفناء، لأن الدازاين إنما وجد من أجل الفناء ، حيث بعد الموت سبيلا لتحقيق الحرية فالذات تحقق إمكانياتها في سبيل الفناء . وهنا يعد القلق أبلغ مظاهر التعبير عن الفناء وأسمى الإمكانيات التي تنشدها الذات\* . و مادام الفناء وشيك الحلول فإنه يهدد الدازاين ، فإن إتحاد كل من الفناء و الوجود ينجم عنه تجسيد وحدة زمنية أنطولوجية قائمة على الشمولية .

والموت في حقيقته موجود منذ وجود الذات " .. الإنسان يعيش لكي يموت والموت هو الإمكانية الأخيرة المتبقية للإنسان .."<sup>2</sup> ، ومادامت الذات فاعلة فهي تصارع الفناء منذ وجودها فالصراع بين الآنية والموت قديم ومستمر وصراع في سبيل الفناء\*\* الذي يفصل الذات عن وجودها كي تتضح معالم الذاتية، فالذات تفنى لوحدها منعزلة مستقلة عن الآخرين ، حيث يعتبر الفناء فعلا وجوديا يبسط هيمنته على كل المطالب والإمكانيات الإنسانية، كي ينقلها إلى مجال العدم . فهو فعل أساس في عملية التجاوز، وكل مظاهر الكفاح من أجل التحرر موجهة أساسا نحو الموت، " .. حياة الإنسان في المجتمع ليست حقيقة أصيلة ، إنها وجود سطحي ، وعمل يومي ، لا أكثر ، وفي أعماق الذات فقط يتكشف الوجود الإنساني الحق ، الوجود الأصيل الفردي الذي يتجلى لنفر قليل من الناس .."<sup>3</sup> فالذات تحيا من أجل الفناء . رغم أن الإنسان لا يقدم على ذلك إراديا لأن الموت ليس هدفا أو غاية قصوى .\*\*\*

إن الرؤية الهيدجرية هي تعبير عن فلسفة تواصلية رغم تعدد صورها إلا أن هدفها بقي واحد هو التواصل في كل المجالات " .. فهي تواصل بين الكائن وكيونته ، وهي تواصل بين الكائن والآخر ، وهي تواصل

<sup>1</sup> - صفدي مطاع - هيدجر والكيوننة - مرجع سابق - ص 14

\* - ونجد في هذه النقطة ان هيدجر يجمع بين الوجود والفناء عكس سارتر الذي فصل بينهما .

<sup>2</sup> - نقلا : توفيق سلوم- موجز تاريخ الفلسفة ، تأليف : جماعة من الأساتذة السوفيات - ترجمة توفيق سلوم - دار الفرائي ، بيروت - 1957 - ص 29 .

\*\* - قد اختلف هيدجر عن منطق البعض ( الصراع حول البقاء ) ومنهم شالزر داروين .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 273 .

\*\*\* - يختلف في هذه النقطة عن نيتشه الذي يعتبره غاية قصوى توصل إلى مرتبة الإنسان الأعلى

بين زمانية الكائن وتاريخيته ، وتواصل بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا السياسية ، وتواصل بين الفكر واللغة ، وتواصل بين الميتافيزيقا والشعر ، تواصل بين التقنية واللغة ..<sup>1</sup>

يستوقفنا عند هيدجر محاولته ربط الفلسفة بالحياة المشخصة، حيث يمثل الوجود في العالم بداية صالحة للتفكير الفلسفي، لاسيما أنه يعني بالوجود وجود ذاته هو الذي يتفلسف. فالوجود في العالم هو وجودي، لا وجود أي إنسان آخر، ولا وجود الإنسان الكلي. وتحليلي إياه، أستطيع أن أدرك الوجود الكلي، الذي ليس وجوداً ماثلاً أمامي، بل هو وجود قابع في: فالعالم ليس مشهداً أمتع به نظري، بل هو مجرد ملتحم بشعوري التحاماً وثيقاً، حتى أن شعوري لا وجود له من دون العالم، وأن العالم لا وجود له من دون شعوري .

يبدأ هيدجر من وجوده لإدراك وجود العالم : فهو لا يتساءل عن الانسان الكلي، وإنما عن هذا الانسان، عن ذاته هو الذي يتفلسف، ولا يسعى إلى فهم الحياة والموت بما هما ظاهرتان عامتان، بل يسعى إلى فهم الكيفية التي يحقق بها وجوده وهو يعيش وهو يموت. لأن كل شيء يدور حول وجودي أنا ذاتي، وحياتي أنا ذاتي، وموتي أنا ذاتي .

إنه التحويل للتفكير الفلسفي الى شؤون الحياة المشخصة. إن معنى الوجود عنده لا يختلف عن معناه عند من سبقه من الفلاسفة. ألم يقل عن الوجود الكلي، إنه وجود قابع في..؟! وهل يمكن أن يكون كذلك، إلا إذا كان مجرداً؟ لقد تبنى هيدجر لدراسته منهج أستاذه هسرل .

فقد أراد فهم الوجود على ضوء الوجود الفردي ( الذات ) . وهو اشتراك في الرؤية مع بعض الوجوديين والعدميين مثل نيتشه وكيركغارد في نبذ العيش مع الآخرين فكرةً وواقعاً ، نظراً لما لها من عواقب وخيمة على الذات والشخصية الإنسانية ، وقد تأثر بالعدمية النيتشوية بداية من نظرتة إلى الإنسان المتفوق في الوجود الزائف ( وسط الآخرين ) لدرجة أنه دعى إلى ضرورة قراءة الفكر النيتشوي وتطبيقه، إلى دعوته لضرورة تجاوز الأوضاع حيث لا بديل عن الإنعزال الذي يمكن من الفعل الحر .

إلا أن هيدجر لم يقدم حلاً لمسألة الصراع بين الذات والآخر، رغم طرحه لمسألة الحرية التي لا تتحقق إلا ضمن ومع الآخر . ورغم قوله بالوجود اللامشروع الذي يعتبر وليد اندماج الذات بالآخر ( الناس ، الحشد ) وهو ماسماه بالسقوط ، ودعوته إلى تجاوز هذا الوجود لتحقيق الوجود الحقيقي إلا أن فلسفة هيدجر فيها بعض الشوائب المترسبة حول الوجود العام والتي تعد ملامح عن نزعتة الشمولية ( الكلية )

<sup>1</sup> - مهيبيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - منشورات الإختلاف . المركز الثقافي العربي - ط 01 - 2005 - ص 207 .

هذا التآرجح بين النزعة الذاتية الإنعزالية والنزعة الكلية ( الوجود الفردي من خلال الوجود العام ) هو الذي جعل البعض يحكم على الفكر الهيدجري بالتناقض<sup>1</sup> وجعل هيدجر يدمجها في وحدة جوهرها مشكلة الوجود الإنساني وهاجسها ( الآنية ) التي لا تعرف الفتور في رحلة البحث عن حقيقة وجودها.

## ب/- سارتر والعلاقات الملموسة مع الآخر

" ... إن الآخر قد حدد لي مستقبلي ، فقد عرفني وحددني مستقبلا بأني فرنسي ، برجوازي ، أو يهودي ... ، كما أنه حدد لي مرتبتي .."<sup>2</sup>

"... الإنسان مسؤول عن وجوده مع الآخرين ، إن شاء جعله وجودا أصيلا وإن شاء جعله سقوطا محققا في " الهم " بين الناس .."<sup>3</sup>

مع سارتر (1905-1980)\* تتضح معالم نموذج آخر حاول تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الوجود الإنساني،إنها فينومينولوجيا تنطبع بمسلمات هيكلية تظهر من خلال الخروج عن

---

<sup>1</sup> - فال جون - من تاريخ الوجودية : مجموعة نصوص مختارة من التراث الوجودي - ترجمة فؤاد كامل - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1987 - ص ص 18/17

<sup>2</sup> - Sartre .J.P- cahiers pour une grande moral – ED : Gallimard , paris 1983 . p 63

<sup>3</sup> - Sartre .J.P - L'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique – Gallimard . paris -1984 . p 302.

\* - - سارتر جان بول فيلسوف وأديب فرنسي وجودي له عدة أعمال أدبية وفلسفية منها : الوجود والعدم ، دروب الحرية ، الوجودية إنسانية ، موتى بلا قبور .... .

المعالم المسرلية للفينومينولوجيا للإفتتاح على أفقها الهيجلي ، حيث يتطلب العثور على مفهوم الوجود لذاته ( الوجود الإنساني ) تخلص الفينومينولوجيا من سيطرة النزعة المثالية للأنا أفكر<sup>1</sup> .

لقد سعى سارتر إلى تجسيد علم الوجود الذي تعتبر الفينومينولوجيا أساسه . ورغم أن الملامح العامة لفلسفة سارتر توحى بالجنوح لفكرة القصدية المسرلية التي تحتضن ثنائية ( الذات / الموضوع ) في حين نجد لها محل انتقادات سارتر كغيره من الوجوديين كونها ذات نزوع ظاهر نحو الفكر ( الماهية ) على حساب الواقع ( الموضوعات الخارجية ) وذلك ما اعتبره سارتر اهتمام بفعل الذات بما هي المدرك الحقيقي للظواهر وهذا ما يجعلها نزعة تصورية كونها تحمل الموضوعات الخارجية<sup>2</sup> إلا أن الإرث الديكارتي ممثلا في الكوجيتو يبقى حاضرا بإعتباره يهتم دوما بما هو عملي واقعي وهذا ما جعله أقرب من الوجودية ومن المعيش . إلا أنه يختلف عن هسرل الذي رأى أن الإنسان هو كاشف الأشياء حيث غياب الإنسان عن مظهر من المظاهر يجعل هذا الأخير مجهولا<sup>3</sup> ، رغم أنه يبقى موجودا . أي أنه لن يبلغ الجنون بأحد أن يعتقد أن المنظر سيؤول إلى العدم بل نحن الذين سنؤول إلى العدم . حيث تظل - تبقى - الحالة قابعة في سباتها إلى أن يأتي وعي آخر يوقظها ، وهكذا ينضاف إلى يقيننا بكوننا كاشفين يقينا آخر يتمثل في كوننا غير أساسيين أو غير ضروريين ، بالنسبة إلى الشيء الذي نكشف عنه<sup>4</sup> .

يقسم سارتر الوجود إلى :

أ - الوجود غير الواعي : نطاقه وجود الظواهر والأشياء .

ب - الوجود الواعي : ويتناقض مع النوع السابقة ويتميز بالشعور أو الوعي في ذاته . وهو الإنسان والذات الإنسانية ويعني كذلك بالذاتية<sup>5\*</sup> .

ج - الوجود مع الآخرين ( الوجود للغير ) : وهو الأنا في المنظور الاجتماعي وفيه تطرح مسألة الذات كونها موضوعا خارجا بالنسبة للآخرين يكتسي الوجود الفردي ( الذات ) عند سارتر أهمية كبيرة تصل الى درجة التقديس ، على حساب الوجود الجماعي . وذلك ما يبرره الازدراء والنقمة اللتين نستشفهما من صرخته : الآخر هو الجحيم ، حيث يرى سارتر أن الآخر يشكل دوما عائقا أمام الذات التي تطمح إلى تحقيق وجودها المستقل المتناهي الذي هو مشروع كل ذات إنسانية والمتمثل في أن تصبح الذات إلها .

<sup>1</sup> - الذات الإنسانية لا توجد - حسب هسرل - في الأنا أفكر أو في الذات الترنسندنتالية معناها المسرلي أو الكانطي بل توجد في الأنا موجود الذي يمثل عند سارتر إعادة صياغة جديدة لمفهوم الدازين الهيدجري ، ولمفهوم الذات المتحققة بالفعل عند هيجل .

<sup>2</sup> - الشاروني حبيب - فلسفة جون بول سارتر - منشأة دار المعارف المصرية - مصر - د.ت ص 105 .

<sup>3</sup> - Sartre J. P - Qu'est-ce que la littérature- Collection Idea- Gallimard 1948 P.49.

<sup>4</sup> - شرقي عبد الكريم - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم . منشورات الإختلاف ، ط1 2007 ، ص129 .

<sup>5\*</sup> - يقترب هذا المفهوم من الدازين الهيدجري - الموجود -

وكونه طموح عام وكلي ، تطمح إليه كل الذوات ( التي تمثل الآخر ) فهو مشروع مستحيل التحقيق<sup>1</sup> إلا أن سارتر يعود ليتنازل عن هذا المطلب إلى مطلب الكمال والسمو ( فالذات الآن تسعى إلى درجة الكمال التي تقترب من خلالها من درجة الإله<sup>2</sup> \*\* .

## 1/- من وجود الآخر الى اشكالية العلاقة بين الذات والآخر :

يبنى سارتر تصوره للمسألة بالتأكيد على وجود الذات الفردية مع الاعتراف بوجود الآخر ، فوجود الآخر يكتسي طابع البدهاهة<sup>3</sup> . وبهذا يتخذ سارتر موقفا وسطا بين النظرة الكلية ( التي لاتعترف بالذات ) ، والنظرة الواحدية ( الذاتية ) التي تقدر الذات فكلاهما حسبه لم يقف على جوهر العلاقة مكثفيا بالتعصب الفكري لطرف على حساب الآخر .

في حين أن الذات والآخر بينهما رابطة موضوعية خارجية جوهرها عقلي صرف .

وقد اختلف سارتر عن الطرح السائد في القرن التاسع عشر، حيث يعتبر علاقة الذات بالآخر علاقة وجودية ( علاقة موجودة لوجود )<sup>4\*</sup> وداخلية . إلا أن هذا الآخر في حقيقته هو ذات أخرى غير ذاتي يتميز بصفات خاصة أهمها الاستقلالية<sup>5</sup> ، فالسجال حول وجود الآخر من عدمه محسوم ، لذلك يجب - حسب سارتر - إعادة النظر في الطابع الإشكالي للمسألة والاقتراب من المشكلة الحقيقية التي هي علاقة الذات بالآخر ، فهذا الأخير موجود بالبدهاهة ووجوده يكون (مع) الذات . ضمن علاقة معينة هي تمثل الموقف الإشكالي الذي يطرح تحديات يجب تناولها<sup>6</sup>

## 2 - الذات و الآخر :

إن كل ذات تعرف ذاتها وتميزها عن باقي الموجودات ( العالم والأشياء حيث بواسطة الإحساس والفهم وعمليات عقلية . تدرك الذات ذاتها . وبما أننا نسلم بوجود الآخر فإنه شرط ضروري لمعرفة الذات حيث يعتبر الآخر طرفا فعلا يمثل دور الوسيط في معرفة الذات . يشير سارتر من خلال مسرحية الخجل إلى أن الذات تحجل من ذاتها وكأنها أمام الآخر الذي يدفع الذات إلى الوقوف على مكامن الوهن حيث يعتبر مرآة مزدوجة تحيل إلى معرفة الذات في منظار ذاتها<sup>7</sup> . وهي نظرة تفند الطرح

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص 132 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص 132

\*\* - يقترب هنا من نبشته في فكرة الإنسان الأعلى

<sup>3</sup> - سارتر جان بول - الوجود العدم - ترجمة: عبد الرحمان بدوي دار الآداب ، بيروت - ط1 - 1966 - ص424.

<sup>4\*</sup> ونقصد به الطرح الذي مثله كل من هيجل ، هسرل ، هيدجر .

<sup>5</sup> قد اختلف في هذه النقطة عن هيدجر الذي رأى أنه أداة .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه - ص425.

<sup>7</sup> - كامل فؤاد - الغير في فلسفة سارتر - دار المعارف - مصر - ص ص 20/19 .

القائل بعزلة الذات وتؤكد وجود علاقة الاتصال بين الذات والآخر . فالعلاقة بين الذات والآخر هي علاقة بين الذات وذوات أخرى باعتبار أن كل ذات غير ذاتي هي الآخر. وهذا ما يجتم وجود صراع ضمن هذه العلاقة حيث يسعى كل طرف إلى موضعة الآخر أي ( تحويله إلى موضوع له ) .

ومادام كل طرف يمثل مشروع موضوع للطرف الآخر فوجود ذاتين معا يندرج ضمن وضعية ثالثة مرفوعة ، فالتقاطع بين الذات والآخر يجعل الذات تدرك أن الآخر يسعى إلى تضيق الخناق وسلب الحرية من الذات وهذا يمثل هاجسا بالنسبة للذات حيث تشعر من خلاله بذاتها ، " فالإنسان يعرف ذاته عن طريق الآخرين ومن جهة أخرى"<sup>1</sup> ، كما يعتبر كل ما هو مغاير للذات موضوعا بالنسبة للذات ونقصد بهذا العالم بمكوناته والآخرين ، وهنا يحدد سارتر طبيعة الآخر بالنسبة للذات التي لاتراه ذاتا أخرى بل تراه موضوعا فحقيقة العلاقة هي ذات بموضوع .

ويرتقي سارتر إلى المستوى السيكلوجي حيث يبين الدور المزدوج للشعور : " فشعوري بذاتي يستلزم شعوري بالآخر " . فالذات في سيرتها الطويلة نحو الإرتقاء وبلوغ الوجود الباطني لابد أن تمر بمرحلة هامة هي الوجود من أجل الآخر الذي يعد حلقة هامة . بين ذاتين مورفولوجيا وجسمانيا حيث إعتقادي بأن وجودي الجسدي موجود ومعروف لدى الآخرين ، فالوجود هو وجود من أجل الآخرين وليس وجودا مع الآخرين<sup>2</sup> ، ويعتبر الجسد معيارا هاما في إدراك الذات وكذا الآخرين<sup>3</sup>

### 3/ النظرية كمعيار لإدراك الآخر :

تعتبر النظرية معيارا ذاتيا حيث لكل ذات نظرتها الخاصة التي تشكل لها عالما خاصا . فكل طرف ينظر إلى العالم معتبرا الأشياء الموجودة فيه خاصة به لكن سرعان ما تتحول هذه الفكرة إلى وهم بوجود الآخر، الذي يأخذ منا هذه الأشياء التي كنا في غمرة من وجودنا نعتقد أنها لنا رغم أنها تبقى كما هي<sup>4</sup> ، فنظرة الآخر مزدوجة على مرحلتين تأخذ منا الموضوعات التي كنا نسلم أنها بحوزتنا في المرحلة الأولى ثم تسعى إلى تقييد حرياتنا ، وطمس معالم وجودنا في المرحلة الثانية .

وبهذا يحيلني إلى موضوع له ، ويقدم لنا سارتر مثلا حيث يقول حين أنظر من ثقب الباب أشعر فجأة أن نظرة الآخر تسلبني حريتي . حيث على المستوى الفيزيائي أتجمد في مكاني وأرتبك وقد لا أحسن

<sup>1</sup> - سارتر الوجود والعدم - تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق . ص 426

<sup>2</sup> - وهنا يختلف عن هيدجر

<sup>3</sup> - سارتر الوجود والعدم - تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق ص 428

<sup>4</sup> - سارتر الوجود والعدم - تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق ص ص 430-431



التصرف ، فنظرة الآخر حددت حريتي في هذا الوضع ، فقد أصبحت عاجزا عن التصرف وهذا يعني موتي الذي هو انتصار لنظرة الآخر وحرية الآخر على حساب حريتي<sup>1</sup> ، فالآخر بالنسبة لي هو المحيم لأنه يحولني إلى موضوع له فهو يسلبني موضوعاتي ثم ينتقل ليسلبي حريتي مثلما أن نظرتي إليه تسلبه وجوده وكأما الأمر نزاع بين لصين حول غنيمة موجودة بينهما .

فالفرد يعيش حالة الاغتراب المزدوجة عن الذات عن العالم وهذا بسبب الانحلال السيكولوجي الذي يعيشه عندما تلتقي ذاتي مع الآخر أشعر بالخلج . لأن الآخر يعريني ويكشف وجودي ، إنني أخجل من نفسي كما أظهر للآخر<sup>2</sup> وحتى الوجود لذاته يستلزم وجودا من أجل الآخر .

لأن أفعالي مزدوجة التقييم : **تقييمي الخاص** الذي أعتقد من خلاله باستقلالية ذاتي وحرية المطلقة ، **وتقييم الآخر** الذي يرى وجودي ملكا له ، إني كما يراني الآخر وبالتالي فإنني لا أستطيع أن أحافظ على وجودي وأقارنه بوجود الآخر<sup>3</sup> حيث لا يتم اكتشاف الذات إلا كخجل الذي هو خجل من الذات أمام الآخرين فأنا هنا موجود من أجل الآخر<sup>4</sup> .

".. إن بروز الآخر في المجال الإدراكي للذات يشكل ممارسة لعنف دائم على عالم الذات حيث يتسبب لها في نزيف أنطولوجي تفقد من خلالها الذات عاملها الخاص .."<sup>5</sup>

إني إذن موضوع لنظرة الآخر التي تستهدفي وتحيلني إلى مستبعد وفي هذه الحالة يجب أن أخرج من هذا الموقف من الدفاع إلى الهجوم حيث أوجه نظراتي إلى الآخر فأحيله إلى موضوع .

كيف تستعيد الذات حريتها ووجودها ؟

#### 4/- إحالة الآخر إلى موضوع :

تحاول الذات استعادة مركزيتها وحريتها باعتبار هذا الآخر يتهدد وجودها بواسطة النظرة . يجب أن تتحول الذات إلى إستراتيجية الهجوم . حيث يجب أن نحيل هذا الآخر إلى موضوع لها . وتبدأ رحلة استعادة الذاتية والتمكين للحرية المسلوبة ، بداية من الانفصال عنه بواسطة الوعي الذي يزيل الوهم ويميز الذات . ومن مرحلة الوعي إلى مرحلة الهجوم بواسطة النظرة ، حيث ينصب تركيزي كله على الآخر الذي يتحول إلى موضوع لذاتي وهذا ما يخلق الصراع بين الذات والآخر .

1 - الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر . مكتبة مدبولي ط1/2004 ص150.

2 - الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر . مكتبة مدبولي ط1/2004 ص150.

3 - المرجع السابق . ص150.

4 - سارتر : الوجود والعدم تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق - ص438.

<sup>5</sup> Sartre .J.P L'être et le néant – op.cit - p 302

لأن هذا الأخير يرفض الانصياع ويقاوم عن طريق النظرة فهو لا يستسيغ فكره موضعه ، إن الصراع هنا صراع بين ذاتين ترفض كل منهما التنازل على استقلاليتها وحريتها . وباعتبار الذات لم تنجح في هذه المحاولة فلا بد من تغيير الأسلوب .

## 15 - (الحب واللغة) جسر للتقرب من الآخر :

يدرك الإنسان أن الآخر هو ذات واعية تتقاسم معي هذا الإطار الوجودي ، وللاخر أهداف ومقاصد في هذا الوجود ، تتقاطع المصالح في هذا الوجود الإنساني بين الذوات وتتضارب المصالح . إلا أن الجو العام يتسم بالصراع لكن رغم ذلك تبقى حتمية التواجد مع هؤلاء ضرورية ، وهو ما يحول هذا الوجود إلى جحيم . خطيئتي هي مجيئي إلى وجود يشغله آخر مثلي<sup>1</sup> ، وللخروج من هذا الصراع وتغيير طبيعة العلاقة تحاول الذات التقرب من الآخر الواعي ( إنه ذات واعية ) ، والحب هو الطريق الملائم . حيث يجب أن تسعى الذات لتغيير نظرة الآخر إلى الإيجابية . وجعل الآخر يرغب في ذاتي . فالحب هو محاولة لتبرير هذه العلاقة . وهو محاولة اندماج بين ذاتين<sup>2</sup> إلا أن كل ذات ترى في محبوبها موضوعا .

ومنبع هذه العلاقة هي المحاولات الأولى عن طريق النظرة حيث يسعى كل طرف إلى موضعة الآخر وإستعباده ( فطبيعة العلاقة تتسم بالتبادل والتحرك )<sup>3</sup> فإذا كانت نظرة الآخر تحيليني إلى الاغتراب عن ذاتي فإن وجودي الفردي يظل مشروعا لاستعادة ذاتي التي تعتبر بدورها عملية استيعاب الآخر . عبر الحب الذي يبدأ بالإعجاب ، والإغراء وهذا لا يعني تقييد الآخر أو نفي الحرية عنه بل أن تجعله فاعلا حرا ويحدث التبادل إذا قدمت الذات نفسها للآخر كموضوع مرغوب فيه ، حيث يقوم الآخر بالفعل نفسه وهنا نستطيع امتلاك الآخر بجعله موضوعا وهنا يحدث تأسيس مشترك للذات فكل منا يشعر بأهمية الآخر بالنسبة إليه ويشعر بحريته ووجوده ، وهناك فعالية أخرى لجذب الآخر وهي اللغة التي تحتوي آليات الإطراء والإغراء المتضمنة في الكلمات ، حيث تقدم الذات نفسها للآخر كموضوع مرغوب فيه ، وهنا يحدث التبادل ، حيث تسعى كل ذات أن تجعل نفسها موضوعا للمحب الآخر وهكذا .<sup>4</sup> ويهدف الموجود لأجل -ذاته الى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية ، حيث يمتلكه كموضوع ، ومن حيث هو حرية في الوقت نفسه ، وقد تطرق سارتر إلى جوهر العلاقة التي هي محاولة تملك الآخر من خلال تحليله لحقيقة الحياة الجنسية ، فالذات لا تشتهي جسد الآخر ، ولا تشتهي لذتها

1 - الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر . مكتبة مدبولي ط 2004/1 ص 153

2 - الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر . مكتبة مدبولي ط 2004/1 ص 153

3 - المرجع نفسه ص ص 153/154 .

4 - الشاروني حبيب - فلسفة سارتر - منشأة المعارف - الاسكندرية - دت - ص ص 180/181 .

الذاتية ، بل تشتهي الآخر ذاته . فالتوحد مع الآخر من خلال الجسد ، وهذا بواسطة مداعبات الحب ، هو أداة فعالة لامتلاك هذا الآخر . لكن هل تنجح هذه المحاولة ؟، بل تقول إلى الفشل مثل سابقتها  
1 .

## 6/ - تعذيب الذات ( المازوشية ) :

تجرح الذات إلى طريقة أخرى بعدما فشلت طريقة الحب حيث تعتمد إلى تعذيب ذاتها أمام الآخر ، حيث من جهة تلتفت انتباه الآخر الذي يتدخل ليفرض عليها عدم القيام بذلك ، ويكون التدخل سلطويا قهريا (إستعبادا) فالذات تتلذذ بعبودية الآخر ، فهي تلجأ إلى حرية الآخر لتجعل منه موضوعا أو وجودا في ذاته .

فاستعادة الذات عملية تمر بمحطات : بداية من الانفصال عن الآخر عبر الوعي ، ثم اعتبار هذا الآخر كموضوع ، ثم التقرب منه عن طريق الحب ، فجعل الذات موضوعا للآخر ، وعندما تفشل تتحول إلى تعذيب الذات ، ومنها إلى الحياة الجنسية في محاولة للتوحد مع الآخر وامتلاك جسده ، ثم تنتقل إلى تعذيب جسد الآخر لمحاولة امتلاكه .

كلها محطات تتسم بالصراع بين حريتين حرية الذات وحرية الآخر ، لذلك فمن الطبيعي أن تفشل كل المحاولات السابقة ، لتصل إلى :

الكرهية : هي أقصى مرحلة في العلاقة بين الذات والآخر ، حيث تشعر الذات بالضرورة الملحة في التخلص من الآخر أو تعذيب جسده لمحاولة إمتلاكه . لكن هذه الطريقة يعيدها إلى البداية وكرهية الآخر تؤجج الصراع ، وتؤدي إلى الفشل فما العمل ؟ وما السبيل للخلاص من الآخرين (الجحيم) ؟.

## 7/ - الآخرين كطرف ثالث بالنسبة للأنا والآخر : ( الآخرين والأنا والآخر) :

يستمر الصراع بين الأنا والآخر فالتعايش مع الآخر حالة ثالثة مرفوعة . إلا أن علاقة الذات لاتقف عند حدود الآخر بل أتواجد أنا (كذات) والآخر مع الآخرين أو الجمهور، هذا الأخير الذي يسعى إلى جعلني موضوعا له هذا الهاجس يعيشه الآخر أيضا، فهو كذلك مهدد من طرف الجمهور (الجماعة) . فالجماعة تسعى إلى احتواءنا (أنا-و-الآخر) من خلال عدة أوجه أهمها تدخل هذه الجماعة للتسوية بيني وبين الآخر<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> المرجع نفسه - ص 181

<sup>2</sup> - سارتر الوجود والعدم - تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق ص 667.

هذا التدخل الذي يسعى إلى إقصاء الحب والمحجوب من خلال القضاء على حريتهما . إنه واقع يحتم إتحاد الذات مع الآخر ، لاستشراف كيفية مواجهة الطرف الثالث الذي يرى في كلاهما موضوعا له في حين يتنازل كل منهما عن أنه ليتكتل في - نحن - فالوجود هنا منقسم إلى وجود للغير ووجود مع الغير ولكن ألا يشكل هذا التكتل ذوبانا للذات وتلاشيا لمعلمها ؟  
هل هو كفيل بإتقاء الصراع بين الذات والآخر ؟  
هل تخرج الذات من الصراع منتصرة دون تنازلات ؟  
ألا يعني هذا دخول بوابة الفيضية ؟

ينتج عن هذه العملية ظهور الأقوى ممثلا في شخصية القائد الفصيح الذي ييسط مشروعه على الجميع وبالتالي تكيف الذات مبادئها لتتوافق مع الرؤية الجمعية التي تكون لها صور أخرى كالوطنية ، الإنسانية ، الشمولية ، الإثنية ..... الخ هذه المرحلة التي يسميها سارتر ب : الإستبدال والتي يرى أنها المرحلة التي نتنازل فيها عن جوهر فرديتنا<sup>1</sup>.

## 8/- صور الوجود الإجتماعي :

أ- / التجمهر - التجمع : مجموعة أفراد يتجمعون لقرارات ظرفية حيث لاتوحدهم أية قواعد من سماته ( العزلة ، الآخرية ، التبادلية ) .

ب- / الجماعة : أفراد تجمعهم رؤى مشتركة وأهداف مشتركة ( حزب سياسي ) جمعية معينة ، عقيدة معينة ، حالة اجتماعية من سماتها ( التواضع والتعهد ) باحترام المبادئ والأسس والانتماء وهو ما يخلق بنية متكاملة للجماعة .

والعنف الذي يكون سبيلا للتوحد وتشكل الدولة ، حيث الحاكم هو شخص مخول بممارسة العنف الشرعي<sup>2</sup> والعنف من النظرة الجدلية هو أخوة يمكن أن توحد الأفراد ، وتضمن استمرار وجودهم الاجتماعي ، وهنا سمة أخرى تتمثل في الرعب فالآخر يمثل الرعب بالنسبة لي بسبب العنف الذي يمارسه ضدي تحت شعار جمعية : ( الحرية ..... إلخ ) فالآخر يسلبني حريتي بالعنف فهو يرعبني . من جهة أخرى نجد هذا الرعب الذي يعتبر جزءا للحالات الشاذة المفارقة للجماعة .

نجد أن سارتر يفند أطروحة الحرية الجمعية والعنف المترتب عنهما وإستقراء الواقع التاريخي والسياسي يبين حقيقة الوصف السارترى لحالة الجماعة التي كان أفرادها يخضعون للاضطهاد والقمع .

<sup>1</sup> - سارتر الوجود والعدم - تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق - صص 674-675.

<sup>2</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مرجع سابق - صص 163.

## 17 - كيفية التجاوز :

باعتبار ظهور الجماعة لم يغير شيئاً حيث كرس مظاهر القهر والاضطهاد صراع الفرد لازال مستمرا مع الآخر فما السبيل للتجاوز ؟  
يكون ذلك بالعصيان ( التمرد ) على الآخر والتوجه نحو الحرية بوعي حقيقة الآخر ودوره السلبي ، حيث تكتشف الذات عدم قدرة الآخر - في الحقيقة - على تكبيل الحريات . وتبحر في هذا الوجود ساعية لاستعادة ذاتها الحقيقية التي تعاني الإغتراب وسط (العالم والآخرين) ، فسعي الذات نحو التحرر مبني على إيمانها بمسؤولية هذه الحرية فالذات مسؤولة عن ذاتها وعن الآخرين لأنها ذات فاعلة ومتميزة ، لكن هنا يعود سارتر ليؤكد على ضرورة الإهتمام بحرية الآخر التي يلح على إعطائها نفس القدر من الاهتمام مثل حرية الذات تماما .

فالحرية هي سلب لوضع قائم وهي العدم الذي يقع في ماهية الإنسان والذي يلزم الواقع الإنساني في أن يصنع نفسه من أجل أنه يوجد ويقصد بالسلب هنا عكس القبول والإيجاب ، فالحرية نسيج الوجود الإنساني<sup>1</sup> حيث لا يمكن الفصل بينهما ولا بين الوجود الإنساني إلا في العدم من جهة أخرى . فهي شرط لظهور العدم كما يعتبر الاختيار سبيل لتحقيق الوجود الإنساني ويكون باختيار الماهية بحرية . فأنت تختار ماهيتك ، تصنع نفسك<sup>2</sup> .

فجوهر الوجود الحقيقي يكمن في النقمة وعصيان الماضي برواسبه والسعي قدما لتجسيد معالم الذات . حيث يكون المنهج مبني على الاختيار الهادف المشبع بقناعة شخصية مستقلة عن شوائب الشيئية والآخرين<sup>3</sup> .

إن تشكيل الذات قوامه التجاوز المستمر للماضي وأفعاله ، إنه الحرية الخالصة الموسومة بالفعل والمغامرة القائمة على القرارات الذاتية المنتجة للقيم الإبداعية . فالذات الإنسانية الحقيقية هي التي تجسد وجودها وماهيتها بالتمرد على النمطية والرتابة السلوكية ذات الطابع الجمعي ( الفيزي ) هي التي تتجاوز قيود الإرث الإجتماعي الذي يشكل عائقا . إن التجاوز هو فعل مستمر قائم على الانفصال بمبدؤه السلب الذي يؤسس قيمة الإنسان حيث ينفي النوع المستهجن من الوجود فالآنية هي عدم لذاتها<sup>1</sup> ، و الإنسان يلاحق دوما وجوده الكامل فهو يشعر بحاجته لذلك يسعى إلى تحقيقه بشكل مستمر .

1 - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - ص166 .

2 - هي فكرة يشترك في القول بها معظم الوجوديين والفردانيين ، حيث يقولون بمسؤولية الانسان عن ممارسة افعاله المتعددة بعد الاختيار .

3 - سارتر الوجود والعدم تر : عبد الرحمان بدوي - مرجع سابق - ص69 .

فلسفة سارتر ذاتية واقعية ، تعترف بالذات الإنسانية التي تطمح إلى تحقيق كمالها ، فلسفة رافضة لكل ما هو موضوعي من شأنه تجريد الإنسان من وجوده الحقيقي - عواطفه ، مشاعره ، حريته - ، إنها وجودية تتفق مع نيتشه وهيدجر في تأكيد الذاتية المتجسدة الفاعلة ، والوعي بشيء ما حيث يرفض الوعي التأملي ، إنها وجودية تنطلق من الكوجيتو الديكارتي ، لكنها لا تبقى في حدود الأنا أفكر بل ترتقي إلى الأنا موجود ، وفيها رفض للذات المنعزلة واعتراف بوجود الآخر وتأكيد على الذات من خلال الآخر .

يرفض سارتر القيم المطلقة ، والأفكار القبلية والمعايير الثابتة ، فالقيم من إبداع الفرد وهي نسبية متغيرة ، والحقيقة ليست مستقلة عن الذات ، فلسفة سارتر فيها تمجيد للحرية ، والإبداع والالتزام والتغير القيمي ، فعالم الذاتية يتنافى مع كل الحتميات ويرفض الجمود .  
علاقة الذات بالآخر تقوم على الحرية ، فكلما كانت العلاقة وثيقة ، كلما كانت الحرية الفردية سلبية ، وكلما تزايد مقدار حرية الفرد كلما فقد الآخر .

إنها نتيجة تزعزع النسق الفكري لفلسفة سارتر ، كونها تقوم على مفهوم القصدية الهوسرلي ، فكل شعور هو شعور بشيء ما ، والفرد لا يعي ذاته إلا من خلال الشعور بالآخر وبالأشياء ، وهنا تكمن المفارقة : كيف لا نفقد الآخر دون فقدان الحرية . إن الآخر عند سارتر يعني الجحيم فهو مناف لوجودي وناف له -العدم - ، ووعيي بالآخر معناه إدخال العدم إلى داخلي ، وعدم وجود الوعي معناه عدم وجود الآخر ، فالعلاقة بين الوعي والآخر علاقة جدلية .

يبقى الصراع هو السمة الغالبة بين الذات والآخر حتى الموت ، إدراك الذات من خلال الآخر ، وتحولي إلى موضوع له ، وضياح حريتي ، فتمرد علي ، وتمرده علي ، ثم محاولات التقرب عبر الحب واللغة ، ثم تعذيب الذات أمام الآخر وعندما تبوء محاولاتي بالفشل انتقل إلى أقصى مرحلة حتمية وهي كراهية الآخر ، ومحاوله القضاء عليه فهذا شرط ضروري لبناء وجودي .

وفي خضم هذا الجو المشحون يظهر طرف ثالث هو: الهم ، الآخرين ، حيث أفكر في الاتحاد مع الآخر كي نكون : نحن ، وهذا لمواجهة الخطر المشترك ممثلا في الجماعة .

ويبقى الفرد في صراع مع الآخر ، فيمارس حريته بالتمرد ومحاولات استعادة الذات الضائعة ، في العالم ومع الآخرين ، فهو يعيش في قلق وتوتر ، لكنه حر حرية مسؤولة ، عن نفسه وعن الآخرين وعن العالم لأن في الحرية إبداع وتميز وتحقيق للذات ، فحريتي لا تلغي حرية الآخرين ، وجوهر الوجود

الإنساني انه ذاتي فردي بشكل مطلق ، لكنه لا يمكن ان يكون دون علاقات ، فكل علاقة هي تراجيديا لاغتراب جديد .

وما يمكن ملاحظته في التوجه السارتري هو المسحة الفردية الذاتية للإنسان رغم الاهتمام والتأثر بالوجوديين الاجتماعيين والتاريخيين من خلال التأثير بالماركسية والهيكلية ، إنها فلسفة حلل من خلالها علاقة الذات بالآخر ، حيث ربط هذه العلاقة بحرية الإنسان التي تتحدد سلبيتها وفقا لدرجة اتصال الذات بالآخر ، إن الفينومينولوجيا السارترية - ورغم مسلماتها الهيكلية - إلا أنه رفض من خلالها النزعة المثالية في فينومينولوجيا هسرل كونها قائمة على الوعي لان الباحث الفينومينولوجي الذي ينعكس على وعيه لا يمكنه معرفة ما يجري خارج هذا الوعي من حقيقة الوجود ، هذه الحقيقة التي فهمها سارتر انطلاقا من انطولوجيا هيدجر ، معترضا بطريق غير مباشر على ديكرت الذي استخلص الوجود من الفكر ، كما بحث سارتر عن الأنا موجود في الذاتية الترنسندنتالية الكانطية التي وجدها تفتقر الى الانا فهي ذاتية متعالية متجاوزة لكل الذوات الفردية ، كون المجال الترنسندنتالي غير شخصي ربما جاء حكم سارتر نتيجة لعدم اهتمامه بالتأويل الهيكلية للذاتية الترنسندنتالية .

ليستمر سارتر في البحث عن الأنا موجود في مستويات أخرى منها : الوعي الداخلى في عمليات المعرفة والفعل المختلفة مثل الإدراك الحسي المندرج ضمن الأفعال التلقائية للوعي أي الوعي غير المتأمل ، وكذا في الوعي الذاتي أو الوعي المتأمل بلغة هسرل باعتبار التفكير في الأفعال السابقة للوعي هو الموصل إلى فكرة الأنا أفكر ، إن انتقادات سارتر تنطبق على ما جاء به كانط وهسرل لكنها لا تنطبق على هيجل لأنه توصل إلى أن الأنا لا يوجد لا يظهر مباشرة في فعل التأمل ، حيث يكون ظهوره الواضح من خلال تفاعله مع أنا آخر ، لينتقل بعدها سارتر إلى المشروع الوجودي أو تحقيق الذات لوجودها الحقيقي وذلك ما يظهر من خلال كتابه الوجود والعدم حيث يميز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ليصل من خلال تحليله للوجود لذاته إلى أن الذات هي الأساس الوحيد لوجودها ، ويصل سارتر إلى صياغة جديدة لجدلية السيد والعبد ، متجنباً بمهارة استخدام مفاهيم الوجود المستقل والوجود المعتمد /أي مصطلحات السيد والعبد الهيكلية ، وهذا كي لا تكون محاولته تحصيلا هيجليا .

الآخر موجود عند سارتر وجودا واقعا يحيل الذات إلى الشعور بالخطيئة الاصلية ، لتأخذ العلاقة بين الذات والآخر شكل الصراع المزدوج : إنكار / إستيعاب ، مع إمكانية حدوث توجه ثالث هو السعي نحو التدمير ، وما هو ملاحظ في فينومينولوجيا سارتر هو صياغتها الجديدة لجدلية السيد والعبد ، حيث يعتبر التحول المفاهيمي (سيادة ، عبودية / حب ، مازوشية ) مؤشر لتغير في المنهج الذي تحول فيه

التحليل الفينومينولوجي الى تحليل سيكولوجي ، وهذا ما يتضح من خلال - الوجود والعدم - الذي لا يقدم فينومينولوجيا أنطولوجية بقدر ما تظهر معه معالم إرادة تحويل الفينومينولوجيا الى سيكوفينومينولوجيا (علم نفس فينومينولوجي) ، في حين كان التمييز بينهما الشغل الشاغل بالنسبة لهسرل وهيجل .

### ج/- إيمانويل ليفيناس وإيتيكا الغيرية :

" ... أن نتحدث مع الآخر هو أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا  
فالآخر ليس معروفا فقط بل وأيضا مرحبا به، ليس فقط مسمى  
بل وأيضا مدعو من طرفنا ، أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي  
بل وأيضا في كل ما هو بالنسبة إليه..."<sup>1</sup>  
- إيمانويل ليفيناس

### 1/- المنطلقات الجوهرية لفلسفة الآخر عند ليفيناس (1906-1995):<sup>2</sup>

تشكل الفكر الليفيناسي من مزيج من الشخصيات والأفكار والتعاليم الدينية ، وحيث يمتد عنصر العلاقة مع الآخر إلى جدلية السيد والعبد الهيكلية وبالتحديد إلى فكرة الصراع بين الوعي والوعي الآخر لإفتكاك الإعتراف ، فقد شكل نقد هيجل الأرضية بنيت عليها فكرة الشمولية التي رمز لها هيجل ونظّر لها ليفيناس ، معتمدا على بعض الدراسات الناقدة للفكر الهيكلي<sup>3</sup> وهي نقطة الإنعطاف نحو العودة إلى الأصل الذي يرى فيه إنفتاحا نحو البحث عن المعقول .

كما نهل من الفينومينولوجيا المسرلية واهتم بتجسيدها<sup>4</sup> في (نظرية الحدس في فينومينولوجيا هسرل) وأعاد تقديمها مبتعدا عن مبدأ الربط النظري واهتم بأنطولوجيا هيدجر من خلال : ( من الوجود إلى الموجود سنة 1947 ) ، منتقدا فيه تقديم الوجود على الموجود ومؤكدا على فكرة الموجود على الوجود وفيها أدخل الأنطولوجيا إلى فرنسا.

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel – Difficile liberté – Essai sur le judaïsme – Albin Michel – 1997 – pp 19/20

<sup>2</sup> - فيلسوف فرنسي من جنسية ليتوانية وأصل يهودي صاحب " إيتيكا الغيرية " و كاتب العديد من التفاسير حول التوراة .سأهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا. درس الفلسفة بجامعة بواتياي سنة 1964 ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتر "1967" و أبحر إلى الستوربون عام 1973\* - له عدة مؤلفات ( الكلية واللاتاهي ، إنسانية الإنسان الآخر .. )

<sup>3</sup> - إعتمد على أفكار المفكر اليهودي (فراز روز نوبك) الواردة في كتابة هيجل والدولة . وهذه هي المرحلة التي تجاوز فيها الفلسفة الألمانية رجوعا إلى الفكر اليهودي

<sup>4</sup> - و يعتبر أول من أدخل الفينومينولوجيا إلى فرنسا سنة 1930.



يعتبر كل هسرل وهيدجر المنطلق الأساس للفكر الليفيناسي من خلال فكرة الوجود التي تأسست وفقها إيتيكا متعالية تعتبر إسهاما ميتافيزيقيا مفارقا، باقتراح المغايرة بدل المحايثة - عند هسرل - كون المغايرة شرط وجودي لكل تجربة وكل شعور لأن الوجود - ووجودي أولا - لا تظهر قيمته بشكل أوضح إلا ضمن الشعور بالتعالي - الوعي بالترنسندنتال - فالوجود هو حضور أمام الذات وفي العالم وتتحدد قيمة هذا الحضور بالتفكير فيه وتمتد هذا القيمة لتشمل وجود الآخرين .

لقد نهل ليفيناس في مصادر يهودية تلمودية شكلت مرجعا إلهاميا يحمل طابع التقديس للأخلاق النظرية. التي تظهر أبعادها الدينية في إدراك الآخر وللتعالي الديني التي تظهر من خلال "العمق الديني للتجربة التوراتية" التي تندرج ضمن تجربة المقدس (الله) \* .

كما تأثر ببعض السياسيين الذين واجهوا الحكم الشمولي (شيوعي / نازي) وحاولوا إيجاد علاقة جديدة مع المستقبل ، وقد انخرط هو نفسه في مشروع مناهضة النازية وذلك ما تجسد في مقاله (بعض الأفكار حول الفلسفة الهتلرية *Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* 1934) وفيه رفض مفهوم الحشد ومقاومة لتجاوزات النازية ومساسها بقيم الحرية والكرامة . هي نقطة البداية لبلورة فلسفة الآخر عند فيلسوف الغيرية متناولا الإنية وعلاقتها بالغيرية ، ومسألة تحديد الآخر في علاقته بالمطابق والأنا في تعالقه مع الوعي والإرادة .

فما مفهوم الآخر ؟ ومن الذي يحدده ؟ وما علاقته بالمطابق ؟ وكيف يكون المرء ذاتع ويصبح أنا ؟ وما موقع الوعي والإرادة في هذا ؟ وكيف يتجسد ذلك ؟ وما موقع الفعل ؟ وما طبيعة العلاقة بين الذات والآخر ؟ وما حقيقة الآخر ؟ وما الذي يجعله هاجسا بحيث يشكل مشكلا فلسفيا ؟ وكيف يمكن للذات أن تبني كيانها دون أن تخاف من الآخر؟ ولا أن تعرض حياته إلى الخطر ؟ كيف يجيب ليفيناس عن هذه التساؤلات ؟

## 2/- الأنا وميتافيزيقا اللانهائي :

يشهد الوجود فضاة الممارسات اللإنسانية النابعة عن الحقد على الآخر وذلك ما تعبر عنه النزعات العنصرية الإقصائية المتمركزة على ذاتها والتي عمدت إلى ممارسات استثنائية ( جسدية ومعنوية) لكل من خالف هذه النزعات ، هذه الأوضاع التي تستلزم ضرورة خروج الذات الإنسانية المتشظية من الوجود ونسقيته ، إنها الإنسانية التي يستهدفها ليفيناس من خلال مفاهيم الصداقة ، واحترام الآخر ، والاعتراف بحقوقه لأن هناك ما سماه ليفيناس ب : إنسانية الإنسان الآخر.

\* - حيث شكل التراث اليهودي المستنير دافعا للتفكير في عالم الحياة وخاصة ما تعلق منه بالتأويلات المتحررة للتوراة التي اهتمت بإعطاء الحياة الإنسانية معنى .

وقد عبر عن هذا في مقاله *L'évasion* 1934 ، لقد وقعت الإنسانية الغربية ضحية الميتافيزيقا الغربية التي همشت الذات وتجاهلت الفواصل المفهومية بين الطبيعة والفكر والتاريخ والبنية ، لذلك ينتقد ليفيناس المعرفة الموضوعية التي ارتسمت باندماجية مست الإنسانية وجرتها إلى ارتكاب الأخطاء التي من أهمها طبيعة العلاقة بين العين والغير ومسألة تبادلية العلاقة بين الله والوجود وتجاهل الفاصل اللامتناهي بين الرغبة والله الذي يسميه ليفيناس بالوجود المنفصل .

لقد كان اهتمام ليفيناس بالغيرية و الجسد والوجه ، تلك المسائل التي همشتها الميتافيزيقا ، ايمانا منه بأن الوجود جامع للكائنات والأشياء وماهياتها وما يجعلها هي هي ، وهنا يعود إلى تعريف الفلسفة بأنطولوجيا الكلية (نظرية الكلية) *Totalité* ، مقابل العلم الذي يشكل أثرالعقل *La trace de la Raison* في ارتباطه بالتقنية وتحليله في شكل معارف تتحكم في الطبيعة فالعقل يتسم بالشمولية *Totalitarisme* تسيير وفقها الذات البشرية في سلوكها لنيل حيز تحت الشمس ، فالمعرفة العقلية هي التي تتحكم في سلوك الذات البشرية وفي حرصنا على أن نفتك مكانا تحت الشمس ، وهذا ما يساهم في تكوين هوية الذات التي تصبح أنا لكنه يقود إلى الصراع وتعارض الرغبات ، إن ما يرومه ليفيناس هو هدم فكرة الوجود أساس الموجود وركائزها الانطولوجية واقتراح بديل ميتافيزيقي يتطلع إلى اللانهائي *L'infini* غير القابل للتشكل في قوالب: كلية ، لاهوتية ، تاريخية ، مختزلة .

### 3/- جسد الآخر كأساس للتفكير في الأنا :

الذات الإنسانية تعاني الوجود الزائف ، حيث تصطدم تطلعاتها بسياج التقاليد المجتمعية ، وهو ما يحتم خروجها من هذا الوضع ، ليس خارج العالم بل باقتحامها الوجود (وجودنا الآخر / آخر وجودنا *Autrement qu'être* ، ويرجع ليفيناس هنا إلى الفينومينولوجيا التي تظهر كيفية مرورنا إلى الوجود في حياة كل يوم ، هنا تظهر الحاجة إلى الانفصال *Séparation* الذي يعتبر حدث ميلاد حقيقي ينتج الذات وتعيش فيه لذلك فهي تدركه وتصبح فه الأنا مناظرة للآخر ، فالإنسان الخاضع مستسلم لمشاعر الكسل *Paresse* رافض البدء الذي يعتبر لحظة ولادة أصلية تتسم بالحرية وتعد تأسيسا لحياة جديدة تعني فيها الذات بذاتها وتتجنب الفراغ والفوضى والشعور بالا أمن *L'insécurité* لذلك يعيش الإنسان الخاضع حالة الوجود العام ( تجربة الوجود اللاشخصي ) الذي يتسم باللاوضوح والضبابية التامة بالنسبة للذات المهددة التي تعيش تجربة مأساوية ، وهنا تصبح الأنا وسط وعي مخترق تعجز من خلاله عن استكناه عمق الوجود الغامض نظرا للضجيج الصادر عن

الساحات العامة من جهة وصمت الفضاءات اللامتناهية هذا الوضع الذي يجعل لأنا عاجزة عن التمييز بين الأشياء والأشخاص .

يشكل الانفصال *Séparation* لحظة استعداد للقاء الآخر وهي أيضا لحظة الولادة التي تعبر عن منعطف تعيشه الذات من خلال معانقتها الوعي واستشرافها للوضوح ، حيث تضمحل حالة البؤس ويتم إدراك الآخر .

والاقتراب من السعادة التي تشكل فيها الغبطة وسيلة للحياة ، وهي لا تدرك بالعودة إلى الذات عندما يفهم المرء ما يحصل له بالإحساس بالهوية عن طريق انخراط الجسد في عالم الحياة لأن الجسد ليس ذلك الغريب العائق الذي يدفن الذات بل هو أكثر الأشياء ألفة لها وقربا منها كونه ذلك الذي يثبت هويتها .. يتم إثبات الذات بالجسد أولا قبل وعينا بالأنا التي تصير متميزة عن الجسد ...<sup>1</sup> ، وتشكل الحياة مصدر الهام داخلي ينادي بالتعالي كما أنها لا تنفصل عن الجسد "...فالحياة لا تقتصر على الوعي بل يعد الوعي من بين المضامين التي تعاش فيها ... كما تشكل كل غبطة غذاء ... ويشكل الحرمان والحاجة الجوع ..."<sup>2</sup> .

فلسفة ليفيناس هي تجاوز للكوجيتو الديكارتي ( أنا أفكر ) الذي يفصل بين الذات والواقع اليومي ، وهي في الوقت نفسه اعتماد على هذا الكوجيتو ، لأن ما قصده ديكارت أن هناك شيء / كائن يفكر ، وهذا الشيء لا بد أن يشغل مكانا ، والوعي بصفته شيء مفكر لا يخرج عن هذا الوضع إن كل من يفكر يعتمد في تجربة تفكيره على قاعدة يجمع نفسه حولها ويصبح بالضرورة سيذا على ما يفكر فيه ، وهذه القاعدة هي الجسد بوصفه حدث الوعي ، فالجسد والوعي حدثا الوجود ، ونظرا لارتباط الوعي بالذات عن طريق الجسد دون تجريده ، فقد أحدث الجسد انقلابا في عالم المابين ذاتية *L'intersubjectivité* ، وذلك ما عبر عنه ليفيناس بقوله "...الجسد لا يعبر عن الحدث فحسب بل هو الحدث ..."<sup>3</sup> .

توجد الذات في العالم عن طريق الجسد الذي يشكل مأواها وشرطها وبدائيتها فالأنا تتشكل انطلاقا من هذا الجسد الذي رغم أنه شيء إلا أن فيه حميمية ذاتية تشكل مجالا للضيافة والاستقبال حيث هناك وجود الجسد ، وجسد الوجود وليس آخر الوجود أو الوجود الآخر .

<sup>1</sup> -Levinas Emmanuel --*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*- Rivages poche – petite bibliothèque –1997- p23

<sup>2</sup>- Levinas Emmanuel – *totalité et infini, Essai sur l'extériorité* – Kluwer Acadimic – 1996- p 113.

<sup>3</sup>Levinas Emmanuel – *de l'Existence à l'Existant* – Librairie philosophique J vrain-1993- p117-p124

## 4- الوجه والآخر :

يعتبر مفهوم الآخر مدار الفلسفة الليفيناسية حيث أسس وفقه " نظرية أنطولوجيا الآخر " ويتجلى الآخر من خلال " الوجه " الذي يعكس شخصية الأنا وكيونة الآخر التي يعد الآخر ملزما باحترامها والاعتراف بمكانتها في إرساء دعائم التداوتية التي تتركز على فكرة اللاتناهي المترسخة في علقه المناظرة والمسؤولية المتبادلة بين الذات والآخر ، وتظهر اللغة كآلية هامة في العلاقة بين المتحاورين ، حيث تسمح بتبادل المعارف والخبرات ، وتحقق التواصل بين الأطراف ، كما تعتبر وسيلة تفاوض في النزاع ويمكن أن تقود إلى الإجماع " ... يعتبر الحوار تلك المقابلة التي يلج بها المتحاور فكر الآخر مثمنا الحوار كقيمة ... " <sup>1</sup> .

وبما أن الحوار وليد اللغة فهو آلية تهذيب للطبيعة العدوانية ومسارا للإجماع *Unanimité* ، فالحوار يرتبط بالمحاثة أين ترتبط الذات بذاتها ووجودها ويكون إثبات الذات الذي يرافقه دوما الانفتاح على الآخر واحترامه وهنا يحدث التحديد التبادلي بين الآخر *L'autre* والمطابق *L'identique* فيحدد كل منهما الآخر ، إن هذا الطرح لا يعني زوال العنف من العلاقات البين ذاتية لأن الاقتناع *Convaincre* ليس نزيها ، بل غالبا ما يكون مدفوعا بالغبلة *Vaincre* والهيمنة وهنا يبرز الآخر كموضوع للرغبة أو أداة للإستعمال وهذا ما يغير نظرة الأنا له على أنه اللامرغوب فيه الواجب إزاحته ( العدو *l'ennemie* ) ، يظهر الحوار حسب ليفيناس باللغة التي تبني عليها الأنا - أنت ، كشكل لعلاقة متكافئة عوض علاقة الأنا- هو ، إذ عندما يتكلم كائنا بشريان ويستعمل كلاهما لغة التخاطب فإن الأنا يتوجه إلى الآخر ويقول له أنت قبل أن يبدأ في الحديث عن نفسه ، وهذا ما يعد دلالة عن استعداده للتخلي عن نرجسيته وهو في الوقت نفسه اعتراف بالآخر واحترام له كطرف في مهم في عملية التخاطب : " ... أن نتحدث مع الآخر هو أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا ، فالآخر ليس معروفا فقط بل وأيضا مرحبا به، ليس فقط مسمى بل وأيضا مدعو من طرفنا ، أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي بل وأيضا في كل ما هو بالنسبة إليه ... " <sup>2</sup> .

إلتقاء الأنا بالآخر ما يسميه ليفيناس بالمقابلة *La Rencontre* يخضع لشروط أهمها التماسف

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel -- de dieu qui vient à l'idée - j vrin - paris 1982 - pp 216/217

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel - Difficile liberté - op cit - pp 19/20

( المحافظة على المسافة ) التي تجنب الذوبان الذي يجعلهما مطابقا *identique* أو مثيلا *Même* إن التواجد معا والعيش معا يقتضيان مسافة : زمنية، تاريخية، ثقافية، غير قابلة للاختزال أو التجاوز، وتحافظ هذه المسافة على وجود الغيرية *Altérité* عند الطرفين، هذه الغيرية المهذدة من طرف علاقة الترابط التي غالبا ما تحمي خاصية التقابل، وهنا تصبح المقابلة مشوهة، ولهذا وجب استبعاد الأحكام المسبقة وبناء العلاقة البينداتية على التناظر والتقابل بدل التنازع والتطابق للحفاظ على سلامة الحوار الذي هو كلام متبادل بيني وبين الآخر هذا التبادل الذي يشكل وازعا للشعور بالمسؤولية حيث يلتزم كل طرف بالإجابة عن انشغالات الآخر، ويشكل الحوار منفذا للخروج من بوتقة الأنانية نحو الإجماع للكشف عن خبايا الواقع واستشراق الحقيقة ومجاوزة الجزئي مادام الكل يتكلم، هذه الفكرة التي يرمي بها ليفيناس إلى اقحام الذات في اليومي بما هو إشكال وقد عبر عن هذا بقوله "... يشكل الخروج من عالم العزلة السبيل الوحيد للوصول إلى آخر الوجود بأسلوب مغاير للوجود..."<sup>1</sup>.

ويشكل هذا المسعى تأكيدا على الأهمية الإيتيقية للوجه في العلاقة بين الذات والآخر، لأن توحه الذات إلى الآخر أو الآخر نحو الذات يكون بدافع معرفته وفهمه وبهذا يمثل الوجه دورا هاما من خلال علاقة الوجه لوجه *Face à Face*، يقول ليفيناس في هذا الشأن "... الوجه يحدثني ويستدعيني إلى علاقة دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن..."<sup>2</sup>، إن تبادل الكلام بيني وبين الآخر تخلق علاقة حضور دائم بالنسبة لكالنا، فالتشارك الكلامي يجعلنا نتجاوز حدود التفكير في بعضنا إلى مستوى الإحترام والإعتراف المتبادل، وهذا ما يجعلنا نتجاوز الوجود الجزئي ونسعى معا إلى ما هو كلي، لقاء بالآخر ليس لقاء معرفة وتعارف بل هو استدعاء وتضاييف يتضمن التحية والسلام وإبداء مشاعر السعادة أو السخط حيث يثبت الواقع أن أغلبية اللقاءات البشرية تفتح بإبداء المشاعر وفي هذا اللقاء تتم ترجمة المواقف الإنسانية وبهذا يرتقي الآخر عن مستوى الإشارة ب: الهو<sup>3</sup>.

من خلال الوجه يصبح الآخر جليا بالنسبة لنا، ويعد الإنسان الكائن الوحيد من حيث تميز الملامح وهذا ما يجعل الوجه خاصية إنسانية فريدة، حيث يساهم في انفتاح الغيرية على الإنية، إن الآخر هو الوجه الذي نواجهه (وجها لوجه) ولا يقصد به تلك (الجبينين، العينين، الأنف... إلخ) فالوجه ليس

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – Kluwer Acadimic – 1996- p13.

<sup>2</sup> - Lévinas Emmanuel – *totalité et infini, Essai sur l'extériorité* – Kluwer Acadimic – 1996- p216.

*ibid* – p 216

شيء والعلاقة ليست علاقة شيء<sup>1\*\*</sup> ، فالوجه سبيل من المعاني إنه خطاب يتكلم بوجه "خطاب يجعلنا نستجيب لنداء المسؤولية التي تعتبر اللحمة بين الآخر (الوجه) والذات " <sup>2</sup> .  
فمن خلال الوجه نقرأ تحريم القتل<sup>3\*\*\*</sup> هي عبارة لأول خطاب يمكن أن يدور بين وجهيين ، ويمكننا أن نقرأ في الوجه ملامح الرهبة والوقار، فالوجه في تجلياته أصدق تعبير عن الوجود الإنساني الأنطولوجي كما هو ، " ... تكمن دلالة الوجه في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الوجود ..."<sup>4</sup>  
إن العلاقات بين الشخصيات مرتبطة دوما بالغيرية (*Altérité*)<sup>5</sup> ، فالوجه خطاب متواصل لا يمكن تجاهله، حيث لا يمكننا أن تبقى صامتين أمام شخص يتكلم ، فالمنطوق هو أساس العلاقة الخطائية - التي تنطلق من التحية -<sup>6</sup> .

ويمكن فهم الوجه - حسب ليفيناس - من خلال إزدواجية تجمع بين الوجه الشكل : الظاهر المنكشف العاري أو سيميائية الوجه ، الوجه اللاشكل - أو ما وراء الوجه - الذي لا يخضع لمعطيات علاقته مع الآخر ، فهو لازمكاني وفهم الوجه يستوجب فهم الغيرية (*Altérité*) التي هي الآخر ، فغيرية الآخر هي التي تصنع وحدة الأنا ، فالإنسان عندما يدافع عن حقوقه هو في الحقيقة يدافع عن حقوق الآخر (فليس هناك أولوية للذات) لأن مفهوم الإنسان يرتكز على الغيرية التي تعد الشرط الأساس لتحقيق إنسانيته ، والوجه هو الجهد الفلسفي المباشر والفوري فهو الذي يضيف المعنى على كل ما يبدو ظاهرا. فهو ليس ظاهرة<sup>7</sup> مرئية قابلة للتفسير<sup>8</sup> .

لقد حاول ليفيناس دراسة الوجه من الناحية المورفولوجية وذلك ما عبر عنه بقوله : " إذا أردنا معرفة وجه الآخرين الأصلي - على الأقل - علينا معرفة وجودهم اليومي البسيط، وكذا إذا أخذنا الوجه مأخذا من منظور تجربة إنفتاح الآخر من داخل نمط الحب (*L'Amour*)"<sup>9</sup> . إن تجربة الوجه حدث عملي فهو تعبير عن شمولية الوجه للآخرين عبر الحب (*L'Amour*) دون عنف أو قتل . أو حرب<sup>10</sup> وهذا هو الجانب الإنساني في الطرح الليفيناسي .

<sup>1</sup> \*\* عكس الظاهرية التي تصف الأشياء كما هي.

<sup>2</sup> - Lévinas Emmanuel- le temps et l'Autre P.U.F France 1982 P79.

<sup>3</sup> \*\*\* وتعتبر هذه العبارة من ضمن الوصايا التي جاء بها موسى إلى إسرائيل .

<sup>4</sup> - Lévinas Emmanuel – difficile liberté –Essai sur le judaïsme – Albin Michel – 1997- p20

<sup>5</sup> - Lévinas Emmanuel – Ethique et Infini – Fayad Culture France – 1982- .P79.

<sup>6</sup> *Ibib* - .P80.

<sup>7</sup> وهذا ما يميز الفينومينولوجيا الليفيناسية .

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas – Nom Propres.P128.

<sup>9</sup> - *Ibib* . P129.

<sup>10</sup> - *Ibib* . P129.

الفكرة الرئيسة هي الالتقاء ومواجهة الآخر (وجها لوجه) فاللانهائي موجود في الوجه. وجه الآخر الذي يعني من القتل والأنانية ، حيث يمثل إنفتاح اللانهائي - الموجود ضمن السؤال عن الوجه الآخر - شرط الذات التي تنشأ الحرية، وهذا ما يوضح الطرح الأنطولوجي الذي يبحث في قانون الكائن من خلال قاعدة الشمولية (شمولية الأنا) هو القانون الكلي للآخر دون استثناء لأن الحرب تعدم العلاقة الأصلية مع الآخرين ، أما اللانهائي فهو منبع الحرية في مواجهته لوجه الآخرين. إن هذا الرؤية الأنطولوجية تقودنا إلى مفهوم<sup>1</sup> "الغموض" (*Ambiguité*)<sup>2</sup> الذي يعبر - حسب ليفيناس - عن علاقة التضاد بين اللانهائي والشمول وكذا العلاقة الإدراكية<sup>3</sup> بين اللانهائي وفكرة الإبداع (*Création*) ، فلسفة ليفيناس تنصب على اللامتناهي الذي يمثل الأفق المتعالي عن كل معرفة ويتجاوز الحاجة النابعة من الذات إلى الرغبة في المطلق وهذا ما يجعل الآخر مرغوبا فيه ، وتعلق فكرة اللامتناهي بالغيرية والعلاقة مع الآخر كعلاقة اجتماعية تعكس الاصطدام بالوجود الخارجي الراض للآخر وهذا ما يشكل دافعا لاستنهاض همه الوجه الذي يبدي مقاومة ضد كل محاولات الموضعة "... يكون الآخر تحت تصرفي حيث يخضع لحيلي وجرائمي مقاوما بذلك حرته الخاصة ... وتعبير نظرتة عن رفضه لاقتحامي مملكته ، وهنا تنشأ علاقة بين مقاومتين مقاومة مع الآخر المطلق والمقاومة الإيتيقية ..."<sup>4</sup> ، في الوجه دعوه وتوجيه إلى تحمل مسؤولية لا متناهية ، إن للإنسان معنى يجده في نداء وجه الآخر فالوجه له علاقة مع الرؤية التي تعتبر الطريق الأفضل لمقابلة الآخرين<sup>5</sup> ، يقول ليفيناس " .. يلعب الوجه داخل أثر الآخر ..."<sup>6</sup> ، ويمثل الأثر دور العلامة على مرور الآخر ويتمسك به الوجه ليؤكد مروره .

يتميز الوجه بعضوية المعنى الذي يتضمنه<sup>7</sup> . فهو حقيقة من أعلى درجة ، ويعتبر الوجه العاري المرئي أصدق تعبيرا عن مطلب الشمول واللانهاية ، لأنها المقولات الأخلاقية - التي يكشف عنها الوجه العاري ضمن رمزية وإشارة يتلقاها الآخرون عبر نداءه وكأن حوارا خفيا يدور بين الأمر والمأمور ، إذن الوجه هو أصل الخارجية الأخروية التي تشكل عين الدلالة. إنها صورة صوفية للجسد الإنساني في العقل الغربي " ،

<sup>1</sup> لأن الشمول في نظر ليفيناس مهدد وعلاقة التفرقة بينهما هي علاقة مطلقة تحرر أحدهما.

<sup>2</sup> - *Levinas Emmanuel- Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité- Kluwer Academic- 1996.p 258* -<sup>2</sup>

<sup>3</sup> إدراكية وليست سببية لأن الإبداع يتجلى في علاقتي مع الآخرين عندما أكشف عن وجههم فيعطي التوجه والتداخل ويلخص لي حربي ، فالوجه يعبر عن الصورة الأهلية للآخرين لأن أصل البحث في الكائن هو دعوة لكشفه داخل الوجه.

<sup>4</sup> - *Levinas Emmanuel – En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger- Librairie philosophique J.vrin-2001- p172.*

<sup>5</sup> أي فهم المعنى المتضمن في الوجه من خلال الإشارات العضوية التي تظهر على مكان الوجه مع كل خطة إحتمال تجعله إما مخلصا أو خائنا ليقدم في تجربة لذلك

<sup>6</sup> - *Levinas Emmanuel - Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972-p 69* . -<sup>6</sup>

<sup>7</sup> والدليل على ذلك أن ليفيناس توصل إلى قانون البعد الآخر وأثبت الكرم والحب نحو الآخرين بواسطة قداسة الوجه حيث يقول " يجب أن نبقي حذرين من أجل فكرة حقوق الإنسان وأكثر دعمه حقوق الرجل الآخر".

إن فكرة عراء الوجه هي انبثاق للأخلاق فهي تستلزم إقصاء الضعف والهشاشة ، إنها التعبير الأصلي عن الأنا الذي يرفض كل أشكال التصنع ، فالآخر المطلق حاضر حضورا نجد له تبريرا في غيريته التي تتمظهر في وحدته .

ويدرج ليفيناس فكرة المسؤولية الكلية الشمولية اللاتبادلية ، حيث أعتبر مسؤولا عن الآخر دون أن أنتظر منه البديل ، إنها شمولية لا نهائية<sup>1</sup> تسعى للوصول بالأخلاق إلى المطلق باعتبار المابينذاتية أساس تكويني جبل عليه الإنسان ، فالمسؤولية ليست عطاء ذاتيا بل هي تشكيل بناء غير مبني إسقاطات أو تعهدات بل مسؤولية لا ينتظر منها البديل مهما كان ثمنها، فمسؤولية الذات كلية أكثر من مسؤولية الآخرين جميعا .

إن هذه الفكرة تمثل قطيعة فكرية مع الإرث الفلسفي الكلاسيكي (من أفلاطون إلى هيجل) الذي تبني استعباد وتهجين واختزال غيرية الآخر إلى آخر. فالعلاقة (المابين ذاتية *Intersubjectif*) جلبة الكائن الإنسان التي جبل عليها .

والآخر هو صورة مشوهة من الأنا (الذات) ، التي هي في موضوع المسؤول عن المسؤولية التي تجيب عن الآخرين وعند كل الآخرين ، فكل مسؤول وغيره من الآخرين ، والأنا يكتسي صيغة الآخر بكل أنماطها وتجلياتها ، حيث تحوز الأخلاق ناموس الفلسفة الأولى تحديدا ، بإعتبارها المؤشر الوحيد للمسؤولية تجاه الآخر وهذا ما يتطلب الحضور الدائم للأنا ، لأن المسؤولية بنية شخصية لا تعويضية / لا تداولية ، بل هي توزيعية (يشترط وجود الحس المسؤولي لدى الجميع) .

## 5/- مستقبل العلاقة بين الذات والآخر:

الهاجس الفكري الوحيد للإنسان هو التفكير في الآخر المطلق ، وهنا يبحث ليفيناس عن الوسيلة التي يستعملها الآخر لمقاومة العدم والانتصار في وجوده دون إهمال مأساة موته وحزنه من موت الآخر، فالوجود المائت هو في الوقت نفسه وجود من أجل الموت ولكنه أيضا وجود ضد الموت ، إن الموت يعطي معنى للوقت المتبقي من الحياة كي يكون انهماما بالوجود ، لذلك يعد المستقبل المتوجس من الموت مستقبلا معا أنا والآخر ، هناك إذا تشارك في المستقبل ، وتجنح الذات إلى الطيبة كأسلوب للاعتراض على الذي يهدد وجودها ويجول دون استفادتها من من إثبات وجودها والعتور على الآخر والاستفادة منه ، ولذلك يرى ليفيناس في الحب تعويضا عن الموت حيث يجعله مفهوما ، حيث يتأثر حب الفعل بموت الآخر أكثر من الذات قناعتي بدنو الموت مني يجعلني أكثر إقبالا على الآخر " يكون

<sup>1</sup> \*\* - وتمثل هذه الشمولية اللامتناظرة قطيعة مع التصور الفلسفي الذي يمتد من أفلاطون إلى هيجل والذي ينفي غيرية الآخر .



التقائي بالموت في وجه الآخر<sup>1</sup> ويستطرد هنا ليفيناس في حديثه عن الحب حيث تشكل الأنتى آخر الذكر وأنوثة الأنتى هي غيريتها التي يستعصي على الرجل سبر أغوارها بالحب والارتباط ، وتتسامى الأنوثة عن حدود الجسد حيث تندغم في الذات ، وتشكل المرأة مأوى الرجل الذي يجب أن يشعر هذا المأوى بماهيته ولا يكون هذا على المستوى الجسدي بل يسموا عن ذلك بمداعبة غيرية المرأة التي فيها يكتشف الرجل غيريته ، ويعتبر ليفيناس الشهوة الجذاب نحو اللانهائي حيث يصبح الوجه صامتا يقودنا نحو العذرية والبراءة الأصلية<sup>2</sup> ، في حين يرمز العري إلى التجلي والإفصاح عن لغز الحب الذي يريد المتحابون من خلاله تجاوز كل الإكراهات ، مستقبل هذا الحب طبعاً هو ميلاد طفل الذي يمثل الآخر كونه يتجاوز قدرة الحبيين ، فعلاقتي مع ابني هي علاقة ميلاد فقط وبعدها يصبح آخراً وبالتالي يوجد هو كذلك آخراً ( ابنه ) وبهذا فالوحدة لا تتأسس على النوع البيولوجي بل تتسامى عنه إلى المحبة المتبادلة بين الذات والآخر " ... علاقتي مع الآخر تشكل مصدر فرع وقلق كبيرين بالنسبة لي فهي تكشف في داخلي دوما ثراء وقابلية للتفاعل ...<sup>3</sup> ، ويعود هذا إلى المقابلة *La rencontre* التي تتيح لي الإدراك والتخاطب اللغوي وهنا تظهر الصورة كآلية هامة في التواصل حيث تقدم الذات للآخر ، أما اللغة فهي عصب التواصل ووسيلة للوفاق والإجماع *l'unanimité* حيث بإمكانني التعرف على هوية الآخر واستشراق رؤيته المستقبلية بواسطة المناظرة الناجمة عن تجلي الوجه حيث يتم فتح الآفاق وزرع الحيرة التي سببها نظرة الآخر إلي ، وهنا تبرز فكرة العري الذي يمكن الذات من التجلي للآخر والاقتراب عن طريق اللغة وبهذا تخضع الذات لعملية تشريح من طرف الآخر الذي يكتشفها لأول مرة ، فالذات كثيراً ما تتملص من هذا الوضع ( أن تعرض ذاتها للآخر ) ولهذا يتسلل الآخر إلى الذات مطالباً إيها بتحمل المسؤولية التي تزعجها ، تعتمد الذات أثناء الحديث مع الآخر إلى الظهور بالصيغة التي تحب فهي كثيراً ما تجيب قبل السؤال ، فاللغة كقول تحدث انقلاباً داخل الذات<sup>4</sup> ، وعندما يتحدث كائن بشرياً فإن التبادل يكون في مسار مستقيم ثم يتوقف ، يرتبط هذا التبادل زمنياً بالحاضر من أجل المستقبل وفيه ينكشف المعنى تدريجياً حيث يشهد القول على الزمن بصورة مغايرة أما الزمن فيسعى إلى تمزيق خطية القائل ، تتأثر قدرتي على التحديد الذاتي بانفتاحي على الآخر وتضطرب نتيجة التبعية تجاه الآخر .

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel- Dieu , la mort et le temps – LGF - Livre de Poche- 1995-p121

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel- Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité- Kluwer Academic- 1996-.p 291

<sup>3</sup> Levinas Emmanuel - Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972-p 49 .

<sup>4</sup> - Ibid – p 50 .

إن التحدث مع الآخر يعني دعوة الآخر إلى ولوج عالمنا الذي نحن منهمكون بالوجود داخله ، وهي مغامرة تتطلب شجاعة قوامها تحمل ما يظهر علينا من ضعف أمام الآخر ، لكن ينجم عنه نقاش وتبادل ووجود مع الآخر الذي يتم الاعتراف به وجوديا من خلال الأخذ باحتياجاته ومجاورته ، ويتطلب فعل المجاورة بذلا وعطاء وهبة كل هذه الصفات تنتزع من الذات رغما عنها ، إنها الذات التي توجد من أجل الآخر لا من أجل حاجياتها ، ونستشف هنا إثارية الغيرية عند ليفيناس من خلال إيتيقا الإحساس بالآخر وهنا تأخذ علاقة (وجهها لوجهه *Face à Face*) منعطفًا حاسمًا إنه علاقة التجاور التي تمكن من العيش معا وتعد هذه العلاقة الشرط الذي يجعل من الآخر مستقبلا للذات ، حيث يتقاسمان المبادئ والأفكار وتتحقق العدالة التوزيعية في المنافع والمقدرات ، ويقتضي اقتراب الذات من الآخر فتح الأبواب أمامه حيث تنتابنا الحيرة من صفاء وجهه ، كما لا يعد الاقتراب حالة نهائية ولا تعد المجاورة تطابقا مع الآخر بل تبقى قاعدة المحافظة المسافة بيني وبين الآخر الذي يتسم بغيرية لاحتملة تقاوم الأنا إلى ما لانهاية ، ويخضع جدل التباعد والتقارب بين الذات والآخر إلى تحمل مسؤولية التواجد العيش معا حيث هناك تبادل واجبي ، وتظهر العلاقة بالآخر في صورة التواجد معا وفقا للقانون ، يرى ليفيناس أن ذلك يتم في الحقيقة الوجود الداخلي للآخر : "الذي معناه الدمج الداخلي للآخر مع ذاتي وأمنح كياني معنى عندما أؤكد على ذاتي باعتبارها الوجود الداخلي. والآخر هو الوجود الخارجي<sup>1</sup>..." ، إن الوجه الفريد للغير الذي هو في العمق وجهي يظهر مع الحب ، ودون وجود الغير ليس سوى قلق أمام النهائي الذي يتخطاني ويغرقني. إنني غريب بالنسبة لنفسني في وحدتي. وبدون وجه في عربي، ويأتيني الحب ليكسوني بوجهه ويفتح مسالك الحوار. ومع ظهور الحب فإنني علاقة مع الآخر الذي يصبح قيمة في حد ذاته أعظم من ذاتي ، حيث أستلهم من وجهه المزيد من وجودي (نمط الذات)<sup>2</sup>.

وفي الحب نقرأ على وجه الحبيب "الكمال الذاتي" الذي يكشف لي أصالتي في وجودي هذه الأصالة التي تظهر الفرح والعشق الذي سببه "أنت"<sup>3</sup>.

إن تشرذمنا الأصلي بما نحن في كائن ثنائي الجنس يدفعنا للبحث عن الجنس الآخر كي نصبح الثنائية والتعددية والشمولية سر الوحدة والواحد، وهذا التبادل بين الضمائر هو الذي يبلغ مطمح اللانهائي

<sup>1</sup> - موروسير إدوارد - الفكر الفرنسي المعاصر - ترجمة عادل العوا - منشورات عويدات ، بيروت - ط2 - 1989 - ص172.

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel- Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité- Kluwer Academic- 1996. p332

<sup>3</sup> - Ibid - p 332

"الغريب و الجبار" إلى جزء من ذاتي الشمولية مع الآخرين حين يصبح وجها لوجه فإنه يصبح حضورا كليا حيث تظهر النشوة الإلهامية في الضوء الذي يشعه الحب للوجه فيتجسد اللانهائي<sup>1</sup> فالحب يثبت الوجود اللانهائي، أما الوجه فيضفي عليهما المعنى الكامل والفريد. كما يكشف عن أكبر وهم وغرابة للوضع البشري أين يمكننا إدراك الآخر في ذاتيته الحميمة<sup>2</sup>.

إن الأخلاق النظرية - عند ليفيناس - لا تقوم على أساس ديني بل على فينومينولوجيا الوجه التي أساسها تجربة الآخر وتقتضي استبعاد العنف ، وعلى الرغم من جرائم القتل والإبادة الجماعية التي راح ضحيتها حوالي ستة ملايين إنسان، فيما بين الحربين العالميتين، من بينهم عائلة ليفيناس نفسه، فإن ذلك لم يؤثر سلبيا على الأهمية التي منحها للآخر، إذ وظف مجمل نتاجه الفلسفي في البحث عن الآخر والاعتراف به، وهي القضية المحورية في العلوم الإنسانية اليوم، ويبدو ان المهمة الجديدة التي دشنها ليفيناس، تتمثل في ضرورة تغيير نظرتنا إلى "الآخر"، وفي مراجعة فهمنا لذواتنا وإعادة طرحنا لمفهوم الهوية طرحا تاريخيا، أي ضرورة أن نقطع مع كل مفهوم مفارق وميتافيزيقي وثابت للهوية ، إذ لا توجد هوية عمياء تقوم في غياب " الآخر "، كما انه لم يعد من المقبول أو المعقول في عالم اليوم، إقصاء الآخر أو تهميشه أو دمجها وابتلاعه في دائرة "الأنا".

و يعتبر اكتشاف " الآخر" من أهم ما عرفه الإنسان، انه تعرّف على حقيقة لا تحوزها "الأنا" أو "الذات"، وإدراك لكائن مماثل يحتل مساحة وجود لا يمكن للأنا أن تتمدد في فضائها. الآخر هو "اللا - أنا" الذي يحدّها ويعرفها، انه مدى الحياة المتنوعة وصور الوجود المتعددة، وحقل إمكانات خصبة ومحطة توليد خيارات لا متناهية، يتجه مسعى ليفيناس أساسا إلى توضيح إشكالية العلاقة المابين ذاتية أي فهم ماهية الشروط المتحكمة في علاقة بين الأنا/الآخر. الوجه/ وجه ، حيث يتم إظهار الأشياء الخارجية عن الذات ودعوة الذات ودعوة إلى الشمولية حيث الضمير لإدراك العالم مما لا يدع مجالاً لأي شيء آخر ليتحول إلى فكرة مطلقة. لأن الضمير الشخصي هو ضمير الكل (الشمول) ، الذي يمكن من إدراك العالم في مسيرة التحول الجذري إلى المطلقية ، إنه استشراف للشمولية ، كثيرا مالا يكون الفرد موضع احترام ، وهو في حقيقته يخشى الآخر حيث يسعى جاهدا للخروج من دائرة الآلام والمآسي الخارجية التي تشكل خطرا عليه حيث غالبا ما تضعه في دائرة الغموض والشعور بالغرابة والتساؤل المستمر ، وهذا هو هجر الأخلاق وهذا هو الشرخ الذي يحدث في صميم العلاقة المابين ذاتية ( الوجه / الآخر ) .

<sup>1</sup>.- Levinas Emmanuel – Humanisme de L'autre Homme – livre de poche –Fata morgana- biblio Essais -1972

p 76.

<sup>2</sup> - Ibid – p 74 -

لقد سعت العقلية الغربية المعاصرة إلى فهم الإنسان وفق منطق الشيئية و من منطلق أنه شيء علمي يكمل الوجود والمعرفة في شموليته، باعتبار الوجه يختفي وراء تعدد التصاميم البيولوجية والاجتماعية واللغوية : إنها مشكلة سعى ليفيناس إلى حلها من خلال مشروع الإنسانية الجديدة : "إنسانية الإنسان الآخر" معنى الإنسان من خلال ضعفه وعري وجهه .

رغم أن مسألة الوجه والآخر تتسم بالطابع الميتافيزيقي إلا أنها تجسيد لفلسفة علم الموجود وهو ما يعني دفع الميتافيزيقا إلى تبني الأخلاق كموضوع لها والتسامي عن الأنطولوجيا بمعناها التقليدي وإستبدالها بأنطولوجيا أخلاقية بإعتبار الوجه - حسب ليفيناس - قيمة أخلاقية وجودية ترادف في وجودها مفهوم الإنسانية في علاقة حملية ، فمن خلال الوجه نقرأ قيم : المسؤولية ، الأخوة ، الخير ، المحبة ، الحرية ، الحرية .... / وصفات : الضعف ، الهشاشة ، العراء ... / ومقاييس المسافة / وإنفعالات : الغرابة ... / وحتمية : الإختلاف / وخاصية : التعالي ، وحتى أوامر منع ومقت القتل . " ... فالقتل ممكن لكنه ممكن حين لا ننظر إلى الآخر وجهها لوجه .. " ، ويمتد تأثير الوجه إلى خاصية التواصل التي يمثل الحوار أبرز تجلياتها حيث يرى ليفيناس أن : " ... ثمة علاقة وطيدة بين الوجه والحوار ، فالوجه هو الناطق والمتحدث ، وهو الذي يتيح إمكانية التواصل ويبتدىء بالحوار ... والقول الذي يطلقه الوجه هو : " لا تقتل " ، وهو فعل أمر في تجلي الوجه ثم حكم وفعل أمر كأنه يصدر من الكائن الأعلى ، وفي الوقت نفسه يمكن وصف نداء الوجه برجاء مستنجد ، إنه ذلك الضعيف الذي يتعين علي أن أخدمه بكل ما أستطيع وأظل مدانا له في الوقت نفسه .. ، فحضور الوجه يضيق المجال أمام كل أشكال الصراع وكل مظاهر العنف ، لأن العلاقة هي علاقة تسامح وقبول وحوار<sup>1\*</sup> .

إن الدرس الأخلاقي الذي يمكن استخلاصه يتمثل في ضرورة جعل مستقبل الآخر مسؤولية شخصية . إنها النواة الصلبة للنظر للآخر كشبيه في الفلسفة الغربية ، إنها جوهر المعرفة والأخلاق في الغرب . وهو أكثر الفلاسفة اليهود دفاعا عن الأخلاق في القرن العشرين، الذين دعوا إلى تبني المسؤولية تجاه الآخر، أيا كان هذا "الآخر" . وعقب مذبح صبرا وشتيلا، أطلق صرخته الشهيرة في وجه إسرائيل: الإنسان أكثر قداسة من كل الأرض المقدسة .

بهذا يكون الآخر مصدر تحرر الأنا من "أنا نهائية" وحتمية، وساحة اكتشاف وتعريف على ميدان

<sup>1\*</sup> - ويختلف في هذا عن وجودية سارتر التي ترى : " الآخرون يمثلون الجحيم " .

انتشار وتحقيق جديد لها، أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقاً للعودة إليها، ومجالاً لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في آن واحد، هو اكتشاف لخارطة وجود الأنا التي لا ترسمها الذات، بل يرسمها وضع الذات ضمن نسيج الآخرين . إنه ، أي "الآخر" ، مشروع "الأنا" نفسها في عالم الوجود والتحقيق\*<sup>1</sup>

إلا أن معرفة الآخر، لا تحدث أو تتم، بالنظر إليه من بعيد أو من خارجه، وإنما بالولوج إلى أعماقه وبتحسس حقيقته المحتجبة وراء التصوّر. وهنا يكمن مأزق الفلسفة، منذ أكثر من قرنين، والذي كشف عنه كانط في كتابه العمدة "نقد العقل الخالص" ، حين دعا إلى تواضع الفلسفة، لأنها تقف عند حدود الشيء في ذاته فلا تدرك إلا ظاهره، وتعجز عن إزاحة حجبه ، وعندئذ فقط بدأ البحث عن مخرج جديد للمعرفة من سجن ظاهريتها .

كما أن اكتشاف الآخر لا ينفك عن الاعتراف به، ولا ينفصل عن ترتيب الأثر الوجودي على حقيقته ومعناه فالأنطولوجي (الوجودي) متضمن في الإبستمولوجي (المعرفي)<sup>2</sup>. ونحن مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى، بتأصيل معطيات جديدة في التعامل مع الآخرين، أهمها أن نصغي إليهم، بدافع التعلم منهم لا احترامهم فحسب، خاصة خصومنا وأندادنا. ان تعلم فن الإصغاء إلى الآخرين يعني ببساطة أننا راغبون في الدنو من الحقيقة واكتشاف أفضل أسلوب للتعامل بيننا : " فقد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب ونحن عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلائي قد نصل سويّاً إلى تصحيح أخطائنا، وربما نصل معاً إلى مكان أقرب إلى الحقيقة أو إلى العمل بطريقة صائبة "

إن مقولة سقراط : "إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً، وحتى هذا أكاد لا أعرفه.." ما تزال حية وفاعلة حتى يومنا هذا، ومنها اشتقت واستنسخت معظم النتائج الأخلاقية عند الهولندي الإنساني إرازموس *R- Erasmus (1466 – 1539)* ، والفرنسي ميشال دو مونتيني *Michel de Montaigne (1533-1592)* وفولتير *Voltaire (1694-1778)* والألماني ليسنج *Lessing (1729-1781)* وكانط وهيغل وليفيناس وغيرهم، فالتواضع الذهني والأمانة العقلية

<sup>1</sup> وسبق للمنظر الروسي ميخائيل باختين أن حدد مبدأ «الآخريّة» بقوله: "إننا نخفق في النظر إلى أنفسنا ككليات ، ولذا فإن الآخر ضروري، لاستكمال فهمنا لذواتنا، إذ أن الذات تختبئ في الآخر، وترغب أن تكون ذاتاً أخرى للآخرين، أن تخترق عالمهم كآخر، وأن تطرح عنها ثقل الذات المنفردة".

<sup>2</sup> وحسب الفيلسوف الأمريكي تشارلز تايلور في مقاله (سياسات الاعتراف): « فإن الاعتراف ليس مجاملات يتبادلها أحدنا مع الآخر، لكنه «حاجة إنسانية حيوية» تقوم على أساس أن الحياة «ذات طابع حوارية»، وأنا نعاين أنفسنا عن طريق الاتصال بالآخرين. و«الاعتراف الخاطيء» يتضمن ما هو أكثر من عدم الاحترام، فهو يمكن أن يحدث جراحاً خطيرة، ويثقل ضحاياه بكرهية معوقة للذات.

تقتضى الاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ، أو ما يسميه "بول ريكور" بـ"اللاعصمة من الخطأ"، هكذا تتداخل الإبستمولوجيا والأخلاق بالمعنى الفلسفي .

إن البحث عن الحقيقة، أو الاقتراب منها، واللاعصمة من الخطأ، كلها تقود إلى موقف نقد ذاتي. فالمبدأ القائل: علينا أن نتعلم من الأخطاء، إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في الأخطاء، يعني أن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .  
إننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها، وهم يحتاجون إلينا أيضاً... أن النقد الذاتي هو أفضل النقد، لكن النقد من الآخرين ضروري، بل يكاد أن يكون له نفس أهمية النقد الذاتي.

أهم ليفيناس الفكر الغربي برمته على أنه أولاً فكر كلياني يقوم بإقصاء وبتغييب فكرة اللاتناهي، و ثانياً على أنه فكر يهتم بمفهوم الحقّ و يقصي جانباً مفهوم الخير. لذلك اقترح ليفيناس أن يؤسس، لا فلسفة تواصل المشروع الميتافيزيقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة، بل إيتيقا تؤسس لخير مشدود إلى الحقّ .  
و قد عرض ليفيناس هذه الأطروحة في مؤلّفه " الشمول و اللاتناهي ". في هذا الكتاب قام بتوضيح أنّ حضور وجه الآخر ليس مدعاة ضرورة للصراع و للعنف كما ذهبت إلى ذلك وجوديّة سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول. و في هذا القبول بالآخر دون احتوائه في منظومتنا المعرفيّة تكمن إنسانية الإنسان .

## المبحث الرابع

تأويلية الذات ( بول ريكور )

تمهيد

"... الإنسان في إطار النموذج التكنولوجي تجرد من كل ما يمت بصلة إلى الإنسانية

يتم التحكم فيه والسيطرة على حياته..."<sup>1</sup>

- بول ريكور .

"... الفهم / التأويل ليس شيئا نجده أو نعثر عليه داخل الأشياء بل هو كينونة تحياها

الذات وتكونها ، لذا يقال فهم النص وتأويله أولا وقبل كل شيء ، فهم وتأويل للذات ..."<sup>2</sup>

- بول ريكور

تمتد جذور التأويل كمنهج نقدي إلى العصور الوسطى<sup>3</sup> حيث كان الاهتمام منصبا على تفسير النصوص الدينية واستكناه خبايا المعاني الكامنة في مضمار النصوص ، فقد كانت المهمة مقتصرة على رفع الغموض واللبس عن كل المخطوطات القديمة ولهذا فقد كان الهرمينوطيقي مترجما لسانيا يستبدل الكلمات الغامضة بأخرى مفهومة تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له ، ومع بداية القرن التاسع عشر أصبحت الهرمينوطيقا حقلا تطبيقيا ليس فقط للنصوص ولكن لمجموع التعبيرات التاريخية والأفعال<sup>4</sup> إلا أن الممارسة الهرمينوطيقية تحولت مع شلايرماخر *Schleiermacher D (1768-1834)*\* من دائرة اللاهوتيات ( المقدس ) إلى النصوص الفلسفية القانونية ، التاريخية ، الأدبية وغيرها من النصوص الدينية حيث عارض الكاثوليكية والقبالة *la cabbal la cabale*<sup>5</sup> ، ورأى أن النصوص الدينية هي منتج بشري كتب من أجل البشر لذلك وجب أن تخضع للآليات نفسها التي تؤول بها باقي النصوص<sup>6</sup> ، حيث أصبحت الهرمينوطيقا معه ممارسة نجد لها حضورا في علاقاتنا المباشرة أثناء الكلام والحوار المباشر حيث غالبا ما أتفاجأ في محاورة شخصية أنني أمارس عمليات تأويلية .... إن الهرمينوطيقا تحتل الفضاء الممتد بين المتكلم والمستمع لأن هذا الفضاء لا يسيطر فيه الفهم الكلي الذي يجعله غير مجد<sup>7</sup> ، وهذا ما يمثل نقلة نوعية

<sup>1</sup> - Ricoeur paul – histoire et vérité – paris Editions du seuil- collection : points Essai – 2001- p 172

<sup>2</sup> - Ricoeur paul – soi meme comme un autre – paris Editions du seuil – 1990- p 345 .

<sup>3</sup> - أبو السعود عطيات – الحصاد الفلسفي للقرن العشرين – منشأة المعارف ، الإسكندرية – ط 01 - 2002 ص 37 .

<sup>4</sup> - بومدين بوزيد – الفهم والنص ، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر و دلناي – منشورات الاختلاف ، الجزائر – ط1 - 2008-ص 14 .

\* - شلايرماخر دانيال فيلسوف ألماني ساهم في تأسيس الهرمينوطيقا إلى جانب إسهامات غادامير ، دلناي ، وجون غرايش ، يركز على العلاقة بين اللغة والفهم ومن ثم التأويل فهي ( اللغة ) ليست منظومة نسقية مجردة كما رآها دوسوسور *De saussure* ، كما يرى أن الرغبة في الفهم تبتئق من سوء الفهم *Mécompréhension* من مؤلفاته : الهرمينوطيقا 1987 *Herméneutique* ( الترجمة الفرنسية ) .

<sup>5</sup> - تطلق على التأويل الخفي للتوراة ، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحر و تمثل تقليدا موروثا ومقبولا في العبرية ( يمكن الرجوع إلى : صليبا جميل – المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني – بيروت 1979 – ج 02 – ص 183

<sup>6</sup> - شرفي عبد الكريم – من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة – منشورات الاختلاف ، الجزائر – ط 01 - 2007 – ص 25 .

<sup>7</sup> - المرجع و المكان نفسه .



للهيرمينوطيقا<sup>1</sup> ، ويمثل هذا منعرجا هاما حرر الهيرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم التي كانت تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة ، فقد استوعب شلايرماخر التأويل التقليدي " المنطق التحليلي " و " وفن الخطاب " والتفسير التقني لي طرح هيرمينوطيقا متميزة تقوم على التجربة الحية لإنسان واقعي في قلب الحياة الروحية<sup>2</sup> بعد أن تحولت من تأويل النصوص إلى نظرية عامة حول التأويل والفهم *Compréhension* الذي يشكل أساسها ، وفي مسعى الانغماس بفهم النص يأخذ التأويل توجهها مزدوجا نحو اللغة، ونحو الذات المبدعة من خلال التأويل النفسي *l'interprétation Psychologique*<sup>3</sup> ، ويعتبر هذا التأويل إيجابيا لأنه بلغ الفكر الذي ينتج الخطاب<sup>4</sup> ، وهكذا تنعطف الهيرمينوطيقا - مع شلايرماخر - نحو فهم خطاب الآخر في غيرته<sup>5\*</sup> ففهم النص هو فهم الفرد والمواجهة بين المؤول والمؤلف هي التقاء بين فرديتين في علاقة حوارية وهنا تنجم الرغبة في الإحساس بالآخر *L'empathie*<sup>6</sup> ، ومع دلتاي (1833-1925) \* اكتسبت الهيرمينوطيقا المقاربة العلمية الفريدة التي تلائم علوم الفكر فقد أشار إلى الاختلاف بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر ، وميز بين الفهم والتفسير حيث جعل الفكر مجالا للفرديات النفسية ، فالتعبيرات الإنسانية ( اللغوية وغيرها ) هي تجل لنفسيا مفردة ومتميزة، والفهم هو الانتقال والتسرب إلى هذه النفسيات فهو " العملية التي بواسطتها نعرف شيئا نفسيا ما عبر الرموز التي تجليه وتكشف عنه "<sup>7</sup> ، وفي خطاب دلتاي نجد عودة قوية لمفاهيم " تحويل الذات إلى الغير " و " مشاركة الآخر في تجربته " و " تجربة الحياة المعيشة " ، فالغاية القصوى للهيرمينوطيقا هي الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه<sup>8</sup> . أما غادامير (1900-2002) ، فقد اعتبر الهيرمينوطيقا استمرارا للفلسفة العملية بتحديد معني الوعي واهتمامه بفكرة الوجود التاريخي الذي يسبق كل فصل نظري يبين الذات والموضوع في المعرفة ، فمهمة الهيرمينوطيقا هي رفع القدرة الإنسانية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا ، فقد أعطى غادامير للهيرمينوطيقا بعدا أعمق فهي مفتاح لفهم البشرية

- 
- 1 - إن تجاوز تفسير النص الفعلي والبحث عن معناه إلى الاهتمام بالفهم وشروط مقارنة النصوص هو تحلي الهيرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى إلى الاهتمام بالغاير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص فقد تحولت القاعدة الهيرمينوطيقية التقليدية " إننا نفهم كل شيء ... مادما لم نمسك بمعناه " فالهيرمينوطيقا مهمة لا نعرف لها تحاية
- 2 - بومدين بوزيد - الفهم والنص - مرجع سابق - ص 81 .
- 3 \* ويسميه شلايرماخر كذلك بالتأويل التقني *L'interprétation technique* ، وهو تحليل لطرائق الأسلوب ومبادئ البناء الإبداعي ، يكشف من خلاله المؤول عن فردية المؤلف وفي هذا الإطار يمكن فهم مقولة " الأسلوب هو الرجل " التي ظهرت في العصر الرومانسي .
- 4 - بومدين بوزيد - الفهم والنص - مرجع سابق - ص 83 .
- 5 \* - وهي المسألة التي لم تحظى باهتمام هيرمينوطيقا الأنوار *l'herméneutique des lumières* لذلك رأى شلايرماخر أن الذات لا تخضع للمفاهيم المستقرة واللغة المشتركة بقدر ما تقلت منها وفي هذا الانفلات تحقق ذاتها وفرديتها وتنعكس في العمل الإبداعي ، لذلك ابتكر منهج التنبؤ *la divinations* والمقارنة، وما هو حدير بالذكر هو تشابه قاعدة شلايرماخر مع مقولة أفق الانتظار *L'horizon d'attente* عند الألماني هانز روبرت يابوس *Hans Robert Jauss* (1921-1997)
- 6 - شرقي عبد الكريم - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - منشورات الاختلاف ، الجزائر - ط 01 - 2007 - ص 27 .
- \* - فيلسوف ألماني تركزت جهوده على تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق في العلوم الطبيعية ، إضافة إلى محاولة إدخال البعد الهيرمينوطيقي في العلوم الإنسانية .
- 7 - ريكور بول - النص والتأويل - ترجمة منصف عبد الحق - ضمن : مجلة العرب والفكر العالمي - ع 03 - صيف 1988 . ص 41
- 8 - المرجع نفسه ص 44

وفهم الآخرين<sup>1</sup> ، وتتجلى عملية التجربة التأويلية عند غادامير في التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلافة بين " النحن " و " التراث " وبين " الأنا " و " الآخر " قوامها السؤال والجواب ودليلها المساءلة والتجاوب ، استقصاء لا إقصاء وحوار لا تحوير<sup>2</sup> . إلى بول ريكور (1913 - 2005)<sup>3\*</sup> الذي يعد علم آخر من أعلام الهيرمينوطيقا ، فكيف تناول ريكور مسألة العلاقة مع الآخر ؟

يعرف ريكور بأنه فيلسوف المعنى ، حيث يعد أهم المنظرين للمنهج الهيرمينوطيقي مستهدفا الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص ، متجاوزا ضيق المجال المعرفي للنصوص التراثية في علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية<sup>4</sup> .

يعد ريكور من أهم فلاسفة القرن العشرين وقد تميز بالانفتاح على مثلث الفكر التأملي الفرنسي والتحليلي الألماني والبراغماتي والأنجلوسكسوني ، يقول عمر مهيل في تقديمه لكتاب بعد طول تأمل .. " لقد تقوّل الانتمام الفلسفي الأساس عند ريكور وفق المنظور الفينومينولوجي وكذا المنظور التأويلي الهيرمينوطيقي بتأثير من مباشر من هسرل ، ياسبارس ، هيدجر ، غادامير ، شلايرماخر .. ، ذلك أنه كان يجمع بلوغ منهجية جديدة تزوج بين دقة العلم وصرامته ، وعمق الأنطولوجيا وحاذبيتها وسمو القيم الأخلاقية وصفاتها انطلاقا من أن الإنسان ذاته كتاب مفتوح على كل أنواع التجانس وضروب المتناقضات مما يجعل منهجية واحدة عاجزة عن استقصاء بواطنه الدفينة<sup>5</sup> .

يعتبر ريكور رائدا من رواد الفلسفة الغربية وواحد من أبرز فلاسفتها الإشكاليين العابرين للنظريات الفلسفية إد من الصعوبة بمكان تحديد الحقل الذي تندرج فيه فلسفة ريكور والتي ظلت تفتح على الأديان وتاريخها واللسانيات والأنثروبولوجيا والتاريخ والسرديات والفلسفات المختلفة ، فقد كان م لما بالإرث الفلسفي الغربي بداية من الفلسفة الإغريقية والألمانية من كانط إلى غادامير وهابرماس ، وكذا الفلسفة الأنجلوسكسونية و التحليل النفسي والتفسير الأدبي ، التاريخ والأنثروبولوجيا و اللسانيات ، الأمر الذي جعله محل نقد من طرف خصوم عابوا عليه نزوعه الأنجلو سكسوني الكلياني ، كما خاض سجالات فكرية أشهرها مع جاك لاكان

<sup>1</sup> - رغم أن مقولة الفهم قديمة في الفكر الفلسفي إلا أن غادامير وسع إمكانيات الفهم حيث أعطاه دورا أساسيا في فلسفته التأويلية (يمكن الرجوع إلى أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - منشأة المعارف ، الإسكندرية - ط 01 - 2002 ص 40 .

<sup>2</sup> - غادامير هانز جيورج - فلسفة التأويل : الأصول ، المبادئ ، الأهداف - ترجمة : محمد شوقي الزين - منشورات الإختلاف : الجزائر - ط 02 - 2006 - التقدم ص 25 .

<sup>3\*</sup> - بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهيرمينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالبنوية ، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد . أشهر كتبه الإرادي والإلارادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960 ، التاريخ والحقيقة 1955 ، وكتاب ( *soi-même comme un Autre* ) الذي ترجمه جورج زيناتي إلى العربية بعنوان : الذات عينها كآخر ، رحل عن الدنيا في 2005 . / يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيل - منشورات الإختلاف-الجزائر-ط 01 - 2006 .

<sup>4</sup> - أبو السعود عطيات - الحصاد الفلسفي للقرن العشرين - منشأة المعارف ، الإسكندرية - ط 01 - 2002 ص 38 .

<sup>5</sup> - ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيل - منشورات الإختلاف-الجزائر-ط 01 - 2006 - المقدمة ص ص

(1901-1981)<sup>1</sup> في مسألة التفسير ، اللغة ، الوعي،... ويبقى الإنجاز التركيبي الذي حققه ريكور يتمثل في مزاجته بين النظرية الفرنسية والفينومينولوجيا الألمانية والتراث التحليلي الأمريكي .

أخضع ريكور النصوص سواء منها المقدسة ، الشعرية ، الروائية ، الخرافية لمحك الميرمينوطيقا والتحليل النفسي ، فقد استفاد من محاولات شلايرماخر وغادامير في تفكيك المنطق الكامن وراء كل نص ، كما ساعده التحليل النفسي على تخليص الكوجيتو من نرجسيته البدائية مع إبراز مشغول اللاوعي وديناميكيته ، منكباً على تشفير الرموز وتفسيرها كونها تشكل دلالات الواقع الإنساني في عمقه وكثافته الخفية : الزمن ، الذاكرة ، الهوية ، السرد ، التاريخ ، الذات والآخر ، الذاتي بصفاتها ( عينها / كونها ) آخر ، الفعل الإنساني ، الأخلاق هي أحد البراديجمات التي قام عليها المبنى الفكري الريكوري ، حيث لم يقتصر على مكونة نظرية واحدة . يتبلور المشروع الفلسفي لريكور انطلاقاً من اعتقاده بأن الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة ، أي أنها معادلة بين ذات ومعنى وهذه الذات ليست بمفهوم مجرد بل هي ذات منغمسة في الممارسة والفعل ، فهي (الذات) تملك إلا رادة حرة لتنفيذ مشاريعها التي تتصورها في البداية .

كان ريكور يحب السفر والتنقل والانفتاح على الآخر وقد آمن بمعنى الحياة لذلك بحث عن معنى حياته في كل رحلاته الفلسفية ، بحث عن هذه الذات التي آمن ببراءتها<sup>2\*</sup>.

إهتم ريكور بمسألة الذات أو بالأحرى مشكلة الذات التي همشتها البنيوية الفرنسية عندما أنكرت وجودها كما شهد الكوجيتو إذلالاً نيتشويًا عندما حوله نيتشه إلى مجرد وهم ، لذلك كان انهمام ريكور واضحاً بالتركيز على التمييز بين هوية الذات التي تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان وبين هوية ثابتة لا تتغير وهي ليست الذات التي سماها بـ ( *La Memete* ) العينية\* التي تقترب من مفهوم الجوهر *Substance* الذي لا يتغير رغم مرور الأزمان ، وكان هذا التمييز هو الطاقة التي جندها ريكور لخوض رحلة الذات ( *Le Soi* ) الباحثة عن موقعها الأنطولوجي .

إعتمد ريكور على التحليل المنطقي فاهتم بمقاربة دلالية للغة ناقش من خلالها الإنجليزي ستراوسن *Frederik Strawson* (1919-2006) الذي ألغى الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار واعتبر

<sup>1</sup> \* - فيلسوف و محلل نفسي فرنسي ولد في باريس وتوفي بها. اشتهر بقراءته لتفسيرية لسيجموند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينيات من هذا القرن وبالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي ومناهجه. بدأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة. ثم توطدت سمعته بعد نشر مقالاته في كتاب بعنوان كتابات 1966

<sup>2</sup> \* - يؤمن ريكور بالطبيعة البشرية للذات وقدرتها على تخطي مآسي التاريخ وأزماته ، ويتفق في هذا مع الروائي الروسي دوتوفسكي *Fedor Dostoievski* (1821-1881) الذي يرى أن الإنسان شرير لأنه لا يدري بأنه خير ، وذلك ما تجسد في كتابه ( الذاكرة ، التاريخ ، النسيان *L'histoire , L'oubli* ) الذي بدأ مع الإستعارة الحية إلى الزمان والسرد إلى الذات عينها كآخر .

\* - - ونجدها في الإنجليزية بتسمية ( *the same* ) وهي تتميز عن ( *the self* )

الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عنها ، ولذلك رأى ريكور أن ما فعله سترأ وسن هو أنه تكلم عن الذات عينها مهملا كل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان\*\*<sup>1</sup> .

كما اهتم بتداولية اللغة وأفعال الخطاب عند أوستن (1911-1960)<sup>2\*\*\*</sup> ، ولم يبق ريكور عند حدود الإنسان المتكلم بل انتقل إلى الإنسان الممارس الفاعل والمتألم متطرقا للفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل و تعتبره مجرد أحد العناصر التي تكون الحدث ملحا على ضرورة الربط بين الفاعل والحدث<sup>3\*\*\*\*</sup>

ومنها ينتقل ريكور إلى الهوية السردية التي تشكل رابطا بين الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل مسؤولية عمله ، وتعد هذه نقطة الانطلاق نحو بلورة الفلسفة الأخلاقية لريكور .

من خلال دراسته للفعل والسرد حاول ريكور استقصاء اللحظات الثلاث : الإيتيقا ، والأخلاق والحكمة العملية فاقترح للإيتيقا التعريف التالي : " العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة " ، هذا الثلاثي مرتبط بالذات التي توصف بـ : " الإعتبار " و " التقدير " المرتبطة بالقرب المتجلي بوجهه و الآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي<sup>4</sup> .

يستمر ريكور في مسعاه الأخلاقي الأنطولوجي الذي يترافق مع السؤال من المنفرع : من يتكلم ؟ ، من يعمل ؟ ، من يروي قصته ؟ ، من هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمل التبعة ؟ ، إننا لا نخرج من معضلة الهوية الذاتية ما دمنا ندور في حلقة من ؟<sup>5</sup> .

يميز ريكور بين الأخلاق (*Ethique*) التي قال بها أرسطو ، والتي تتعلق بكل ما هو خير وحسن ، وبكل ما يجعل الحياة الطيبة ، أي الأخلاق الغائية المنطلقة من الرغبة ، وبين أخلاق الواجب ( الواجبية ) التي قال بها كانط (*Morale*) ، وهي كل ما أن نفعله أي ما فيه إلزام وإكراه ، جاعلا الأولوية دائما للأخلاق ذلك أن الذات لا تعيش وحدها بل هي في علاقة يومية مع الآخر ، وهذا ما يتطلب الاهتمام والعناية به لأن تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر كما أن العدالة تقتضي الاهتمام بالآخر البعيد الذي هو أي إنسان وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقه من الخير العام ، لكن هذا الهدف لا يتحقق إلا من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرفاتنا ، أي عقلنته بالمعنى الكانطي وهذا ما يتطلب وضع معيار له لجعله صالحا لجميع البشر إستنادا إلى قول كانط " .. إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما ، سواء

1 \*\* - وهذا ماتطرق له بول ريكور في الفصلين الأول والثاني من كتابه الذات عينها كآخر حيث تناول التحليل المنطقي للغة .

2 \*\*\* جون أوستن *John Austin* منطقي ولساني بريطاني عرف بنظرية أفعال الكلام حيث أضاف للجهاز المفاهيمي خاصة ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع .

3 \*\*\*\* - حيث عارض كل من الإنجليزي أنسكومب *Elisabeth Anscombe* (1919-2001) والأمريكي دافيدسون *Donald Davidson* (1917-2003)

2003) اللذين شجدا على الحدث كواقعة مستقلة ويمكن وصفها منطقياً دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل ، بالقول أن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية الإسناد التي يقوم بها الفاعل الحقيقي ، وهو قادر على التسمية الذاتية وعلى تحمل تبعية عمله كمسؤول ، وقد ناقش هذه المسألة في الفصلين الثالث والرابع من كتابه الذات عينها كآخر .

4 - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي - ضمن كتاب : العدالة والإنسان ، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل - كتاب جماعي - دار آل رضوان - الجزائر - ط

01 - 2008 - ص ص 51 / 52 .

5 - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ترجمة وتقديم : جورج زباني - مركز دراسات الوحدة العربية للنشر - ط 01 - نوفمبر 2005 - ص 341 .

في شخصك أو في شخص إنسان آخر ، كغاية في الآن نفسه ، وليس كوسيلة .. " <sup>1</sup> ، إلا أن إرادة العيش الحر الصالح ( الجيد) التي تلتقي مع متطلبات العقل العملي تعني عدم الخضوع لأي تشريع قائم على الإكراه ، ولذلك يخلص ريكور إلى القول بـ :

- أولوية الأخلاق على الواجبية .

- ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار .

- حق المعيار بالرجوع إلى الاستهداف حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة تذكرنا على هذا المستوى الجديد من تأملنا بالمواقف الإستعصائية *Aporétiques* المختلفة التي كان واجهها تأملنا في الهوية الذاتية ، فالواجبية تمثل تحقيق محدود والأخلاق تحتوي الواجبية <sup>2</sup> .

إن العلاقة بين التراثين هي علاقة تكامل وخضوع ، فالصلة بين الإستهداف الأخلاقي الغائي ( *Le Visée* *Téléologique Ethique*) واللحظة الأدبية ( *déontologique* الواجبية ) يؤثران في تفحصنا للهوية الذاتية ( *Identité ipse / Ipséité* ) وذلك ما يلاحظ على مستوى المحمولات المطبقة على العمل حيث محمول الجيد والخير و محمول الإلزامي ، فالاستهداف الأخلاقي يقابله تقدير الذات ( *Estime de soi* ) واللحظة الأدبية يقابلها احترام الذات ( *Le Respect de soi* ) وعليه فتقدير الذات أساسي أكثر من إحترام الذات .

هذا هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار ، وأخيرا فاستعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام حين لا يعود هناك من معيار أكيد يهتدى به كدليل موثوق به لممارسة هذا الاحترام هنا والآن وهكذا فإن تقدير الذات واحترام الذات سيمثلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت نفسه بسط لها <sup>3</sup> .

فالاستهداف الأخلاقي عند ريكور هو استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة ، وهو ما يدعوه أرسطو " العيش الرغيد " ، كما يقول بروس ( *Marcel Proust* ) ( 1871-1922 )

" الحياة الحقيقية " في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان للخير من أجلنا نحن <sup>4</sup> .

## 1/- إستهداف الحياة الجيدة الخيرة – الحياة الرغيدة :

<sup>1</sup> - Kant Emmanuel - *Fondements de la métaphysique des mœurs- op.cit – pp150/151*

<sup>2</sup> - ريكور بول – الذات عينها كآخر – ص ص 344 /343 .

<sup>3</sup> - ريكور بول – الذات عينها كآخر – ص ص 344 .

<sup>4</sup> - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي - ضمن كتاب : العدالة والإنسان ، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل - كتاب جماعي - دار آل رضوان - الجزائر - ط 01 - 2008 - ص ص 54/53 .

إعطاء الأولوية للاستهداف الأخلاقي على المعيار والتمكين الصائب للمعيار الأخلاقي وهو المسعى الذي يمضي فيه بول ريكور ، ويرى ريكور أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو هو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الخيرة ، والدرس الثاني هو جعله الغائية الداخلية للممارسة مبدءاً منظماً بنويها هدف " الحياة الجيدة الخيرة " <sup>1</sup> .

يرجع بول ريكور هنا إلى مسألة الروية *Délibération* ( التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرارات ) <sup>2</sup>

والروية هي سبيل الحكمة العملية ( الفطنة *Phronèsie* ) وكان اللاتين قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودينسيا *Prudentiel* ( التعقل والحذر ) <sup>3</sup> \* <sup>4</sup> .

وتعد الحكمة العملية السبيل الذي يتبعه رجل الفطنة *L'homme de la Phronèsie* من أجل قيادة حياته <sup>5</sup> .

فالحكمة العملية لا تدرج في إطار النموذج ، وتصورات الممارسة العملية البراكسيس *Praxis* التي تمثل تلك النشاطات التعاونية وقواعدها التأسيسية الموضوعية والمثبتة اجتماعيا وتمثل أيضا خطط الحياة ( أرغون - *Aragon* - مهمة الإنسان ) التي تشير إلى وحدة الإنسان ككل بما هو كائن ييسط نظرة التقدير على ذاته ويشمنها ، وتنبثق هذه الخطط حركة جوهرها استمرارية *Continuation* الذهاب و الإياب وسط قيم و مثل عليا بعيدة .

إذا عدنا إلى كلمة الحياة نجدها حاضرة كذلك في الوحدة السردية *Unité Narrative* : التي تعني عملية الوصل التي تنبني عليها القصة بين التقديرات المطبقة على الأعمال وتقييم *Evaluation* الشخصيات أنفسها ، إن الذات الفاعلة في الأخلاق هنا ليست شخصا غير الذي ترجع إليه القصة الهوية السردية ويركز أفهوم ... " خطة الحياة " على الناحية الإرادية *Volontariste* ، لما دعاه سارتر بـ " المشروع الوجودي " ، إلا أن مفهوم الوحدة السردية يشدد على التمازج بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة هناك ومنذ البداية نرى أن الإنسان يتألم بقدر ما يفعل ، وهو يخضع لكل تقلبات الحياة <sup>6</sup> .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص 54 .

<sup>2</sup> - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ص 348 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ص 350 .

<sup>4</sup> \* المفردة : *Prudentiel* بالفرنسية ، ورد في النسخة العربية لكتاب الذات عينها كآخر - ترجمة جورج زبناقي : أنها تعني التعقل والحذر ( ص 350 ) إلا أن مصطلح

التعقل أوسع وأعم من مصطلح الحذر باعتباره ( التعقل ) يقترب من مصطلح التأني .

<sup>5</sup> - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ص 351 .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه - ص 357 .

أما الحياة الجيدة الخيرة فتمثل بالنسبة لكل واحد منا سديم *Nébuleuse* من المثل والأحلام لإنجازات عديدة على مستوى الزمن الضائع أو الزمن المستعاد<sup>1</sup> ، وفي هذه المرحلة هناك طرق عديدة لإدخال وجهة النظر التأويلية حيث : استهدفنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم بنوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركات الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا " المهنة والحب وأوقات الفراغ ... " كل نص يفهم ذاته بفضل جزئه وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله<sup>2</sup>

فمفهومنا للذات اغتنى بفضل الرابط بين تأويل نص العمل والتأويل الذاتي وعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات وفي المقابل تقدير الذات يتبع مصير التأويل<sup>3</sup> .

## 2/- .... مع الآخرين ومن أجلهم :

هناك تلازم بين تقدير الذات والعناية ، حيث يفكران في ذاتهما معا دون فصل بينهما ويرجع تقدير الذات إلى قدراتها لمفهوم " القدرة " الذي نجد له حضورا عند ميرلوبونتي " أنا أقدر " وتوسيعه من الصعيد المادي الجسدي ليشمل الصعيد الأخلاقي<sup>4</sup> ، حيث المقدر على الحكم فقد أجمعت كل فلسفات الحق الطبيعي على افتراض مسبق لوجود ذات فاعلة كاملة مصفحة بالحقوق قبل أن تدخل في المجتمع<sup>5</sup> .

في هذا المضمار يتبنى بول ريكور أطروحتين : الأطروحة الأولى نابعة من قول أرسطو " الإنسان السعيد في حاجة دوما إلى أصدقاء " وهنا تشكل الصداقة المعبر الوسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رآها ريكور في انعكاسها في تقدير الذات واستهداف العدالة كفضيلة إنسانية ، وترتبط الصداقة عند أرسطو ببواعثها ومكوناتها التي تشكل معيارا لأنواعها الثلاثة : الصداقة بحسب الخير ، بحسب النافع ، بحسب اللذيد<sup>6</sup> ، أما الأطروحة الثانية مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة فإن هذه الأخيرة تأتينا دوما كعلاقة متبادلة ، فأولوية حب الذات مظهر يتعلق بولادة الإتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني هذا التبادل الذي يذهب إلى " العيش معا " تحت شعار "

1 - المرجع و المكان نفسه .

2 - المرجع نفسه - ص 358 .

3 - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي - مرجع سابق - ص 55 .

4 - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ص 361 .

5 - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبية - مرجع سابق - ص 56 / 55 .

6 - ريكور بول - الذات عينها كآخر - مصدر سابق ص 363 .

الحميمية *Intimité* ، في حياة مشتركة<sup>1</sup> ، وتشكل الصداقة المظهر الأول للرغبة في الحياة - الحياة الرغيدة الجيدة - لذلك فهي وثيقة الصلة بالفعل الأخلاقي ، ويستعير هنا دياليكتيك الغيرية *Dialectique d'altruisme* الأفلاطوني حيث يمكن التبادل *Réciprocité* من تحقيق علاقة مجاورة بين الصداقة والعدالة - الصداقة - المساواة ، فكل صديق يعيد للآخر مقدار ما تلقاه وبحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يجب الآخر بما هو عليه<sup>2</sup> .

أما الصداقة بحسب المنفعة فهي قائمة على الكسب ، ومع الصداقة بحسب اللذة نشهد مستوى أقل ، فالتبادل يفرض نفسه منذ الصعيد الأخلاقي<sup>3</sup> ، على المرء أن يكون صديق نفسه قبل أن يكون صديق الآخر ومن الأمنيات التري يتمناها الأصدقاء كل واحد منهم نحو الآخر يتضح أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه أن لا يتحول إلى آلة كمارأى أرسطو<sup>4</sup> .

تعد الصداقة صيرورة وتحقيقا غير مكتمل لما كان بالقوة ، وهي نقص بالنسبة إلى الفعل وهنا تتضح الرابطة الموجودة بين ممارسة النشاط والحياة - بين السعادة واللذة ، ولهذا يحتاج الإنسان السعيد - الخير إلى الأصدقاء ، كون الصداقة تساهم في إرساء دعائم الحياة الخيرة في كل واحد منا أمرا مرغوبا فيه ، فإنه بالمثل يكون أو سيكون تقريبا وجود الصديق مرغوبا فيه بالدرجة عينها<sup>5</sup> .. إن ما يجعل وجوده مرغوبا فيه هو شعوره الواعي بخيرته ومثل هذا الشعور الواعي لذيد في ذاته ، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في العيش معا..<sup>6</sup> .

يستعير بول ريكور هنا السمة الغالبة على الفلسفة الليفيناسية والتي تنبني على فكرة مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية *La relation Intersubjective* ، التي لا لاتقيم أية علاقة بما أن الآخر سمته اللاعلاقة التي تجعل هذا الآخر جلي في وجهه ، ولكن لمن هذا الوجه ؟

- يجيب ريكور : أنه وجه سيد العدالة ... إنه يمنع القتل ويطلب بالعدل<sup>7</sup> ، صيغة أخلاق الواجب تضم : الحض - الأمر - المطالبة بتحمل المسؤولية - الصداقة ، يستحضر ريكور مفهوم الرعاية *Sollisitude* الذي يعني العطاء والتلقي .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 364 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 365 .

<sup>3</sup> - المرجع و المكان نفسه .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ص 366 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ص 370 .

<sup>6</sup> - المرجع و المكان نفسه .

<sup>7</sup> - المرجع نفسه - ص 374 .



إن الآخر هو الآن هذا الكائن المتألم الذي لن نتوقف عن الإشارة إلى عمق مكانه في عمق فلسفتنا المتعلقة بالعمل حين أشرنا إلى الإنسان كمارس ومتألم<sup>1</sup> ، الم الآخر لا يقتصر - حسب ريكور - على ما هو جسدي أو حتى ذهني - عقلي ، بل يخص ذلك التضيق الذي يتخذ شكل تحطيم القدرة على التصرف والممارسة الذي يعد في حد ذاته شعورا بالإنتهاك المباشر لإكتمال ، هذه الأخيرة التي تتسم بإعطاء نوع من التعاطف *Sympathie* و الحنو كشكلان للرغبة في التشارك الذاتي مع الآخر واقتسام العذب معه ، هذا الفعل يجعل الآخر في دائرة التلقي وهو ما يعاكس تحميل المسؤولية ، ويقترّب في الوقت نفسه من الشفقة ، وهنا نجد أن الذات مسرورة لكونها تحوز صفة القدرة على التصرف - التحرك (وهي قدرة تفوق قدرة الآخر المتألم الذي تعد عطائه نابعة من ضعفه لا من قدرته على التصرف والوجود ، وهنا يرى بول ريكور أن : " هذا هو الإمتحان الأقصى للرعاية ، وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل .."<sup>2</sup> .

في تناوله لمفهوم الرعاية يتطرق ريكور إلى التمييز الأرسطي بين أنواع الصداقة : بحسب الفضيلة ، بحسب المنفعة ، بحسب اللذة حيث يظهر الاختلاف بين المشاركة في حزن المتألم والمشاركة في صنع اللذة ، وهذا هو عدم التماثل الذي يعارض بين التألم والتلذذ وهو ما لم يشر إليه ليفينارس ، وعلى الفلسفة أن لا تتوقف عن تلقي درس المأساة ( التراجيديا )<sup>3</sup> ، فلا يمكن أن يحد من مثلث : التطهر ، الخوف ، الشفقة في الصنف الفرعي للصداقة اللذيذة ، وهو مشهد يوحي بهشاشة الطيبة التي أتت خصيصا لتكذب ادعاء محبة الذات بالإستقرار والديمومة ... إن ذاتا تذكرت هشاشة وضعها الميت يمكن أن تتلقى من ضعف صديق أكثر مما تستطيع أن تعطيه<sup>4</sup> .

ويشير ريكور إلى مساهمة المشاعر في الرعاية ، فما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفويا نحو الآخر<sup>5</sup> ، وبتأملنا في مواقف الطرفين نجد أن الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر ، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة ، وتبدوا الصداقة كوسط حيث تشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا<sup>6</sup> .

1 - المرجع نفسه - ص 376 .

2 - المرجع نفسه - ص 377 .

3 - المرجع نفسه - ص 378 .

4 - المرجع والمكان نفسه .

5 - المرجع نفسه - ص 379 .

6 - المرجع والمكان نفسه

في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقا ، أما في حالة الأمر الصادر من هذا الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر وفي حالة التعاطف الذاهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف بمشاشة وضعنا ، وأخيرا إننا مائتون<sup>1</sup>

بعد الرعاية عند بول ريكور فيه خاصية التبادل في لغة الخطاب عند القول أنت أقصد أنا وصيغة المتكلم هنا أيضا ولكن ليس هناك استبدال والرعاية هي استجابة لتقدير الآخر لي ، هنا قابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص ، والتشابه هو ثمرة التبادل بين تقدير الذات والرعاية للآخر ، ومثل لا هذا التبادل يجعل المرء يقول لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي ، مثل نفسي عينها عيني ، كل المشاعر التي تحدث عنها تخص فينومينولوجيا " أنت أيضا " و " مثلي أنا نفسي " يصبح متساويا تقدير الآخر كالذات عينها ، وتقدير الذات عينها كآخر " <sup>2</sup> .

### 3- ... في مؤسسات عادلة :

.. إن استهداف الحياة الخيرة يحتوي بطريقة ما معنى العدالة لأن هذا يوجد ضمنا في مفهوم الآخر عينه ، الآخر هو كذلك الآخر غير " أنت " وترابطيا فإن العدالة تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة " وجها لوجه " <sup>3</sup> .

فالعيش الجيد لا يتحدد بالعلاقات البينشخصية .. *( Interpersonnel )* بل يمتد كذلك إلى حياة المؤسسات ، حيث يتضمن العدل سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية كالمطالبة بالمساواة ، وباعتبار المؤسسة بنية العيش لجماعة تاريخية وهي غير قابلة للإختزال البينشخصي ، فإنها تعتبر مجالا لتطبيق العدالة والمساواة كمضمون أخلاقي لمفهوم العدل ، ولذلك فهذه المؤسسات تتسم بجملة من الأخلاقيات والقيم والعادات التي تتنافى مع النواميس الإكراهية التي تم تقييدها خصيصا لممارسة الهيمنة ، " وهنا ينتخ تعيين جديد للذات وهو تعيين كل واحد منا حقه " <sup>4</sup>

ويشير ريكور إلى أولوية أخلاق العيش معا على القيود المرتبطة بالأنظمة القضائية والتنظيم السياسي <sup>5</sup> ، فالعادل ينظر إلى جهتين : جهة الخير حين يجعل علاقاته البينشخصية تمتد لتشمل المؤسسات ، وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام <sup>6</sup> ، فالعدالة هي

1 - المرجع والمكان نفسه .

2 - المرجع نفسه - ص 382 .

3 - المرجع والمكان نفسه.

4 - المرجع والمكان نفسه.

5 - المرجع نفسه - ص 383 .

6 - المرجع نفسه - ص 388 .

حس بالعدل كما الظلم حين نشتكى منه ، فالظلم المحرك الأول للفكر ، والشاهد حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق الأرسطية التي تعد فيها العدالة فضيلة جوهرها التوسط بين طرفين ، كما تتضمن فكرة المشاركة وهذا ما يظهر من خلال العدالة التوزيعية ، وهنا المرور بفضل التوزيع من البينشخصي إلى المؤسسات داخل الاستهداف الأخلاقي ، والنواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية هي المساواة ، المساواة هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات البينشخصية<sup>1</sup> .

يقول ريكور : " .. إن الرعاية تضعنا أمام الذات آخر هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إيمانويل ليفيناس أن نعترف به ، فالمساواة تعطي الذات آخر هو لكل واحد ، ومن هنا ينطلق الطابع التوزيعي لكل واحد من الصرف والنحو ( أنا ، أنت .. )<sup>2</sup> .

لذلك يرى ريكور أن " .. الحس بالعدل لا ينقص شيئا من الرعاية لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها .."<sup>3</sup> ، وهنا يشير ريكور إلى فكرة الشمول الليفيناسية .

لقد عد بول ريكور بهذا المسعى أحد الأعمدة الفلسفية الكبيرة في القرن العشرين ، ومع أن فلسفته الأخلاقية لم تتبلور بصورة واضحة ومستقلة إلا مع كتاب *Soi-même comme un autre* (1990) ، إلا أن فلسفته ككل تشكل فلسفة للفعل ، ويقتضى الاهتمام بسؤال الأخلاق الميزة الرئيسة في فلسفته حيث يميز بين ثلاثة مداخل / مستويات لسؤال الأخلاق : المستوى القيمي الذي يرجع فيه لأرسطو والتراث اليوناني ويعرفه بالغاية وحتى بالإيتيقا : وهي العيش السعيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة ، أما المستوى الثاني فهو الإلزام أين يقترب من التشريع القانوني الأخلاقي وهنا يلامس فكرا كل من الأمريكي جون راولس والألماني يورغن هابرماس<sup>4</sup> ، أما المستوى الثالث فيكمن في الحكمة العملية *Phronèsie* هذا المفهوم اليوناني الذي يعني الحكمة العملية أو القدرة على التمييز وحسم المستعصي من الحالات والوضعيات القانونية وقد كان هذا المستوى الأخير محور الخطابات الفكرية في هذا المجال منذ العصر اليوناني .

لقد ساهم ريكور بإضافته للبعد القيمي الغائي في العيش مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة من إثراء الفكر الأخلاقي المعاصر ، وذلك بإدخال بعد ميتافيزيقي - كان يبدو حساسا - ويتعلق الأمر المرجعية العليا في حالة تعارض القاعدة العامة مع الحالة الفردية .

1 - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبية - مرجع سابق - ص 59 .

2 - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ص 395 .

3 - المصدر والمكان نفسه .

4 - تزامن كل من راولس وهابرماس فكريا وحتى من حيث الإتجاه : حيث في الوقت الذي كانت نظرية العدالة في العالم الأنجلوسكسوني تشق طريقها ، كانت إيتيقا التواصل في أوروبا تستهدف استعادة راهنية الفلسفة ، وهذا ما يجعل كل منهما يسمي بلورة فلسفة عملية لا أخلاقية .

إن حالة إشكال الاتصال الإنساني وإعادة الفحص من أجل إنشاء علاقة جديدة قائمة على وعي حقيقي بالذات باعتبارها مستقلة وحررة مع الانفتاح على الآخر باعتباره حرا ومستقلا مع الوعي بطبيعة العلاقة بينهما على أساس أن وجود الذات مرتبط بوجود الآخر ووجود الآخر منطلق من الذات " .. هو المسعى الذي سار فيه بول ريكور مؤكدا أننا كما نرى أنفسنا فيزيائيا في بؤبؤ عين الآخر حين نقرب منه فإن هذه الصورة يمكن أن تكبر أكثر لتعرف أننا نكون أيضا صورة لأنفسنا من خلال الآخر وفي المقابل فإن صورة الآخر تنطلق من ذواتنا ولذا تأتي مهمة فحص الذات باعتبارها العملية الأساسية في العلاقة مع الآخر ، هذا الفحص يكون على مستويات عديدة أبداع ريكور في تشريحها واستكناه خباياها متجها إلى الحكمة العملية التي تتطلب على الصعيد الجماعي العيش معا ، من خلال محاجة *Argumentation* أخلاقية قائمة على فتح الحوار أمام الجميع لمناقشة كل الأمور المتعلقة بالشأن العام داخل الغرب ومن هم خارجه مستهدفا التوصل إلى حقيقة تشكل اقتناعا عاما نابعا عن الحوار وهذا ما يؤدي إلى إقرار قائم على الوثوق بالآخر والثقة به ، ويشكل هذا الإقرار مفتاحا مسعا في فلسفة الذات التي تعتبر بحق أنثروبولوجيا فلسفية حاولت الإجابة عن سؤال كانط : ما هو الإنسان ؟ قبل أن ينتقل ليجيب عن سؤال : ما هو الوجود ؟

لقد حققت الفلسفة المعاصرة نقطة انعطاف هامة بخصوص اهتمامها بمسألة الآخر الذي بقي غامر حيث لم يظهر بشكل واضح إلا مع فلسفة التواصل وفلسفات التأويل ، إلا أن الملاحظ أن هذه الفلسفات ببقيت في حدود التنظير الفلسفي الذي لم يقرب من مجال الممارسة العملية كون جميع الإتجاهات قدمت تحليلات تناولت في مجملها تشخيصا نقديا لواقع العلاقة بين الذات والآخر ، وهذا ما جعل هذه الطروحات السابقة تشكل مقدمات نظرية استنطقت مقولة الآخر واعتبرتها مسألة جوهرية ، ورغم أنها تشكل الأرضية التي أرسيت وفقها دعائم التواصل الإنساني بشكل نظري ، في حين تبقى الحاجة إلى تفعيل آليات التواصل الإنساني الفعلي الذي يقبل التجسيد العملي وفق أخلاقيات ومعايير إنسانية كلية وهذا ما تناولته الفلسفة الهابرماسية .

---

.....

# الفهرس :

المقدمة : .....

مدخل مفاهيمي : .....08

الفصل الأول : .....35

المبحث الأول : الذات والآخر : السياقات الفلسفية والتاريخية .....38

( الأسطورة ، الدين ، علم النفس ، علم الاجتماع ، الأنثروبولوجيا ،

الإيديولوجيا ، العلم التحريبي ، المعلوماتية ، الآداب والفنون )

المبحث الثاني : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفات الوسيطة .....75

- الفلسفة اليونانية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو .

- الفلسفات الوسيطة : اليهودية ، المسيحية ، الإسلام .

المبحث الثالث : الذات والآخر في الفلسفة الحديثة .....102

- في الكوجيتو الديكارتي

- واجبية الذات والآخر عند كانط

- وعي الذات في مطلقية هيغل

الفصل الثاني : الذات والآخر في الفلسفة المعاصرة .....120

المبحث الأول : الذات والقوة ( نيتشه ) .....123

المبحث الثاني : فينومينولوجيا الذات ( هسرل ) .....138

المبحث الثالث:الذات والوجود ( هيدجر ، سارتر ، ليفيناس ).....155

المبحث الرابع :تأويلية الذات ( بول ريكور ) .....193

199.....	الفصل الثالث : الذات والآخر في إيتيكا التواصل
203.....	المبحث الأول: الأسس الفكرية لفلسفة الآخر عند هابرماس ( كانط ، هيغل ، ماركس ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت )
223.....	المبحث الثاني : الذات والآخر بين المنفعة والحقيقة
236.....	المبحث الثالث: الذات والآخر في نظرية الفعل التواصلية
253.....	المبحث الرابع : هابرماس وحواره مع فلاسفة الحداثة وما بعدها - بين شمولية هابرماس وترنسندنتالية كارل أوتو آبل - هابرماس ومفهوم التنازع الليوتاري - ملاحظات نقدية حول إيتيكا التواصل عند هابرماس
273.....	الخاتمة
277.....	قائمة المصادر والمراجع
295 .....	الفهرس

# مدخل مفاهيمي



## تمهيد

تتميز الفلسفة عن باقي العلوم بموضوعات خاصة بها تتسم بالتنوع والتعدد وتشعب النطاقات كقضايا الإلهيات والطبيعيات ومسائل الوجود والإنسان...، والأمر نفسه بالنسبة لمنهجها العقلي التأملي القائم على النقد البناء والمساءلة العقلية التي تعترف بالاختلاف كواقع، إن استقراء تاريخ الفكر الفلسفي عبر العصور يوضح حضور المصطلح الفلسفي كآلية ضرورية في رحلة البحث عن الحقيقة كونه يمثل جوهر التصورات والإشكاليات المطروحة دوماً .

وتعتبر مسألة الذات والآخر من ضمن المسائل التي شغلت حيزاً هاماً في نطاق البحث الفلسفي وكونها تحتم بالإنسان فقد عدت الموضوع الأصيل للفلسفة، ولذلك وجب تناول جملة من المفاهيم التي نراها ضرورية .

**1- الذات *Soi*:** تعد الذات من المفاهيم الرئيسة في الفكر الفلسفي وأكثرها تاريخية وراهنية، حيث يشهد المفهوم حضوراً واسعاً في الفكر الفلسفي المعاصر، رغم محاولة تغييب مفهوم الذات من طرف فلسفة ما بعد الحداثة التي اعتبرت الانطلاق من الذات نسقاً فكرياً مغلقاً وحتمية وهمية لا أساس لها، فقد سعت فلسفة ما بعد الحداثة إلى تقويض كل الأنساق الفكرية المغلقة وأهمها فلسفة الذات حيث تم الإعلان عن إلغاء الذات الحديثة الذي رأت فيه مفهوماً حداثياً، فقد ظهرت خطابات فلسفة موت الإنسان التي انكبت على نقد فلسفات النزعة الإنسانية وأهمها تلك التي تنطلق من الذات والذاتية للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية<sup>1</sup>، فقد توجه هيدجر *Heidegger Martin* (1889-1976)\* إلى نقد النزعة الإنسانية وفلسفة الذات، الذي يتم من منظور الدعوة إلى تفكيك الميتافيزيقا وتجاوزها، كما سعى كلود ليفي ستروس *Claude Lévi-Strauss* (1908 - )\*\* من خلال أبحاثه إلى نقد أنثروبولوجي بنيوي أعطي من خلاله تصوراً جديداً للأنثروبولوجيا التي تعد علم الإنسان الغربي بالنسبة لذاته أولاً ثم الاتجاه نحو دراسة الآخر التي تعد أساس إنتاج للذات عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية<sup>2</sup>، وهذا ما يرى فيه ستروس نقداً علمياً<sup>3</sup>، وقد سعت

<sup>1</sup> - الدواي عبد الرزاق - موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ط 01 - 1992 - ص 8 .

\* - فيلسوف ألماني يعد من أهم ممثلي الفلسفة الأنطولوجية سعى إلى فهم لغز الوجود مروراً بالبحث في كينونة الموجود من أهم مؤلفاته: الكينونة والزمان 1927 كانظ ومشكلة الميتافيزيقا 1929، ما الميتافيزيقا 1929، ماهية الحقيقة 1932 .

\*\* - أنثروبولوجي بلجيكي ارتبط اسمه بالبنوية له أثر بالغ في الفلسفة والأنثروبولوجيا البنوية تحديداً، قدم عدة أعمال منها: الرجل العاري 1971

<sup>2</sup> . Claude - Lévi - Strauss - Anthropologie structurale - Ed : plon - paris - 1958 - p 67

<sup>3</sup> - الدواي عبد الرزاق - موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - ص 8.

البنوية إلى إقامة فلسفة ليس فيها للذات الفاعلة من دور ، وذلك ما تجسد من خلال النقد الأركيولوجي ثم الجينيولوجي في مشروع ميشال فوكو *Michel Foucault* ( 1926 - 1984)\*\*\* الذي رأى فيه البعض أنه مزيج من النقد البنوي وفلسفة التفكيك والاختلاف<sup>1</sup> ، فقد بين فوكو من خلال حفريات المعرفة أن كل حقبة تاريخية مبحوث عنها وهناك نظاما خفيا وراء وجود الظواهر حيث يعد الشرط الأساس لتكون خطاب يعكس حقيقة الأشياء<sup>2</sup> ، وبتطبيقه لإبستمية *Epistème* - المعرفة على الحداثة يؤكد فوكو أنه ليس المهم وجود تطورات معرفية في مطلع القرن الماضي بل ما يهم هو أنه يوجد في آن واحد تاريخية لهذه المعرفة وتناهي للوجود البشري ونهاية للتاريخ في الأفق<sup>3</sup> ، أركيولوجيا فوكو تستغني نهائيا عن الذات وتستبدلها بالخلفية التاريخية ( الظروف ) والسبب الحقيقي لكل معرفة ، وفي المنحى ذاته يذهب جاك ديريدا *Jacques Derrida* (1930 - 2004) \* مع تفكيكية اتجهت نحو مركزية العقل كونه يشكل المحور الرئيس للميتافيزيقا لامركزية ديريدا تستغني عن الذات من خلال البحث عن موقع جديد للكلمة غير مركز اللغة والهيمنة حيث يقول " ... قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع لها لإخضاعها في بنية لا تعود فيه السيد المطلق<sup>4</sup> ، هذه الثورة ضد الميتافيزيقا يعبر عنها مفهوم الاختلاف *différence* أي في لعبة الاختلاف التي يسميها الأثر *La Trace* الذي يشكل الشرط الأساس لإمكانية تحليل جميع المدلولات التي تستمد وجودها من العقل<sup>5</sup>

فرؤية الأشياء واللا رجوع للإنسان كمحور يمثل تلاشيا لفلسفة الذات التي عرفت انتعاشا في فلسفة الحداثة ، حيث تعد الذاتية إحدى المفاهيم الأساسية التي شكلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة ، يقول قيتو : " الحداثة هي أولوية الذات ، انتصارا للذات ، ورؤية ذاتية للعالم "<sup>6</sup> ، فقد كان الإنسان الحديث يرى صورته في مرآة ذاته التي يتمثل من خلالها العالم ، "لقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة ، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها ، إنية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة ، بل (( تروض )) هذا العالم وتغزوه لكي تجعله ، بمختلف كائناته ومستويات

\*\*\* - فيلسوف ومفكر فرنسي يميل إلى التفكيكية دعا إلى الابتعاد عن النمطية في تحليل الظواهر الاجتماعية لأن ذلك يضيق آفاق المعرفة البشرية ويسقط أوهام الناس على الظواهر ، له عدة مؤلفات منها : تاريخ الجنون 1961 ، الكلمات والأشياء 1966 ، نظام الخطاب 1971 ..

1 - المرجع نفسه - المكان نفسه .

2- *Foucault Michel - Les mots et les choses - Ed : Gallimard - paris 1966- p 171*

3 - *Ibid - p 274 .*

\* - فيلسوف فرنسي مثل الجيل اللاحق للبنوية *Poststructuraliste* ( أي ذلك الجيل الذي استفاد من البنوية ولم يقبلها كلية ) عرف كذلك بالتفكيك له عدة مؤلفات منها : في الغراماتولوجيا 1967 ، الكتابة والاختلاف 1967 ، هوامش الفلسفة 1972 ، وآخر مؤلف حول 11 سبتمبر بالاشتراك مع هابرماس .

4 - ديريدا جاك - الكتابة والاختلاف - ترجمة كاظم جهاد - تقديم محمد علال سي ناصر - دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب - 1988 - ص 107 .

5 - المصدر نفسه - ص 33 .

6 - الشيخ محمد - الطائري ياسر - مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - دار الطليعة ، بيروت - ط 01 - 1996 - ص 12 .

إدراكه ، مقاسا بالمقياس الإنساني ، إن هذا هو ما يطلق عليه مارتن هيدجر سمة " انبثاق تصورات الإنسان للعالم" <sup>1</sup>

فقد رأى ديكارت *Descartes* (1596-1650) \*\* أن الذات العاقلة تجعل العالم يمثل أمامها مثولا وحضورا شفافا عبر عملية تأملية وفكرية ، فالذات مقياس كل شيء : القيم ، الحقيقة ، دون وساطة الجسد ، فحقيقة الإنسان كونه ذات مفكرة والإنسان المفكر (الكوجيتو) هو الحقيقة الأولى التي الحقائق ، ولذلك يعد مبدأ الذاتية أساس الحقيقة واليقين ، وهو القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون <sup>2</sup> ، كما ذهب كانط (1724 - 1804) <sup>3</sup> في منحى أخلاقي ، فالإنسان هو ذات عاقلة أخلاقية تنسب إليها مسؤولية أفعالها كون الذات الأخلاقية هي مصدر تشريع القوانين الأخلاقية ذات الطابع العالمي والتي تحمل قيمة كونية ، واعتبار الإنسان ذاتا تحمل عقلا أخلاقيا معناه قيمة في ذاته وليس وسيلة لتحقيق غايات الآخرين ، هذه القيمة تجعل الآخرين ملزمين باحترامه كإنسان يجب عليه احترام ذاته ، كما أشار كانط إلى أن الذات العارفة مضطرة إلى تعقب المطلق رغم عجزها عن بلوغه <sup>4</sup> ، وهناك ارتباط بين العقل والذات كون أفكار العقل هي مطالب وحاجات أولانية للذات <sup>5</sup> ، ونجد الذات حاضرة في تأسيس الميتافيزيقا الجديدة ، حيث تعتبر الذات العارفة-المفكرة صانعة للموضوع طابعة له وليست مرآة للأشياء كما كانت في الميتافيزيقا السابقة <sup>6</sup> ، وقد جسد الألماني هيغل *Friedrich Hegel* (1831-1870) \* مقولة الذات كمرکز في مبدأ الثنائية التي تحول العقل وفقها إلى مطلق كلي ، وقد سعى هيغل في مثاليته المطلقة إلى إرساء دعائم نسق فلسفي متكامل عدت الذات أهم ركائزه وهذا بتعميمه لمبدأ الذاتية على الوجود بأكمله وجعله روحا مسيرة للعالم حيث يقول : " .. إن الجوهر الحي هو الموجود الذي هو ، في الحقيقة ، ذات ، أي أن الجوهر هو الموجود المتعين فعلا سواء على جهة كونه يتحرك ويصنع نفسه بنفسه ، أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وغيريته " <sup>7</sup> في حين شهدت الذات تغييرا كليا في العصور الوسطى بفعل تعاليم السلطة الدينية التي أخضعت كل الكائنات لنظام قيمي من وضع الآلهة <sup>8</sup> ، وبموجب هذا

<sup>1</sup> - نقلا عن : المرجع السابق - ص 12 .

\*\* - رينيه ديكارت فيلسوف فرنسي يعتبر أب الفلسفة الحديثة ثار على القدم ، من أهم مؤلفاته : تأملات ميتافيزيقية ، مقال في الطريقة .

<sup>2</sup> المرجع نفسه - ص 13 .

<sup>3</sup> - إيمانويل كانط - فيلسوف ألماني ومؤسس فلسفة النقد من أشهر مؤلفاته : نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد ملكة الحكم

<sup>4</sup> - أمين عثمان - رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية - دار المعارف ، الإسكندرية - ط - ص 97 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 98 .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه - ص 101 .

\* - فريدريك هيغل 1770 - 1831 فيلسوف ألماني مثالي النزعة من أهم مؤلفاته : أصول فلسفة الحق ، فينومينولوجيا الروح

<sup>7</sup> - نقلا عن : الشيخ محمد و ياسر الطائري - مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - دار الطليعة - بيروت - ط 1 - 1996 - ص 15 .

<sup>8</sup> - المرجع نفسه - ص 13 .

فالإنسان خاضع للتعاليم الكنسية والسلطة الكهنوتية ، وقد رجع هؤلاء إلى الفلسفة اليونانية التي شهدت فيها الذات اهتماما واسعا منذ أن رفع سقراط (470-399 ق. م) شعار معبد دلفي " اعرف نفسك " هذه الحكمة التي تم استعادتها وتحويلها إلى انشغال فلسفي بدءا من لحظة سقراط، ودعوته إلى إنزال الفلسفة من السماء ، وجعلها فلسفة إنسانية ، يكون الإنسان موضوعها وهدفها هذه الانتقال استمر على امتداد الخطاب الفلسفي الكلاسيكي، فمعرفة الإنسان لذاته وشخصه بدأت من إدراكه لجسده كخصوصية بيولوجية فأصبح الجسد نقطة التعرف على الذات ، ونقطة انطلاق لتحديد ماهية الإنسان، إلا أن هذه الرؤية تم تجاوزها من خلال البحث عما هو خالد وجوهري فيه ما دام الجسد زائلا/ فانيا، وأمام انحلال الجسد وماديته لا يمكن اعتباره جوهرًا مميزًا للإنسان ، لذا طرح السؤال الأساس حول ماهية الإنسان الحقيقية ما دام الجسد لا يملك إمكانية الخلود<sup>1</sup> فالجسد غير كاف لتحديد ماهية الإنسان والنظر إلى الإنسان ليس كجسد إنما كذات عاقلة مفكرة وهذا ما أكده أرسطو، فالنزعة الكلاسيكية في مختلف تجلياتها تنطلق من النظرة الإيجابية للإنسان باعتباره ذاتا تملك إرادة ومعرفة وقدرة لا محدودة للتحكم في الواقع والسيطرة عليه . وتعد الذات أساس الفكر الغربي بدءا من سقراط الذي وجه انتباه الفلاسفة لضرورة معرفة الذات<sup>2</sup>

إن البحث في إشكالية الذات والآخر في الفلسفة التواصلية يستوجب الوقوف على :

أ/- مفهوم الذات : في الفرنسية *Le Sujet* كلمة مشتقة من اللاتينية *Subjectum* بمعنى جزء أو نصيب ووضعت تحت<sup>3</sup> ، وفي اللغة العربية لكل شيء ذات وذات الشيء نفسه وعينه *même* هناك فرق بين ذات وشخص ، فالذات تعني النفس والشخص بالنسبة إليه ذاتي ، ويعرفها الجرجاني في كتاب التعريفات بقوله " الذات أهم من الشخص ، لأن الذات تطلق على الجسم وغيره أما الشخص فلا يطلق إلا على الجسم<sup>4</sup> .

- إصطلاحا : ما يكون خاضعا للتفكير والنقاش ، ما يكون مطلوبا أو مقصودا في مقابل ما يقال عنه.<sup>5</sup>

- منطقيًا : هي ما يحكى عنه في قضية بمقابل ما يؤكد أو ينفي ، ولقد توصل المنطق الحديث إلى التفريق الواضح بين الموضوع وما يؤكد الموضوع (عنصر القضية)<sup>6</sup>

<sup>1</sup> \* - (سقراط - أفلاطون ، أرسطو ، الفارابي ، ابن سينا ، ديكارت في الفلسفة الحديثة) كل هؤلاء الفلاسفة عبروا عن عدم الثقة بالجسد لتحديد ماهية الإنسان

<sup>2</sup> - حنفي حسن - الموسوعة الفلسفية العربية مادة ذاتية - المعهد العربي للإشهار بيروت ج 01 ، ط 01 ، 1986 . ص ص 452-453.

<sup>3</sup> - Paul foulqué - dictionnaire de la langue philosophique . P.U.F - paris 1986 P 299

<sup>4</sup> - الجرجاني علي ابن محمد الشريف - كتاب التعريفات - مكتبة لبنان - 1985 . ص 39.

<sup>5</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مج 03 - تعريب : خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت لبنان - ط 2 . 2001 ، ص ص 1381/1382.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه - ص 1383 .

- ميتافيزيقيا : هي مرادفة لكلمة جوهر الوجود الواقعي<sup>1</sup> .

- سيكولوجيا : تعني ما به الشعور والتفكير ، فتقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب وتوحد الصور الذهنية<sup>2</sup> .

- فلسفيا : عندما نتكلم عن الذات نشير إلى شيئين في آن واحد . إلى موضوع خارج عنا وإلى قيمة ترغمنا على المقارنة ، على أن نميز تحليليا هذين المظهرين من جهة . الفاعل . المتكلم . المفكر . المرید أي العينة الفردية (الذاتية ، من النوع البشري ، كما تلقاها في كل المجتمعات البشرية ، ومن جهة أخرى الكائن الأخلاقي المستقل . القائم بذاته ومن ثم غير الاجتماعي جوهريا . والذي يحمل قيمنا العليا .

ويرى الحبابي أن : مفهوم الذات هو لفظ مشترك بين الكائن البشري ، والكائنات غير البشرية من حيوان وجماد<sup>3</sup> ، إذ ينعت القرآن الكريم السماء ب : ( ذات البروج ) في قوله تعالى : ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾<sup>4</sup> ، والنار ب : ( ذات اللهب ) أي أن لها توقدا وشدة وحرارة حيث يقول الله تعالى : ﴿نَارًا ذَاتَ هَبٍ﴾<sup>5</sup> .

فغالبا ما تعتبر كلمة ذات عن علاقة أو صفة تختص بها الأشياء<sup>6</sup> ، وبهذا يؤكد الحبابي أن كلمة ذات ليس لها علاقة بمفهوم الفرد أو الشخص غير أنه صار من المتعارف عليه في الفكر الفلسفي إطلاق مفهوم الذات لتدل على مفهوم الأنا : فيقال : الفلسفة المثالية الذاتية ، أي التي تهتم بالذات الإنسانية فقط وتتجاوز الموضوع ، فقد صار مفهوم الذاتية أكثر شيوعا في الفلسفة والأدب والذات بهذا المعنى تتضمن الأنا والشخص ، وهي أكثر قربا للروح الشخصية .

فالحبابي يحاول إبعاد فكرة الذات عن الفهم الفلسفي ، إذ صارت الذاتية أكثر المفاهيم دلالة في الفلسفة<sup>7</sup> ،

- ويعرف مفهوم الذات تداخلا مع بعض المفاهيم ك :

- الأنا : *L'Ego / Le Moi* ضمير المتكلم *Je* ، وهو تعبير عن النفس الواعية بذاتها . وهي لفظ من أصل لاتيني (*Ego*) تشير إلى الذات والأفعال التي ترجع إليها (وجدانية عقلية، إرادية)<sup>8</sup> وقد إستعملت هذه الصورة من طرف الفلاسفة الإنجليز والألمان للتعبير على ما نسميه ب (الأنا)<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - المصدر نفسه - المكان نفسه

<sup>2</sup> - وهبة مراد - المعجم الفلسفي - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - 1988 - ص337.

<sup>3</sup> - الحبابي محمد عزيز - الشخصيات الإسلامية - دار المعارف مصر - ط02 - ص20

<sup>4</sup> - القرآن الكريم : سورة البروج 85 الآية 01

<sup>5</sup> - القرآن الكريم : سورة المسد 111 الآية 03

<sup>6</sup> - الحفني عبد المنعم - المعجم الفلسفي - الدار الشرقية ، القاهرة - ط01 - 1990 - ص227.

<sup>7</sup> - الكحلاني حسن - الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر - مكتبة مدبولي ، القاهرة - ط02 - 2004 - ص22.

<sup>8</sup> - وهبة مراد - المعجم الفلسفي - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - 1998 - ص34.

- ميتافيزيقيا : هي مبدأ يشير إلى الروح أو الفكر .

- سيكولوجيا : هي إحدى المصطلحات الثلاث التي إستخدمها النمساوي سيغموند فرويد *Sigmund Freud* (1856 - 1939) \* في عام 1932 للدلالة على أقسام الجهاز النفسي أو ما يسمى بالبنوية النفسية .

دور الأنا هو المحافظة على توازن الجهاز النفسي من خلال محاولة التوفيق بين الهو *Le Soi* الذي يمثل القوة الغريزية (الليبدو) والأنا الأعلى الذي يمثل القيم الأخلاقية وصوت الضمير والمجتمع ، وقد جاءت الأنا للدلالة على العلاقات الدناميكية بين الوعي واللاوعي<sup>2</sup> والأنا ووعي الفردية التحريبية "أنا التماثل" هو في آن ووعي ما هو عليه وذكرى ما كان عليه . فليس أناه سوى مجموعة الأحاسيس التي يشعر بها وتلك التي تذكره بها الذاكرة.<sup>3</sup>

أما فلسفيا : للأنا صفتان : فهو ظالم بذاته من حيث أنه يصنع ذاته ضد الكل وهو متنافر مع الآخرين من حيث أنه يرغب في استبعادهم لأن كل أنا هو العدو ، ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين.<sup>4</sup> باسكال *Blaise pascal* (1623-1662) \* : "إن الشفقة المسيحية تبعد الأنا الإنساني وأنا التمدن البشري يخفيه ويلغيه"<sup>5</sup>

وهو مستديم ثابت يعتبر أساسا راسخا للأعراض المتزامنة والمتعاقبة التي تشكل الأنا التجريبي العملي، والأنا في المعنى الوجودي تدل على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، فهو جوهر قائم بنفسه وهو صورة لا في الموضوع كانظ يفرق بين الأنا التجريبي والمتعالي (الترنسدتالي) : فالأول يتخذ أشكالا مختلفة والثاني هو صورة خالصة<sup>6</sup> ، ويربط مفهوم الأنا بمسألة الفردية/الذاتية ، فالحيوان مثلا لا يميز نفسه عن نشاطه الحياتي ، وهذا يعني أن الأنا الذاتية مفقودة لديه.

لذلك فوجود الأنا يعني قدره الفرد على تميز نفسه بوعي عن الآخرين وكذا عن نشاطه الشخصي كما يمكنه ذلك من إدراك حقيقة نفسه كونها مركز لكل ما يحيط به<sup>7</sup> .

1 - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مصدر سابق - المجلد 02 - ص 824 .

\* - طبيب نمساوي الجنسية يهودي الأصل مؤسس نظرية التحليل النفسي ، حاول إرجاع كل مظاهر الحياة الإنسانية إلى اللاشعور من مؤلفاته تفسير الأحلام، معالم التحليل النفسي.

2 - صليبا جميل - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - د.ط. ص 140.

3 - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مصدر سابق - المجلد 02 - ص 824

4 - المصدر نفسه - المكان نفسه

\* - باسكال بليز (1623-1662) كاتب فرنسي جمع بين الفلسفة والرياضيات ، من اهم مؤلفاته : خواطر .

5 - المصدر و المكان نفسه .

6 - وهبة مراد ، المعجم الفلسفي ، ص 101.

7 - توغارينوف فلسفي بتروفيتش - الطبيعة ، الحضارة ، الإنسان - ترجمة رضوان القضماني / نجم خريطة - دار الفرابي - بيروت. 1987 ص 174.

وتقوم خاصية الأنا على فكرة المثالية الذاتية *Idéalisme Subjective* . التي تعتبر العالم هو ما أحس به فادراكي للعالم هو معيار وجودي ، أنا أدرك العالم إذن أنا موجود<sup>1</sup> . وذلك ما يظهر لدى كل من دافيد هيوم *Hume David* ( 1711 – 1776 )\*\* وجورج بركلي ( 1685 - 1753 )  
\*\*\*

وترتبط مقولة الأنا بمشكلة الأصل في إنشاء المذاهب الفلسفية ، وهذا بداية من ديكرت الذي اعتبر الأنا هو المبدأ الحدسي للتفكير العقلي ، فهو يخص الجوهر المفكر أما دافيد هيوم فهو يرفض فكرة الجوهر/المادة . حيث يرجع الكل إلى جملة الإدراكات الحسية .  
أما كانط فقد ميز بين الأنا الخالصة والأنا التجريبية الفردية ، حيث اعتبرها حاصل المطلق ، والكل الصوري للإدراكات المتميزة<sup>2</sup> .

وقد إعتبر فيخته *J.G.Fichte* ( 1762 - 1814 )\* الأنا هو المبدأ الإبتكاري الخلاق الذي يستشف لذاته لأنه يصاحب كل تمثالي<sup>3</sup>

الأنا في العربية المعاصرة هو ترجمة لأداء معنى *La Mème* بالفرنسية أو *Ego* بالإنجليزية والألمانية وكلمة *Ego* لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة ذات في اللغة العربية حينما يقصد بها الشخص المتكلم ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات أخرى مثل: الأنوية *Egocentrisme* وهو ما نترجمه اليوم بالتمركز حول الذات<sup>4</sup> ومنها أيضا *Egoïsme* بمعنى الأنانية (حب الذات)<sup>5</sup> في الاستعمال اللغوي العام، أما في الإصلاح الفلسفي فهي المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى (غير الأنا) وجودا وهميا. أو موضوع شك على الأقل<sup>6</sup>

ويتضح بناء على هذا أن مفهوم الأنا مبني على السيطرة (سيطرة الذات) على ما ستتحده موضوعا لها ، سواء كان هذا الموضوع يعني عالم الناس أو عالم الأشياء ، وبممكننا أيضا الحديث هنا عن مفاهيم مجاورة لهذا المفهوم مثل :

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص ص 178-179.

\*\* - فيلسوف ومؤرخ وعالم إقتصاد إسكتلندي ، وأحد أهم التحريبيين أوصل فلسفة لوك وبركلي التحريبية إلى نتيجتها المنطقية بعد أن ضمن لها الإتساق مع ذاتها

\*\*\* - فيلسوف إيرلندي من أصل إنجليزي يعتبر أحد ممثلي النزعة التحريبية ومؤسسا للمثالية الذاتية في القرن 18 ، إهتم بالرياضيات والفلسفة واللغة ، كان زميلا لجون لوك

حيث إهتم بأرائه التحريبية من أهم مؤلفاته : الخضوع السليبي ، رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية .

<sup>2</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مرجع سابق - المجلد 02 - ص 826.

\* - جوهان جوتلوب فيخته : فيلسوف ألماني اعتبر التنبه إلى معرفة الذات بداية كل معرفة وتمسك بأفكار مثالية في تنبيهاته لمعرفة الذات : (تنبه الذات إلى الذات ، تنبه الذات

إلى تقويضها ، جمع الذات مع ما يقابلها ) ومن هذه الأفكار : " وحدة العلم والمعلوم " فما يجدد الذات ليس سوى الذات نفسه .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - المجلد الثاني - هامش ص 824 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه - المجلد الأول - ص 329.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه - ص 330 .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

## - أنانة (مذهب وحده الأنا) *Solipsisme* : وتعني حب الذات .

وهو مذهب يجري عرضه كأنه لزوم منطقي ناجم عن الطابع المثالي الفكري للمعرفة . إن الأنا الذي نعيه، مع تجلياته الذاتية هو كل الواقع . كل الحقيقة وإن الأنوات الأخرى التي تتمثلها لم يعد لها وجود ومستقبل إلا مثل شخص الأحمال - أو على الأقل قد يقوم على التسليم باستحالة البرهان على العكس<sup>1</sup> .

وحررت العادة على هذا المذهب تحت إسم الأنانية *Egoisme* من قبل كتاب القرن الثامن عشر 18 لا سيما من قبل وولف *CH. V. Wolff (1679 - 1745)* <sup>2</sup> .

- الإنية : يعرفها الجرحاني بأنها : " تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبة الذاتية " <sup>3</sup> . هي قدرة الإنسان على إثبات الأنا بخاصية معينة تميزه عن الأشياء و الغير و هي إجابة عن سؤال من أنا أو ما أنا أو ما طبيعة ذاتي ، و تتحدد الإنية في التصور العقلاني بمهية التفكير فلدى ديكارت أنا كائن يعي بذاته و يثبت وجوده التفكير، و الجسد و العالم لا يمثلان شرطا للوعي بل هما الآخر السليبي في عملية الوعي<sup>4</sup> ، وقد استخدم هذا المفهوم عبد الرحمان بدوي (1917-2002) <sup>4</sup> .

## -/2- الآخر (L'Autre)

لم يتبلور مفهوم الآخر بشكل واضح إلا مع الفلسفات المعاصرة وتحديدًا مع فلسفات التواصل وفلسفة التأويل المعاصرة وذلك ما يتجسد في العقلانية التواصلية لفلسفة هابرماس *Jürgen Habermas* (1929) \* وزميله و كارل أوتو *Appel Karl Otto (1922)* \*\* التي تقوم على الحوار مع

<sup>1</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - مصدر سابق - المجلد 03 - ص 1313 .

\*\* كريستيان فون وولف فيلسوف ورياضي ألماني نظم تعاليم نظرية لينتزر وعدلها .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - المكان نفسه .

<sup>3</sup> - الجرحاني علي بن محمد الشريف - كتاب التعريفات - مكتبة لبنان - ط 1985 - ص 39 .

<sup>4</sup> - ويقترب ديكارت هنا من التصور الميكانيكي حيث يقضي الجسم ويعتبره آلة ، وكذلك منطلق ميتافيزيقي يعتبر أن ما يوجد في الطبيعة إما أن يكون جوهرًا مفكرًا أو أن يكون جوهرًا ممتدًا (جسم) حيث يقول : " Je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscle, de sang et de peau ...s "

يمكن العودة إلى كتاب تأملات ميتافيزيقية لديكارت ( الطبعة الفرنسية ) : *R - Descartes - Méditation Métaphysique - p 128* .

\*\*\* - فيلسوف عربي وجودي معاصر اهتم بمسائل الوجود من خلال : مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية 1964، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 1947 كم توجه في أواخر حياته بالرد على دعاوي المستشرقين وافتراءاتهم على الإسلام ومن أهم ما أصدر بالفرنسية في هذا المجال : دفاع عن القرآن ضد منتقبيه 1989 .  
و دفاع عن النبي ضد منتقديه 1990 .

\* - فيلسوف وسوسيولوجي ألماني معاصر يمثل الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت إلى جايي آبل ، حاول في مشروعه المزاجية بين التأمل الفلسفي المجرد والمسح السوسيولوجي الواقعي ، انطلاقًا من نقد الفلسفة الوضعية وروافدها العلمية ، التقنية الإيديولوجية إلى بناء نظرية اجتماعية مبنية على وعي تواصلية جديد، وتهدف إلى بعث تنوير جديد يخرج الإنسان المعاصر من الآداتية اللاعقلانية ، أنتج هابرماس كما هائلًا من الكتب والمقالات التي ترجمت إلى الفرنسية منها : *profils philosophique et*



الآخر في إطار أخلاقيات المناقشة ، وكذا هيرمينوطيقا الفرنسي بول ريكور (1913-2005)\*\*\* الذي يرى أن الحياة السعيدة لا تكون إلا مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة<sup>1</sup> ، في حين لم تتناول فلسفات ما بعد الحداثة مفهوم الآخر وعلاقته بالذات إلا في إطار الصراع وذلك ما عبر عن جون فرونسوا ليوتارد *Jean-François Lyotard* (1924-1998)\*\*\*\* بالتنازع ، كما اهتمت الأنثروبولوجيا كتعبير عن إنسانيات القرن العشرين بمسألة الآخر الذي اعتبره ليفي ستروس من خلال محاولة التأصيل الإنساني لاحتفاظ الكل بهويته ، والتأكيد على عدم قدرة المركزية الحضارية الكبرى في التاريخ الإنساني على إلغاء الآخر الثقافي والحضاري<sup>2</sup> ، وكانت هناك محاولات للبحث عن حقيقة حضور الآخر في الأنا ، و باعتبار الغير مصدر ثراء الأنا وينبوعها المتدفق ، فالمختلف حسب بلانشو *Maurice Blanchot* (1907-2003)\*\*\*\*\* " سيلان أو نزييف لا ينفذ مجراه " <sup>3</sup> ، كما يشدد فوكو على أهمية إيجاد مكان للمختلف داخل حيز اللغة وأن يتسع فضائه لغير المماثل ، بينما يذهب دولوز إلى أن الآخر ضرورة وجودية فالذات لا يمكن أن تحيا الإدراك إلا من خلال الآخرين إذ هناك تفاعلات بين الأفراد كأغيار<sup>4</sup> ، بينما عرف هسرل بوفائه للمدرسة الديكارتية بتأكيديه على ملازمة حضور الآخر في الكوجيتو، فيما ذهب الوجودي هيدجر في كتابه " الوجود والعدم " إلى أن الأنا لا يمكن توجد إلا في إطار علاقتها مع الآخرين ( الوجود . مع ) . وقد حلل سارتر *Jean-Paul Sartre* (1905-1980)\*\*\* ذلك ( الوجود مع ) في كتابه " الكينونة والعدم " وذهب

*La technique et la science comme idéologie* 1964 ، *politique* 1975 ، *La discours philosophique de la modernité*

1988 ، *Théorie de l'agir communicationnel* . وأعمال أخرى عديدة

\*\* - فيلسوف ألماني معاصر ، زميل هايرماس في مدرسة فرانكفورت ، يمثل ما يسمى بالتداولية المتعالية التي تعتمد على صور معرفية كانطية من مؤلفات المترجمة إلى الفرنسية :

*La question d'une fondation ultime de la raison ، L'éthique de la discussion sa portée et ses limitée* 1988  
1989

\*\*\* - بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهرمينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالبنوية، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه الإرادي واللاإرادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960 ، التاريخ والحقيقة 1955 ، وكتاب ( *soi-même comme un Autre* ) الذي ترجمه جورج زيناقي إلى العربية بعنوان : الذات عينها كآخر ، رحل عن الدنيا في 2005 . يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيبيل - منشورات الاختلاف-الجزائر ط 01 - 2006 .

<sup>1</sup> - ريكور بول - الذات عينها كآخر - ترجمة وتقديم : جورج زيناقي - مركز دراسات الوحدة العربية - ط 1 - 2005 - ص 345..395

\*\*\*\* - فيلسوف فرنسي معاصر يعد ممثلا بارزا لفلسفة الاختلاف ومابعد الحداثة ، وقف في وجه نظرية الإجماع الهابرماسية وخصص في هذا الإطار كتابين هاميين : المختلف *le Différent - Minuit* 1979 ، وكتاب الوضع مابعد الحداثي *la condition postmoderne- Minuit* 1979

<sup>2</sup> - مانع فيليب - جيل دولوز أو نسق المتعدد - ترجمة : عبد العزيز بن عرفة - مركز الإنماء الحضاري - دمشق ، سوريا - ط 1 2002 - ص 12 .

\*\*\*\*\* - فيلسوف فرنسي وناقد أدبي رومانسي مارس تأثيرا في الأدب الفرنسي والنقد المعاصر من مؤلفاته : *Faux pas* 1947

المجد والقوة *la puissance et la gloire* 1959 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ص 13 / 12 .

<sup>4</sup> - المرجع والمكان نفسه .

\*\*\* - سارتر جان بول فيلسوف وأديب فرنسي ووجودي كان بعد الحرب رائدا لنخبة المثقفين في فرنسا ، منح جائزة نوبل للأداب 1946 ، من مؤلفاته : الغنيان 1938 ،

الوجود والعدم 1943 ، دروب الحرية 1945 .

إلى كونه لا يعبر عن علاقة تبادلية اعترافية وصدامية بل يعبر بالأساس عن أحد أشكال ( التضامن الأنطولوجي ) لاستغلال هذا العالم : الآخر له وجود فعلي خارج ذاتي باعتبار صورتي تتشكل من خلاله ، فقد بين سارتر أن الإنسان لا يكون إنساناً شريراً أو خيراً أو حسوداً أو حشوماً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك ، فلكي أكون فكرة عن ذاتي لا بد أن أمر من خلال الآخر<sup>1</sup> ، وبذلك صار شعاره الآخرون هم الجحيم ؛ وقد عارض ميرلوبونتي *Maurice Merleau-Ponty* (1908 - 1961)\* طرح سارتر بقوة نافياً أن تكون نظرة الغير للأنا تحولها إلى موضوع ، أو أن نظرتنا إليه تحولها إلى موضوع ؛ إلا بالرجوع إلى الذات وعزلتها ؛ علماً بأن الذات يمكن أن تكسر ذلك الحاجز بسعيها نحو التواصل ، وبذلك تكف الأنا عن التعالي ويمكن للغير أن يتواصل معها<sup>2</sup> ، أما في الفلسفة الحديثة فقد أكد ديكارت على مفارقة الأنا الفردية الواعية، بعيداً عن تدخل الآخر في عمليات البحث الأنطولوجي، وحتى أن البحث عن الآخر يكون استدلالياً أيضاً بعيداً عما يقدمه هو عن نفسه، ويكون الآخر بذلك ملازماً للكوجيتو، أما هيغل فنحن قليلاً لموضعة الآخر بالقرب من وعي الذات حينما وصل في كتابه ( علم ظهور العقل 1807 ) إلى أن : " الوعي بالذات هو الانعكاس المشتق عن حضور العالم الحسي والعالم المدرك؛ الوعي بالذات ماهيته العود إلى ذاته ابتداء من المغايرة. أنه بما هو وعي بالذات حركة"<sup>3</sup> وبذلك يكون هيغل أول فيلسوف تجاوز الشعور السلبي باتجاه الآخر، وهشم جدار العزلة الإبتيمية بين الذات وآخرها وقد كان المفهوم الأولي لمصطلح " الآخر / الغير " فلسفياً وذلك ما يظهر من خلال الطابع الأنطولوجي للفلسفة اليونانية التي رسمت له معنى مقابلاً لمعنى الهوهو ( الهوية ) ، وهو المعيار المحدد لمعنى الكينونة أو ما يميزها عن غيرها ، كما قال بذلك سقراط ، وعززه فيما بعد أرسطو بصياغته المنطقية المعروفة لمبدأ الهوية ، والذي تؤكد على أما أن يكون الشيء هو هو ، وإما ان يكون مخالفاً لذلك ، ورغم هذا فقد أسس الإغريق مسارا قيميا أساسه حب الآخر حيث : " أنتجوا اتجاهاً أخلاقياً جعل حب الإنسانية والتعليم أسمى القيم الإنسانية .. وفي التأكيد على نعمة أن يعيش الإنسان وسط أقرانه وكفاحه من أجل الشعور بحب الآخرين والإحساس بقيمة الحياة في وسط جماعة

<sup>1</sup> - بوغديري ياسين - مشكلة الآخر في الفلسفة المعاصرة - مقال ضمن مجلة كتابات معاصرة - العدد 37 - 1999 - ص 94 .

\* - فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هسرل وبالنظرية الجشطالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية من أهم مؤلفاته ( بنية السلوك 1942 ) و ( فينومينولوجيا الإدراك 1945 ) .

<sup>2</sup> - زكريا ابراهيم - دراسات في الفلسفة المعاصرة - ج 01 - مكتبة مصر ، القاهرة - 1968 - ط 01 - ص 12 .

<sup>3</sup> - هيغل فريديك - علم ظهور العقل - ترجمة : مصطفى صفوان - دار الطليعة بيروت - ط 2 - 1994 - ص 134 .

<sup>1</sup> بقدر ما حافظت على تراتبية نظام الواقع الاجتماعي القائم على العبودية، والذي كان الآخر / الغير فيه مستعبداً ودونياً ومستتبلاً لإرادته\*

فقد كان الآخر بداية المعرفة الوجودية يوم خلص الإنسان إلى أنه له مثل ، ولو كان خيالياً، أو لامرئياً على مستوى الحواس، فالإنسان البدائي جعل من الطبيعة والحيوانات آخراً، وأخذ يضيف عليهما صيغ المنافس الوجودي الأقوى تارةً، فذهب يتفادى قهرها وبطشها بمزيد من أسطرتها، التي تتناغم مع خيال خصب يفسح المجال بتلقائية لتصور وجودي يحدد قدرة الإنسان المحدودة في مداها المكاني والزمني، وليفترض وجود عوامل أخرى قد تكون أقوى وأقدر في تأثيرها على الإنسان ومصيره ، من هنا جاءت فكرة ( الطوطم ) والذي كان بمثابة الآخر عند الإنسان البدائي ، وهو الحيوان أو النبات الذي ترتبط باسمه العشيرة عند الشعوب البدائية التي كانت تحرم أكله لأنه يعتبر جدتهم الذي انحدروا منه ويسمون أنفسهم به، ويطلقون عليه اسم ( العشير )<sup>2</sup>، وكذلك كانت ظواهر الطبيعة طوطماً ، كما اعتقد الإنسان البدائي بأن الآخر القوي والمهيّب الذي يجب الخلوص والطاعة له هي الروح أو النفس التي تحي الطبيعة ، فالنفس حسب المفاهيم البدائية، حيوان مارد ومستنفر، يسكن في كل الأشياء، وهي مبدأ الحياة<sup>3</sup>.

كان هذا قبل أن تسير المجتمعات نحو التقسيم الطبقي، حيث يصبح الآخر مؤنسناً غيرياً ، أي أن الإنسان أصبح آخره هو الغير الإنساني، وليس الآخر الأسطوري، وبدا وكأن الآخر قدراً طبقياً لا مفر منه في منظورها، حيث ساد التقسيم على أساس أسياد وعبيد، أغنياء وفقراء، فصار الآخر لكليهما هو نقيضه، والتمثيل الحضاري لذلك التقسيم، هو ما كان قائماً في الحضارات البشرية القديمة\* .

والآخر في المعنى العام هو: الغير ، أي المختلف ، وكانوا يطلقونه على الأشياء، وأيضاً الحالات المعنوية إن الآخر هو السوى المغاير، الذي يقابل الذاتي ، والمشابه<sup>4</sup> و الآخر لفظ مشتق من اللاتينية ويعني كون كل من الشئيين خلاف الآخر ، بحيث وجود أحدهما يقتضي ويتصور غياب الآخر<sup>5</sup> .

1 - فوجت جوزيف - نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان - ترجمة : منيرة كروان - المجلس الأعلى للثقافة ، مصر - 1999 - ص7.

\* - بعدما كان مفهوم الآخر/ الغير في الحضارة الفرعونية قائماً على أساس التفاوت بين طبقة الحكام وطبقة العبيد، فرعون الطاغية والرعية المستعبدة ، فقد كان الآخر مستعبداً ودونياً مستتبلاً لإرادة .

2 - المرجع نفسه - ص 8 .

3 - المرجع نفسه - ص 9/8 .

\* - يقصد بها الحضارات التي كانت تشهد الفتوة والتقسيم الطبقي مثل الحضارة السومرية ، والبابلية البابلية التي انبثقت منها شريعة " حو رابي " لتنظم العلاقة الطبقيّة بين فئات الناس، ولتجعل التنظيم الاجتماعي أكثر فاعلية في الحراك الفتوي والطبقي لمجتمع الحضارة البابلية، وبذلك صار الفرد قادراً على الانتقال من فئته أو طبقته صعوداً أو نزولاً بمقدار همته وكسبه أو خسارته،

4 - بن ذريل عدنان - الفكر الوجودي عبر مصطلحه - منشورات اتحاد الكتاب العرب - 1985 - دمشق ، سوريا - ص5 .

5 - صليبا جميل - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت . د. ط - ص140

وفي اللغة العربية يعني "الغير" لكل مدلوله خاص بجنس ما تقدمه فلو قلت " جاءني وآخر معه " لم يكن الآخر إلا من جنس ماقلته بخلاف " الغير" فإنها تقع على المغاير مطلقا ومن الكناية أبعده الله الآخر أي من غاب عنا وليس منا<sup>1</sup> ، الآخر بالمد وفتح الحاء إسم خاص لمغاير بشخص أو بعبارة أخرى لمغاير بالعدد وقد يطلق على المغاير في الماهية<sup>2</sup>

والآخر : بمعنى غير كقولك رجل آخر وثوب آخر وأصله افعل . فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استقلتا ، فأبدلت الثانية ألفا لكونها . وانفتاح الأولى قبلها .

وقد جمع امرؤ القيس بين آخر وقيصر . توهم الألف همزة فقال :

إذا قلت صاحباً قد رضيت به العينان بدلت آخراً.<sup>3</sup>

وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم بصيغة المؤنث يقول تعالى : ﴿ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخَرَى ﴾<sup>4</sup> ومعنى الآخر شيء غير الأول .

والآخر : إسم خاص للمغاير يقال للأشخاص والأشياء والأضداد ويطلق على المغاير في الماهية ويقابله الأنا والإثنان يمتلان في الوعي ، وكلما زاد الوعي زاد الإحساس بالأنا والآخر<sup>5</sup>.

أما اصطلاحاً : فهو أحد مفاهيم الفكر الأساسية ومن ثم يمنع تعريفه فهو نقيض الذات *Même*

ويرتبط مفهوم الآخر بعدة دلالات تحمل صفات الترادف من بينها مفهوم الغير الذي يطابق مفهوم الآخر ، ويتلازم هذا الأخير مفهوم : (المختلف *Différent*) و(المتعدد *Multiple*) و(المميز *Distinct*) غير أن التميز يتعلق بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها<sup>6</sup>.

كما يتضمن مفهوم (الشعور *Conscience*) و(اللهجة *Langage*) و(العلاقة *Relation*)<sup>7</sup>.

وفي الدلالة المعجمية الفرنسية يلاحظ بعض التمييز بين مصطلحي الغير *Autrui* والآخر *L'Autre* حيث يتخذ مفهوم الآخر معنى أوسع يفيد كل ما يختلف عن الموضوع والذات ويشمل الاختلاف كذلك مستوى الأشياء<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> - التهاونوي المولودي محمد أعلي بن علي - كشاف اصطلاحات الفنون - بيروت - ج 1 . 1966 ص 67

<sup>2</sup> - ابن منظور - لسان العرب - - المجلد 04 - دار صادر - بيروت - ط 01 - 1990 - ص 15 .

<sup>3</sup> - المصدر والمكان نفسه .

<sup>4</sup> - القرآن الكريم : سورة النجم - 53 - الآية 20 .

<sup>5</sup> - الحفني عبد المنعم - المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية - مكتبة مدبولي - القاهرة مصر - ص 2000

<sup>6</sup> - *RUSS - Jacqueline- Dictionnaire de philosophie- les Concepts des Philosophie- Bordas - Paris.1991* P92.

<sup>7</sup> - *ibid - P30*

<sup>8</sup> *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral - sous la direction de : Monique canto- sperber - PUF* - pp 124/125

أما مفهوم الغير فهو تصنيف لمعنى الآخر ، حيث يحصره في مجال الإنسان فقط ويقصد به الآخرين أما من جهة التوضع فإن هذا المفهوم لم يتموقع على مفهوم آخر يحمل الدلالة اللغوية نفسها أو الفكرية ، وهذا استنادا إلى حقول الفكر واللغة ويقابل مفهوم (الأنا *Le Moi*): (نفس *Même*) و(مطابق *Identique*)<sup>1</sup> .

أما فلسفيا : فالآخر هو كل ما يختلف عن ذاتي ولكي أعرف حقيقتي يجب أن أعرفها من الآخر . إذ وجودي مشروط بوجوده كشرط تحقيقي لأنه مثلي وليس أنا - بل هو الأنا الإرتباطي - المرتبط بي ، يقول جون بول سارتر في كتابه الوجود والعدم "الآخر هو الجحيم والصديق هو عدو تحت التدريب ، الآخر هو مقابل للأنا وكلاهما يمثلان في الوعي فكلما زاد الوعي زاد الإحساس بالأنا والآخر"<sup>2</sup> .

وصفه ماهو غير تقابل الهوية . إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هي الغيرية ، ويعبر مفهوم الأنا عن الذات المفكرة والموضوع هو الآخر أي المغاير *Divers* فلا يكون بين الذات وبين الشيء الآخر صلة والحدود المغايره هي التي لا يوجد بينهما علاقة بين جنس أو نوع يختلف أجزاؤها عن بعضها البعض<sup>3</sup> ، لكن هذا الطرح يتفق نوعا ما معها نجده لدى هيغل في علاقة الذات بالآخر حيث يقول : " الصراع بيننا وبين الغير صراع حتى الموت"<sup>4</sup> وفي نفس المضمون يقول نيتشه *Fridirich Nietzsche (1844-1900)* \* "إننا لا نحب معرفتنا حلما ننقلها إلى الآخرين"<sup>5</sup> . هذه بعض الآراء التي تعبر عن صراع بين الخير والشر أو بين الواحد والكثرة ، أو بين الذات كوحدة قائمة بذاتها والذوات الأخرى ، أو بين الذات المتحضرة (المتطورة) وبين الآخر البربري الهمجي . كما عبر عنها صراع الشعوب من حقبة لأخرى إذ يقول الإنجليزي هوبز *Hobbes* \* (1588 - 1679 ) " .. الإنسان ذئب للإنسان ، والكل في حرب ضد الكل . والواحد في حرب ضد المجموع.." <sup>6</sup>

فإذا كان مفهوم الذات قد اتخذ في تاريخ الفلسفة حضورا قويا منذ أفلاطون إلى هيغل وانتعش بشكل كبير في فلسفة الحدائثة سواء عند ديكارت أو هيغل ، فالأمر لا ينعكس فقط بتأسيس الكوجيتو *Cogito* بل يتعداه إلى مفاهيم أخرى كمفهوم الآخر باعتباره ثانيا بعد الذات .

<sup>1</sup> - *Ibid* .P30.

<sup>2</sup> - *RUSS – Jacqueline- Dictionnaire de philosophie* P92.

<sup>3</sup> - خياط يوسف - معجم المصطلحات الفنية العلمية - عربي ، فرتسي ، إنكليزي ، لاتيني . دراسات العرب بيروت . د ت .ص.489.

<sup>4</sup> - كامل فؤاد - الغير في فلسفة سارتر - مكتب الدراسات الفلسفية - دار المعارف للنشر - مصر د ط - ص.17.

\* - فيلسوف ألماني كان أدبيا وشاعرا آمن بمذهب النشوء والارتقاء ، رفض الأفلاطونية والميتافيزيقا والمسيحية ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيدة عن الكانطية والميحلية والفكر الديني خلف تراثا فكريا عد إلهاما للمدارس الوجودية وفلاسفة ما بعد الحدائثة من اهم مؤلفاته : هكذا تكلم زرادشت 1883-1885 ، ماوراء الخير والشر 1886 .

<sup>5</sup> - المرجع السابق - ص.15.

\*\* - توماس هوبز فيلسوف إنجليزي اشتهر بأبحاثه السياسية ، والأخلاقية : فقد بنى الأخلاق على أساس المصلحة الشخصية من مؤلفاته : الليفيثان .

<sup>6</sup> - بدوي عبدالرحمن - الموسوعة الفلسفية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ط01 ، ج01 - 1984 .ص.560.

وهنا تحضر المركزية الأوروبية بشكل واضح إن لم نقل حتى حدود الآن . سواء بنفيها للآخر كحضارة إسلامية ، صينية ، هندية ، واعتبار تاريخها مؤسساً على اللحظة الإغريقية ك لحظة انطلاق بتبرير أن الإغريق هم أول من تفلسفوا . وأصحاب مدينة وعقل ..... الخ وهذا ما يكتشفه هيجل حين ربط الفلسفة بأوروبا الجرمانية . إن هذا الكلام يفيد أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الغرب وحده ، ها هنا يتم إقصاء حضارات الآخر بإعادة إنتاج معجزة الإغريق

نقرأ في قواميس الفكر الأوروبي ومصطلحاته الفلسفية : الآخر أحد المفاهيم الأساسية للفكر وبالتالي يستحيل تعريفه ويقال في مقابل الذات *Le Même* أو الأنا . أما هذه الأخيرة الذات فلا تعني سوى أنها المقابل للآخر *Autre* .

### - الغير : *Autrui*

هو أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير منه؛ ويقابل الأنا ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس<sup>1</sup>

يتخذ مفهوم الغير في التمثل الشائع معنى تنحصر دلالاته في الآخر المتميز عن الأنا الفردية أو الجماعية (النحن). وتكون أسباب هذا التميز إما مادية جسمية، وإما إثنية (عرقية) أو حضارية، أو فروقاً إجتماعية أو طبقية،... إلخ.

أما مفهوم الغير في الاصطلاح الشائع فهو يتحدد بالسلب، لأنه يشير إلى ذلك الغير الذي يختلف عن الذات ويتميز عنها، ومن ثمة يمكن أن تتخذ منه الذات مواقف: بعضها إيجابي (كالتأخي، والصدقة... إلخ) وبعضها سلبي (كالمبالاة، والعداء... إلخ). وهكذا يتضح أن معنى الغير والآخر واحد في التمثل الشائع. وهذا ما يتيح لنا فرصة استباق هذا المفهوم في دلالاته المعجمية.

ففي الدلالة المعجمية العربية، يظهر مفهوم الغير مشتق من كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء (بمعنى سوى). ومن ثم يتخذ مفهوم الغير معنى التميز والاختلاف، كما يلاحظ ترادف بين معنيي الغير والآخر.

أما في الدلالة المعجمية الفرنسية، يلاحظ بعض التميز بين مصطلحي الغير *Autrui* والآخر *L'Autre*، حيث يتخذ مفهوم الآخر معنى أوسع يفيد كل ما يختلف عن الموضوع والذات، فيشمل الاختلاف كذلك مستوى الأشياء... أما مفهوم الغير، فهو تضيق لمعنى الآخر، حيث يحصره في مجال الإنسان فقط، ويقصد به الناس الآخرين<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - مصر - عالم الكتب بيروت ، لبنان - طبعة 1979 - ص 133

<sup>2</sup> *La Rousse - grand dictionnaire de la philosophie - sous la direction de Michel Blay - Ed : CNRS - VUEF 2003 - p 662*

أما على مستوى الدلالة الفلسفية، فنجد التنوع والاختلاف في تحديد مفهوم الغير. فإذا حددنا الأنا فلسفياً باعتبارها ذاتاً مفكرة أو أخلاقية، فإن مفهوم الغير يكتسي أبعاداً متنوعة يمكن حصرها في المماثلة أو الاختلاف. فقد نجد كانط -مثلاً- يماثل بين الأنا والغير، باعتبار الوجود الإنساني وجود يتسم بالحرية والإرادة. أو يمكن أن يكون الغير أنا أخرى ليست أناي الفردية، كما يرى سارتر، أو يمكن أن يكون الغير مقابلاً للهو هو كما هو الأمر عند أرسطو خصوصاً واليونان بصورة عامة.<sup>1</sup>

وهكذا نلاحظ أن هناك تنوع دلالي يقودنا إلى الإشارة إلى تجليات وجود الغير بالنسبة للأنا، ويجدر بنا الإشارة إلى الصورة الأولية لمفهوم الغير التي تأسست مع الفلسفة اليونانية\* . وقد حاول ديكرت إقامة مفارقة بين الأنا الفردية الواعية وبين الغير حيث أراد لنفسه أن يعيش عزلة إبتيمية رافضاً كل استعانة بالغير. أثناء عملية الشك، وهذا ما جعل البعض يعتقد بأن محاولة ديكرت هي محاكاة لمذهب الأنا وحدي ( وحدي ) *Le Solipsisme*.

إلا أن التصور الهيجلي ورد تجاوزاً للشعور بوجود الغير حيث يرى أن انغماس الذات في الحياة لا تكون وعيها وعيا للذات وإنما نظرة إلى الذات باعتبارها، عضوية، ووعي ذاتي لنفسها يكون حسب هيجل. من خلال اعتراف الغير بها، والعلاقة مع الغير علاقة صراع حتى الموت .  
أما موضوع الغير فنجد :

- سارتر يطرحه في إطار فينومينولوجي ، متأثراً بهسرل : "...الغير هو ذلك الذي ليس هو أنا، وليس أنا هو... يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادي ..."<sup>2</sup>

- المدرسة الشعورية : الغير حياة نفسية باطنية يستعصي بلوغها دون منهج الإستبطان.  
- المدرسة اللاشعورية : الرغبة الصادقة وحدها لا تكفي، لأن الأنا تجعل جانباً مهماً من حياتها النفسية (أي خبايا اللاشعور) والوصول إلى مكامن النفس الخفية مستحيل دون اللجوء إلى التحليل النفسي وهنا تبرز حاجتنا إلى الغير<sup>3</sup> .

إن الاختلاف الحاصل حول معرفة الغير يمكن أن يتجاوز في نظر ماكس شيلر *Max Scheler* (1874 - 1928)<sup>1</sup> في الاعتقاد أن الغير لا يتشكل من ثنائية جزء فيها خفي وآخر ظاهر، أو

<sup>1</sup> - *ibid.* - p 85

\* - وذلك ما سيتم التطرق إليه في مبحث الذات والآخر في الفلسفة اليونانية .

<sup>2</sup> - سارتر جان بول - الوجود والعدم - ترجمة : عبد الرحمن بدوي - دار الآداب - بيروت - ط1 - 1966 - ص 588 .

<sup>3</sup> - سيغموند فرويد - الأنا والهو - ترجمة : محمد عثمان نجاتي - دار الشروق ، القاهرة - ط 4 - 1982 - ص ص 30/29 .

شطين أحدهما مخصص للإدراك الداخلي والآخر للإدراك الخارجي. لأنهما في العمق مترابطين، فالغير كلية تتمثل من خلال مظاهر خارجية، ونستطيع معرفته معرفة كلية. لأنه (الغير) ليس بأنا غريب... وأنا أصبح من خلال علاقتي بالآخرين على وعي بطبيعتي الذاتية الفردية<sup>2</sup>.

في حين يذهب جيل دولوز *Gilles Deleuze* (1926 – 1995)\* أن الغير ليس ذلك العيان (الموضوع المرئي). كما أنه يعنى ذلك الشخص الآخر، إنه بنية الحقل الإدراكي الذي يعبر عن نظام التفاعلات الإندماجية بين الغيار مادام كل فردا يشكل (غيرا) بالنسبة للآخر حيث إدراك الذات لشيء ما لا يكتمل في صورته الكلية إلا من خلال وبواسطة الآخرين (الأغيار) فالغير هو الذي يكمل إدراك للأشياء، وهو الذي يجسد (مثلا) إمكانية عالم مفرع عندما لا أكون بعد مفروعا، وعلى العكس قد يشكل عالما مطمئنا عندما أكون قد أفرعت حقيقة. إن الغير إذن بنية مطلقة تتجلى في الممكن الإدراكي وهي تعتبر عن عالم ممكن ومعرفة حسبه يجب أن تكون بنوية. فالعلاقة مع الغير إذن أثبتت استحالتها إبتسما (معرفيا) لتؤكد ضرورة إمكان قيامها على دعائم أكسيولوجية قيمته تحكمها ضوابط أخلاقية (كالأثرة/الأناثة، الظلم، التسامح، الغيرية)... إلخ وذلك ما يقودنا إلى اختزال العلاقة بالغير في صورتين:

### الغيرية - *Altérité*

مشتقة من الغير (*Autre*) وهي كون الشئين خلاف الآخر ويقابلها العينية، وفي علم النفس الغير يقابل الأنا وعند المحدثين الغيرية تعني الإيثار وهي في المقابل للأناية *Egoïsme* والغيرية هي الإيثارية، عكس الأناية *Altruisme*<sup>3</sup>، وهو مصطلح ابتكره كونت *Auguste Comte*<sup>4</sup> (1798-1857) وتبناه سبنسر *Herbert Spencer* (1820-1903)\*<sup>5</sup>، وصار متداولاً في اللغة الفلسفية<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - فيلسوف ألماني تعرف على فينومينولوجيا هسرل وكان أستاذاً للمنهج الفينومينولوجي، أحدث طفرة هامة في الفينومينولوجيا ظهرت من خلال مؤلفه (طبيعة وأشكال التعاطف 1913) ومؤلفات أخرى (الصورية في الأخلاق 1913) و (الأخلاق المادية للقيم 1917)، (مكانة الإنسان في الكون 1928)

<sup>2</sup> - ظريف حسين - مفهوم الروح عند ماكس شيلر - دار النهضة العربية - القاهرة - 1997 - ص 54.

\* - فيلسوف وناقد وأديب فرنسي إهتم بوجه خاص بتاريخ الفلسفة وتأويل العديد من النماذج ك: فلسفات كانط، نيتشه، برغسون، سبينوزا، حيث يمثل إلى جانب فلسفتي ديريدا وفوكو تقليداً مستقلاً في الفكر الفلسفي المعاصر له عدة مؤلفات منها: نيتشه والفلسفة 1962، البرغسونية 1966، الاختلاف والمعاداة 1968، منطق المعنى 1963.

<sup>3</sup> - *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral - op cit - pp 124/125*

<sup>4</sup> - فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي أعطى التسمية لعلم الاجتماع يعتبر الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية من أعماله: الفلسفة الوضعية.

<sup>5</sup> - سبنسر هربرت فيلسوف بريطاني قدم رؤية فلسفية ليبرالية ساهم في ترسيخ مفهوم الإرتقاء وأعطى له أبعاداً اجتماعية من مؤلفاته: الرجل ضد الدولة.

<sup>6</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - ترجمة خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت، باريس - مج 01، ط 02، 2001 - ص 47.



وفي علم النفس هي الشعور بالحب *Amour* تجاه الآخر/الشعور الذي ينجم غريزيا عن الأوامر القائمة بين الأفراد أو ذلك الذي ينجم عن الروية والإيثار الفردي (إنكار الذات). وتشمل على التعلق والتبجيل والطيبة<sup>1</sup>.

وفي الأخلاق هي عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعية *Hédonisme*. والأناية وإلى حد ما للنفعية *Utilitarisme*<sup>2</sup>.

فالغيرية نظرية الخير التي يصنع منطلقها مصلحة نظرائها بصفتها هذه كهدف للمسلك الأخلاقي. وذلك ما عبر عنه كونت بمبدأ: "العيش لأجل الآخر"<sup>3</sup>.

فالغيرية في الفكر الأوروبي مقولة أساسية مثل مقولات الهوية، ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة *Altérité* أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بالفعل *Altérer* والإسم *Altération* وتعنيان تغير الشيء وتحوله للأسود (تعكر، فساد، إستحالة). كما ترتبط اشتقاقا بكلمة *Alternance*. التي تفيد التعاقب والتداول ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية *Altérité* في الفكر الأوروبي ينطوي على السلب والنفي، بعبارة أخرى يمكن القول أن ما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مفهوم الاختلاف كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة، تؤسسها فكرة السلب أو النفي *Le Négation* فالأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبا أو نفيًا للغير<sup>4</sup>.

- ويرى البعض أن الغيرية تنتمي إلى كبرى الميتامقولات (المقولات الميتافيزيقية)، التي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو عليه اليوم.

- وبشكل عام يبقى مفهوم الغيرية من ألصق المفاهيم بمفهوم الهوية *Identité*<sup>5</sup> لأنه يطرح مباشرة مسألة آليات الشكل الداخلي للهوية وطرق تعالقها مع النظرة للآخر وكيفية تحديدها لحدودها في مناقضة معه، وفي دأبها المحموم لضبط صورة له، تكون بمثابة ماهية له تستدعيها هذه الهوية بشكل إيجابي أو سلبي كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

وتندرج مسألة الغيرية في الحقل الإنساني وموقع هذه الإنسان بين الكثرة والوحدة. وهذه المسألة تتحرك في سياق مطلب الكونية، ذلك أن تحديد الإنسان يفترض إنتاج تعريف كوني يشارك فيه كل الأفراد لكن هل تتم هذه المشاركة على نحو واحد وموحد أم أن كل فرد يشارك في الكلي بطريقته الخاصة؟.

1 - المصدر نفسه - ص 47 / 48 .

2 - المصدر نفسه - ص 48.

3 - المصدر نفسه - المكان نفسه .

4 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ج 02، ط 1994، ص 131

5 - يمكن العودة إلى: موسوعة لالاند الفلسفية - المجلد 02 - ص 607 وما بعدها .

**الصدقة *Amitié***: كعلاقة إيجابية يمكنها أن تسمو إلى درجة الود ، الإيثار، التضحية رغم اختلاف الرؤى والطروحات حول دوافعها ، وهي كذلك ميل انتقائي متبادل بين شخصين يقابل الحب ويناقضه بانعدام الطابع الجنسي ويناقض الحب بالطابع التبادلي<sup>1</sup>

**الغربة: *Étrange***: وذلك ما تحدده كريستيفا *Julia Kristeva* (1941)\*\* في مفهوم يعني الافتقار إلى المواطنة وهي دلالة حقوقية تمنع بها الغير من الإنحشار في شؤوننا الداخلية، وهذا مايولد التهميش.

فالشعور بالغرابة يدفع الأنا (الفردية والجماعية) إلى إقصاء الغير وتدميره أو الشعور بالعدوانية تجاهه. وهذه دوافع سلبية تؤدي إلى فتح باب المواجهة الدائمة التي تؤدي بدورها إلى إذابة الاختلاف لصالح الذات وكمثال على ذلك ما إلتجأت إليه المجتمعات الغربية في إقصاء الغير عن طريق الاستعمار والتذويب الثقافي.

لذلك يرى كل من بول غيوم *Paul Guillaume* (1878-1962)\*\*\* وجان بودريار *J- Boudrillard* (1929-2007)\*\*\*\* أن هذا وضع لا بد من القضاء عليه، حيث يجب أن يعيش كل كائن مبدأ الشعور بالنقص وعدم الكفاءة لأن هذا يولد بالضرورة (الغريبة الجذرية)<sup>2</sup>، فالاحتفاظ بهوية الغير ينعش وعى الذات بذاتها وفي نفس السياق يذهب البنيوي ليفي ستروس إلى القول بضرورة احتفاظ الكل بهويته الثقافية والقضاء على أسطورة التفوق القومي كالتى نجدها عند أرنست رينان *J- Ernest Renan* (1823-1892)\* أو الأنتروبولوجي ليفي برون *L- Lévy-Bruhl* (1857-1939)\*\*<sup>3</sup>.

ويبقى الغير مفهوم فلسفي مجرد إشكالية فلسفية حديثة حاول التفكير الفلسفي في إطارها أن يتعامل مع مفهوم الغير كوجود عقلي يتم بناءه من خلال فردية الأنا أو الدخول معه في صراع من أجل

<sup>1</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - ترجمة خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت، باريس - مج 01 ، ط2 ، 02 ، 2001 - ص 52

\*\* - جوليا كريستيفا (1941) كاتبة وشاعرة بلغارية الأصل عملت كمحللة نفسانية ، مزجت في كتاباتها بين الماركسية والفينومينولوجيا والتحليل النفسي ونظرية الأدب إهتمت بفكرة الفوضوية وجسدتها في كتاباتها من أهم مؤلفاتها : غرباء عن أنفسنا ، ثورة في اللغة الشعرية حول النساء الصينيات .

\*\*\* - نفساني فرنسي وأحد أشهر ممثلي النظرية الجشطالتية *théorie de la Gestalt*

\*\*\*\* - مفكر فرنسي معاصر دارت أبحاثه حول : التفكيك ، والإرهاب الدولي المعاصر ، وما بعد الحداثة من مؤلفاته : النسخ الشبيهة و المحاكاة 1981 التبادل الرمزي والموت 1976.

<sup>2</sup> - بودريار جان - روح الإرهاب - ترجمة بدر الدين عرودكي - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - 2005 - ص 96 .

\* - مستشرق ومؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية

\*\* - فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي تبلورت أطروحته حول ذهنيات الشعوب خاصة البدائية اهتم بدراسة الأساطير من مؤلفاته : الأسطورة البدائية 1925

<sup>3</sup> - ياسين السيد - الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر - مكتبة مدبولي - ط4- القاهرة - 1991م - ص 51.

الوعي بالذات بل الدخول معه في علاقة إسمية تتنوع بين إحالته للشئية<sup>1</sup> *Chosisme* و (الموضوعية) أو إلى اعتباره ذاتا.

### Autonomie : إستقلال الذات :

مشتق من لفظ يوناني *Autos*. الذات و *Nomos*. قانون وقد يعنيان - قانون الذات - أي أن القانون ليس خارجيا فقط مع الآخرين بل يكون بين الذات وذاتها . وفي الأخلاق : إستقلال الذات يعني استقلال الإرادة *Autonomie de Volante*، وهو مصطلح كانطي المبدأ ، والأساس الأعلى ومعيار خلقية الأفعال، والسمة المميزة للإرادة الخالصة اللامشروطة بإعتبار أنها مشروع القانون الأخلاقي وهذا في مقابل الإكراه *Hétéronomie*<sup>2</sup>

### Abnégation : إنكار الذات :

مجانبة الأثرة والتضحية عن قصد في سبيل الغير . ويستعمل هذا المصطلح خاصة في حقل الزهد المسيحي ولذى منظري الأخلاق المسيحيين الزهاد.

### Aliénation : الإغتراب :

ويعني الارتهان والانسلاب وهو مجازا حالة المنتسب إلى آخر<sup>3</sup> في اللغة العربية : ان يغترب يعني أن يكون آخر

فلسفيا : يعني تحويل منتجات النشاط الإنساني والاجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان ومتحكم فيه ، وتعود فكرة الإغتراب ( الإستلاب ) إلى مفكري حركة التنوير الفرنسيين ( روسو .. ) ، وهي فكرة تعبر عن الاحتجاج ضد الصفة اللإنسانية التي تتصف بها علاقات الملكية الخاصة<sup>4</sup> ويرى فيخته أن : استلاب الذات هو خلق العالم عن طريق الأنا المجردة . بينما ينظر هيغل مثاليا : فالعالم الموضوعي بيدوا كروح مستلبة<sup>5</sup> عند هيغل العالم هو الروح المطلق في حالة الإغتراب . أما ماركس فيربطه بالملكية الخاصة والتقسيم المتطاحن للعمل هذا الفهم الذي يعم كافة أوجه النشاط الإنسانية فالاحتكار يجعل البعض معزولا بالنسبة للآخر<sup>6</sup> هو فقدان الإنسان لذاته (وهي نظرة إيديولوجية)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> - حول مفهوم الشئية يمكن العودة إلى موسوعة لالاند الفلسفية - المجلد الأول ، الملحق : ص 490 .

<sup>2</sup> وهبة مراد - المعجم الفلسفي - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998. ص34.

<sup>3</sup> - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - ترجمة خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت لبنان ، - مج 01 ، ط02 ، 2001 - ص 43

<sup>4</sup> - م روزنتال و ب يودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة ، بيروت - ط1 - 1987 - ص 26 .

<sup>5</sup> - المصدر والمكان نفسه .

<sup>6</sup> - المصدر نفسه - ص 27/26.

<sup>7</sup> - وهبة مراد - المعجم الفلسفي - ص59.

### 3- التواصل Communication :

يقصد بالتواصل في اللغة العربية : الاقتران والإتصال والترابط والجمع والالتئام والإعلام بالرجوع إلى المعاجم اللغوية العربية نجد أنها تحدد التواصل بمفهوم ( عدم التصارم ) ، وفي هذا يرى ابن منظور أن : " الوصل ضد الهجران ، والتواصل ضد التصارم " <sup>1</sup> ، وفي الحديث : من أراد أن يطول عمره فليصل رحمه " <sup>2</sup> ، ويعني التصارم في اللغة التقاطع حيث يرى ابن منظور أن " .. الصرم اسم للقطيعة ، وفعله الصرم ... والتصرم التقطع .. " <sup>3</sup> \*

أما في اللغة الفرنسية فلفظة *Communication* : تعني الرابط وإقامة علاقة حوارية . تراسل وتبادل الرؤى والطروحات <sup>5</sup> ، الشيء الملاحظ مبدئيا هو وجود تقارب دلالي لمفهوم التواصل بين المعجمية العربية والغربية (الفرنسية بشكل خاص) ، والوصل خلاف للفصل وضد للهجران ، وقد تطرق محي الدين ابن عربي لتجل الله في الكون والذات وضرورة معرفة ذلك للوصول إليه تعالى : "فوصلك هجر وهجرك وصل\*\* وبعذك قرب بهذا حسنت" <sup>6</sup> ، والحقيقة أن التواصل من المفاهيم التي يكرسها القرآن الكريم هو التفاعل الإيجابي النابع من رغبة صادقة في خلق التفاهم مع الآخر وتجسيد قيمة التعارف ، و المنطلق من إرادة الوصول إلى الحق باستعمال حواس التواصل ، في إرسال الخطاب و استقباله وذلك ما نجده في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ <sup>7</sup>

".. والتواصل يقابله المصطلح الأجنبي *Continuité* وهو يعني فيما يعني الإستمرارية ويتضمن مفهوما آخر يتلامس معه وهو مفهوم الإتصال *Communication* والشيء ذاته بالنسبة لمصطلح اللاتواصل *discontinuité* والذي يعني الانقطاع والانفصال معا... " <sup>8</sup>

1 - ابن منظور - لسان العرب - ص 728

2 - المصدر والمكان نفسه

3 - ابن منظور - لسان العرب - ص 332.

\* - نجد أن أغلب المعاجم العربية تتبنى نفس المعنى حيث : يرى الفرابي هذا المعنى بقوله : " والوصل ضد الهجران ، وتوصل إليه أي تلتطف في الوصول إليه ، والتواصل ضد التصارم " - الصحاح - الفارابي - ص 1498 ، ويذهب الزبيدي في المعنى نفسه : " وصل فلان رحمه ... أي توسل وتقرب ، والتواصل ضد التصارم " الزبيدي - تاج العروس - ص 157

<sup>5</sup> *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral - op cit - pp 291/292*

<sup>6</sup> - ابن عربي محي الدين - الرسالة الوجودية - دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان - ط 1 - 2004 - ص 42 .

<sup>7</sup> - القرآن الكريم - سورة الحجرات - 49 - الآية 13

<sup>8</sup> - نقلا : مهيبيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط 1 - 2005 - ص 15 .

ويوجد بين اللغة والجماعة دوما علاقة " بين الجماعة واللغة علاقة ثنائيتة الاتجاه..، فلغة الجماعة تفرض نفسها عليها، مهما ضعفت صلتهما بتلك اللغة " <sup>1</sup>.

وهو مصطلح يكتنفه بعض الغموض بسبب غناه المعجمي، نظرا لدخوله في علاقة ترادف واشتراك مع مجموعة في المصطلحات التي تشاركه في الدلالة سواء من حيث الجذر أو من حيث الحقل الدلالي. وذلك مثل: التواصل، الإيصال، الاتصال، الوصل، التواصل، والإبلاغ، الإخبار، التخاطب (أو المخاطبة)، التحاور (أو المحاورة)...<sup>2</sup>، والتواصل هو محاورة ومخاطبة، لأن صيغة "تفاعل" الصرفية تقتضي المشاركة بين طرفين فأكثر.<sup>3</sup> ويمكن تعريفه: "تبادل أدلة بين ذات مرسله وذات مستقبله، حيث تنطلق الرسالة من الذات الأولى نحو الذات الأخرى، وتقتضي العملية جوابا ضمنيا أو صريحا عما نتحدث عنه، الذي هو الأشياء أو الكائنات، أو بعبارة أشمل (موضوعات العالم)، ويتطلب نجاح هذه العملية اشتراك المرسل والمرسل إليه في السنن، حتى يتم الإنسان والاستئنان على الوجه الأكمل كما أراد له المجتمع اللغوي، كما تقتضي العملية قناة تنقل الرسالة من الباث إلى المتلقي.."<sup>4</sup>، ويقصد بالاشتراك في السنن، هنا، ليس السنن اللغوي وحده بل وحتى الاجتماعي الثقافي<sup>5</sup> وللتمييز بين ما هو (تواصل) وما هو (توصيلي) نجد أن: ميزة التواصل تكمن بالأساس في كون العلاقة فيه بين المتلقي والمرسل علاقة تفاعلية مزدوجة، عكس ما هو عليه الحال في (التوصيل) حيث تتخذ العلاقة فيه بعدا واحدا (الأحدية)، ويرجع (التواصل) إلى ذلك الانتماء الذي يحسه الفرد كأنا فردية إلى الأنا الجماعية، حيث مع انعدام هذا الإحساس ينعدم التواصل<sup>6</sup> وبعبارة أخرى، إن (التواصل) هو: حقيقة التفاعل الفكري واللغوي بين وجود الذات (أنا)، ووجود الآخر (أنت وهو)، وبين هذا وذاك والمجتمع (نحن وأنتم)<sup>7</sup>.

ويشكل التواصل عصب العلاقات الإنسانية وجوهر تطورها. نظرا لوظائفه المعرفية والوجدانية التأثيرية **فلسفيا**: يعتبر التواصل من مقولات الفلسفة المثالية ويشير إلى التداخل الذي تنكشف فيه الذات في ذات أخرى، ويتضح معنى التواصل أكثر في الفلسفة الوجودية وعند كارل ياسبارس تحديدا وفي الشخصية الفرنسية الحديثة (مونييه)<sup>8</sup> وقد ميز كارل ياسبارس بين التواصل التحريبي والموضوعي والتواصل الوجودي حيث تسعى الذات لاكتنائه الآخر كذات "فما أكونه لا أعيه ككائن منعزل..إنما

1 - استيتيه سمير شريف - ثلاثية اللسانيات التواصلية - ضمن مجلة: عالم الفكر - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - المجلد 34، 3 يناير/ 2006 - ص 10

2 - أوكان عمر - مدخل لدراسة النص والسلطة - إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب - ط 1 - 1991

3 - المرجع والمكان نفسه.

4 - أوكان عمر - اللغة والحضاب - إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب - 2001 - ص 36.

5 - المرجع والمكان نفسه.

6 - استيتيه سمير شريف - ثلاثية اللسانيات التواصلية - ضمن مجلة عالم الفكر - مج 34 - ع 3 - مارس 2006 - ص 15.

7 - المرجع والمكان نفسه.

8 - م روزنتال و ب يودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة، بيروت - ط 1 - 1987 - ص 147.

أختبر نفسي من خلال التواصل<sup>1</sup> ، وقد نشأت نظريات التواصل في مقابل نظريات العقد الاجتماعي التي تمتد جذورها إلى عصر التنوير<sup>2</sup> ، حيث يعد التواصل علاقة تبعية متبادلة يختلف عن العقد ، حيث يقوم على المنافسة وتصبح علاقة انفصال الأفراد مرهونة بأنماط التفكير ، ولا يؤثر اختلاف الفرديات على تقاربهم<sup>3</sup> قد يحمل هذا المفهوم مسحة بورجوازية هذا ما جعل البعض يرى أن نظرية التواصل تتعارض موضوعيا مع المفهوم الماركسي للجماعة<sup>4</sup>

هناك تواصل الضمائر الذي يستخدم غالبا في مقابل أنانة الوعي المسمى "مغلقا" على الإختبار المباشر لوعي الآخر ، مثلا ، من خلال النظرة ، من خلال الحب .

هيجل : إن العلاقة بينهما علاقة سلبية جوهرها الصراع (جدلية السيد والعبد) .

سارتر : الآخر ضمير ووسيط حتمي للذات رغم أنه (الآخر) جحيم لا يطاق لأنه يحيل الذات إلى الشئئية ، ولذلك يجب الحذر منه...<sup>5</sup> والنتيجة طبعا مع سارتر هي استحالة التعايش والتواصل بين الذات والآخر.

ميرلوبونتي : يرفض التصور السارترى العقلاني حيث رأى إمكانية التواصل باعتبار العلاقة بين الذات والآخر إيجابية ركيبتها الاحترام والتعارف والتكامل والتواصل ، وقاعدة هذه التواصل هو اللغة التي تشكل أدواته المرجعية .

ماكس شيلر : العلاقة بين الذات والآخر جوهرها التعاطف الوجداني حيث تتنافى مع التنافر والحظ<sup>6</sup> ، ويرتبط المعنى الأنطولوجي للتواصل ب هيدجر الذي يرى : "أنه ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وأنطولوجي فالقول الذي يسمح مثلا بنشر ( بلاغ ) أو بإعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام... فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود- مع - الآخرين ، لا يضطلع التواصل بمهمة نقل انطباعات وأمنيات وآراء ذات إلى ذات أخرى فالتواجد يكون واضحا في الشعور وفي الفهم المشترك والوجود مع الآخر في الخطاب...<sup>7</sup> ، وقد تحقق التواصل كمنظومة علمية مع الأمريكي جورج هيربرت ميد ( George H. Mead ) 1863-

1 - لالاند أندري - موسوعة لالاند الفلسفية - ترجمة خليل أحمد خليل - مج 01 - الملحق : ص 493 .

2 - م روزنتال و ب يودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم- ص 147 .

3 - المصدر نفسه - ص ص 148/147 .

4 - المصدر والمكان نفسه .

5 - الشاروني حبيب - الوجود والجدل في فلسفة سارتر - منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر - 2001 - ص 30 .

6 - ظريف حسين - مفهوم الروح عند ماكس شيلر - مرجع سابق - ص ص 53 / 54

7 - مهيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط 1 - 2005 - ص 15 ، نقلا عن :

M. Heidegger - Etre et temps - trad par : f. Vesin - Ed : Gallimard - paris - 1986 - pp 162 .

1931) \* في نظرية التفاعل الرمزي حيث يرى أن التواصل هو المبدأ الذي يتأسس عليه المجتمع ، ويعني التواصل تدخل الآخر في بناء الذات والهوية وبالتالي يسقط من عالم التواصل معنى الأنا الترنسندنتالي المكتفي بذاته فالوعي هو إمكان وليس بناء قبليا، ولا تحقق للوعي خارج التفاعل الاجتماعي ، .. إن الذات تنبثق وتنمو في الوسط الاجتماعي من خلال عملية التفاعل الاجتماعي (وهنا يشترك مع ماركس في القول بأسبقية الوجود الاجتماعي على الوعي بشكل ما) ويبدأ الفرد في التعرف على ذاته من خلال آراء الآخرين فيه .. " 1 .

ويركز فلاسفة اللغة على أن التواصل وظيفة لغوية وبهذا تتخذ الوظيفة التَّواصلية موقعها من البحث اللغويّ عندما فرّق دوسوسور *F.De.Saussure* (1857-1913)\* بين علم اللُّغة وعلم لغة الكلام في إطار الأساس المنهجيّ لعلم اللُّغة الحديث، إذ يرى أن : "اللُّغة والكلام. .. يعتمد أحدهما على الآخر، مع أنّ اللُّغة هي أداة الكلام وحصيلته، ولكنّ اعتماد أحدهما على الآخر لا يمنع من كونهما شيئين متميّزين تماما" 2 فاللغة هي نسق في العلاقات والإشارات هدفها التواصل ، حيث تتقاطع الدال المدلول بنيويا .... أو تقاطع الصورة السمعية مع مفهوم الذهني ، ويذهب رومان جاكسون في نظريته التواصلية إلى ربط التواصل باللغة والمحيط اللغوي ( الجمع بين العامل اللغوي والدرس اللساني) ودراسة اللغة في تنوع وظائفها 3 ، فقد سعى إلى بلورة تواصل لفظي ينتج الوظائف اللغوية المؤلفة لعالم الخطاب 4، حيث ظهر مصطلح الدارة التواصلية الكلامية وهي تشبه الدارة الكهربائية التي يشكل فيها الخطاب التيار ولو أسقطنا أي عنصر في الدارة لانقطع التيار 5 فاللسان يجب أن يلم بكل ما يتصل بفعل الكلام *Acte de la parole* ولا وجود لأية مسألة غريبة عن اللساني 6 .

في حين يذهب رولان بارث *Roland Barthes* (1915-1980)\* أن اللغة بعيدة عن التواصل ، حيث يعتبرها لغة سلطة مصدرها السلطة " .. عندما تنتج اللغة إشارات على درجة من التركيب

\* سوسولوجي أمريكي ومؤسس مدرسة التفاعل الرمزي من خلال دراسته حول الذات والمجتمع اهتم بعملية الإتصال ودور اللغة فيها خلف كتاب (العقل والذات والمجتمع) يجمع محاضراته تم نشره بعد وفاته عام 1934

1 - نقلا : حواجة عبد العزيز - مبادئ في التنشئة الاجتماعية - دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران ، الجزائر - 2005 - ص 96.

\* - عالم لغويات سويسري يعتبر الأب و المؤسس لمدرسة البنوية في اللسانيات أتجه نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية بعدما كانت تدرس دراسة تاريخية من مؤلفاته : " محاضرات في علم اللسانيات" سنة 1916

2 - إبراهيم عبد الله و الغانمي سعيد - معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج التّقدّية الحديثة) - المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء - ط 2 - 1996 - ص 44.

3 - جاكسون رومان - قضايا الشعرية - ترجمة : محمد الوالي و مازن حنون - دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، المغرب - ط 1 - 1988 - ص 27 .

4 - المرجع والمكان نفسه .

5 - المرجع والمكان نفسه .

6 - المرجع نفسه - ص 60 .

\* - فيلسوف اهتم بدراسة الأساطير لأنها الحامل الفعلي لإيديولوجيا المجتمع المدني ، اهتم بنظام المؤضة وساهم في بناء السيميولوجيا كعلم يتخذ موضوعا له في دراسة العلامات وحياتها وسط الحياة الاجتماعية ، له إسهامات عديدة في الألسنية العامة ونصوص في الميثولوجيا والسيميولوجيا والنقد الأدبي ، يمكن أن تقرأ كفلسفة وهي قريبة من الماركسية

يكون المعنى فيه غير قائم بالإشارة ، فيشير إلى معنى آخر لا يمكن الوصول إليه من غير توجيهه الخاص  
.. " 1 .

وما يمكن استنتاجه أنه قد تكون اللغة أداة للتواصل الشفاف . كما يمكنها أن تكون لغة للإضمار  
والتمويه والإخفاء . كما يمكنها أن تكون أداة للسلطة وسلطة في الوقت نفسه .  
كما نجد دراسات وأبحاث في مجال التواصل تندرج تحت إطار ما يسمى : سيميولوجيا التواصل\*\* حيث  
يستبدل أصحاب هذا الاتجاه الوظيفة الدلالية بالوظيفة التواصلية كون هذه الأخيرة تتميز بعنصر (   
العقيدية ) ، ساهم أنصار هذا الاتجاه في بلورة المشروع السويسري الذي يتخذ شعار " اللغة نظام   
التواصل " ، وقد احتل مبحث التواصل أهمية بالغة داخل النسيج الفلسفي الغربي المعاصر حيث وصف   
بأنه " مبحث عابر للحدود التقليدية التي فصلت أمريكا عن الفلسفة الأوروبية " <sup>2</sup> ، فقد أصبح   
للتواصل رهانات للتموقع وذلك ما نستشفه من خلال اهتمام أغلب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بهذا   
المبحث إلا أنها تبقى مجرد مقدمات نظرية للتواصل حيث لم يتبلور بشكل واضح إلا مع الألماني   
هابرماس الذي تطرق للتواصل كفعل وذلك في كتابه نظرية الفعل التواصل *Théorie de l'agir*   
*communicationnel* ، وكذا كارل أوتو آبل في تداوليته المتعالية .

وقد قسم هابرماس العقلانية إلى :

أ -/ آدائية : وهي عقلانية تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بجد ذاتها   
موضوع حساب وغير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي ، يتشخص نوع هذه العقلانية في تعامل   
الإنسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة .

ب -/ تواصلية : تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها ، ويظهر هذا النوع   
من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري العمل بها <sup>3</sup> كما شكل   
التواصل مفهوما مركزيا في علم الاجتماع الألماني المعاصر حيث نجد إلى جانب هابرماس نيكولاس

<sup>1</sup> - بارت رولان - نقد وحقيقة - ترجمة : منذر عياشي - مركز الإنماء الحضاري - حلب ، سوريا - ط1 - 1994 - هامش ص ص 82/83 .

\*\* - السيميولوجيا هو علم العلامات أو الإشارات اللغوية/ الرمزية سواء كانت طبيعية أم اصطناعية، فالعلامات يضعها الإنسان اصطلاحا عن طريق اختراعها واصطناعها   
والاتفاق مع أخيه الإنسان على دلالاتها ومقاصدها مثل: اللغة الإنسانية ولغة إشارات المرور، أو أن الطبيعة هي التي أفرزتها بشكل عفوي وفطري لا دخل للإنسان في ذلك   
كأصوات الحيوانات وأصوات عناصر الطبيعة والمحاكيات الدالة على التوجع والتعجب والألم والصراخ مثل: آه، آي.....   
وإذا كانت اللسانيات تدرس كل ماهو لغوي ولفظي، فإن السيميولوجيا تدرس ما هو لغوي وماهو غير لغوي، أي تتعدى المنطوق إلى ما هو بصري كعلامات المرور ولغة الصم   
والبكم والشفرة السرية ودراسة الأزياء. وإذا كان فرديناند دو سوسير *F.De.Saussure* يرى أن اللسانيات هي جزء من السيميولوجيا *Sémiologie*، فإن رولان بارت   
*R.Barthes* يرى أن السيميولوجيا هي الجزء واللسانيات هي الكل.

<sup>2</sup> - فريي جان مارك - فلسفة التواصل - ترجمة وتقديم : عمر مهيبيل - منشورات الاختلاف الجزائر - ط1 - 2006 - (مقدمة المترجم) ص 7 .

<sup>3</sup> - مصدق حسن - النظرية النقدية التواصلية ، هابرماس ومدرسة فرانكفورت المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط 1 - 2005 - ص 133 .



لوهمان *Niklas Luhmann* (1927-1999)\* الذي يشترك مع هابرماس في اعتبار التواصل نقلة براديجمية من أجل وصف وتشريح البناء الاجتماعي ، إلا أنهما يختلفان في هدف التواصل حيث ينتقد لوهمان نظرية الإجماع، ويرى بأن على التواصل أن يكون قادرا على إنتاج اللانسجام أيضا. فالتواصل ليس أنطولوجيا، ولا يقوم على أسس أنطولوجية، وهو لا يريد أن يؤسس للإجماع. إن له هدفا واحدا وهو التواصل نفسه الذي يتضمن وينتج الإجماع والشقاق معا. فليس بإمكان الإجماع أن يتجاوز عوامل القلق ولا أن يفهم ما هو طارئ، بعكس التواصل. هابرماس يرى أن التواصل يقوم على العقل. فالعقل هو أساس التفكير والفعل والكلام. أما لوهمان فإنه يدافع عن نوع من الاستقرار الدينامي، عن الصراع الذي يسمح للنظام بأن يظل مرنا ومفتوحا. إن التواصل هو دعوة إلى الاحتجاج وليس إلى القبول والتسليم ، إنه تجاوز لمنطق الهوية وتأكيد للاختلاف إن المرء لا يفكر، إنه يتواصل!.

لقد لاحظنا من خلال الوقوف على شبكة المفاهيم السابقة ( الذات ، الآخر ، التواصل ) والمفاهيم الأخرى المجاورة لها أن الرابط بينها هو مفهوم الوعي كظاهرة إنسانية - مبررة واقعا رغم صعوبة تبريرها علميا - إذ أن الإنسان لا يمكن وضعه خارج إطار الوعي الذي يرتبط بالعقل ، كما يكتسي الوعي أهمية بالغة إذا ما نظر إليه من زاوية العلاقة بين الذات والآخر ، حيث يشكل ارتباط الوعي بالعقل ارتباطا للثنين بالتاريخ ، ولما كان الوعي تاريخيا فقد تطور في مستويات متفاوتة ونظرا لنسبيته فقد ارتبط بشروط ذاتية وموضوعية ، حيث يعتبر الاستلاب أدنى مستوياته ، والوعي بالذات أرقاها ، أما الوعي بالآخر فقد بقي في حدود المعرفة الموضوعية .

كما يلاحظ حضور مفهوم الصراع إلى جانب إلى جانب الوعي بالذات من أجل افتكك الاعتراف ، لكن هذا الوعي بالذات وجب أن يلازمه وعي بالذوات الأخرى التي تتواصل مع الذات في إطار التعايش والاعتراف المتبادل بين الذات والآخر والاعتراف بالآخر بما هو وعي .

\* - سوسيولوجي بولندي اهتم بتحليل المسائل الاجتماعية وذلك ما تجلّى من خلال على نظرية الأنظمة 1964 حيث رأى التواصل ليس أنطولوجيا ولا يريد أن يصل إلى الإجماع ، وقد انتقده هابرماس في هذه المسألة .

## المقدمة :

يعرف مشهد العلاقات الإنسانية اليوم أشكالا من التوتر والصراع الذي غدا سمة ثابتة في بعض مراحل تاريخ الشعوب ، وفي واقع البشرية المعاصرة التي تزرع تحت وطأة تحديات متراكمة ، يعد تعبيرا عن أزمة كبرى تتفاقم في منحى متزايد جعل الإنسان أسيرا لنظام نمطي انتهكت فيه حقوق الإنسان وتفاقت فيه الجرائم ضد الإنسانية ، إنه واقع في التاريخ أملتته حاجات نفعية ومصالح غالبا ما تنزع نحو تغييب الآخر أو نفيه والقضاء عليه ، ومن جهة أخرى يظهر التاريخ الإنساني رحالة من كل الأعراق والديانات والثقافات جابوا العالم رغبة في التعرف على الآخر ونقل معارفه وخبراته من أجل إغناء التراث المحلي ، وهذا ما يعد إشارة واضحة على أن الأصل في الوجود الإنساني هو التلاحق والتفاعل الإيجابيين لا الصراع المدمر .

فقد عرفت الإنسانية منذ القديم كيف تحتوي عدوانيتها التي هي في الأصل غريبة عنها ، لأن تسويق الخبرة الإنسانية بين بني البشر هو الدعامة الرئيسة للحضارة المعاصرة التي تشهد تشظيا في مستوياتها : الاجتماعية ، الأخلاقية ، القيمية ، الدينية ، مما خلق تعددا في المراكز القيمية وتنوعا في مصادرها ، وهذا ما جعل الذات تمارس وجودها استنادا إلى قيم جديدة وافدة من الآخر ، فقد أصبحت العلاقة مع الآخر مشوبة بالتوتر وسوء الفهم المؤدي إلى الصراع والتطاحن الذي ينتهي إلى الحروب والمآسي ، وقد أدى منطق الصدام إلى قطع جسور التواصل وتغييب ملامح التعايش وهذا ما يعد مفارقة في حد ذاته :

إذ كيف يمكن تتحول العولمة الاتصالية التي يفترض أنها تجسد التواصل إلى منطق اللاتواصل والصراع ؟ ألا يشكل هذا ارتكاسة فكرية وإنسانية تعد أكثر ضررا من عقلية المجتمع الطبيعي أو أكثر إرهابا من لغة العصور الوسطى ؟ .

لم يقتصر تغير موازين القوى الإنسانية على الذي تظهره الصراعات العالمية حسب خصوصيات كل حقبة على كتل ( ثقافية ، دينية ، إيديولوجية ، سياسية ، مذهبية .. الخ ) بل امتد الصراع حتى داخل الكتلة نفسها حيث نجد الصراع حتى داخل الدين الواحد ، والمذهب الواحد ، والطائفة الواحدة ...\* هذه التشكيلات تصارعت واختلفت وتفقت على منطق الفكر الأحادي والانغلاق العقائدي والصدام الذي يغذيه الحقد وتدعمه الرغبة في الاستئصال .

\* - مثلما هو حال واقع المسلمين الذي يشهد اختلافا تاريخيا بين الشيعة والسنة ، حيث بدأ نظريا فكريا ثم تحول إلى صراع مأساوي في المستوى العملي .

تعد مسألة العلاقة بين الذات والآخر من القضايا الإشكالية الهامة التي طبعت الفكر الفلسفي المعاصر بشكل أوضح بعدما كان الاهتمام مقتصرًا على الذات منذ عصر الأنوار ، فقد كانت الفلسفة في معظم مراحلها وبشكل خاص منذ أفلاطون إلى ديكارت وكانط ووصولًا عند هيجل ، فلسفة حضور تهتم بالذات على حساب الآخر الذي بقي مغيبًا إلى غاية بدايات الفلسفة المعاصرة التي اغتنت بظهور النزعات الإنسانية والنزعة الرومانتيكية التي شكلت خلفية ثقافية للفلسفات الهيرمينوطيقية والفينولوجية والتواصلية ، التي أصبحت تعود إليها كمرجعية فكرية ، وتحديدًا مع الفلسفة الهيرمينوطيقية والفلسفة التواصلية النقدية بشكل خاص هذه الأخيرة التي يعد الألماني يورغن هابرماس ممثلًا لها هذا الأخير الذي استفاد من محاولات دلثاي وشلايرماخر وغادامير في سعيه إلى تجسيد السؤال عن وظيفة الفلسفة عمليًا سائرًا على خطى ماركيز مطبقًا النقد على أهم المفاهيم التي عرفتتها الحداثة ، مستهدفًا إنقاذ الإنسان من الضياع والاستسلام للنمطية السلوكية التي تدعي التعالي على سلطة النقد ، وقد كان البعد في هذا معيارًا قيمًا إبداعيًا وهي ثلاثية يتسم بها النقد الفلسفي الذي يتناول دوما الراهن ومرجعياته ، وفي سؤاله عن الحداثة التي تعتبر من ضمن المشاريع الفكرية الهامة ، فقد رأى هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد ، ولذا وجب أن تستند نظرية الحداثة إلى مفهوم التواصل كفكرة عملية والتداوت *Intersubjectivité* الذي يؤدي إلى إرساء دعائم علاقة متكافئة بين الذات والآخر ، ومادام الاختلاف أن نكون أكثر حداثة من الحداثة نفسها فهذا يقتضي الخروج من شرنقة فلسفة الذات إلى أفق التداوت الذي يعتمد على خطاب برهاني نقدي لذلك نحت مفهوم العقل التواصلية الفعال الذي يعد تجسيدًا لإنسانية الإنسان ، وبلوغ المستوى التواصلية الذي تكون فيه مفاهيم الإجماع والوفاق الكوني الشمولي والإعتراف المتبادل بين الذات والآخر إنما النقطة التي تشكل انعطافًا فكريًا هامة وطفرة من فلسفة الوعي بالذات فقط إلى فلسفة التواصل بين الذات والآخر ، لقد أعاد العقل الإنساني مع هابرماس طرح السؤال العريق: ما وظيفة الفلسفة ؟ لاسترجاع الذات التي أصبحت تعاني الضياع وبناء نظرة تكاملية فيها هيكله أحياء لراهنية الفلسفة ؟

لهذه الأسباب التي أجمعنا وأوردنا جزءًا منها وقع اختيارنا على شخصية يورغن هابرماس كموضوع لهذا البحث الذي نتناول من خلاله : إشكالية الذات والآخر في الفلسفة الغربية المعاصرة مع التركيز على الفلسفة التواصلية عند هابرماس ، لا ندعي قدرتنا على الإحاطة بمجمل جوانب الفلسفة الهابرماسية في هذا المجال بالذات ولكن سعيًا في هذا البحث أساسًا للوقوف على طروحات هابرماس النقدية التي تستهدف تجديد الفكر وتناول العلاقة بين الذات والآخر في مسار إيتيقي عنوانه أخلاقيات التواصل والحوار الإنساني المثمر .

ولذلك كانت الإشكالية التي يتضمنها البحث تقوم على سؤال جوهرية :

ما طبيعة العلاقة القائمة بين الذات والآخر في تواصلية هابرماس ؟

وتتفرع عن هذا السؤال مجموعة تساؤلات جزئية ضرورية تتعلق بالمسألة وتعتبر مفاتيح لفهم جوانبها المختلفة :

- ما مفهوم الآخر في فلسفة هابرماس ؟ - هل يرتبط هذا المفهوم في صورته الجديدة بهابرماس تحديدا وبفلسفة التواصل ؟ - أم نجد له جذورا فكرية وفلسفية ومعرفية في القديم ؟ - ما طبيعة العلاقة القائمة بين الذات والآخر ؟ :
- هل هي علاقة إجماع وتواصل تتحقق من خلال الكلية والشمولية مثلما ذهب إليه هابرماس ؟ - أم هي علاقة مماهة في الأنا الترنسندنتالي حسب طرح هسرل وقبله ديكرت بمفهوم الأنا المتعالي ؟ - أم هي علاقات عدل و تعايش مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة كما ذهب إلى ذلك الأمريكي جون راولز و الفرنسي بول ريكور ؟
- أم هي علاقة اختلاف وتنازع كما يرى الفرنسي جون فرونسوا ليوتارد وقطيعة وهيمنة كما يرى فلاسفة الاختلاف و التقويض ، وما بعد الحداثة ؟
- هل تمكن هابرماس من إعادة بناء إشكالية الذات والآخر في ضوء المتغيرات البارزة التي طبعت ولا تزال تسيطر على المسرح الكوني ؟ - وما الذي يمكن استخلاصه من هذه الرؤية ؟ - وما الذي يمكن تجسيده عمليا خاصة في عالمنا العربي والإسلامي ؟

بناء على ماسبق فإن دواعي تطرقنا للموضوع تكمن في أهميته حيث يكتسي تاريخية هامة وراهنية تظهر في كونه عصب العلاقات الإنسانية من جهة ، ومحركا لكل الأسئلة الإنسانية التي تحاول اجترار التوجهات والمفاهيم والعلاقات البشرية واستبطان العنف الرمزي والمادي الذي أصبح يطبع مشهد العلاقات الإنسانية ، ويسد باب الحوار المنتج مشيدا أبنية فكرية متحجرة ، وذلك ما يظهر من خلال تراجعيا الاغتراب والنكوص التي يعيشها الإنسان المعاصر أمام التحديات الجديدة ، التي تطرح ضرورة المراجعة الجدية لبناء نظم المعرفة والتفكير والعمل لدى المجتمعات خاصة في حقبة الانفتاح الراهنة بين الثقافات ، وهنا لا بد للوعي الجدلي حول مفهوم الآخر أن يكون دافعا لمواجهة الواقع بعقلانية بدل الهروب من التحديات أو البحث عن حلول واهية للأزمة .

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي ، كونه يعد المنهج الأكثر تناسبا مع خصوصيات الموضوع والأكثر ملائمة لتناول الأسئلة المطروحة ، من خلال تحليل المواقف والمنطلقات الفكرية و نقدتها وفق ما تمليه خصوصيات كل مرحلة .

لقد تم تأسيس البحث على جملة من الفرضيات تتمثل في :

التوصل إلى أن العلاقة بين الذات والآخر تقوم على فعل التواصل كفعل عقلائي يستند إلى عقل تواصلية حوارية *Raison dialogique Communicationnel* يتضمن الحوار والتفاعل والتسامح مع الآخر ويقوم على الاعتراف المتبادل ، كون التواصل يشكل رهانا فلسفيا إنسانيا ويجوز دلالات إنسانية أخلاقية ، وبلوغه يمثل ثورة تواصلية تستشرف الكونية الايتيقية ، إمكانية الوصول إلى محصلة نظرية حول إيتيقا الآخر عند هابرماس أو حتى استشراف هذه الأخيرة ، التوصل إلى إمكانية تجسيد هذه النظرية وفق الطابع التوجيهي لفلسفة هابرماس أين يتم ربط الجانب النظري بمجال الممارسة العملية ، وتجسيد هذه الرؤية في اليومي المتأزم حيث يمكن أن تكون مساهمة في بناء نظم المعرفة والتفكير والعمل لدى المجتمعات العربية ، خاصة في حقبة الانفتاح الراهنة بين الثقافات أو إمكانية الوصول إلى مفاهيم ضرورية للتقدم في صياغة رؤية عقلانية نقدية لمشاريع الإصلاح الفكرية العربية وتحديد موقف من الآخر و موقع في مسيرة التحديث العالمي .

ومن دون شك لا يخلوا البحث العلمي في أي مجال كان من الضناء والصعوبات ولذلك لا يشذ هذا البحث عن القاعدة ولعل أبرز ما واجهنا من صعوبات في هذا البحث ما يتعلق منها باتساع موضوع " الذات والآخر " وتشعبه وهذا ما يعزى لأهميته وتواجد المسألة في جميع الإتجاهات الفلسفية ، والحقول المعرفية ، الحياتية ، كما أنه يتعلق بفيلسوف متشعب الإختصاصات ومتعدد الانتماءات ، وهذا ما يفتح باب الفضول المعرفي أكثر لكن الصعوبة تكمن في القصور اللغوي خاصة في اللغة الألمانية التي تعد مهمة ، ولذلك يضطر الباحث إلى الدخول من بوابة اللغة الفرنسية أو الاعتماد على الترجمات العربية التي لا يمكن أن تؤدي وظيفة المصادر، حيث كثيرا ما نجد تناقضا في الرؤى بين ترجمتين للفيلسوف الواحد ، وحتى تباين مفاهيمي بين ترجمات فرنسية وعربية حول مصدر واحد ، ورغم هذا فقد اعتمدنا في بعض المرات على ترجمتين : عربية وفرنسية لمؤلف واحد وهذا لمقاربة بعض النقاط التي تبدوا غامضة في الترجمات الفرنسية أو حتى في العربية ، إضافة إلى انعدام بعض الترجمات العربية لبعض كتابات الفلاسفة مثلما هو الحال بالنسبة ل : إيمانويل ليفيناس الذي لازالت المكتبة العربية تفتقر إلى أعماله المترجمة رغم أهمية الفلسفة الليفيناسية البالغة فيما يتعلق بموضوع الآخر ، وتبقى صعوبة شساعة موضوع الذات والآخر واتساع الحقول المعرفية المضايقة له ، وحتى شساعته فلسفيا وهذا ما يضع الباحث أمام مهمة تحديد المجال التي تعتبر حساسة لأن الأفكار والطروحات التي قد تبدوا متباينة هي في حقيقة الأمر مرتبطة ببعضها وهذا ما قد يؤدي بالباحث إلى الوقوع في الاختزال أو التقصير الفكري اللاإرادي الذي يكون مدفوعا بضرورات منهجية .

وللاقترب من تحقيق الغايات المنهجية المرجوة من البحث فقد تم تخطيطه وهيكلته إلى ثلاثة فصول مسبقة بمقدمة ومدخل مفاهيمي ومتبوعة بخاتمة :

وهكذا فقد سعينا في المقدمة إلى تقديم لمحة عن حالة المسرح الكوني المعاصر ومرجعياته التاريخية كتمهيد لمسألة الذات والآخر التي تم طرحها في إشكالية البحث التي تم صياغتها والتعبير عنها بمجموعة تساؤلات مترابطة ، إضافة إلى كيفية تناول الفكرة التي تتمحور حولها منهجيا من خلال إبراز تمفصلات الموضوع وهيكلته .

أما معرفيا فقد تم البدء بمدخل مفاهيمي تم فيه تناول مفهوم كل من الذات والآخر ضمن شبكة من المفاهيم المجاورة لهما والمتعلقة بهما وقد ركزنا على الربط بين هذه المفاهيم وتبيان علاقتها بمفهوم كل من الذات والآخر .

لننتقل بعد ذلك إلى الفصل الأول الذي تم تخصيصه للسياقات الفلسفية والتاريخية لمفهوم الآخر لتناول تاريخية العلاقة بين الذات والآخر لذلك تم تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث : يعالج المبحث الأول الذات والآخر السياقات والدلالات حيث تطرقنا لمختلف الحقول المضايقة التي نجد فيها للمسألة حضورا ، بداية من الأسطورة التي تعتبر حقلا معرفيا وحلقة انسانية هامة في تكوين التفكير البشري ، إلى الدين الذي ركزنا فيه على الديانات الثلاثة تدرجا من اليهودية كأقدم ديانة إلى المسيحية فالإسلام ، كما تناولنا حضور المسألة في العلوم الإنسانية والعلم التجريبي والآداب والفنون ، ونظرا لحضور الإشكالية في الإيديولوجيا فقد أخذنا بعين الاعتبار الإيديولوجيا ومسألة الذات والآخر ، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه تاريخية مفهوم الآخر وعلاقته بالذات في الفلسفة اليونانية حيث ركزنا على حقبة النضج من خلال الأقطاب التي شكلت العصر الذهبي اليوناني (سقراط، أفلاطون، أرسطو) وبلي هذا المبحث حضور المسألة في الفلسفات الدينية الوسيطة (اليهودية ، المسيحية ، الإسلامية ) ، وخصصنا المبحث الثالث للعصر الحديث من خلال : كوجيتو الذات عند ديكارت وواجبية الذات والآخر عند كانط إلى وعي الذات الهيكلية وفكرة الصراع بين وعين ، لنصل إلى ملاحظة أولية مفادها : انتصار مفهوم الذات على حساب تغييب مفهوم الآخر ، وذلك ما جعل الفلسفة في معظم مراحلها من أفلاطون إلى هيكل توسم فلسفة حضور .

وفي الفصل الثاني تم التطرق للفلسفة المعاصرة التي تبلور فيها مفهوم الآخر في صورة مقدمات نظرية نشأ من خلالها مفهوم الآخر بصورة نظرية تنظيرية حيث تم تقسيمه إلى أربعة مباحث : تناولنا في المبحث الأول الذات والقوة من خلال فلسفة نيتشه الذي يندرج فكريا ضمن الفلسفة المعاصرة كون فلسفته شكلت

دعامة أساسية للتفكير الفلسفي المعاصر وفلسفة ما بعد الحداثة ، ثم تطرقنا لفينومينولوجيا الذات وفهم الآخر من خلال ظواهرية هسرل التي ربطت الآخر بتجربة الجسد .

أما المبحث الثالث فقد تم تخصيصه للوجودية ونظرتها لمسألة الآخر التي اتضحت أكثر مع فلاسفة الوجود ولضرورة توضيحية فقد تناول المسألة في أنطولوجيا هيدجر وتحليلية الدازاين عنده ، وسيكوفينومينولوجيا سارتر التي اهتمت بالعلاقات الملموسة مع الآخر ، وغيرية ليفيناس التي تؤسس لإيتيقا تربط فيها بين الوجه كمفهوم مركزي والآخر ، وتدعو إلى الانطلاق من الأخلاق ذاتها كمبدأ لكل فعل فلسفي ، أما المبحث الرابع فقد تم تخصيصه لتأويلية الذات وكيف تناولت الهيرمينوطيقا مسألة الذات وعلاقتها بالآخر ، مركزين على الفرنسي بول ريكور الذي شغلت المسألة حيزا هاما من اهتماماته حيث أضاف بعدا قيما غائيا عندما بلور فلسفة تدعو إلى : العيش السعيد معا / مع ، ومن أجل الآخر، في مؤسسات عادلة ، لنصل إلى أن الفلسفات السابقة ساهمت نسبيا في استنطاق مفهوم الآخر بناء على نقد فلسفة الحضور ( من أفلاطون إلى هيجل ) إلا أن الفلسفة الهيرمينوطيقية كانت السبابة إلى بلورة مفهوم الآخر بشكل واضح عندما ربطه بول ريكور بالمؤسسات وبقيمة العدل وهذا ما يعد اقترابا أو محاولة للاقتراب من نطاق الممارسة العملية .

**أما الفصل الثالث** فقد تم تخصيصه للذات والآخر في تواصلية هابرماس ولذلك فقد قسمناه إلى أربعة مباحث : تناولنا في المبحث الأول المكونات الفكرية وأثرها في تشكل فلسفة الآخر عند هابرماس ولذلك تطرقنا إلى أثر كل من : كانط وهيجل ، ومواجهة هابرماس : الماركسية الكلاسيكية ، والفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لهيدجر ، وكذا أثر الإرث النقدي الفرانكفورتى لفلاسفة المدرسة ( هوركهايمر ، ماركيز ، أدورنو ) ، وفي المبحث الثاني تم التطرق لمفهوم الذات والآخر بين المنفعة والحقيقة وكيفية ربط هابرماس المعارف بمصالحها العملية ، أما المبحث الثالث فقد تناول الذات والآخر في الفعل التواصلية الذي تطرقنا فيه للحركة النقدية التي اهتمت بالعقلانية الآداتية وفعلها ( الفعل الآداتي ) لنجد هنا أن هابرماس استفاد من ماركس وميد و بارسونز وماكس فيبر ، حيث نقل العقلانية من الآداتية إلى التواصلية بناء على فعل تواصلية يعد أرقى الأفعال الإنسانية ، لتظهر معه أخلاقيات التواصل المؤدية إلى وفاق وإجماع حقيقي .

ونتهي هذا الفصل بمبحث تطرقنا فيه إلى حوار هابرماس مع فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة حيث اخترنا نموذج كارل أوتو آبل تناولنا فيه أخلاقيات التواصل بين ترنسندنتالية آبل وكونية هابرماس مركزين على أهم نقاط الخلاف والتوافق بينهما ، ونموذج الفرنسي جون فرونسوا ليوتارد كممثل لفلاسفة ما بعد الحداثة والاختلاف مركزين على فكرة التنازع التي يرى فيها بديلا عن مفهوم الإجماع الهابرماسي ، ثم تطرقنا إلى مقارنة نقدية عرضنا فيها أهم الإنتقادات الموجهة لهابرماس حول أخلاقيات التواصل .

وقد أنهيينا العمل بخاتمة حاولنا فيها أن نقف على أهم النتائج المرجوة من البحث ، وماذا قدم هابر ماس للفلسفة التواصلية وما الأثر الذي يمكن أن تمثله هذه الأفكار إذا تم الاهتمام بها و محاولة تطبيقها واقعيا والتخلص من الهوة بين التنظير والممارسة ، مع الوقوف على أهم آفاق التواصل الاليتيقي كرهان إنساني يعي الاختلاف كحقيقة يجب أن تستثمر في خدمة الإنسانية مع التأكيد على ضرورة إعادة قراءة المفاهيم وتصحيحها بالانطلاق من الذات أولا ، صحيح أننا كثيرا ما نقع في مفارقة التمييز بين التواصل كواقعة والتواصل كرهان فلسفي / إنساني ، لأن التواصل الكوني يقتضي أن يتجاوز التواصل الإنساني طابعه المصلحي الضيق كشرط للكونية ، قد تكون هذه النظرة مصبوغة بنوع من الترسندنتالية لكن هذا ما يحتاجه الواقع الإنساني عامة والعربي خاصة .





الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مشروع فلسفة العدالة والقيم الإنسانية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان :

إشكالية الذات والآخر في الفلسفة الغربية المعاصرة

يورغن هابرماس نموذجاً

دراسة تحليلية نقدية

إشراف

الدكتور : بومدين بوزيد

إعداد الطالب :

حابل نذير

لجنة المناقشة

1- / أ.د : مولفي محمد - جامعة وهران - رئيساً

2- / د : بوزيد بومدين - جامعة وهران - مشرفاً ومقرراً

3- / د : حمزة الزاوي - جامعة وهران - عضواً مناقشاً

4- / د : عبد اللاوي عبد الله - جامعة وهران - عضواً مناقشاً

السنة الجامعية : 2009 / 2010



﴿ وَأَمَّا بِ نِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّث ﴾

( سورة الضحى – 93 - الآية 11 )

## كلمة شكر

بعد الحمد والثناء لله تعالى ، أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور بومدين بوزيد الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث ، وعلى كرم التواضع والتوجيه المستمر حتى نهاية هذا البحث . كما أتقدم بالشكر للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا مناقشة هذا البحث .